

Michael Schneider
Geistliche Begleitung im Lebensprozeß I :
Hinführung

(Radio Horeb am 22. Januar 2024)

In der Heiligen Schrift ist immer wieder davon die Rede, daß und wie Gott dem Menschen seinen Willen kundtut und ihn beruft. Die Berufungsberichten der Bibel können den Eindruck entstehen lassen, daß Gottes Ruf den Menschen eher von außen, »vom Himmel herab«, trifft. Die folgenden Überlegungen gehen aber von einer anderen Erfahrung aus, daß nämlich Gott den Menschen auch - bzw. meistens sogar - »von unten«, und zwar durch die Ereignisse und Dinge seines Lebens beruft, so daß der Mensch erfährt, wie eng Gottes Berufung mit seinem Leben zusammenhängt. Darin zeigt sich ein spezifisches Verständnis von Berufung, daß nämlich der Mensch in der Gesamtheit seiner Bestimmungen als ein Ruf Gottes verstanden werden darf: Er bekommt nicht den Ruf Gottes, er ist Ruf Gottes!¹

Das Finden des Willens Gottes bleibt eng mit dem Sich-Einlassen auf die eigene Lebenslinie verbunden und setzt Teil- und Vorfragen voraus: Wer bin ich? Wo liegen meine Fähigkeiten und Stärken, meine Grenzen und Schwierigkeiten? Welche Aufgaben und Verpflichtungen habe ich? Nur wer sich hier genau kennt und weiß, was er will, wird wissen, was Gott von ihm will. Die Kunst eines gläubigen Lebensstils besteht darin, auf dem eigenen Lebensweg alles vom Formgesetz des Glaubens durchdringen zu lassen. Alle Christen müssen den Weg zur Vollkommenheit betreten und unter dem Anruf des Heiligen Geistes nach dem Evangelium leben. Das Leben gemäß der eigenen Berufung ist ein ganzheitlicher Vollzug, der alle Lebensbereiche des Glaubens umfaßt, indem er deren Integration anstrebt. Dies bedeutet für unsere Fragestellung, daß jede Berufung durch Gott auf die leibhaftige Gestaltwerdung des Glaubens im Reifungsprozeß des Lebens zielt und somit den Menschen in all seinen geistigen und geistlichen Bezügen dazu herausfordert, sein Leben im Glauben umfassend und ganzheitlich »mitten in der Welt« auszubuchstabieren.

1. Lebenspädagogik

Ein Leben gemäß der eigenen Berufung ist keine Sache von Rezepten und einfachen Ratschlägen, auch beschränkt es sich nicht, wie schon deutlich wurde, 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

¹ Ausgeführt in M. Schneider, Unterscheidung der Geister. Innsbruck 1987; ders., Unterscheidung der Geister. Köln 1998.

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 vielmehr 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.

Damit ein solcher geistlicher Reifungsprozeß im Einklang mit der eigenen Berufung gelingt, muß das eigene Leben wirklich ernst genommen werden. 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.² So bedarf es einer eigenen Aktivität gegenüber allem, was dem Menschen zustößt und was von außen auf ihn einströmt, 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 zukünftige Lebensaufgabe bevorsteht. Diese Intuition und dieses Hingezogensein sind wie eine Ankündigung und ein Vorzeichen der Erhöhung, die aber auch zu letzter Verpflichtung wird, mit dem Einsatz der im eigenen Leben erkannten Wahrheit eine authentische Entscheidung im Glauben zu treffen.

2. Lebensentscheidung

In der Begegnung mit dem Menschensohn sieht sich der Mensch in und trotz seiner Geschichtlichkeit zu absoluten Entscheidungen aufgefordert, beginnend mit der ersten Entscheidung zum Glauben, nämlich bei der Taufe, und weiter ausbuchstabiert in den zahlreichen Entscheidungen des Lebens, unter denen, gleichsam paradigmatisch, die Lebensentscheidung herausragt: Glaubensgeschichte wird transparent in Lebensgeschichte.³

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,

² 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.

³ 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.

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 umgeben. 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.

Die zahlreichen anderen Entscheidungen, die der Lebensentscheidung vorausgehen, begleiten diese weiterhin, sobald sie einmal getroffen ist. Immer wieder hat der Mensch in seinem Leben das eine zu wählen und auf anderes zu verzichten. Ein solches Auswählen bedeutet auch eine Erfahrung der eigenen Endlichkeit, denn der Mensch kann nicht alles tun und leben, sondern jeweils nur das eine, indem er das andere aufgibt. 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.

Dabei muß er sich fragen, ohne sich von irgendwelchen Illusionen oder Selbsttäuschungen bestimmen zu lassen, was seine Gaben, Talente und Fähigkeiten sind. Nur wenn er sich und dem eigenen Leben mit Aufmerksamkeit und Aufrichtigkeit begegnet, wird er darum wissen, was bei der zu treffenden Lebensentscheidung »auf dem Spiel steht«. So hat der Mensch auf sich und den persönlichen Lebensprozeß zu achten, ohne in solipsistische und introvertierte Engführungen zu verfallen, und er hat auf das Echo zu hören, das er mit seinem Lebensmodell bei anderen hervorruft, und die eigenen Ressourcen zu bedenken, ob er nämlich mit der zu treffenden Wahlmöglichkeit den Anforderungen seines Lebens gerecht wird. Wer allein sich und den eigenen Vorteil im Blick hat oder aus Angst die eigenen Talente nicht in Umlauf bringt, sie also vergräbt, dessen Leben bleibt unfruchtbar bzw. stagniert.

Die Umstände und Verhältnisse, unter denen er lebt, bedenkend und abwägend, wird der Mensch den Anruf des eigenen Lebens erkennen und die Zeichen der Zeit wahrzunehmen suchen. Gerade

mit Blick auf die Umwelt und seine Mitmenschen wird er sich bei seinen Entscheidungen zu fragen haben, wofür er leben und sterben will. In der unmittelbaren Antwort auf den konkreten geschichtlichen Anspruch, dem er durch seine »Wahl« entsprechen möchte, wird ihm die Verantwortung und Unvertretbarkeit im eigenen Lebensentwurf deutlich.

Bei der Berücksichtigung der Umstände hat der Mensch gerade das zu wählen, wozu nur er herausgefordert ist. Das ergibt den Rat: Wähle das, was nur du selber tun kannst und von dem du siehst, daß niemand sonst es tun kann und tun würde! 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. Eine solche Lebensentscheidung befreit aus allen kleinlich verrechneten Wahlmöglichkeiten, die der Mensch nur für sich und seine eigenen Interessen wählt, und fordert dazu auf, der Herausforderung des eigenen Lebens zu antworten durch einen »je größeren« Dienst.

Um eine solche fundamentale Entscheidung über das eigene Leben vollziehen zu können, bedarf es der ganzen Phantasie und des Charismas eines Menschen. Auch das Evangelium sagt unmittelbar nichts über die konkrete Gestalt einer Lebensentscheidung, sondern einzig über jene Grundhaltung, die mit der Nähe des Reiches Gottes in Jesus Christus gegeben ist. Deshalb hat der Mensch, um eine Lebensentscheidung treffen zu können, »das ihm Eigene« zu suchen und zu verwirklichen, also das, was ihm kein anderer abnehmen und das er auch von keinem anderen kopieren kann, selbst bei einem Heiligen nicht.

Die Verbindlichkeit, die mit einer so getroffenen Lebensentscheidung gegeben ist, hat ihren Grund in der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Person, die sich entscheidet. Sie wählt nicht irgendeine Wahrheit unabhängig von der eigenen Existenz, der Mensch wählt letztlich sich selbst in seiner personalen Einmaligkeit und Verpflichtung, die er im eigenen Leben wahrnimmt. Weicht er vor dem Anspruch, der mit seiner personalen Einmaligkeit gegeben ist, aus, lebt er an sich selbst vorbei und überläßt sein Leben den sich ergebenden Zufälligkeiten des Daseins.

Will man sein Leben diesen zufälligen Gegebenheiten nicht einfach überlassen, wird man die Einmaligkeit des eigenen Lebensweges zu gestalten suchen. Diese Suche findet in der Lebensentscheidung ihren genuinen und nicht zu übertreffenden Ausdruck. Jede Lebensentscheidung enthält den Anspruch, die Wirklichkeit des eigenen Ichs vollkommen und exemplarisch zu bündeln. Damit ist die Lebensentscheidung unmittelbarer Ausdruck der Identität eines Menschen und seines ihm eigenen Lebens- und Selbstverständnisses. Nun kann es zwar vorkommen, daß der Mensch seinen Beruf wechselt, bricht aber eine Berufungsgeschichte zusammen, die in der Lebensentscheidung ihren Ausdruck findet, kommt es nicht nur zum Zusammenbruch der Lebensgeschichte, sondern auch der Identität eines Menschen, der sich und sein Selbstverständnis in seiner Lebensentscheidung zusammengefaßt hat.

Kurz gesagt: Personalität und Lebensentscheidung bedingen sich gegenseitig. Denn in der konkreten Entscheidung über das eigene Leben und in der Bereitschaft, aktiv die eigene Zeit und Geschichte zu gestalten, zeigt sich der Selbststand eines Menschen. Wie aber die eigene Existenz einmalig ist, so auch die zu treffende Lebensentscheidung. Demnach wird der Mensch nur einmal auf unwiederholbare Weise sich und sein Leben in einer Lebensentscheidung zusammenfassen. Die Lebensentscheidung bleibt ein einmaliger Akt im Leben eines Menschen.

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 unterhohlen.

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. 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.

Der schöpferische Prozeß der Nachreifung einer Lebensentscheidung übersteigt jede zu bringende Leistung: Das Handeln folgt auch hier dem Sein. Ein äußeres Gesetz fordert eine sachgemäße Erfüllung, während eine personale Begegnung, um die es ja im Leben wie auch Glauben letztlich geht, nie abgeschlossen und abgeleistet ist, sondern unausschöpflich bleibt und zu einem je neuen Aufbruch fordert. Diesem Gesetz personaler Einsicht und Reifung folgt das Wachsen in der Konsequenz der eigenen Lebens- und der darin enthaltenen Glaubensentscheidung.

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« 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.

3. Unterscheidung

Der Mensch gelangt im Fortschreiten seines Lebens dadurch zur inneren Vollendung, daß er die vorhergehenden Stadien des Lebenswegs integriert und sie in sich aufnimmt. Dies läßt sich gerade an den Heiligen verdeutlichen, die in ihrem Leben immer jung geblieben sind. Was sie denken und leben, kommt aus einem jugendlichen Herzen. Dies hat den Jesuiten Jean-Joseph Surin dazu veranlaßt, darüber nachzudenken, warum so viele ihren ersten Schwung im Lauf des Lebens verlieren. Was anfänglich an unmittelbaren Empfindungen, Tröstungen und Überraschungen in den ersten Anfängen des Lebens mit Gott von Bedeutung war, ist im Laufe der Jahre verloren gegangen. Es ist traurig, zu sehen, wie junge Menschen am Anfang ihres Weges in einem Priesterseminar oder einem Noviziat mit Eifer und Begeisterung beginnen, aber sich schon nach einigen Jahren von ihren früheren Idealen und Vorsätzen verabschieden. Man etabliert sich und nimmt die Dinge, die man sich einmal vorgenommen hat, nicht mehr so genau. Wie schwer kann es werden, vor Mitbrüdern

oder geistlichen Insidern eine Predigt oder einen geistlichen Vortrag zu halten.

Surin gibt zu bedenken: »Aber ein Älterwerden gegenüber dem Wort, ein allmähliches Bescheidwissen und mit dem Gewußten auskommen, eine Art technische Bewältigung (wie sie den Arbeitsmethoden des erwachsenen Menschen entspräche) anstelle der immer neuen Überwältigung, des immer lenksamen Horchens, der immer neu aufflammenden und hinschmelzenden zärtlich-hilflosen Liebe, des bewundernden Aufblicks zum vergötterten Lehrer und Meister: all das kommt christlich nicht vor.« Es gilt also, und darin besteht die Kunst eines ganzheitlichen Lebensstils aus dem Geschenk der göttlichen Berufung, immer neu zu den Ursprüngen und Quellen des eigenen Daseins zurückzukehren, um in geistlicher Hinsicht »jung« zu bleiben. Hiervon soll nun die Rede sein, wenn die für jede Berufung maßgeblichen Kriterien, die zum Gelingen eines Berufungswegs erfüllt sein müssen, herausgearbeitet werden.

Ein erster Komplex von Kriterien, die den Lebensweg einer Berufung betreffen, richtet sich mehr auf den Anfang des Berufungswegs: Der Mensch fragt sich, worin überhaupt der Wille Gottes für sein Leben besteht. Bei dieser Suche nach dem konkreten Willen Gottes für das eigene Leben erfährt sich der Mensch oft von vielerlei Bewegungen und Stimmungen getragen oder behindert. Welchen soll er sich anvertrauen, wo muß er Widerstand leisten? Viele Wünsche, Sehnsüchte und Vorstellungen können gottgemäß sein, aber sie müssen noch nicht als ein Zeichen des göttlichen Willens gelten; und was heute Gottes Wille ist, braucht es morgen nicht mehr zu sein. So erhebt sich die Frage: Wie wird erkannt, ob eine Bewegung, ein Anreiz, ein Wunsch und eine Vorstellung wirklich von Gott kommt und mit seinem Willen übereinstimmt?

Zunächst muß aus der Fülle dessen, was möglich und gottgemäß ist, jeweils das eine ausgewählt werden, das Gott jetzt vom einzelnen will, damit die Wahl in einer guten und verantwortbaren Weise vollzogen wird. Um die verschiedenen Regungen und Bewegungen zu scheiden und auseinanderzuhalten, dazu bedarf es der »*Unterscheidung der Geister*«. Im 1. Korintherbrief zählt Paulus die »Unterscheidung der Geister« zu den Gnadengaben des Heiligen Geistes (1 Kor 12,10). Um diese Gnadengabe der Unterscheidung hat sich jeder Christ zu bemühen, wie es im 1. Johannesbrief heißt: »Glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind« (1 Joh 4,1). Als ein Geliebter Gottes hat der Christ alles zu prüfen, um das Gute zu behalten (1 Thess 5,21). Die ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister sind eine Hilfe und Stütze auf dem christlichen Unterscheidungsweg. Für Ignatius von Loyola besteht die Unterscheidung der Geister darin, »einigermaßen die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele verursacht werden; die guten, um sie aufzunehmen, die schlechten, um sie zu verwerfen« (Exerzitienbuch Nr. 313). Es geht bei dem Prozeß der Unterscheidung um den Erwerb eines »geistlichen Sinnes«, wie es in der altchristlichen Mönchssprache heißt. Das geistliche Sensorium des Unterscheidens entwickelt sich in der täglichen Praxis geistlichen Lebens und führt dazu, daß der Mensch auf seinem Berufungsweg erkennt, woher die verschiedenen Regungen stammen, die er in sich wahrnimmt.

Dabei ist die zunehmende Erkenntnis des Willens Gottes aufs engste mit dem tieferen Verständnis des eigenen Lebens verbunden. Gott handelt - normalerweise - nie direkt und unmittelbar, sondern durch die Ereignisse, Situationen und Fähigkeiten des Menschen hindurch; sie alle haben für den Glaubenden Zeichencharakter und müssen darauf hin befragt werden, wo und wie sich in ihnen die Stimme Gottes hören läßt. Die Erkenntnis des Willens Gottes ergibt sich für den Glaubenden aus der Konvergenz zwischen Anruf und Ereignis »von außen« und deren Deutung »von innen«. Diese Deutung kann als »Kontemplation« verstanden werden, geht es doch darum, die Dinge des Alltags »zusammenzusehen« und zu »sammeln«, um sie durchzuerleben bis zu dem Punkt, wo sie von Gott kommen.⁴

Unterscheidung der Geister meint beides: Fragen und Suchen des Menschen nach Gottes Willen wie auch Unverfügbarkeit der Entscheidung Gottes. Da nicht wir Ihn erwählen, sondern Er uns erwählt hat (Joh 15,16), gilt als Grundweisung für die Suche nach der eigenen Berufung: Unsere Sache ist die Unterscheidung, Gottes Sache hingegen die Entscheidung (G. Mühlenbrock).

Die »Unterscheidung der Geister« ist eine besondere Gabe des Geistes, also ein Charisma. Um genauer zu prüfen und zu unterscheiden, was auf dem eigenen Lebens- und Glaubensweg von Gott stammt und zu ihm hinführt und was nicht, bedarf es des Hörens auf das Wort Gottes in der *Heiligen Schrift*. In ihr lernt der Glaubende, was Paulus seiner Gemeinde zuruft: »Seid so gesinnt wie es dem Leben in Jesus Christus entspricht!« (Phil 2,5); und es bedarf des »hinhörenden Tuns«, das die Lebensweise des Herrn immer neu betrachtet: »Eure Liebe möge mehr und mehr wachsen an Einsicht und jeglichem Feingefühl, daß ihr unterscheiden könnt, was das jeweils Bessere ist« (Phil 1, 9f).

Ist der Wille Gottes erkannt, muß der Glaubende ihn auch erfüllen; eine Unterscheidung, die nicht zu einer konkreten Entscheidung wird, ist zwecklos: Jede Unterscheidung drängt zu einer Entscheidung. Die Erkenntnis der Erwählung Jesu hat also zur Voraussetzung das Tun. Nur im täglichen Nachfolgen weiß der Christ, auf wen er sich eingelassen hat. Wer hingegen das Evangelium nicht ernst nimmt, darf nicht erwarten, plötzlich von Gott erleuchtet und zur Klarheit der Erkenntnis geführt zu werden. Die Erkenntnis des Willens Gottes setzt Entschiedenheit und Entschlossenheit voraus: Nur wer weiß, was er will, weiß auch, was Gott von ihm will.

Die Überlegungen zur Erkenntnis des Willens Gottes im Alltag lassen ein weiteres Grundgesetz im Suchen nach der eigenen Berufung erkennen. Die Entschiedenheit, Gottes Willen zu tun, äußert sich darin, daß der einzelne sich die positiven Lebensmöglichkeiten, die mit jedem Ruf Gottes verbunden sind, erschließt und sie in seinem Leben verwirklicht.

Wer mit seiner Lebensentscheidung nicht wächst, verwirkt schließlich seine Berufung. Deshalb muß jede Lebensentscheidung schöpferisch gestaltet werden - in die konkreten Ausdrucksformen und Situationen des Alltags hinein. Wenn die Lebensentscheidung mit einem Verzicht (z.B. der evangelischen Räte) verbunden ist, gilt es, gerade die positive, das heißt: die schöpferische Seite

⁴ G. Greshake, Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung. Freiburg-Basel-Wien 1984, 57ff.

des Verzichts zu erkennen. Kurz gesagt: Je größer der Lebensverzicht, desto höher muß die Lebenskultur sein.

Ist die Sehnsucht nach Gott echt, so wächst sie durch den Aufschub. Nimmt sie durch den Aufschub ab, so war es kein Ruf Gottes. Wenn sich ein bestimmter Wunsch nur für eine kurze Zeit einstellt, bei Nicht-Erfüllung bzw. Aufschub wieder verfliegt, dann war er vermutlich nicht gottgewollt. Was diese Regel meint, läßt sich einer Predigt von Papst Gregor dem Großen⁵ entnehmen; er spricht über die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen. Wie sie zum Grab kam und dort den Leib nicht fand, meinte sie, man habe ihn weggebracht, und sie meldete es den Jüngern. Als die Jünger nachgesehen hatten und »nach Hause zurückgekehrt waren«, heißt es: »Maria aber stand draußen vor dem Grabe und weinte« (Joh 20,11). Papst Gregor sagt nun: »Sie suchte den, den sie nicht gefunden hatte, und weinte beim Suchen. Vom Feuer der Liebe entzündet, glühte sie in Sehnsucht nach ihm, weil sie meinte, man habe ihn weggebracht. So kam es, daß sie allein ihn dort sah, weil sie geblieben war, um ihn zu suchen. Beharrlichkeit ist die Kraft guter Tat, und die Stimme der Wahrheit spricht: 'Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet' (Mt 10,22). Sie eben begann zu suchen und konnte ihn nicht finden. Sie suchte beharrlich weiter, und sie fand. Durch den Aufschub wuchs die Sehnsucht, und im Wachsen ergriff sie, was sie gefunden hatte: Heilige Sehnsucht wächst durch den Aufschub. Nimmt sie durch den Aufschub ab, so war es keine Sehnsucht. Von dieser Liebe glühte ein jeder, der zur Wahrheit gelangt ist.«

Zum Schluß

Wenigstens kurz sei darauf hingewiesen, daß ein derartiges Verständnis der Lebensentscheidung und Berufung seine Begründung im Leben Jesu hat. Von den verborgenen Jahren, die Jesus in der Zeit von seinem zwölften bis zu seinem dreißigsten⁶ Lebensjahr in Nazareth verbrachte, lesen wir in Lk 2,51f.: »Dann kehrte er mit ihnen nach Nazareth zurück und war ihnen gehorsam. [...] Jesus aber wuchs heran, und seine Weisheit nahm zu, und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.« Daß Jesus an Weisheit und Gnade zunahm, verstehen die Kirchenväter - bis hin zu Thomas von Aquin - als einen Hinweis auf das wahre Menschsein Jesu.⁷

Ein wichtiger Schlüssel, um die zitierten Verse des Evangelisten Lukas in rechter Weise zu bedenken, ergibt sich aus dem theologischen Grundsatz, daß die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung nicht aufhebt, sondern sie erfüllt und vollendet. So entspricht auch der Heilssinn der verbor-

⁵ Gregor der Große, 2. Homilia in Evangelia 25,1-2.4-5 (PL 76,1189f.1192f.), zit. nach: Die Feier des Stundengebetes: Lektionar, Heft 6, Erste Jahresreihe. Freiburg-Basel-Wien 1979, 263f.

⁶ Hierbei handelt es sich um den gesetzlich festgelegten Termin für die Einführung in das priesterliche Amt (Num 4,3). Vgl. auch die Angaben in Mt 2,23 und Joh 1,45f.

⁷ Cyrill von Alexandrien, Quod unus Christus? (PG 75,1332); Origenes, In Lucam homiliae (PG 13, 184ff.); Augustinus, In Joannis Evangelium 82,64 (PL 35,1844) etc. - Meist bleibt es aber bei frommen Anmutungen: vgl. M. Meschler, Das Leben unseres Herrn..., Freiburg 1902, 169ff. - Schließlich wird aus den verborgenen Tätigkeiten Jesu eine Theologie der Arbeit entfaltet: vgl. zum Beispiel Johannes Paul II., Laborem Exercens, 26; Über die menschliche Arbeit. Aschaffenburg 1981, 82-86.

genen Jahre im Leben Jesu dem Schöpfungsplan Gottes und gibt eine tiefere Einsicht in ihn.⁸ Das »Wachsen« Jesu als Kind in Nazareth bestimmen Lk 1,80 und 2,40 mit demselben Begriff, den die Septuaginta in Gen 1,22 mit »αὐξύνεσθε« wiedergibt. Wie Johannes im Geist erstarkte, wächst auch Jesus in den Jahren vor seiner Pilgerreise nach Jerusalem; er wächst, wie Gott es in seiner Schöpfungsordnung vorgesehen hat. Für das Wachsen in Weisheit während der verborgenen Jahre in Nazareth verwendet Lk 2,52 hingegen das Wort »προέκοπτεν«; es bezeichnet kein Wachsen »ohne Mühen«, sondern gerade unter Mühen. In diesem Sinn heißt es in der Vulgata »proficiebat« (vorwärtskommen, etwas erreichen, nutzen). Mit der Begriffswahl ist ein bewußter Hinweis auf das wahre Menschsein Jesu und seine irdische Existenz angedeutet.

Die dreißig Jahre verborgenen Lebens gehören in gleicher Weise zur Offenbarung Gottes und zu den Mysterien des Lebens Jesu wie die drei Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit: Gerade in der verborgenen Zeit von Nazareth macht Gottes Sohn »Fortschritte« (προέκοπτεν) und wächst zum »Vollalter« (ἡλικία) heran. Die Verborgenheit und das Schweigen der ersten drei Jahrzehnte lassen ein Grundgesetz erkennen, das für die ganze Geschichte der Offenbarung gültig bleibt: Es bedurfte einer »unendlich großen Zeit«, bis Gott beschloß, die Welt zu erschaffen und bis der Mensch sie zu erkennen und konkret wahrzunehmen vermochte: »Das Wesentliche im Ereignis des Kommens Christi ist nicht die Botschaft, die er bringt. Die christliche Botschaft hat keine Lehre zum Inhalt, sondern eine Person. Und im Unterschied zu einer Lehre gelangt eine Person durch einen nicht erzwingbaren Wachstumsprozeß nur schrittweise zu dem, was sie ist. Wenn das Christentum eine 'Botschaft', die Lehre einer 'großen sittlichen Gestalt' wäre, so wäre alles, was nicht diese Botschaft ist, im Grunde unnütz. Es würde genügen, mit den ersten Worten Jesu zu beginnen. Das Christentum ist nicht die Übermittlung einer Botschaft und auch nicht die Offenbarung von Wahrheiten über die göttlichen Dinge. Es ist Gottes *Selbst*offenbarung in einer menschlichen Gestalt. Darum muß der, der so geoffenbart wird, die Person Christi, als eine menschliche Person zu dem werden, was sie ist, auf dem Weg, der durch die Dichte einer Geschichte hindurchführt, der persönlichen Geschichte eines Reifens zum Erwachsenenalter. Und auch der kollektiven Geschichte von allem, was die Person ausmacht, indem sie diese in ein Erbe stellt, das sie sich durch Erziehung und Reflexion aneignen muß: eine Sprache, die Sitten und den Glauben eines Volkes. Und hierzu braucht es Zeit, braucht es diese Jahre, die somit nicht verloren sind, sondern im Gegenteil unerläßlich für das Reifen, das ein fundiertes und beachtetes Sich-Äußern ermöglicht.«⁹ Die Zeit der Verborgenheit in Nazareth enthält eine Grundaussage göttlicher Offenbarung, denn die ersten dreißig Jahre des Lebens Jesu gehören zu seinem Erwachsenwerden, insofern er wie jeder Mensch eine menschliche Existenz lebte und mit seiner eigenen Lebens- und Berufungsgeschichte zu wachsen vermochte.¹⁰

Sobald das Konzept der Lebensentscheidung als einer lebenslangen Berufungsgeschichte in ihren mystagogischen wie auch dynamischen Dimensionen erfaßt wird, erkennt der Einzelne auch die

⁸ Vgl. S. Thomae Aquinatis, *Expositio continua super quattuor Evangelistas simul ac Catena Aurea V*, Avenione 1851, 143: nam quidquid spectat ad nos, ipse vere pro nobis Christus suscepit, ut cuncta reformet in melius.

⁹ R. Brague, *Nur verlorene Zeit?*, in: *IkaZ* 33 (2004) 4-10, hier 9.

¹⁰ Dies wird entfaltet in M. Schneider, *Christologie II* (Köln 2015) 90-112; und *Christologie III* (2017) 192-279.

Kostbarkeit und Unvertretbarkeit auf seinem Lebensweg und bleibt so vor Stagnation und Verbürgerlichung auf dem geistlichen Weg bewahrt. Der innere Weg des Glaubens erfordert also mehr als das Absolvieren von geistlichen Pflichten und Übungen, er verlangt vom Einzelnen wie auch von der ganzen Kirche eine authentische Existenzialität.

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß II :

Nach Ignatius von Loyola

(Radio Horeb am 11. März 2024)

»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). Mit diesen Worten des Herrn 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. In dieser verborgenen »Kammer« unseres Lebens vollzieht sich auch all das, was Sinn und Ziel einer Geistlichen Begleitung ist.

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 jene Gesprächssituation mit einem Glaubenden zu verstehen, der wegen seiner persönlichen Qualitäten 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.

Der Geistliche Begleiter wird sich als ein »Vorläufer« verstehen, 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 darum auch nicht vorhergesehen und gar wiederholt werden. Deshalb haben sich der Begleiter wie auch der Begleitete um eine außergewöhnliche Sensibilität für Gottes Handeln im anderen zu bemühen. Oft ist das göttliche Wirken verborgen und zart; kann es doch sein, daß der Heilige Geist den Begleiteten auf einen Weg drängt, den der Begleiter selber nicht geht oder kennt; der Begleiter wird aber die Richtung zu erkennen suchen, 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 selbst an Fertigkeiten und Wissen angeeignet hat, als durch das, was er ist und lebt. Dem anderen wird am meisten geholfen durch die geistliche Bindung, die beide - Begleiter und Begleitete - aufzubauen suchen. Gewiß, der Begleiter soll den Begleiteten nicht an sich binden, und doch wird am meisten dadurch geholfen, daß man es »gut miteinander kann«. Dies gilt besonders dann, wenn der Begleitete 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

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, wie Simone Weil († 1943) 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, wird unmittelbarer Ausdruck seiner selbst sein. Was der Mensch über sein Leben denkt und auf welche Weise er es bewußt zum Ziel bringt, sagt viel über das ihm eigene Verständnis seines Lebens und seiner Berufung. Schon wenn ein Priester eine Predigt vorbereitet und sie seiner Gemeinde vorträgt, wird er ihr nicht nur irgend etwas sagen, sondern das, von dem er glaubt, daß Gott selbst es dieser Gemeinde sagen möchte.

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. Auf jeder Lebensstufe bedarf es 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, er 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 kopiert, sondern in der unmittelbaren Begegnung mit dem Willen Gottes erkannt und vollzogen.

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 Men-

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.

schen 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.

Letztentscheidend 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.² 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.

Was wir soeben als Vorbedingungen für das Gelingen einer Geistlichen Begleitung dargelegt haben, finden wir bei Ignatius von Loyola († 1556) und seinen »Geistlichen Übungen« wieder. Für Ignatius gehören der Weg der Exerzitien, »der größere Dienst für Gott unseren Herrn« und »der Nutzen für die Seelen« zum Grundinhalt seiner geistlichen Unterweisung, da für ihn der Dienst an Gott untrennbar mit der Hilfe für die Seelen verbunden ist.³ Im Folgenden sollen einige Aspekte dieses doppelten Dienstes am Lebensweg eines Glaubenden bedacht werden.

² 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.

³ Formula Instituti von 1540/1550, Nr.1; Satzungen der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von P. Knauer. Frankfurt/M. ³1980, VII,4, Nr. 1.3.5.8.

I. Voraussetzung: den Seelen helfen

Ignatius stellt sich während seines Lebens immer mehr in den Dienst der Seelenführung.⁴ Schon ganz am Anfang seines geistlichen Lebens reift für Ignatius in Manresa der Entschluß, »den Seelen zu helfen«: »Außer den sieben Stunden Gebet gab er sich damit ab, einigen Seelen, die ihn aufsuchten, in Fragen des geistlichen Lebens Hilfe zu leisten«⁵, und nach seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land 1523 will Ignatius studieren und Priester werden, »um den Seelen besser helfen zu können«⁶. Die gleiche Ausrichtung bestimmt den Kreis seiner ersten Gefährten: »Damals hatten sie bereits darüber beraten, was sie unternehmen wollten, nämlich nach Venedig und dann nach Jerusalem zu gehen und ihr ganzes Leben dem Heil der Seelen zu widmen.«⁷ Die Fruchtbarkeit des apostolischen Dienstes gibt schließlich auch den Ausschlag für die Ordensgründung und für den Inhalt des Papstgelübdes: »Die ganze Absicht dieses vierten Gelübdes, dem Papst zu gehorchen, war und ist auf die Aussendungen gerichtet.«⁸

Hiermit ist ein erstes wichtiges Element geistlicher Weisung in der Geistlichen Begleitung eines anderen genannt. Sie besteht für Ignatius darin, daß jede Begegnung mit Gott nicht nur ein »Gott will mich« beinhaltet, sondern auch ein »Gott will meinen Dienst«. Gottes Gaben sind immer auch mit einer konkreten Aufgabe verbunden, denn eine Indienstnahme durch Gott schließt ebenso einen Auftrag ein. Die Sendung, in die sich der Einzelne in der Begegnung mit Gott gestellt sieht, bedeutet sogar ein wichtiges Unterscheidungskriterium für die Echtheit des im Glauben Erfahrenen. Die Art und Weise eines apostolischen Dienstes wird aber letztlich immer auf Gott hin ausgerichtet sein: »Man soll nicht minder Andacht finden in den äußeren Werken der Liebe und des Gehorsams, weil wir nur wirken dürfen aus Liebe und wegen des Dienstes Gottes, zu seinem Ruhm und zu seiner Ehre.«⁹

Gottes Wille

Der Weg zu Gott ist einmalig, was sich daraus erklärt, daß jeder vor Gott einzigartig ist. Fertige Rezepte oder Standardratschläge werden dem Einzelnen und seiner Berufung nicht gerecht. Von daher erklärt sich, daß Ignatius von Loyola vor allem an die konkrete und einmalige Erfahrung des Ratsuchenden appelliert: »Wenn Sie aus eigener Erfahrung wissen«¹⁰, und dabei auch an »das

⁴ Ausführlich: F. Wulf, Ignatius als Seelenführer, in: ders. (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556-1956), Würzburg 1956, 15-54.

⁵ Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers. Hrsg. von B. Schneider, Freiburg-Basel-Wien ³1977, Nr. 26.

⁶ Ebd., Nr. 50.

⁷ Ebd., Nr. 85.

⁸ Satzungen der Gesellschaft Jesu, V,3,3 C, Nr. 529.

⁹ MI I,3,502; vgl. Ignatius von Loyola, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg. von J. Stierli, Olten-Freiburg 1981, 192.

¹⁰ MI I,1,276: Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen. Hrsg. von H. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1956, 393.

Urteil seines eigenen Gewissens«¹¹ erinnert. Jeder Mensch ist einmalig, und deshalb gibt es keinen allgemeinen Weg zu Gott, wie Ignatius selbst in der Praxis seiner geistlichen Führung immer wieder belegt. Obwohl er die Geistlichen Übungen der Exerzitien als Grundlage und Leitlinie seines Ordens ansieht, kann es beispielsweise sogar vorkommen, daß einer beim Ordenseintritt noch nicht einmal die großen Exerzitien machen muß und stattdessen gleich eine Tätigkeit oder Arbeit zu übernehmen hat.

Dieser Diskretion im Vorgehen ist es zuzuschreiben, daß in den ersten dreißig Jahren der Gesellschaft Jesu weder Ignatius noch sonst jemand bestimmte Gebetsmethoden vorschreibt: »Echt ignatianisch ist gerade dies, daß er über das 'höhere Gebet' überhaupt keine allgemeine (Gruppen-) Belehrung gibt.«¹² Der Einzelne muß selber entdecken, wie er Gott und seine Gegenwart in allen Dingen findet: »Jeder schreibe sozusagen seine eigenen Geistlichen Übungen!«¹³

Der einzige Maßstab, an dem einer seinen Weg zu messen hat, bleibt der Wille Gottes, der »in allen Dingen« zu erfüllen ist. Hierzu heißt es von Ignatius, er habe die Gnade empfangen, »daß er in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrnahm mit einem feinen Gespür für das Geistliche, ja diese Gegenwart schaute und so 'in actione contemplativus' war; er pflegte dies in das Wort zu kleiden: Wir sollen in allen Dingen Gott finden«¹⁴. Ignatius »wollte nicht, daß die Mitglieder der Gesellschaft Gott nur im Gebet finden, sondern in allen Arbeiten, weil auch das Arbeiten ein Gebet ist.«¹⁵

Der Wille Gottes wird zum Auswahlkriterium für die zu übernehmenden Arbeiten, heißt es in den Satzungen der Gesellschaft Jesu: Im Blick auf das Ziel, nämlich »den Seelen zu helfen auf dem Weg zu ihrem letzten und übernatürlichen Ziel, sind die Mittel, die das Werkzeug mit Gott verbinden und es dafür bereiten, sich gut von seiner göttlichen Hand leiten zu lassen, wirksamer als die Mittel, die es zu den Menschen hin disponieren«¹⁶. Die Übernahme eines Dienstes und Amtes hängt also von dem größeren Nutzen für die Seelen ab.

Menschlichkeit

Weiterhin ist die geistliche Unterweisung, die der heilige Ignatius vor allem in seinem Exerzitienbüchlein festgehalten hat, von einer inkarnierten Spiritualität geprägt, die den psychologischen Gegebenheiten des Menschen gerecht werden will, insbesondere denen des Leibes. Es ist mehr als eine kuriose Begebenheit, daß Ignatius sogar die Anzahl der Flöhe interessiert, die einen des Nachts gebissen haben.¹⁷ Für Ignatius gilt als oberste Maxime der Seelsorge, man solle den Charakter, die

¹¹ Ebd.

¹² O. Karrer, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu (1510-1572), Freiburg/Br. 1921, 251.

¹³ P. Begheyn, Gotteswirken und Eigenwirken, in: Or 38 (1974) 28.

¹⁴ Mon Nadal IV 651.

¹⁵ FN II 419.

¹⁶ Satzungen der Gesellschaft Jesu X,2.

¹⁷ L. Gonçalves da Câmara, Memoriale Nr. 87 (FN I, 580; MI IV I 491).

Anlagen, Wünsche und Gewohnheiten des Menschen gut kennenlernen und sich ihnen anpassen, um auf diese Weise dem anderen »in geistlicher Freundschaft nahezukommen«¹⁸. Diese menschliche Sorgfalt wünscht Ignatius erst recht im Gespräch mit dem Exerzitanten. Hier muß jeder eher bereit sein, die Worte des Nächsten richtig zu deuten und für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen (EB 22)¹⁹.

Sachkompetenz

Die Weisung des Geistlichen Begleiters bzw. des Exerzitienmeisters soll auch klar und gut überlegt sein: »Wer unsicher führt, versteht wenig und hilft noch weniger.«²⁰ Damit der Ratsuchende nicht seinen eigenen Ideen und Idealen nachläuft, bedarf er einer solchen festen und sicheren Korrektur durch den Geistlichen Begleiter: »Es ist in geistlichen Dingen eine schwere Gefahr, ohne Zügel klugen Rates und weiser Unterscheidung voranzulaufen.«²¹ Neben der Korrektur bedarf der Ratsuchende zugleich der Inspiration: Der Geistliche Begleiter soll den Einzelnen in seinem Leben so auf den Willen Gottes aufmerksam machen, daß er ihn auch zu neuen Wegen, Diensten und Aufgaben anregt.

Beharrlichkeit

Auf dem Weg des geistlichen Lebens gibt es Zeiten der Gottesferne und des Mißtröstes, über die Ignatius in seinen Weisungen zu den Exerzitien sagt: »Zur Zeit der Trostlosigkeit soll man niemals eine Änderung treffen, sondern fest und beharrlich zu den Vorsätzen und den Entscheidungen stehen, zu denen man am Tag vor dieser Trostlosigkeit stand, oder zu der Entscheidung, zu der man im vorausgehenden Trost stand« (EB 318). Die hier geforderte Treue kommt aus keinem asketischen Prinzip, sondern aus der Beharrlichkeit des Glaubens an den Gott, der als »Deus semper maior« immer auch der »Deus semper minor« ist.

Freiheit

Der Weg des Glaubens führt zu mehr Leben in Fülle und zur größeren Freiheit vor Gott und den Menschen, denn mit jedem Ruf Gottes sind positive Lebensmöglichkeiten verbunden. Gottes Ruf wird von der ihm »auf dem Fuß folgenden Freiheit« bestätigt²², die den Menschen alle Schein-freiheiten ablegen läßt.

¹⁸ MI I,12,243: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Hrsg. von O. Karrer - H. Rahner, Einsiedeln 1942, 193.

¹⁹ Das Exerzitienbuch (= EB) ist zitiert nach Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von A. Haas, Freiburg-Basel-Wien 1966.

²⁰ MI I,1,108: Geistliche Briefe, 89.

²¹ MI I,4,676: Geistliche Briefe, 250.

²² K. Barth, Gesamtausgabe I: Predigten. Zürich 1979, 266.

Für den geistlichen Dienst in den Exerzitien bedeutet dies, daß er als eine »Befreiung zum Leben«²³ zu verstehen ist. Dazu bedarf es auch noch einer weiteren Voraussetzung: Damit der Einzelne nämlich den konkreten Ruf Gottes erkennt und auf den ihm eigenen Weg der Nachfolge gelangt, muß sich der Exerzitienleiter zwar engagieren, er darf sich aber nicht in das Gespräch des Einzelnen mit seinem Schöpfer einmischen: Es ist »viel besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt. Der die Übungen gibt, soll sich weder zu der Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn« (EB 15).

Ignatius mahnt den Exerzitienmeister bzw. Geistlichen Begleiter zur Zurückhaltung, indem er ihn darauf hinweist, sich nicht in die Rolle des Beichtvaters hineinzubegeben oder gar zu versuchen, »die persönlichen Gedanken und Sünden dessen, der die Übungen macht, auszuforschen und kennenzulernen« (EB 17). Die Hauptaufgabe des Begleiters (besonders in den Exerzitien) besteht vielmehr darin, die richtige Weise aufzuzeigen, wie der Einzelne sich besinnen und seinen Schöpfer betrachten kann; hierbei sollen jene geistlichen Übungen vorgeschlagen werden, »die der Not einer so bewegten Seele angepaßt und zugemessen sind« (EB 17) und die es ermöglichen, daß Gott und Mensch einander begegnen.

Hier zeigt sich eine weitere, ebenfalls eher verborgene, aber ganz zentrale Seite ignatianischer Spiritualität: In der Geistlichen Begleitung, wie sie gerade im Prozeß der Exerzitien vonnöten ist, geht es um das Gespür für das, was im anderen möglich ist, was sein Licht ist und wie er nach seinem Maß und seiner Berufung wachsen kann. Deshalb dürfen dem Einzelnen keine »Dinge (als Stoff) vorgelegt werden, die er nicht ohne Ermüdung aufnehmen und aus denen er keinen Nutzen zu ziehen vermag«, vielmehr soll ihm in den Exerzitien all »das vorgelegt werden, was ihm mehr Hilfe und Fortschritt geben kann« (EB 18). Und das gilt nicht nur für die Exerzitien, sondern auch grundsätzlich für alle Seelsorge.

II. Das mystische Charisma in der Seelsorge

Um im Gebet überhaupt die Nähe Gottes erfahren zu können, muß jeder zuerst seinen Lebensalltag vor Gott ordnen.²⁴ Für das Alltagsleben im Glauben ist es nicht gleichgültig, wie der Mensch mit seinen Mitmenschen zusammenlebt, ob er sich dem Neid, dem Zorn, der Habsucht überläßt, ob er alles, was ihm auf die Zunge kommt, sagt. Es ist nicht gleichgültig, wie er schläft, wie er ißt, wie er sich erholt. Vor allem gibt es ein Haupthindernis für die kontemplative Ordnung des Lebensalltags aus dem Glauben, nämlich die Sünde, sie trennt von Gott und macht den Menschen blind für Gottes Willen und Anruf.

²³ L. Boros, *Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute*, Freiburg-Basel-Wien 1977.

²⁴ Deswegen unterwerfen die Mönche ihr Leben einer »Regel«.

Zuweilen wird das Charisma der »Gesellschaft Jesu« mit den Worten beschrieben: »Jesuita non cantat, non rubricat, non jejuna.« Erstmals in der Geschichte des Ordenslebens gründet Ignatius mit seiner Gesellschaft Jesu den reinen Typ eines apostolischen Ordens. Zwar haben auch frühere Orden apostolisch gewirkt, Ignatius aber erklärt den apostolischen Dienst als das einzige Ziel seines Ordens und richtet alles auf das Apostolat aus, gemäß seiner entscheidenden Grunderfahrung in Manresa, wo er seinen geistlichen Weg begann. Der Jesuit verzichtet auf die traditionellen Formen monastischen Lebens: er lebt in keinem Kloster, trägt kein Habit, verrichtet keine Bußwerke, hält keine feierlichen Gottesdienste und kein gemeinsames Chorgebet. Ignatius verzichtet zwar nicht auf das Offizium, überläßt es aber der Praxis des Einzelnen, damit dieser es auf seine ihm eigene Weise ausübt und so für das apostolische Wirken freier ist (dieses Anliegen hat den großen Widerstand der Päpste Pius IV. und Pius V. hervorgerufen). In allem gilt also der Vorrang der Freiheit für den apostolischen Dienst, um »Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden«: Diese geistliche Übung bildet das wahre »Chorgebet« des Jesuiten und die Grundweise seines Betens.

Kontemplativ in allen Dingen

Die besondere Gabe der Exerzitien, sich in allen Dingen mit Gott zu vereinigen und tiefer zu verbinden, wirkt im Gebetsleben der Gesellschaft Jesu weiter und bildet das Zentrum ihres apostolischen Wirkens. Die Sendung der Gesellschaft Jesu richtet sich, wie H. Nadal (1507-1580) betont, nicht primär auf das Suchen und Finden des eigenen Seelenheils, sondern darauf, zur größeren Ehre Gottes das Heil des Nächsten zu suchen und »den Seelen zu helfen«. Nach Ignatius von Loyola bringt es mehr Tugend und Gnade, Gott in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten zu finden als nur an einem Ort, nämlich im Gebet. Gott bedient sich ja des Menschen nicht nur, wenn er betet, sonst würden alle Gebete zu kurz sein, die weniger als 24 Stunden am Tag dauerten. Das Charisma des Jesuiten ist, daß er sich auch in der Arbeit als ein geistlicher Mensch erweist. Der »Kreislauf« des geistlichen Lebens ist also folgender: Das Gebet wird gepflegt in der apostolischen Arbeit, und das Mühen um das Heil des Nächsten führt tiefer in die Gemeinschaft mit Gott. Mitten in der Arbeit vertieft und kräftigt sich also das Gebet, das wiederum freier und offener werden läßt für die Arbeit. Mit seiner gläubig realistischen Weltbejahung weist Ignatius auf ein Grundmodell christlichen Daseins, nämlich ein apostolisch tätiges Leben, das Gebet und Arbeit vereinigt und die Kontemplation in das aktive Leben hineinnimmt. Damit gibt Ignatius von Loyola eine »Methode« an, mitten in der Welt als ein geistlicher Mensch zu leben: Wer im Tun kontemplativ lebt, wird Gott in allem suchen und finden.

Nicht jede Bewegung Gottes ist Wille Gottes!

Wer als mündiger Christ leben möchte und sein Leben nicht nur in groben und großen Dingen, sondern Tag für Tag nach dem Evangelium gestalten will, für den wird die Frage, wie und woran er das Richtige, das Gottgemäße im eigenen Leben erkennen kann, zur brennenden Frage. Oft

erfährt er sich von vielerlei Bewegungen und Stimmungen getragen oder behindert. Welchen soll er sich anvertrauen, wo muß er Widerstand leisten? Viele Wünsche, Sehnsüchte und Vorstellungen können gottgemäß sein, aber sie müssen noch nicht als ein Zeichen des göttlichen Willens gelten. Und was heute Gottes Wille ist, braucht es morgen nicht mehr zu sein. So erhebt sich die Frage, wie erkannt werden kann, ob eine Bewegung, ein Anreiz, ein Wunsch und eine Vorstellung wirklich von Gott kommt und mit seinem Willen übereinstimmt.

Um auf diese Frage zu antworten, kann zunächst der Grundsatz aufgestellt werden: Nicht jede Bewegung Gottes ist Gottes Wille! Vielmehr muß aus der Fülle dessen, was möglich und gottgemäß ist, jeweils das eine ausgewählt werden, das Gott jetzt vom Einzelnen will. Damit die Wahl in einer guten und verantwortbaren Weise vollzogen wird, bedarf es der »Unterscheidung der Geister«, die die verschiedenen Regungen und Bewegungen scheidet und auseinanderhält. Es geht dabei um den Erwerb eines »geistlichen Sinns«, wie es in der altchristlichen Mönchssprache heißt: dieses geistliche Sensorium entwickelt sich in der täglichen Praxis geistlichen Lebens und führt dazu, daß der Mensch immer deutlicher erkenne, woher die verschiedenen Regungen stammen, die er in sich wahrnimmt.

Ignatius wird viele »Kehren« in seinem Leben durchmachen, ehe er die konkrete, raum-zeitliche Artikulation des göttlichen Willens gefunden hat; er erweist sich in der Grundhaltung seines Lebens mit Gott als ein wahrer »Theodidakt«. Er wird ein Wander- und Bußprediger werden, um dann die Spontaneität durch straffe Organisation zu ersetzen. Er wird sich als genialer Seelenführer betätigen, um dann in die Anonymität zurückzutreten, in der er seine Gefährten zum Apostolat heranzubildet: Ignatius verschwindet hinter seinem eigenen Werk. Er wird sich der Wissenschaft widmen - mit halben Herzen, aus apostolischen Gründen - und zugleich davon überzeugt sein, daß die Theologie wichtig ist. Er wird sich Gefährten sammeln - um sie zu verlieren und neue zu suchen. Er wird einen lockeren Freundeskreis gründen - um ihn in die traditionell-christliche Form des Rätestandes zu überführen. Er wird mit den Freunden erneut sein Herzensziel, Jerusalem, anvisieren - um in Rom, beim Papst, dem Mittelpunkt der Kirche, »hängen« zu bleiben. Immer dichter und gestalteter wird der Grundwille Gottes in der von Ignatius durchlebten und durchbeteten Konkretheit. Auf diese Weise wird der Heilige immer offener und bereiter zur neuen Krisis und Unterscheidung.

Diese Grundhaltung bestimmt das Apostolat der Gesellschaft Jesu, das man mit dem früheren General Pedro Arrupe (18. Januar 1979) in den Terminus bringt: »noster modus procedendi« (»nuestro modo de proceder«). Gemeint ist jene Art und Weise, »sich von einer apostolischen Grundeinstellung her Ziele zu setzen, auf sie zu handeln und in diesem Handeln Fortschritte zu machen« (P. Knauer SJ), damit »immer das geschehe, was zum größeren göttlichen Dienst und zum größeren allgemeinen Wohl gereicht«²⁵.

Mit aller Vorsicht und nötigen Differenzierung ließe sich sagen: Je mehr apostolische Effizienz erreicht wird, desto größer ist die Ehre Gottes (ggf. sogar unter Verzicht auf geistliche Tröstungen). Voraussetzung ist, daß jene, »die vom Guten zum Besseren vorangehen« (EB 335), bestrebt sind,

²⁵ *Konst.*, 618.

daß ihre äußere Handlung mit ihrer inneren Haltung übereinstimmt.

Die »gelebte Erfahrung« des Ignatius auf seinem Bekehrungs-und Unterscheidungsweg ist beides: das sichere und entschlossene Gehen auf dem für richtig erkannten Weg zu Gott - und das völlige Offenstehen (»Indifferenz«) für den erneuten Anruf Gottes zur Wende. Das Leben einer bestimmten Handlung bedarf also zugleich einer aus dem Leben erwachsenden Erfahrung, ob der Weg richtig oder falsch verläuft. Es war nicht so, als ob Ignatius nur zur Probe die erste Pilgerreise nach Jerusalem gemacht oder nur ad experimentum, zur Probe, die Wanderpredigt auf sich genommen hat, doch mußte er sie auch durchleben. So nahm er ganz und uneingeschränkt seinen Pilgerweg mit dem Endpunkt Jerusalem auf sich und hat dabei keinen Zweifel an der Richtigkeit und Endgültigkeit seiner Entscheidung, doch ebenso blieb er offen für das, was Gott ihm in diesem vorgenommenen Lebensprojekt zeigen will. Auf diese Weise erbat er auf seinem Lebensweg, der die letzte Konkretheit eines jeden Beters ist, von Gott die rechte »Unterscheidung« und »Entscheidung«; und weil das Endziel Jerusalem, das Ignatius anstrebte, nur Artikulation des göttlichen Willens, nicht aber Gott selber war, hielt er sich offen für eine neue Korrektur durch den »je größeren« Gott.

Zweierlei wird darin deutlich. Um überhaupt zu einer Lebensentscheidung zu kommen und das erkennen zu können, was Gott von einem will und wozu er einen beruft, bedarf es zunächst einer gewissen Entschiedenheit. »Nur wer weiß, was er will, weiß auch, was Gott von ihm will«, heißt es bei Teresa von Avila. Auf ähnliche Weise schreibt Ignatius am 11. September 1536 an Sr. Teresa Rejadell, die ihn seit seiner ersten Zeit seines geistlichen Weges immer wieder unterstützt hat: »Ich bin Eurer Meinung, daß, wer wenig entscheidet, wenig versteht und noch weniger hilft.«²⁶ Ignatius rät ihr eine ungebrochene Entschiedenheit im geistlichen Leben und seiner Einübung, für die die Freude in Gott das rechte Unterscheidungskriterium ist.

Um die rechte Entscheidung zu treffen, wie sie auch im Einklang mit dem Willen Gottes ist, gilt die Maxime: Die Aufgabe des Einzelnen ist die »Unterscheidung«, Gottes Sache hingegen ist die »Entscheidung«. Denn letztlich will der Einzelne ja, was Gott von ihm will. Deshalb bedarf es auf seiner Seite auch der Indifferenz als engagierter Gelassenheit. Hierzu heißt es im Exerzitienbuch des heiligen Ignatius: »daß der Mensch sie [die Dinge, die zur Disposition einer Wahl stehen] soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent *machen*. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind« (EB 23).

²⁶ Zit. nach Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von P. Knauer Sj, Graz-Wien-Köln 1978, 239.

III. Praktische Umsetzung

Die Überlegungen zur Unterscheidung der Geister zeigen, daß die Suche nach dem Willen Gottes eng verbunden ist mit einer Erweiterung des »Monologs« zum »Dialog«. Der Einzelne sucht nicht mehr sich und die eigene Bestätigung, sondern das, was Gott und die Kirche von ihm wollen. Damit die Unterscheidung der Geister zu einem solchen dialogischen Geschehen wird, bedarf sie der ständigen Korrektur von innen und außen. Dies geschieht vor allem in der Geistlichen Begleitung, denn »Christus im Bruder erkennt oft mehr als Christus im eigenen Herzen« (D. Bonhoeffer). Die Aufgabe des Geistlichen Begleiters ist dabei eine doppelte, nämlich das Konfrontieren wie auch das Inspirieren. Er muß Vorsicht gebieten in Zeiten der Hochstimmung und Mut machen in Zeiten schwerer Wegstrecken und ebenso wird er den Begleiteten auf seine Talente und Möglichkeiten aufmerksam machen.

In einem solchen Unterscheidungsvorgang, der jeder Entscheidung vorausgehen muß, sind Gespräch, Information und gemeinsames Fragen und Suchen nach dem Willen Gottes erforderlich. Das kann ein langer, manchmal sogar ein sehr mühseliger und anscheinend auswegloser Prozeß werden. Ein Beispiel aus der Glaubensgeschichte der Kirche mag dies verdeutlichen. Als im Jahr 1552 Franz Borja († 1572) von dem damaligen Kaiser Karl V. zum Kardinal vorgeschlagen wurde, war Ignatius von Loyola gar nicht damit einverstanden, hatte er doch in den Satzungen seines Ordens ausdrücklich gewünscht, daß Jesuiten keine höheren kirchlichen Ämter und Ehren annehmen sollten. Im Gebet fand Ignatius die Gewißheit, daß er niemals zulassen dürfe, was der Papst vorhatte. Es ist nun erstaunlich, daß Ignatius, der von seinen Jesuiten in besonderer Weise den Gehorsam gegenüber dem Papst fordert, in seinem eigenen Verhalten keine Weise des Ungehorsams sah; vielmehr schreibt er am 5. Juni 1552 an Franz Borja: »Wenn es der Wille Gottes ist, daß ich mich darin einsetze und sich andere für das Gegenteil einsetzen und Euch diese Würde gegeben wird, so gäbe es keinen Widerspruch. Denn es kann sein, daß der gleiche göttliche Geist mich dazu aus den einen Gründen und andere aus anderen zum Gegenteil bewegt, so daß verwirklicht wird, was der Kaiser angezeigt hat. Gott, unser Herr, möge in allen tun, wie es immer sein größerer Lobpreis und Ruhm ist.«²⁷ Solange keine definitive Gehorsamstat eingefordert war, glaubte Ignatius, anderer Meinung sein zu müssen und dem Papst gegenüberzutreten zu dürfen, weil nur so deutlich werden konnte, was Gott in dieser Stunde wirklich aufträgt. Schließlich hat der Papst Franz Borja nicht ernannt... Ignatius und der Papst, beide glaubten aber, in der Kraft des Geistes zu handeln; und beide nahmen den Konflikt auf sich, damit der Wille Gottes schließlich deutlich erkannt werden konnte.

Was in diesem Lebensbeispiel noch ein gutes Ende fand, führte zu anderen Zeiten im Lauf der Kirchengeschichte zu Widerspruch und Leiden. Obwohl schon am Anfang der jungen Kirche darauf hingewiesen wurde, daß dem Geist, dessen Herkunft noch nicht klar durchschaut ist, in Toleranz begegnet werden müsse (Apg 5,38f.), kam es gerade in der Begegnung mit geisterfüllten Men-

²⁷ Zit. nach Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, 303.

schen immer wieder zu Konflikt, Haß, Neid, Eifersucht, Verfolgung und Leiden: Johannes vom Kreuz wird von seinen eigenen Mitbrüdern in einen Kerker geworfen, wo er Licht und Nahrung entbehren mußte; Jeanne d'Arc stirbt auf dem Scheiterhaufen; John Henry Newman lebt über Jahre »unter der Wolke«; Bischof Sailer wird von einem anderen Heiligen in Rom angeschwärzt und wird erst Bischof, als es eigentlich zu spät war.

Oft wurde die charismatische Sendung gegen die Gleichgültigkeit und das Zögern kirchenamtlicher Stellen durchgehalten: Jesuiten, die getreu ihren eigenen Regeln der kirchlichen Gesinnung leben wollen, haben gegen Papst Pius V. opponiert, als dieser ihnen das feierliche Chorgebet auferlegen wollte; die Vertreter der Herz-Jesu-Andacht ließen sich durch die Ablehnung beim Heiligen Stuhl nicht abbringen von ihrem Vorhaben. Es kann selbst wieder ein Charisma sein, zu unterscheiden, wo das Leid des Widerspruchs gegen die eigene Sendung das »Kreuz« ist, mit dem eine echte Sendung gesegnet ist, und die konkrete Situation ein Beweis dafür ist, daß eine Bestrebung nicht von Gott kommt. Die Lebensregungen der Kirche lassen sich hier nicht absolut in rechtlich eindeutige Regeln einfangen; es bleibt ein charismatischer Rest: der Geist »weht, wo er will« (Joh 3,8).

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß III :

Die »stillen Begleiter« des Alltags auf dem Lebensweg

(Radio Horeb am 21. Mai 2024)

Es gibt viele Varianten der geistlichen Begleitung auf unserem Lebensweg, weil wir alle auf vielerlei Weise dazu berufen sind, anderen auf ihrem Glaubensweg »Vater« oder »Mutter« zu sein. Das alte Institut der Seelenführung mag als eine »aussterbende Sache«¹ erscheinen. Ist es doch nicht gleich einsichtig, wie die alte Glaubenstradition mit ihrer Praxis der geistlichen Führung dem heutigen Menschen in der Bewältigung seines Lebens weiterhilft; zu zahlreich und komplex sind beispielsweise die Entscheidungen, die der Mensch gegenwärtig im »Warenhaus« der Sinnangebote seines Lebens zu treffen hat.

Geistliche Begleitung haben die Heiligen auf vielfältige Weise mitten im Alltag ausgeübt, sei es in der Erkenntnis und Befolgung des Willens Gottes im eigenen Leben (Maria), selbst in den notvollen und schweren Erfahrungen des Lebens (Paulus), oder sei es in den natürlichen Beziehungen (Eltern), aber auch als Freund (Augustinus) und als Prediger (Johannes Tauler). Als wichtige »Orte« der Seelenführung erweisen sich im Leben der Heiligen auch die Vollzüge einer Wallfahrt oder Pilgerschaft (Benedikt Labre), ebenso die alltäglichen Gegebenheiten (Franz von Sales). Klassische Situationen der geistlichen Begleitung sind die Beichte (Pfarrer von Ars) und der Brief (Abbé Henri Huvelin – Charles de Foucauld).

1. Die Weisung der Mutter: Maria

Es mag vielleicht überraschen, die Ausführungen zur geistlichen Begleitung mit Maria als einem Grundmodell geistlicher Weisung im Alltag zu beginnen. Doch schon biographisch ist es meist so, daß die erste Einführung und Begleitung im Glaubensalltag von den Eltern gegeben wird. Zudem läßt sich an Maria das innere Wesen der geistlichen Begleitung recht gut verdeutlichen, geht es in ihr doch letztlich einzig und allein um die Bereitschaft, auf dem eigenen Lebensweg den Willen Gottes zu erfüllen.

Es gibt in der Ostkirche die Ikone der »Hodigetria«, welche Maria als »Wegweiserin« zum Herrn darstellt. Von Gott auserwählt, gehört Maria nicht mehr sich selber. Von ihr gilt gleichfalls: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Maria ist insofern das Urbild eines geistlichen Begleiters, als sie zeigt: Christ ist, wer »nicht mehr sich selbst angehört« (vgl. 1 Kor 6,19), sondern »auf sein Wort hin« (vgl. Lk 5,5) aufbricht, um den Willen des Herrn zu erfüllen. Damit weist Maria auf das hin, was jedes Leben im Glauben bestimmt: das Hören auf Gottes Wort und die Bereitschaft, in allem seinen Willen zu erfüllen.

Wer Christus nachfolgen möchte, sucht all das, was er vom Wort und Willen des Herrn verstanden hat, in seinem Leben auszubuchstabieren: »Wer den Willen Gottes tut, dieser ist mir Bruder und

¹ W. Dirks, Die Antwort der Mönche. Frankfurt/M. 1952, 75.

Schwester und Mutter« (Mk 3,31–35 und 6,3; par.). Die entscheidende Auszeichnung Marias besteht letztlich weder in ihrer biologischen Mutterschaft noch in ihrer Jungfräulichkeit, sondern darin, daß sie in unbedingtem Glauben tut, was der Herr ihr aufträgt; so ist sie eine wahre Jüngerin ihres Herrn geworden.

Noch in einem anderen Sinn erweist sich Maria als eine geistliche Wegweiserin. Bevor Maria den Herrn in ihrem Leib trägt, war er schon in ihrem Herzen geboren: »Nichts hätte Maria die Vertrautheit leiblicher Mutterschaft genützt, wenn sie nicht Christus auf glückseligere Weise zuerst mit dem Herzen und dann erst mit dem Leib empfangen hätte.«² Schon zur Stunde der Verkündigung wird von Maria der ganze Glaube eingefordert. Die Antwort auf ihre Erwählung: »Ich bin die Magd des Herrn« (Lk 1,38) besagt, daß sie das Wort Gottes »verstanden« hat und über sich verfügen läßt, ohne schon das eigene Leben durchschauen zu können; sie ist bereit, sich von einer Erfahrung in die andere führen und schließlich sogar von »sieben Schwertern« (vgl. Lk 2,35) im Herzen verwunden zu lassen. Selbst unter dem Kreuz nimmt Maria nicht Anstoß an der Art und Weise, wie Gott mit ihr, seiner Magd, umgeht. In ihrer Treue zum Herrn erfährt sie, daß Gott die Menschen nicht voneinander trennt, sondern sie in den neuen Dienst aneinander und füreinander ruft; so sagt der Gekreuzigte den unter dem Kreuz Stehenden: »Siehe deinen Sohn, siehe deine Mutter« (Joh 19,26f.).

Aufgrund dieses Dienstes wird Maria um ihre Fürsprache angerufen. Weil sich an ihr alle Verheißungen erfüllt haben, glaubt die Kirche, daß von ihr das Wort des Apostels Paulus gilt: »Die, welche die Fülle der Gnade und der Gerechtigkeit empfangen, werden als Könige herrschen im ewigen Leben, durch den einen, Jesus Christus« (Röm 5,17). Je mehr ein Mensch im Glauben für das in Christus der Welt zugesprochene Heil in Dienst genommen wird, desto umfassender wird er in den Dienst für andere genommen. So gilt Maria als »Magd des Herrn«, aber auch als »Mutter« aller Glaubenden. Wie Maria helfen uns auch die anderen Zeugen des Glaubens, immer klarer den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen.

2. Die Weisung des Seelsorgers: Paulus

Eine weitere Grundgestalt geistlicher Begleitung ist der Apostel Paulus. Der Weg der Nachfolge beginnt für ihn mit seiner Bekehrung. Doch wenn er über das Damaskusereignis schreibt, spricht er nie von einer »Bekehrung«; auch das Johannesevangelium benutzt dieses Wort nicht, während es bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte oft vorkommt.

Ein wichtiger Text zur Bekehrungserfahrung des Apostels findet sich in Gal 1,15f.: »Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, da zog ich keinen Menschen zu Rate.« In Damaskus offenbart sich Jesus Christus »an« (griechisch: »in«) Paulus. Diese Erkenntnis Jesu übertrifft alles andere (Phil 3,7f.), sie wird zur Quelle seiner Tätigkeit als Seelsorger: »Das Wort ist wahr, und es ist wert, daß alle es annehmen: Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten. Von ihnen bin ich der erste. Aber ich habe deshalb Erbarmen gefunden,

² Augustinus, De sancta virginitate 3 (PL 40,398A).

damit Christus Jesus an mir als erstem seine ganze Langmut beweisen konnte, zum Vorbild für alle, die in Zukunft an ihn glauben, um das ewige Leben zu erlangen« (1 Tim 1,15f.).

Das Überwältigende dieser Erfahrung droht in den Nöten seiner Seelsorgsarbeiten immer wieder unterzugehen. Zehn Jahre danach berichtet er von all den Mühseligkeiten in Damaskus, dem Nicht-verstandenwerden in Jerusalem und den Zeiten der Einsamkeit und Trostlosigkeit.³

19 Jahre nach seiner Bekehrung gibt Paulus in Milet einen kurzen Rechenschaftsbericht über seinen dreijährigen Dienst an denen, die er auf dem Weg des Herrn geführt und begleitet hat: »Ihr wißt, wie ich vom ersten Tag an, seit ich die Provinz Asien betreten habe, die ganze Zeit in eurer Mitte war« (Apg 20,18f.) Die Menschen sind also mit Paulus bekannt, sie wissen alles von ihm. Doch dann heißt es: »Ich habe dem Herrn gedient in aller Demut, in Tränen.« In seiner Seelsorgetätigkeit dient Paulus also einzig seinem Herrn. Er ist sein Diener, nicht Diener der Gemeinde. Darin liegt auch seine Freiheit gegenüber der Gemeinde. Die »Tränen« deutet Paulus als das Ergebnis seines apostolischen Lebens mit all seinen Prüfungen und Nachstellungen. Auch sonst ist von diesen Tränen die Rede (Apg 20,31; 2 Kor 2,4). Auf der anderen Seite steht eine tief empfundene Freude (1 Thess 3,9; 2 Kor 7,4). Paulus verrichtet seinen apostolischen Dienst nicht wie ein Bürokrat und Funktionär, sondern mit großer emotionaler Intensität. Er wendet sich jedem mit vollem Herzen zu, sei es in Traurigkeit und unter Tränen oder sei es in Freude.

Paulus hebt sodann hervor, daß er »in aller Demut« dient. Die Haltung der Demut erwächst aus seiner eigenen Lebenserfahrung (1 Kor 15,8f.). Der demütige Mensch weiß darum: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest?« (1 Kor 4,7). Diese Erfahrung führt er in 1 Thess 2,4–8 weiter aus: »Wir predigen, weil Gott uns geprüft und uns das Evangelium anvertraut hat, nicht also, um den Menschen, sondern um Gott zu gefallen, der unsere Herzen prüft. Nie haben wir mit unseren Worten zu schmeicheln versucht, das wißt ihr, und nie haben wir aus versteckter Habgier gehandelt, dafür ist Gott Zeuge. Wir haben auch keine Ehre bei den Menschen gesucht, weder bei euch noch bei anderen, obwohl wir als Apostel Christi unser Ansehen hätten geltend machen können. Im Gegenteil, wir sind euch freundlich begegnet: Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden.«

Der Apostel weiß sich in seinen alltäglichen Seelsorgsarbeiten zu bescheiden: »Wir wollen euch die Not nicht verschweigen, Brüder, die in der Provinz Asien über uns kam und uns über alles Maß bedrückte; unsere Kraft war erschöpft, so sehr, daß wir am Leben verzweifelten. Aber wir haben unser Todesurteil hingenommen, weil wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen wollten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt« (2 Kor 1,8f.).

Die vielleicht tiefste Erfahrung seiner seelsorgerlichen Tätigkeit beschreibt Paulus mit dem Bild der Wandlung. Der Apostel wandelt sich in das Bild Jesu und nimmt sein Leuchten an: »Mit unverhülltem Antlitz spiegeln wir alle die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so, weil es die Herrlichkeit des Herrn des Geistes ist, in das gleiche Bild umgewandelt zu immer größerer Herrlichkeit« (2 Kor 3,18). Weil sich dies ständig vollzieht, steht das Verb »spiegeln« im Präsens. Paulus spürt in seinem seelsorgerlichen Wirken Tag für Tag, wie sein Wesen immer durchsichtiger wird. Eine Erfahrung, die als »Frucht« der vielen Gebete, des unentwegt festgehaltenen Vertrauens und seines

³ Vgl. hierzu C.M. Martini, Die Bekenntnisse des heiligen Paulus. Zürich 1982.

langen Leidens gelten darf. So heißt es: »Allenthalben bedrängt, sind wir doch nicht erdrückt; ratlos, sind wir doch nicht mutlos; verfolgt, doch nicht verlassen; niedergeworfen, doch nicht verloren; wir tragen allezeit das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch Jesu Leben an unserem Leib sichtbar wird« (2 Kor 4,8–10).

Auch wenn Gemeinden voller Streit und eitler Ehrsucht sind (Phil 2,3), kann Paulus durch alles Vordergründige hindurchsehen und »mit Freuden Gott danken« (Kol 1,12): »Wir danken Gott immerfort für euch alle!« (1 Thess 1,2). Der gereifte Seelsorger hat die Fähigkeit, das Gute im Innern der anderen zu erkennen und es auch zu benennen. Aus dieser Zuversicht bezeichnet er seine Gemeinde als »meine Freude und meine Krone« (Phil 4,1). Öfters wird Paulus aus Städten und Gemeinden hinausgeworfen (Apg 14,19–21), immer wieder muß er neu anfangen, und doch: »Die Liebe ermüdet niemals« (1 Kor 13,7). Die Liebe schenkt in aller Bedrängnis Geduld und Hoffnung (Röm 5,3–5). Dies gibt dem Seelsorger die nötige Freiheit: »Wir haben uns keinen Augenblick unterworfen; wir haben ihnen nicht nachgegeben, damit euch die Wahrheit des Evangeliums erhalten bleibe« (Gal 2,5).

Am Ende seiner apostolischen Tätigkeit gibt es eine andere Erfahrung seiner Seelsorgearbeit: Paulus ist physisch erschöpft und verlassen. Aber das Vertrauen auf Gott ist unerschütterlich: »Der Herr wird mich allem Bösen entreißen, er wird mich in sein himmlisches Reich führen. Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen« (2 Tim 4,18). Paulus vertraut felsenfest, weil er darum weiß, daß letztlich Gott allein die Gemeinden führt und leitet. Am Ende der ersten Missionsreise ermuntern Paulus und Barnabas die Jünger, sie bestellen Älteste für die Gemeinden und »empfehlen sie dem Herrn, zu dem sie sich gläubig bekannt hatten« (Apg 14,23). Ein wenig später heißt es: »Nun befehle ich euch dem Herrn und dem Wort seiner Gnade. Er hat die Macht, aufzubauen und allen Heiligen ihr Erbe zu geben« (Apg 20,32). Wie der Gekreuzigte sein Leben in die Hände des Vaters »befiehlt« (Lk 23,46), so übergibt der Apostel voll Vertrauen seine Gemeinde dem Herrn. Der Apostel baut auf Gottes Beistand: »Wir haben nichts und haben doch alles« (2 Kor 6,10). Auch wenn der Apostel nicht mehr länger als Seelsorger bei seiner Gemeinde ist, das Wort der Gnade wird künftig die Gemeinde erneuern, heilen und aufbauen.

3. Die Weisung des Predigers: Johannes Tauler

Johannes Tauler (um 1300–1361) gehört neben Meister Eckhart (um 1260–1327/28) und Heinrich Seuse (um 1295–1366) zu den drei Großen der sogenannten Deutschen Mystik. In seinen Predigten, die in Form, Inhalt und Darlegung von der allegorischen Schriftauslegung bestimmt sind, legt Tauler die Heilsgeschichte so aus, daß er den Einzelnen in die Erfahrung des Glaubens mitten im Lebensalltag einführt. Gleich, um welchen Schrifttext oder um welches liturgische Fest es sich handelt, immer steht der Weg des Einzelnen im Vordergrund, um dessen geistliche Formung und Begleitung es Johannes Tauler geht. Vor allem läßt sich an seinen Ansprachen⁴ ersehen, wie

⁴ Taulers Predigten, die er meist vor Schwestern gehalten hat und die uns in einer Sammlung bis heute überliefert sind, enthalten die Zusammenstellung einer geistlichen Unterweisung, wie sie konkreter nicht gedacht werden kann. Vor allem bedenkt er, wie der Glaube vom Lebensweg des einzelnen bestimmt und geprägt wird. Vgl. hierzu die verschiedenen Werkverzeichnisse: Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter (= Deutsche Texte des Mittelalters XI), Berlin 1910 [zit. als »V«]. – L. Naumann (Hg.),

gerade durch die Art und Weise einer Predigt der Einzelne auf seinem geistlichen Weg geführt werden kann.

Johannes Tauler ist ein »lebmeister«, kein »lesmeister«. »Es besteht ein großer Unterschied zwischen denen, die die Schrift leben, und denen, die sie nur lesen.«⁵ In seinen Predigten macht Tauler seine Erfahrung in der Kontemplation für das Seelenheil der anderen wirksam, wie umgekehrt das kontemplative Gebet die Predigt befruchtet. Statt philosophischer und theologischer Gedankenführung bleibt bei Tauler die mystagogische Absicht für Predigt, Traktat, Brief oder Vita leitend. So erweist er sich nicht nur als ein hervorragender Prediger, sondern auch als ein an Erfahrung reicher geistlicher Begleiter seiner Schwestern, die ihm als Seelsorger anvertraut sind.

Erkenne dich selbst!

Der Weg der geistlichen Weisung, den Tauler aufzeigt, beginnt mit der Selbsterkenntnis. Alle Vollzüge des Glaubens, besonders aber Gebet und Schriftbetrachtung⁶, führen den Menschen auf den Weg zur Selbsterkenntnis. Jeder muß hier seinen Weg finden, gemäß seiner ursprünglichen Berufung. Zunächst gilt es, die Situation richtig zu erfassen, ohne sie mit seinem Willen zu verzerren oder falsch zu deuten, denn Gott läßt sich für den, der ihn sucht, nicht auf einem einzigen Weg oder in einem einzigen Werk, sondern »in allen Dingen« finden. Wer den Weg der Selbsterkenntnis wagt, wird die Wahrheit nicht nur begreifen und ergreifen, sondern auch erfahren.

Die Erkenntnis des eigenen Selbst führt zur Wahrheit und zur wahren Demut, durch die der Mensch bis auf den »Grund«, also zu einer ganzheitlichen Selbstdiagnose vor Gott gelangt. Für Tauler sind es nicht asketische Gründe, die den Menschen in seinen Grund gehen lassen, er soll vielmehr in sein Innerstes eintreten, weil es ihm der Herr aufgetragen hat. »Die leidende und innerliche Weise des Suchens besteht darin, daß der Mensch in seinen Grund gehe, in das Innerste, und da den Herrn suche, wie Dieser es uns selbst angewiesen hat, als Er sprach: 'Das Reich Gottes ist in Euch!' Wer dieses Reich finden will – und das ist Gott mit all Seinem Reichtum und Seiner Ihm eigenen Wesenheit und Natur –, der muß es da suchen, wo es sich befindet, nämlich im innersten Grund (der Seele), wo Gott der Seele näher und inwendiger ist, weit mehr als sie sich selbst.«⁷ Im Seelengrund, dem letzten Ziel des geistlichen Weges, vollzieht sich die Vereinigung mit Gott. Diesen Weg der Gottesgeburt im eigenen Herzensgrund will Tauler in seinen Predigten den Hörern konkret zum Nachvollzug darlegen.

Erkenne dein Nichts!

Ausgewählte Predigten Johann Taulers (= Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 127). Berlin 1914 (²1933). – A.L. Corin (Hg.), *Sermons de Tauler et autres écrits mystiques*, I: Le Codex Vindobonensis 2744; II: Le Codex Vindobonensis 2739 (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège XXXIII/ XLII). Paris 1924/1929 [zit. als »C«]. – Johannes Tauler, *Predigten*. Übertr. u. eingel. v. W. Lehmann, Jena 1913 (²1923) [zit. als »L«]. – *Sermons de Tauler*, Traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny et Théry et Corin (= Editions de la Vie Spirituelle), 3 vol, Paris 1927–1935. – G. Hofmann (Hg.), *Predigten*. Vollständige Ausgabe, Freiburg–Basel–Wien 1961; *Predigten*, Bde. I und II. Vollständige Ausgabe. Übertr. von G. Hofmann. Einf. von A.M. Haas (= Christliche Meister 2–3), Einsiedeln 1979 [zit. als »H«].

⁵ V 78,8–10.

⁶ V 341,22f.

⁷ H 273. Es entspricht der mystischen Tradition, den Seelengrund als das Allerheiligste der jüdischen Tempelanlage zu sehen. Die dreigestufte Stiftshütte (Vorhof, Heiligtum, Allerheiligstes) erinnert an die Dreistufung des Menschen; sinnenhafter, vernünftiger, geistiger Mensch. Im Seelengrunde wird das Opfer vollzogen (H 458).

Der Weg der Selbsterkenntnis kann aufgrund der Erkenntnis der eigenen Schuld und Sünde sogar zur Selbstverurteilung (und »Selbstvernichtung«) führen, die Gott temperieren und mäßigen muß, damit der Mensch sich nicht restlos verurteilt. Der Mensch muß sich sagen: 'Ich bin nicht Gott', und allen selbstherrlichen und eigensinnigen Stolz ablegen. Gott geht es nicht darum, daß der Mensch angesichts seiner Schuld verzagt, er sucht einzig und allein das »Bekenntnis eines Nichtes«. Dieses Bekenntnis führt den einzelnen in die unmittelbare Wahrheit seines Lebens und seiner Berufung.

Ein zweites Hindernis auf dem Weg der Selbstvernichtung sind die »Abgötter«, auf denen die Menschen sitzenbleiben. Es sind »die groben unreinen Härten der groben Sünde« und die schlechten Gedanken, derer sich der Mensch entledigen muß. Denn die Strategie des Teufels besteht darin, daß er die Charakterschwächen des Menschen ausnützt und ihn an der schwächsten Seite angreift. Meist sind es Ehrgeiz und Stolz.

Den Menschen kann nun eine so unerträgliche Angst überfallen, daß ihm die Welt darüber zu eng wird. Doch er spürt, daß er der Prüfung nicht ausweichen darf: »Der Mensch weiß nicht, woran er ist, so eine seltsame Angst fühlt er. Ich will dir sagen, was du empfindest: deine Entäußerung ist der Grund davon; du willst nicht gerne (des Deinen) absterben. Hier bewahrheitet sich des heiligen Paulus Wort: 'Ihr sollt von seinem Tod künden, bis er kommt.' Diese Verkündigung geschieht nicht mit Worten, nicht mit Gedanken, sondern sterbend, dich entäußernd in der Kraft des Todes.«⁸ In einem solchen Zustand der Angst darf sich der Mensch nicht nach außen oder gar zu den »Lehrmeistern« flüchten, er muß »ruhig« bleiben, nur so wird in ihm das wahre Sein und Leben geboren. Dieser stets neue Prozeß der Neugeburt wird dadurch ausgelöst, daß es nach Taulers Erfahrung im Laufe des Lebens (z.B. durch Routine etc.) zu einer »Bekümberung«, also einer zunehmenden »Verfestigung« des Seelengrundes kommt. Deshalb muß der Mensch immer wieder umkehren und sich erneut seinem Seelengrund zuwenden, in dem Gott auf ihn wartet. Beharrt der Mensch auf dem Seinen, behält er einen bloß »gedachten und gemachten Gott«; er bildet sich bestimmte Bilder und Wege zu Gott und verwechselt den »erdichteten« Gott mit dem wahren und wirklichen. Krisen werden den Menschen radikal in Frage stellen. »Beichte Gott!«⁹, fordert Johannes Tauler auf. Die Beichte betrifft keine einzelnen Sünden, vielmehr muß der Mensch alles Falsche und Fadenscheinige vor Gott offen hinlegen und umkehren. Tauler betont also beides: daß man sich durch Einübung in die Einigung mit Gott hingeben kann, aber auch, daß das alles reine Gnade ist. In der Darstellung der Gottesgeburt, die für Tauler aufs engste mit dem Lebensweg des Menschen verbunden ist, erweist er sich nicht nur als ein großer Prediger, sondern auch seine Kompetenz als geistlicher Begleiter.¹⁰ Indem er den Weg der Neugeburt gerade in seinen Ansprachen darlegt, zeigt er, wie auch die Predigt eine wichtige Hilfe geistlicher Unterweisung und Begleitung sein kann.

4. Die Weisung der Straße: Benedikt Labre

⁸ H 221.

⁹ V 284,9.3.

¹⁰ Vgl. hierzu M. Schneider, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Frankfurt 1993, 60–135.

Das Geheimnis dieses Pilgers (1748–1783) auf den Straßen Europas kann keiner so schnell öffnen, denn er selbst hütet es: »Benedikt Labre war für seine Zeit ein Rebus und ist es im Grunde heute noch. Niemals darf man sich einbilden, ihn gelöst zu haben, was auf eine naive Selbsttäuschung hinauslaufen würde. Man weiß höchstens, in welcher Richtung die Lösung des Rätsels zu suchen ist, aber nicht mehr.«¹¹ Das Leben dieses Mannes erschließt sich nur dem, der beim Herrn seines Glaubens den Schlüssel zu diesem Geheimnis sucht.

Geboren am 26. März 1748 in Amettes als erstes Kind seiner Eltern, nimmt er schon früh bei seinem Onkel, der Priester war, Lateinunterricht. Er stürzt sich auf die Bücher und liest und liest. Doch auf einmal bekommt er eine Abneigung gegen alles Studieren und Lernen, er bricht die Vorbereitung auf das Priesterseminar ab. Es melden sich Angstzustände, in die Hölle zu kommen. Als er im Alter von 19 Jahren von einem Trappistenkloster hört, macht er sich auf zur Kartause Val-Sainte-Aldegonde; dort aber kann man aus finanziellen Gründen keine neuen Postulanten aufnehmen. Er geht weiter zur Kartause von Neuville; für diese ist er zu jung; bei der zweiten Nachfrage nimmt man ihn auf. Aber er findet nicht die ersehnte Verbundenheit mit Gott, Angst und unheimliche Dunkelheit legen sich auf ihn. Der Prior läßt ihn nach sechs Wochen wissen, daß er keine Berufung zur Kartause habe. Auch der Versuch eines Eintritts in das Kloster La Trappe scheitert, und zwar mit der Begründung, er sei für ein solch strenges Leben viel zu jung und von zu schwacher Konstitution. Schließlich nimmt ihn die Zisterzienserabtei Septfonds auf. Er befolgt nun die Regeln des Ordens so genau und bis ins Übermaß, daß er wiederum nach wenigen Monaten wegen seiner schwachen Gesundheit entlassen wird. Seine Antwort ist: »Der Wille Gottes geschehe.«

Er erkennt nun, daß er zu einem Leben im Kloster nicht berufen ist. Statt nach Hause zurückzukehren, verläßt er Frankreich und bricht nach Italien auf. Unterwegs schreibt er am 31. August 1770 seinen Eltern einen Abschiedsbrief; seither hat er nie mehr einen Brief geschrieben.

Der weitere Weg durch Italien bringt in Benedikts Leben die entscheidende Wende. War er bisher bei seiner Suche eher verbohrt, erkennt er auf einmal in großem Frieden den ihm von Gott zugesprochenen Weg. Was in ihm vorgegangen ist, vertraut Benedikt nur seinem Beichtvater an. Wenn auch nur wenige Worte von Benedikt überliefert sind, so kehrt doch eines immer wieder: »Der Wille Gottes geschehe.« Ihm kann er nun entsprechen, und bei allen Einwänden, die ihm fortan bezüglich seiner Lebensweise begegnen, sagte er immer nur das eine: »Gott hat es gewollt.«

Der Wille Gottes besteht darin, daß er nach dem Beispiel des heiligen Alexius sein Vaterhaus und seine Heimat verlassen muß, nicht um in ein Kloster einzutreten, sondern um mitten in der Welt zu leben, indem er die berühmtesten heiligen Orte als frommer Pilger, soweit es ihm möglich ist, besucht. Reinhold Schneider legt in seiner Erzählung Benedikt Labre die Worte in den Mund: »Ich wäre so gern nicht ganz allein gewesen; ich hätte so gern gewußt, daß mein Gebet von andern, stärkeren Gebeten mit emporgetragen würde. Aber nun lernte ich, daß ich ganz allein versuchen sollte, mich zu reinigen und mein Leben zu heiligen nach dem Vorbild des Herrn. Das war mein Weg, das sollte er sein; ich sollte in der Welt leben, mitten unter den Menschen, und in der Welt

¹¹ W. Nigg, *Des Pilgers Wiederkehr. Drei Variationen über ein Thema*, Frankfurt–Hamburg 1958, 90. – Vgl. auch L. Aubineau, *Das wunderbare Leben des seligen Bettlers und Pilgers Benedikt Joseph Labre*. Mainz 1872; A. de la Gorce, *Un pauvre qui trouva la joie*. Saint Benoit Labre, Paris 1933; H. Claude, *Art. Benedetto Giuseppe Labre*, in: *Bibliotheca Sanctorum* II (1962) 1218–20; M. Mazzei, *La lunga eco dei Santi*. San Benedetto Giuseppe Labre, Rom 1981.

mich opfern.«¹² Er geht auf die Straße, einzig ausgerüstet mit dem Neuen Testament und dem Brevier. Er selber nennt sich nicht Pilger, sondern Vagabund. Er pilgert zu Fuß von einer Wallfahrtsstätte zur anderen: Assisi, Monte Cassino, Einsiedeln und viele andere Orte, speziell in Deutschland und Spanien.

Wenige Worte sind von Benedikt Labre überliefert, aber eines spricht von den drei Herzen, die ein Mensch haben muß, um Gott lieben zu können: »Das erste, ganz von Feuer für Gott, sollte uns fortwährend an Gott denken, immer von Gott reden, beständig für Gott handeln lassen und uns vor allem besagen, während unseres ganzen Lebens mit Geduld die Schmerzen und Prüfungen zu ertragen, die Gott uns sendet. Das zweite Herz, ganz von Fleisch für den Nächsten, sollte uns drängen, ihm in seinen zeitlichen Bedürfnissen durch das Almosen und noch mehr in seinen geistlichen Nöten zu helfen und beizustehen durch Unterweisung, den guten Rat, das Beispiel und die Fürbitte. Dieses zweite Herz soll vor allem voller Zärtlichkeit für die Sünder sein und ohne Aufhören Gott bitten, sie zu erleuchten und zur Buße zu führen; auch soll es voll Mitleid für die Seelen des Fegefeuers sein. Aber das dritte Herz müsse von Erz sein gegen uns selbst, müsse jede Art von Sinnlichkeit verabscheuen, ohne Nachgiebigkeit der Eigenliebe widerstehen.«¹³

Benedikt besitzt die Gabe der Herzenskenntnis (»Kardiognosis«) und vermag die inneren Gedanken der Menschen zu lesen. Aber er verzichtet auf das Wort und die Unterweisung, meist schweigt er. Er will durch sein Leben zu den anderen sprechen und ihnen damit eine geistliche Unterweisung geben. Dazu übt er sich in das Gebet ein. »Sein ganzes Leben war nichts als ein immerwährendes Gebet«, sagt sein Beichtvater von ihm. Sein Gebet gilt vor allem dem Sakrament im Tabernakel, vor dem er stundenlang kniet.

Am Ende seines Lebens führen seine Pilgerreisen immer häufiger nach Rom. Er stirbt am 16. April 1783, erst 35 Jahre alt. Doch im Augenblick seines Todes heißt es in den Straßen Roms: »Der Heilige ist gestorben.« Tagelang kommen die Römer zu seinem Sarg. Seit der Beerdigung Philipp Neris hatte es keine andere mehr in Rom gegeben, die wie diese von so vielen Gläubigen begleitet war. Benedikt gehört im Abendland zur Gestalt des »Pilgers«, auch wenn er diesen Titel nie für sich in Anspruch nimmt und sich – wie gesagt – lieber als »Vagabund« bezeichnet. Was will er mit seiner Pilgerexistenz an geistlicher Weisung verdeutlichen? Zunächst ist es die innere Haltung der Armut und des Bettelns, die den Menschen verdemütigen. Léon Bloy sagt einmal: »Wehe dem, der nie gebettelt hat! Es gibt nichts Größeres als das Betteln. Gott bettelt. Die Engel betteln. Könige, Propheten, Heilige betteln. Auch die Toten betteln. Alles, was in der Glorie und im Lichte ist, bettelt. Wie sollte ich es da nicht als eine Ehre empfinden, auch ein Bettler gewesen zu sein, ja ein 'undankbarer' Bettler?«¹⁴ Elisabeth Langgässer bezeichnet in ihrem Roman »Das unauslöschliche Siegel« Benedikt Labre als den »Heiligen unserer Tage«, denn er lebt sein Kloster »mitten in der Welt«. Die Welt wird ihm zum Kloster. Am Beginn der Neuzeit wird an seinem Leben deutlich – und zwar durch symbolische Vorbildlichkeit –, daß der Christ heute innerlich werden muß, was und wie Benedikt Labre äußerlich war.

¹² R. Schneider, Die dunkle Nacht. Erzählungen, Freiburg–Basel–Wien 1960, 118.

¹³ Zit. nach W. Nigg, Des Pilgers Wiederkehr, 110f.

¹⁴ Zit. nach ebd., 128.

5. Die Weisung des Alltags: Franz von Sales

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

Die Treue im Kleinen, und zwar in den ganz alltäglichen Dingen unseres Lebens, gehört zur Mitte der geistlichen Unterweisung des heiligen Franz von Sales. Er schreibt: »Es gibt Menschen, die in ewiger Sehnsucht sich nach der Sternenhöhe der Vollkommenheit verzehren. Wie töricht! Wohl kannst du deine Wünsche nach dieser Höhe schicken, aber niemals darfst du so handeln, als müßtest du tatsächlich dieses Höchstmaß sittlicher Vollkommenheit verwirklichen – du darfst es jedenfalls nicht im Ungestüm an einem Tag erreichen wollen; so stürmisches Verlangen brächte dir nur nutzlose Qual. Willst du deinen Weg recht gehen, so gehe ihn Schritt für Schritt und Tag für Tag, aber verzehre dich im Anfang nicht schon in Sehnsucht nach dem Ende! [...] Es ist ein ernstes Wort, das ich dir sage – aber präge es nur recht in deine Seele: Wir verlangen manchmal so sehr, Engel zu sein, daß wir darüber vergessen, gute Menschen zu sein. Wenn du die kleinen Gelegenheiten mit Liebe benutzest, wirst du Gottes Herz erobern, es dir ganz zu eigen machen. Jene täglichen Liebeswerke, jener Schnupfen, jenes Kopfweh, jene Zurücksetzung, jene wunderliche Laune deines Mannes, deiner Frau, ein zerbrochenes Glas, ein verlorener Handschuh, die kleine Ungemächlichkeit, etwas früher schlafen zu gehen und früher aufzustehen, wenn du zur Kirche gehen sollst, kurz, alle derartigen geringfügigen Beschwernisse mit Liebe aufgenommen und umfassen, gefallen Gott in hohem Maße. Wie groß ist doch die Torheit derer, die sich nach einer Marterkrone in Indien sehnen und sich gar nicht sonderlich angelegen sein lassen, ihre Standespflichten zu erfüllen! Mag eine Person Wunder wirken im Gebiet der Religion – wenn sie ihre Pflicht im Alltag nicht tut, ist sie schlechter, als wenn sie ungläubig wäre.«¹⁵

Nach Franz von Sales bedarf es einer Spiritualität der kleinen Schritte und Vollzüge, die von allen Christen zu erfüllen sind. Ein kontemplativer Lebensstil in dem bei Franz von Sales dargelegten Sinn ist ein ganzheitlicher Vollzug, der alle Lebensbereiche des Glaubens umfaßt und deren Integration anstrebt. So zeichnet die geistliche Weisung, die Franz von Sales für den Alltag des Glaubens gibt, eine unbeirrbar Menschenfreundlichkeit und ein differenziertes und feinfühliges Sensorium für das menschliche Maß aus.

Der Mensch muß in seinem geistlichen Leben lernen, auch mit den eigenen psychischen Bedingungen und Schwächen auf dem Weg mit Gott voranzuschreiten, statt sie mit allen Mitteln zu leugnen. Die menschliche Natur darf im Glauben nicht verbogen werden, denn sie ist von unendlicher Kostbarkeit: »Der Herr vergleicht nicht umsonst seine Gnade mit Perlen, weil jede Perle so einzig in ihren Eigenschaften ist, daß man nie zwei findet, die einander völlig gleichen.«¹⁶

Wie in einem Resümee heißt es schließlich: »Die Übung der Frömmigkeit muß den Kräften, der

¹⁵ Franz von Sales, Weg zu Gott. Hrsg. von O. Karrer, Luzern 1922, 53ff.

¹⁶ Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe (Theotimus) II,7.

Beschäftigung und den Pflichten eines jeden angepaßt sein. Wäre es denn richtig, wenn ein Bischof, statt jedermann zur Verfügung zu stehen, einsam wie ein Kartäuser leben wollte? Und wenn Eheleute nichts ersparen und anschaffen wollten wie die Kapuziner? Wenn ein Handwerker den Tag in der Kirche zubringen wollte wie ein Mönch? Wäre eine solche Frömmigkeit nicht lächerlich, ungeordnet und unerträglich? Nein, echte Frömmigkeit verdirbt nichts, sie macht vielmehr alles vollkommen. Verträgt sie sich nicht mit einem rechtschaffenen Beruf, so ist sie sicher falsch. Echte Frömmigkeit verdirbt nicht nur die Arbeit nicht, sondern gibt ihr Glanz und Schönheit. Es ist sogar vorgekommen, daß Menschen ihre Vollkommenheit in der Einsamkeit verloren haben, die doch für ein frommes Leben so günstig scheint. Wo immer wir sind, können und sollen wir nach dem Guten streben.«¹⁷ So lehrt Franz von Sales eine Spiritualität des Alltags und erweist sich damit am Beginn der Neuzeit als ein geistlicher Meister eines modernen und zeitgemäßen Glaubenslebens, das vielleicht auf großartige Leistungen im Leben des Glaubens verzichtet, aber umso treuer in den kleinen Dingen ist.

6. Die Weisung des Beichtvaters: Pfarrer von Ars

Jean-Marie Vianney¹⁸ hat vor allem *ein* Charisma, nämlich das Beichtehören. Auch wenn er die Erlaubnis dazu erst ein Jahr nach seiner Priesterweihe erhält, weil man ihm nicht die geistige und menschliche Reife dafür zuspricht, erkennen die Gläubigen sehr schnell seine außergewöhnliche Gabe der Seelenkenntnis. Schon bald (1834) kommen bis zu 120.000 Pilger im Jahr nach Ars. Zuweilen müssen die Gläubigen eine Woche lang warten, bevor sie mit dem Pfarrer sprechen können. Über 33 Jahre lang bleibt der Pfarrer von Ars in seinem »Käfig« eingeschlossen, meist von morgens ein oder zwei Uhr bis zum Hereinbrechen der Nacht. Vianney ist der Heilige des Beichtstuhls. Er zeigt neu, daß die Beichte ein Sakrament ist, das gerade durch die charismatische Kraft des Spenders zu einer entscheidenden geistlichen Begleitung im Leben des Glaubens wird.

Zunächst fällt auf, daß der Pfarrer von Ars in der geistlichen Führung bei der Spendung des Bußsakraments auch sehr streng sein kann: »Man muß eine völlige Änderung an uns wahrnehmen, sonst haben wir die Lossprechung nicht verdient und haben Grund zu glauben, daß wir ein Sakrileg begangen haben. [...] Ach, wenn doch unter dreißig Lossprechungen eine gültig wäre, wie bald hätte sich die Welt bekehrt!«¹⁹ Diese Strenge hält er gegenüber Gleichgültigen und mittelmäßig Engagierten bei, doch gegenüber den anderen wird er immer milder, so daß Mitbrüder ihn schon bald tadeln, weil seine Bußauflagen nicht streng genug seien. Er antwortet: »Aber kann ich wirklich streng sein gegen Leute, die von so weit hierhin kommen, die große Opfer bringen, die oft gezwungen sind, heimlich den Weg hierher zu machen?« Besonders gütig und nachsichtig ist er gegenüber den großen Sündern.

Angesichts der eigenen Strenge in der Verwaltung des Bußsakraments selber unsicher geworden,

¹⁷ Franz von Sales, Anleitung zum frommen Leben (Philothea) I,3.

¹⁸ B. Marshall, Der Pfarrer von Ars. Köln–Olten 1958; G. Rossé, Der Pfarrer von Ars an seine Gemeinde. Ausgewählte Gedanken und Predigten, München 1980; M. de Saint-Pierre, Der Pfarrer von Ars. Das Leben des Johannes Maria Vianney, Freiburg–Basel–Wien 1975.

¹⁹ Zit. nach G. Rossé, Der Pfarrer von Ars an seine Gemeinde, 47.

wendet sich Vianney an den Bischof Devie und bittet ihn um Rat. Dieser gibt neue Richtlinien heraus und macht Vianney auf die Neuausgabe (1845) der Moraltheologie des heiligen Alfons von Liguori aufmerksam. Der Pfarrer kauft die beiden Bände und studiert sie eifrig (noch heute sind sie im Pfarrhaus von Ars zu sehen). Die Bedeutung dieses Buches liegt darin, daß es die Beichtpraxis der damaligen europäischen Kirche von einem unbeugsamen Moralismus befreit. So wendet sich der Pfarrer von Ars immer mehr dem neutestamentlichen Grundsatz der Milde in seiner Beichtpraxis zu.

Die Entscheidungen, die der Pfarrer von Ars in seinem Beichtstuhl trifft, kommen schnell und klar, aber er drängt sie keinem auf, sondern sagt nur empfehlend: »Ich selber würde es so machen.« Nicht selten kommt es auch zu Tränen, sie sind zuweilen sogar die einzige Ermahnung des Pfarrers. Sein Zuspruch im Beichtstuhl besteht meist nur im Hinweis auf die Liebe Gottes: »Wie sich eine Mutter um ihr Kind sorgt, so ist Gott besorgt, uns Verzeihung zu gewähren, wenn wir ihn darum bitten. Nicht der Sünder kehrt zu Gott zurück, um Vergebung zu erhalten, sondern Gott selbst läuft hinter dem Sünder her und bewegt ihn, zu ihm zurückzukehren.«²⁰ Oder es heißt: »Was Sie getan haben, wäre gar nicht so schlimm, wenn Gott nicht so gut wäre.« Ganz kurz einfach: »Lieben Sie Gott.«²¹

In vielen Fällen schaut der Pfarrer von Ars die Bekenntnisse der Beichtenden im voraus, er ergänzt sogar deren Darlegung und vervollständigt sie. Er gibt folgende Erklärung dafür: »Diejenigen, die vom Heiligen Geist geführt werden, haben stets die richtigen Gedanken. Daher kommt es auch, daß es so viele Unwissende gibt, die viel mehr als die Gelehrten wissen.«²² Die Grundvoraussetzung für ein Leben in der Kraft des Heiligen Geistes ist die unbeugsame Liebe zu Gott: »Die Fliegen halten sich nicht im kochenden Wasser auf. Sie fallen nur in kaltes oder lauwarmes Wasser.«²³ Deshalb soll sich der Glaubende um ein intensives geistliches Leben bemühen: »Nicht alle, die sich den Sakramenten nahen, sind Heilige, aber man findet die Heiligen stets unter denen, die sie öfter empfangen.«²⁴

Walter Nigg schreibt über die Tätigkeit der geistlichen Begleitung des Pfarrers von Ars im Beichtstuhl: »Was alle diese unbekannten Leute zu dem dicht belagerten Beichtstuhl Vianneys drängte, war die Sehnsucht, endlich einmal einem Priester zu begegnen, der um die Wirklichkeit der Seele Bescheid wußte [...]. Nie hat Vianney auf täppische Weise im Innern des anderen herumgeschnüffelt. Jegliche Neugier war ihm fremd. [...] Um Seelen zu retten, bedarf es jener heiligen Liebe zu den Menschen, die den Pfarrer von Ars verzehrte. [...] Nach dem Vorbild Christi erkannte er, daß der sündhafte Mensch vor allem der Liebe bedarf. 'Die Heiligen waren weichherzig', sagte er.«²⁵

7. Die Weisung des Briefes: Charles de Foucauld

²⁰ Ebd., 55f.

²¹ Zit. nach B. Marshall, Der Pfarrer von Ars, 57.

²² Zit. nach L. Christiani, Der heilige Pfarrer von Ars. Leutesdorf 1981, 126.

²³ Zit. nach ebd., 140.

²⁴ Der heilige Pfarrer von Ars Johannes Vianney, Fribourg 1979, 21.

²⁵ W. Nigg, Große Heilige. Zürich–Stuttgart 1966, 472.

An Charles de Foucauld (1858–1916) läßt sich zeigen, wie auch das Schreiben und Empfangen von Briefen ein wichtiger Ratgeber und Begleiter im geistlichen Leben sein kann. Zeit seines Lebens hat er die wichtigsten Anregungen für sein geistliches Leben durch die Korrespondenz erhalten, besonders mit seiner Cousine Madame de Bondy und seinem geistlichen Vater Abbé Huvelin.²⁶

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

Eine zweite Familie findet Charles de Foucauld bei der Schwester seines Vaters, Inès Moitessier. Seine neun Jahre ältere Cousine Marie wird ihm zur Vertrauten und Freundin, später nennt er sie »meine liebe Mutter«. Sie heiratet 1884 Olivier de Bondy. Darüber fühlt er sich erneut zurückgestoßen.

Das Vorbild seiner Cousine Marie de Bondy, das vor allem »durch ihr Schweigen, ihre Liebe, Güte und Vollkommenheit« wirkt, führt ihn schließlich zu seiner Bekehrung. Auch für ihren geistlichen Vater Abbé Huvelin besteht das Wesentliche einem suchenden Menschen gegenüber nicht darin, »ihm Predigten zu halten, sondern ihm zu bezeugen, daß man ihn liebt«. Das tut Marie de Bondy.

Eines Abends begegnet Charles de Foucauld bei seiner Tante Inès Moitessier dem damaligen Vikar von Saint-Augustin. Dieser bescheidene Pariser Kaplan verbirgt sein Wissen – drei Dokorate – und seine Heiligkeit unter der ihm eigenen größten Einfachheit. Sein Beichtstuhl ist ständig umlagert. Ende Oktober 1886 sucht auch Charles de Foucauld ihn auf, um sich über die katholische Religion zu informieren, aber Abbé Huvelin heißt ihn niederknien, beichten und anschließend kommunizieren.

Drei Jahre läßt Abbé Huvelin ihn nun warten, bis Charles de Foucauld endlich die Konsequenzen aus seiner Bekehrung ziehen darf. Am 16. Januar 1890 tritt er bei den Trappisten in Notre-Dame-des-Neiges ein, weil er glaubt, dort die genaueste Nachahmung Jesu zu finden. Aber die Mönche leben nicht so arm, wie der Herr es war, und nicht so arm, wie er es in Marokko war. So bricht er nach Kleinasien auf, um im Kloster Sacré Coeur von Akbès, das nur aus Baracken besteht, ein ärmeres Leben führen zu können. Denn er möchte wie der arme Jesus leben, von dem Abbé Huvelin in einer Predigt sagte: Jesus hat den letzten Platz so sehr eingenommen, daß niemals jemand ihm diesen hat streitig machen können.

Schon als Charles das Trappistenkloster verläßt, schreibt Abbé Huvelin an ihn: »Gerade Sie hätte ich gern als Priester gesehen.« Bei dem Gedanken, Priester zu werden, hat Foucauld anfangs nur Bedenken: »Ich bin für das Leben im Verborgenen geschaffen«. Die Äbtissin von Jerusalem bemüht sich, ihn zu überreden. Als er bei einer Gruppe französischer Pilger in Nazareth eine Predigt über den »Wert einer Messe in den Augen des Glaubens« hört, entscheidet sich Foucauld schon am nächsten Tag, das Priestertum anzustreben. Nach Frankreich zurückgekehrt, wird er am 9. Juni

²⁶ Vgl. Ch. de Foucauld – Abbé Huvelin, Briefwechsel. Salzburg 1961; ders., Briefe an Madame de Bondy. Regensburg 1976. – Siehe auch L. Portier, *Un précurseur. L'abbé Huvelin*, Paris 1979; F. van Hirtum, *Abbé Huvelin – der Begleiter Foucaulds*, in: *Mitten in der Welt* 26 (1987) 17–34; R. Voillaume, *Zwei Begleiter. Marie de Bondy – Abbé Huvelin*, in: ebd., 30–34.

1901 in der Kapelle des Großen Seminars von Viviers zum Priester geweiht.

Nun beschließt er, nicht mehr nach Nazareth zurückzukehren, sondern nach Afrika zu gehen, denn er dürfe nicht dorthin gehen, »wo das Land am heiligsten ist, man muß dorthin gehen, wo die Seelen in der größten Bedrängnis sind«. In der Sahara will er nun »das verborgene Leben Jesu in Nazareth« fortführen, in der Einsamkeit und Armut, durch Gebet, Buße und Darbringung des Meßopfers. Er geht nach Beni-Abbès, Algerien, zur Hauptoase nahe der marokkanischen Grenze.

Das Leben, das für Bruder Karl jetzt beginnt, bleibt nicht das eines Einsiedler-Missionars, vielmehr wird es immer apostolischer. Seit 1904 lebt er als Einsiedler und »Heiliger Mann« mitten unter den Tuaregs im Hoggargebirge, zeitweise sogar im Süden des Hoggar, auf dem Assekrem. Vor seinem Haus in Tamanrasset, als kleine Festung ausgebaut, wird er am 1. Dezember 1916 ermordet.

Der ganze Lebensweg von Charles de Foucauld ist nicht zu trennen von der geistlichen Unterweisung, die er in unzähligen Briefen von Abbé Huvelin erhält, mit dem er bis zu seinem Tod in unmittelbarer Korrespondenz steht.²⁷ Charles de Foucauld schreibt in der Sahara zuweilen nicht nur bis an die 30 Briefe am Tag, er erhält auch für sich selber in den zahlreichen Briefen seines geistlichen Vaters die entscheidenden Ratschläge auf seinem Weg im Glauben.

Die wenigen Beispiele mögen genügen, um anzuzeigen, auf welch vielfältige Weise wir durch die alltäglichen Dinge, mit denen wir umgehen, eine geistliche Begegnung und Hilfe auf unserem Lebensweg im Glauben erfahren dürfen, und zwar an ganz unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten und in sehr andersartigen Situationen unseres Lebens. Es ist nicht so sehr die Hilfe einer regulären Geistlichen Begleitung. Doch die eher »stillen Begleiter«, die wir auf unserem Weg mit Gott erhalten dürfen, können für uns eine unersetzbare Hilfe auf unserem Weg werden; wenigstens haben es so die Heiligen in ihrem Leben erfahren.

²⁷ Die umfangreiche Korrespondenz ist angegeben bei: J.-F. Six, Charles de Foucauld. Der geistliche Werdegang, München 1978, 345–347.

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß IV :

Im Studium der Heiligen Schrift

(Radio Horeb am 18. Juli 2024)

Auf recht vielfältige Weise können wir durch die alltäglichen Situationen und Dinge, mit denen wir im Alltag immer wieder umgehen, eine geistliche Weisung und Hilfe auf unserem Lebensweg im Glauben erfahren, an ganz unterschiedlichen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in den unterschiedlichen Erfahrungen unseres Lebens. In der letzten Sendung haben wir solche »stillen Begleiter« unseres Lebens aufgezeigt an der Begegnung mit den Eltern, mit dem Seelsorger und Prediger, aber auch im Umgang mit den ganz einfachen und eher schlichten Situationen unseres Lebens, die wir in ihrer geistlichen Botschaft zu erkennen und zu beantworten haben. Es handelt sich hier nicht um die Hilfe einer regulären Geistlichen Begleitung. Doch auch die eher »stillen Begleiter«, die wir auf unserem Weg mit Gott erhalten, können eine unersetzbare und zuverlässige Hilfe und entscheidende Weisung auf unserem Weg im Glauben werden. Heute sei dies am Studium der Heiligen Schrift dargelegt.

8) Die Weisung der Heiligen Schrift

Das griechische Wort »anagnoskein - wiedererkennen«, mit dem der Vorgang des Lesens wiedergegeben wird, findet sich im Neuen Testament 32mal. Nach Lukas beginnt die Lehrtätigkeit Jesu mit einer Schriftlesung; hiermit gibt er diesem Ereignis eine zentrale Bedeutung in seinem Evangelium: »Nach seiner Gewohnheit ging er am Sabbat in die Synagoge und stand auf, um vorzulesen. Es wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja gereicht. Er öffnete das Buch und fand die Stelle, wo geschrieben stand: 'Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.' Nachdem er das Buch zusammengerollt hatte, gab er es dem Diener zurück und setzte sich; alle Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Er begann aber, zu ihnen zu sprechen: 'Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden.' Alle stimmten ihm bei und staunten über die Worte voll Anmut, die aus seinem Mund kamen« (Lk 4,16-22).

a) Die rechte Aufmerksamkeit

Jesus selbst wird in dieser Perikope als ein Leser vorgestellt. Das Buch der Heiligen Schrift blieb für ihn fürwahr ein »stiller Begleiter« seines Lebens. Er kennt die Heilige Schrift auswendig. So ist ihm auch die Stelle bei Jesaja vertraut, da er in der Synagoge mit den Schriftgelehrten diskutiert, als jenes Wort, das der Vater in sein eigenes Leben gelegt hat: »Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden« (Lk 4,21). Er weiß um die Bedeutung und Tragweite dieses Wortes: »Habt ihr nicht gelesen...« Es genügt nicht, die Heiligen Schriften zu kennen, man muß sie richtig lesen und ihren tieferen Sinn erkennen. Was erregt, ist, daß Jesus sich nicht mit den Schriftgelehrten auf

Deutungen und Bedeutungen festlegen läßt, sondern von sich beansprucht, selbst das Gelesene zu sein. Er erfüllt mit Leben, was geschrieben steht. Und was immer Menschen über Gott gedacht, vermutet und tastend gesucht haben, gerinnt nun in die Gestalt eines menschlichen Lebens und nimmt hier konkrete und unüberbietbare Gestalt an.

Die Begebenheit, von der Lukas berichtet, darf als die »früheste, detaillierte Schilderung der Schriftlesung und Auslegung in der Synagoge« gelten.¹ Jesus hat keine Schriften verfaßt², aber er hat in seinem alltäglichen Leben die Heilige Schrift gut studiert, vor allem die Thora und den Psalter, ganz besonders den Propheten (Deutero-)Jesaja. Bei Lukas heißt es summarisch: »Nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel, wie er mitten unter den Lehrern saß, ihnen zuhörte und sie fragte. Es staunten aber alle, die ihn hörten, über seine Einsicht und seine Antworten« (Lk 2,46-47). Die gleiche Kenntnis setzt Jesus bei seinen Hörern voraus: »Habt ihr nicht im Gesetz, bei Mose, bei den Propheten gelesen?«

Eugen Biser³ zeigt in der Auslegung der Emmaus-Perikope, die beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus »hätten den Auferstandenen nicht am Brotbrechen erkannt, wenn sie ihn nicht zuvor bei seiner Deutung der Heiligen Schrift mit dem Herzen wahrgenommen hätten«. In der Emmaus-Perikope gibt der österliche Jesus dem Lesen der Heiligen Schrift einen letzten und höchsten Sinn, nämlich ihn selbst zu erkennen als Inhalt und Ziel der ganzen Schrift. So versteht Eugen Biser die Perikope als eine Einladung, »den Mediencharakter, konkreter gesagt, die Textqualität der biblischen Schriften in Rechnung zu stellen und sich um eine Lektüre zu bemühen, die nicht beim Sinnverstehen stehenbleibt, sondern darauf abzielt, die von den Texten immer nur gebotene Reproduktion in das Original zurückzuverwandeln, und das besagt, aus der Schrift das lebendige Wort herauszuhören«.

Jesus selbst ist kein Lese- bzw. Lehrmeister, sondern ein Lebemeister. Er las die Heilige Schrift wie das einfache Volk, doch las er sie anders. Er erkennt sie als auf sich selbst bezogen. Wie Jesus hat niemand mehr nach ihm die Heilige Schrift gelesen. Aber letztlich hat er dieses Wissen nicht aus dem einsamen Lesen eines Buches. Wohl wissen wir, daß er sich in die Einsamkeit zurückgezogen hat, um zu beten. Doch er ist kein Schriftgelehrter, auch kein theologischer Wissenschaftler. Wohl lehrt er andere, die Schriften und die heiligen Bücher richtig zu lesen und in ihnen die Ankunft des Menschensohnes zu erkennen. So wird Jesus in der Frühzeit der Kirche als einziger Gott mit einer Buchrolle dargestellt; er hält dem Betrachter das Buch des Lebens entgegen, auf daß dieser darin lese und daraus lebe.

Die frühe Kirche war überzeugt, daß alles, was der Christ in seinem Lebensalltag lebt und tut, seine Kraft aus dem Studium der Heiligen Schriften empfängt. Das Gebet sucht seinen Halt im Wort der Heiligen Schrift, und die Arbeit erhält ihre Vertiefung dadurch, daß im Laufe des Tages das gelesene Schriftwort wiederholt (»meditiert«) wird⁴ - nicht als rein geistliche Übung, die den Betrachter

¹ G. Stemberger, Midrasch. München 1989, 29.

² Gegenüber Häretikern, die behaupten, Jesus habe doch Bücher geschrieben, stellt Hieronymus fest, daß solche Behauptungen erfunden seien. Vgl. G. Trenkler, Das Christentum als Buchreligion, in: Festgabe für Hans Sassmann, Graz 1984, 335ff. - In der Geheimen Offenbarung heißt aber, daß der erhöhte Christus Briefe an die Gemeinden Kleinasien diktiert.

³ E. Biser, Zu Emmaus triumphierte das Wort, in: Rheinischer Merkur vom 1. April 1988.

⁴ Ausführlich M. Schneider, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Köln 1987, 33-48. 100-105.

kontemplativ beim Wort Gottes verweilen läßt, sondern als Wort, das unmittelbar in das Handeln führt und dieses zugleich korrigiert. Pelagius ist einer der ersten christlichen Autoren, der darauf hinweist, daß man sich am Morgen der Lesung widmen müsse, um das Gelesene während des Tages zu leben: »Mußt du nicht 'das Gesetz des Herrn Tag und Nacht meditieren' (Ps 1,2), obwohl du dich alle Zeit deines Lebens dem Werk Gottes widmen mußt und absolut keine Stunde ohne geistlichen Fortschritt verstreichen darf? Und doch muß es eine Anzahl bestimmter und geregelter Stunden geben, in denen du dich leer machst für Gott und ihm, wie durch Gesetzeskraft⁵, eine ungeteilte geistige Aufmerksamkeit widmest. Am besten ist es, für diese Tätigkeit die Morgenstunden, d.h. den besten Teil des Tages, zu reservieren. So übt sich die Seele bis zur dritten Stunde in dem geistlichen Kampf, den sie jeden Tag durchstehen muß.«⁶ Der Christ soll so viel lesen, wie er »für den Tag braucht«, damit er das Gelesene während des Tages in die Tat umsetzen kann.

Alle Gläubigen müssen sich dem Wirken des Geistes öffnen, denn alle sollen ein Leben der Nachfolge führen und ein »Brief Christi« (vgl. 2 Kor 3,1-3) sein, eine »Bibel«, die von anderen gelesen wird. Dies ist dem Christen nur möglich, wenn er in beständiger Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift befaßt. Hier betonen die Kirchenväter, daß das Gebet die Lesung begleiten muß; nur so kann das Wort der Heiligen Schrift das Leben des Menschen im Glauben prägen. Johannes Chrysostomus⁷ hält es für »eine Einflüsterung des Satans«⁸, wenn ein Leben im Glauben ohne »Lectio divina« geführt wird, und mit großem Nachdruck besteht er darauf, daß auch die Laien die Heilige Schrift lesen müssen: »Keiner von euch sage: 'Ich bin kein Mönch, ich habe Frau und Kinder und meine häuslichen Verpflichtungen.' Aber gerade das ist verderblich: du meinst, die Lesung der Heiligen Schrift sei nur den Mönchen vorbehalten, während sie dir noch viel notwendiger wäre als ihnen. Wer inmitten der Welt lebt und täglich verwundet wird, braucht die Heilmittel viel nötiger. Es ist aber noch schlimmer zu glauben, daß die Lesung überflüssig und unnütz sei, als gar nicht zu lesen.«⁹ Wer das Wort im Herzen bewahren und ein geisterfülltes Leben führen will, muß die Wortliturgie in der »Lectio divina« fortsetzen: »Wenn ihr nach Hause kommt, sollt ihr die Bibel zur Hand nehmen und mit eurer Frau und euren Kindern das Wort nachlesen und wiederholen, das ihr (in der Kirche) gehört habt.«¹⁰ Und weiter: »Geht nach Hause und deckt zwei Tische, einen für die Schüsseln mit der Speise, den anderen mit den Schüsseln der Heiligen Schrift; der Gatte wiederhole, was in der Kirche gelesen wurde [...]. Macht euer Haus zur Kirche.«¹¹ Jeder Christ hat die Bücher der Heiligen Schrift zu studieren, denn die Laien gehören zum Volk der Priester und Propheten und können die Schrift in demselben Geist lesen und hören wie die Priester und Propheten.

⁵ Vgl. Johannes Cassian, Inst. 3,3,8 (PL 49,116ff.)..

⁶ Ep. ad Demetr. 23.

⁷ Hierzu E. Bianchi, DICH finden in deinem Wort. Die geistliche Schriftlesung. Freiburg-Basel-Wien 1988, 42f.

⁸ Über das Matthäusevangelium 2,5 (PG 57,30).

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. 5,1 (55).

¹¹ Über Genesis 6,2 (PG 54, 607).

b) Mit dem Herzen

Da sein Freund Alypius durch eine Begegnung mit einem Wort aus dem Matthäusevangelium seinen Weg erkannt hat, schlägt Augustinus den Römerbrief auf. Er hört den Apostel Paulus, als würde er ihn unmittelbar ansprechen: »Ich wollte nicht weiterlesen, es war auch nicht nötig, denn bei dem Schluß dieses Satzes strömte das Licht der Sicherheit in mein Herz ein, und alle Zweifel der Finsternis verschwanden.«¹² Hier zeichnet sich ein neuer Weg des Glaubens ab. Es ist nicht mehr die Feier der *Liturgie*, die das Zentrum christlicher Spiritualität ausmacht, sondern das persönliche Gespräch mit Gott, das der Beter im Studium der Heiligen Schrift für seine eigene Lebensgestaltung aus dem Glauben sucht: Das Lesen wird nun vor allem der *geistlichen Erbauung* des Beters dienen. Recht gelesen und verstanden werden die Heiligen Schriften, wenn der Betrachter bei der Lektüre die ihr gemäße innere Haltung einnimmt. Thomas von Kempen schreibt in seiner »Nachfolge Christi«: »Unsere Neugier hindert uns oft beim Lesen der Schriften, weil wir erkennen oder erforschen wollen, was wir in Einfalt hinnehmen sollten. Willst du Gewinn haben, lies demütig, einfach und treu, und wünsch dir niemals den Ruf der Gelehrsamkeit.«¹³ Der Dichter Gerhard Terstegen formuliert es positiv: »Die Schrift muß man betend lesen und lesend beten, weil alles Licht, Segen und Nachdruck allein von dem Heiligen Geist aus der Gnade herzukommen muß. Wer die Schrift nicht leset mit einem zu Gott gekehrten, betenden Herzen, der gehet von einem vollen Tisch leer, matt und mager wieder zurück, wieviel auch der Kopf gesammelt haben möchte.«¹⁴

Daß das Studium der Heiligen Schrift eine Sache des Herzens und seiner inneren Bewegungen ist, zeigt sich in einer wichtigen Begebenheit des Alten Testaments. Als bei Ausbesserungsarbeiten im Tempel das Gesetzbuch wieder gefunden wurde, las es der Schreiber Schaphan dem König Joschija vor: »Da der König die Worte des Gesetzbuchs hörte, zerriß er seine Kleider und befahl [...]: Geht und befragt den Herrn für mich, für das Volk und für ganz Juda wegen dieses Buches, das aufgefunden wurde. Der Zorn des Herrn muß heftig gegen uns entbrannt sein, weil unsere Väter auf die Worte dieses Buchs nicht gehört und weil sie nicht getan haben, was in ihm niedergeschrieben ist« (2 Kön 22,11-13). So ließ er dem Volk den ganzen Inhalt des Buchs vorlesen und durch die Begegnung mit der Heiligen Schrift kam es zur Erschütterung und Reue, also zu einer Erneuerung des Herzens und des Glaubens.

Ganz anders verhält es sich bei Jojakin, der sich von einem Schreiber das Wort des Propheten Jeremias vorlesen ließ: »So oft nun Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatten, schnitt sie der König mit dem Schreibermesser ab und warf sie ins Feuer auf dem Kohlenbecken, bis das Feuer auf dem Kohlenbecken die ganze Rolle verzehrt hatte. Niemand erschrak, und niemand zerriß seine Kleider, weder der König noch irgendeiner seiner Diener, die all diese Worte gehört hatten« (Jer 36,23f.). Der Mensch verweigert seine Zustimmung und bleibt im Herzen verstockt; er will sich nicht durch das vorgetragene bzw. gelesene Wort ergreifen lassen.

Eine besondere Bedeutung kommt den Tränen zu, die durch die Lektüre der Heiligen Schrift hervorgerufen werden. Als Esra das Gesetzbuch des Mose vorlas, weinte das ganze Volk, bis die Leviten es beruhigten: »Seid still, denn dieser Tag ist heilig. Macht euch keine Sorgen« (Neh 8,11).

¹² Conf. VIII

¹³ Nachfolge Christi. München 1966, 74

¹⁴ W. Nigg, Lesebuch für Christen. Herderbücherei 650 (o.J.), 241f.

Das Leiden am eigenen Versagen schlägt schließlich um in die Freude an Gottes Verheißung. In diesen Beispielen aus der Heiligen Schrift wird deutlich, daß Gottes Wort nicht nur sachgemäß zur Kenntnis genommen werden will, sondern das Herz des Menschen zu berühren und aufzurütteln sucht. Dann aber kann gerade das Studium der Heiligen Schrift zu einem wichtigen, ja unverzichtbaren »stillen Begleiter« im Glaubensalltag werden. Der Prozeß der Aneignung der Heiligen Schrift wird dabei den ganzen Menschen in Anspruch nehmen. Es kann eine wichtige Hilfe im Studium der Heiligen Schrift sein, wenn der Betrachter sich ihren Text laut vorliest; auf diese Weise erfährt er sich - auch akustisch - unmittelbar angesprochen.

c) Im Ringen um Aneignung

Wie Jesus selbst einen Zugang zu der Heiligen Schrift gefunden hat und wie er mit ihr umgegangen ist, darüber wird uns nichts überliefert; aber er hat sich gewiß in der Einsamkeit des Herzens immer wieder in das Wort der Bibel, vor allem in die Psalmen vertieft. Am Beginn des frühen Christentums, als es die Grenze des Judentums überschreitet, wird ein einsamer Leser erwähnt. In seiner Einsamkeit des Lesens erfährt er sich zunächst als isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen: Philippus begegnet nämlich dem äthiopischen Kämmerer in einer »einsamen Gegend«. Der Kämmerer - offensichtlich ein Proselyt - besitzt eine Schriftrolle und nutzt die Zeit der Heimfahrt, um sich in den Propheten Jesaja zu vertiefen. Philippus versteht es, ihm das Wort der Heiligen Schrift, das er an einer Stelle nicht zu erfassen vermag, auszulegen, indem er ihm die frohe Botschaft von Jesus verkündet. Das Schriftgespräch führt zur Taufe. Der Kämmerer wird nun von einer tiefen Freude erfüllt: er »zog voll Freude weiter« (Apg 8,26-40). Rudolf Pesch führt aus: »'Verstehst du, was du liest?' Der Kämmerer ist so frei zu gestehen, daß er nicht versteht, was er liest. Er beweist eine Freiheit, die heutige Leser selten haben: Ihm fehlt ein Hodeget, ein 'Wegführer', der ihn in das Verstehen einführen würde [...]. Ohne ein Weggeleit bleibt nach Darstellung der Apostelgeschichte der Leser allein mit seinem Unverständnis.«¹⁵ Das heißt nicht, daß der Leser der Heiligen Schrift einer besonderen exegetischen Kenntnis bedarf. Philippus ist kein »Schriftgelehrter«, sondern ein »Verkündiger«, wie auch Jesus selbst seinen Jüngern nicht bloß den Literal-sinn der Heiligen Schrift erklärt.

Die »meditative« Betrachtung des Heiligen Buches unterscheidet sich von allen anderen Formen des Lesens. Es geht nicht darum, daß man sich in der Bibel bloß informieren oder etwas erleben möchte, auch kann man sie nicht rein ästhetisch betrachten oder gar zitieren. Wer die Heilige Schrift rein mit dem Verstand oder aus Neugierde betrachtet, bleibt an der Oberfläche des Buchstabens. Die Lektüre will den ganzen Menschen ergreifen. Dazu bedarf es aber der Umkehr des Herzens und der Bereitschaft, das Gelesene in die Tat umsetzen zu wollen.

Hier zeigt sich eine alternative Lesekultur. Heute geht es eher um Textverarbeitung, durch die möglichst griffig der Inhalt einer Schrift studiert und in seiner Message erfaßt wird. »Optimales Lesen« hilft, die Flut an Zeitungs- und Pressenachrichten zu bewältigen und das, was einen interessiert, herauszuholen. Doch die Heilige Schrift ist keine Nachricht, die den Menschen über etwas informiert. Gertrude und Thomas Sartory betonen vielmehr: »Das Ohr ist ein unentbehrliches Empfindungsorgan, wenn es um heilige Texte geht, um geistliche Texte, um Texte, die nicht nur den

¹⁵ Offenbarung durch Bücher. Freiburg 1986, 106f.

Intellekt informieren, sondern die Seele bewegen sollen. Alles, was vom Laut lebt - auch alle Dichtung - muß laut werden, um auf diese Weise nach innen dringen zu können. Das gilt vor allem von der Bibel. Nicht umsonst heißt es, daß Glauben vom Hören kommt.«¹⁶

Meditative Versenkung in die Heilige Schrift vollzieht sich anders als in der östlichen Versenkungspraxis. Das Buch der Bibel fordert den Widerspruch heraus. Man kann dem biblischen Text nur im täglichen Ringen um Aneignung begegnen, er bleibt immer anders, als was der Mensch ursprünglich denkt und fühlt.

In dem Roman »Sansibar« von Günther Andersch wird auf eindrucksvolle Weise berichtet, was Aneignung durch aufmerksames Lesen heißt. Gregor begegnet der Figur des lesenden Klosterschülers von Barlach. Sie erinnert ihn an die Stunden unentwegter, gefesselter Lektüre in der Lenin-Akademie. Er vermutet zunächst eine Wahlverwandtschaft: »Aber dann bemerkte er auf einmal, daß der junge Mann ganz anders war. Er war gar nicht versunken. Er war nicht einmal an die Lektüre hingegeben. Was tat er eigentlich? Er las aufmerksam. Er las genau. Er las sogar in höchster Konzentration. Aber er las kritisch. Er sah aus, als wisse er in jedem Moment, was er da lese. Seine Arme hingen herab, aber sie schienen bereit, jeden Augenblick einen Finger auf den Text zu führen, der zeigen würde: das ist nicht wahr. Das glaube ich nicht. Er ist anders, dachte Gregor, er ist ganz anders.«¹⁷ Im Studium der Heiligen Schrift gilt jedenfalls, daß sich der Leser immer wieder gerade der Andersheit göttlichen Lebens bewußt wird.

d) Mit dem Herzen Gottes

Als Dialog mit dem Text kann sich das Lesen nicht hastig vollziehen, denn im Studium der Heiligen Schrift vollzieht sich ein *Prozeß der Selbstwerdung*: In der Begegnung mit Christus findet der Glaubende seine Identität, da er sich in die Geschichte Gottes hineingestellt sieht. In der Meditation der Heiligen Schrift erkennt der Glaubende, daß die Geschichte seines Lebens verstehbar wird in der Geschichte Jesu: erlöst aus aller Selbstverstrickung, findet er außerhalb seiner selbst das Heil.

Das Wort der Schrift bestätigt den Menschen nicht nur in dem, was er ist, es bleibt ein Wort gegen den Menschen, denn Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Gedanken: Schriftlesung ist Gehorsam. Das erklärt, warum für die Väter der frühen Kirche das Studium der Heiligen Schrift (*vacare lectioni*) identisch ist mit der Offenheit für Gott (*vacare Deo*).

Das Wort der Heiligen Schrift ist kein Buchstabe, sondern lebenspendende Kraft. »Die Bibel ist Wort Gottes, sie ist das, was dieses Wort sagen will, das die Welt erschaffen hat und nun neu schaffen will.«¹⁸ In seinem lebensschaffenden Wort gibt Gott keine Sachmitteilungen, sondern unmittelbaren Zugang zu seinem eigenen Herzen, indem er das Herz des Menschen anrührt und wandelt.

Im Lesen der Heiligen Schrift erschließt sich der Weg zu einer neuen Erkenntnis, die vorbereitet für das Tun der Wahrheit - und zwar in Liebe, wie Gregor der Große betont: »Das Eindringen des Geistes in Gott ist nicht die Frucht einer Denkanstrengung, sondern des richtigen Empfindens, sozusagen des richtigen Geschmacks, also Weisheit und nicht Wissenschaft. Ihr erkennt nicht durch den

¹⁶ G.u.Th. Sartory, *Alternatives Lesen*, in: *Heilkraft des Lesens*. Freiburg 1982. 70.

¹⁷ G. Andersch, *Sansibar*. Olten 1957, 55.

¹⁸ L. Bouyer, *Vom Geist des Mönchtums*. Salzburg 1958, 243.

Glauben, sondern durch die Liebe.«¹⁹ Hierzu gibt Wilhelm von St.Thierry den praktischen Rat an die Kartäusernovizen: »Man muß aus der fortlaufenden Lektüre Anstöße zu Affekten ziehen, ein Gebet formen, das die Lesung unterbricht. Solche Unterbrechungen stören die Seele weniger, als daß sie sie bald zu einer lebendigen Durchdringung des gelesenen Textes führen.«²⁰

Ohne die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) bleibt die »Lectio divina« bloß ein Werk des Menschen. Die Heilige Schrift kann nur betend gelesen werden. Im Studium der Schrift tritt der Christ in die Geschichte Gottes ein, um auf Gott hin umzukehren. Dann wird die Schriftlesung aber auch zu einem Gradmesser seines geistlichen Lebens, »denn jeder geistliche Fortschritt erwächst aus der Lesung und Betrachtung der Schrift und nicht aus unserer Selbstbehauptung vor Gott. Was wir nicht wissen, lernen wir aus der Bibel, und was wir gelernt haben, bewahren wir in der Meditation, und was wir meditiert haben, bestimmt unser ganzes Tun«²¹. Nicht das Lesen, sondern das Handeln, nicht das Buch, sondern die Liebe ist der Wegweiser und stiller Begleiter im alltäglichen Leben eines Christen.

¹⁹ Gregor, *Moralia* 23,43; 28,1-9; In Ezech. II, 6,1-2; II, 3,14.

²⁰ Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont Dieu* (SC 223, S. 241), Nr. 123

²¹ E. Bianchi, *DICH finden in deinem Wort*, 62.

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß V:

LEBEN AUS DER HEILIGEN SCHRIFT

(Radio Horeb am 21. August 2024)

Auf recht vielfältige Weise erhalten wir durch Situationen und Dinge, die uns im Alltag begegnen, eine geistliche Weisung und Hilfe auf unserem Lebensweg im Glauben, an ganz unterschiedlichen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in den zuweilen recht herausfordernden Erfahrungen unseres Lebens. Wir haben diese Hilfen auf dem geistlichen Weg als die »stillen Begleiter« unseres Lebens bezeichnet. Es handelt sich hier nicht um den Vollzug einer »Geistlichen Begleitung« im heute üblichen Sinn, doch kann beispielsweise auch das geistliche Studium der Heiligen Schrift zu einer entscheidenden Weisung auf unserem Weg im Glauben werden. Im Folgenden wollen wir uns dieser Thematik nochmals zuwenden: Was bedeutet es, daß wir täglich das Wort der Heiligen Schrift hören und betrachten und wie verändert dies unser Leben im Glauben?

IX. Die geistliche Weisung der Heiligen Schrift

In der Antike las man einen Text, selbst wenn man allein war, mit lauter Stimme, um so das Wort auch zeichenhaft zu »realisieren«. Wer nämlich einen Text laut liest, nimmt hörend »wahr«, nämlich auf eine sinnliche, geistige und geistliche Weise. Ein ungeistlicher Gebrauch der Heiligen Schrift liegt dann vor, wenn eine Eucharistiefeier oder die Verlesung des Evangeliums im »Schott« mitgelesen wird; dann wird der reale Vorgang der Liturgie oder der Schriftlesung so mitverfolgt, wie wenn ein Reisender eine Landschaft oder ein Museum im »Baedeker« verfolgt: In einem solchen Fall beherrscht man vielleicht die Situation, steht aber dennoch außerhalb von ihr; man hat das Wort »schwarz auf weiß«, doch das Wort »hat« einen nicht; man erfaßt es, wird aber nicht von ihm erfaßt. Dazu ist es vonnöten, im Lesen der Heiligen Schrift Augen und Ohren zu öffnen, um sich auf diese Weise in die Gegenwart des Herrn zu stellen, denn: »Das hörende Ohr, den schauenden Blick: beide hat Gott gemacht« (Spr 20,12). Wer sich mit seinen geistigen Sinnen für die Gabe Gottes in seinem Wort öffnet, wird von sich selbst bekennen, was die Zeugen des Lebens Jesu bekunden: »Was wir gesehen, gehört, getastet haben vom Worte des Lebens, das künden wir euch, damit ihr Gemeinschaft habt mit uns« (1 Joh 1,3).

1. Inkarnatorischer Ansatz

In fast allen Völkern und Religionen gibt es heilige Bücher, selbst wenn sie nicht als Quelle göttlicher Offenbarung gelten; zuweilen wird diesen Büchern sogar eine große Ehrfurcht entgegengebracht. Anders verhält es sich beispielsweise im Buddhismus: Nur selten wird Buddha auf dem Weg zur Vollendung mit einer Schriftrolle dargestellt: Auf dem Weg zur Erleuchtung bedarf es keines Wortes und Textes.

Die christliche Offenbarung aber verzichtet nicht auf das geschriebene Wort, ihm kommt sogar eine einzigartige, durch nichts zu überbietende Bedeutung zu. Die Erfahrung Gottes und die Begegnung mit ihm ist nach christlichem Verständnis nämlich worthafter Natur und als solche im Buch der Heiligen Schrift für alle verständlich und nachvollziehbar aufgezeichnet. So wundert es nicht, daß in der christlichen Glaubensgeschichte das Buch der Heiligen Schrift in seiner Einzigartigkeit zunehmend hervorgehoben wurde. Eine Widerspiegelung dessen findet sich auch in der Kunst: Der Verkündigungengel wird auf mittelalterlichen Bildern so dargestellt, daß er Maria die Frohe Botschaft überbringt, als diese in einem Buch liest. Nicht in der Versenkung, sondern als Lesende gibt sie ihr Jawort. Aufgeschlagen ist meist das Jesaja-Wort: »Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären« (Jes 7,14).¹

Die theologische Bedeutung des Buches im Leben des christlichen Glaubens gründet in der *Menschwerdung* des Gottessohnes. Das Wort Gottes inkarnierte sich im Menschenwort, das in einem Buchwort überliefert wird. Schon mit dem Sinaibund begann die zunehmende Fleischwerdung des Wortes Gottes, und seither ist das Buch aus der Heilsgeschichte nicht mehr wegzudenken. Schließlich trat Gottes Sohn selbst leibhaftig in die Menschheitsgeschichte ein und nahm die menschliche Wirklichkeit als die seine an, indem er sein Wort im Buch der Heiligen Schrift festhalten ließ.

Karl Rahner legt in seinen Ausführungen über die Theologie des Buches dar, daß Gott eine Menschheitsgeschichte gewollt hat, in der es zu einem Heiligen Buch kam, das ein Moment der Menschwerdung bzw. Konkretheit des göttlichen Wortes ist. Gewiß, es wäre auch eine andere Form der gegenseitigen Annäherung von Menschheit und Gottheit vorstellbar, doch »Gott hat die konkrete Wirklichkeit seiner absoluten und bleibenden Nähe zur Menschheit so gewollt, daß ein Heiliges Buch entsteht [...]. Die Tradition dieses Buches, seine Lesung, seine Verbreitung, seine Auslegung und seine Verteidigung gehören also wirklich iure divino zum Wesen der Kirche und des christlichen Heils«².

Bei Johann Georg Hamann heißt es hierzu: »Gott ein Schriftsteller! - Die Eingebung dieses Buches ist eine ebenso große Erniedrigung und Herablassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und die Menschwerdung des Sohnes.«³ Doch sollte es bis ins Mittelalter dauern, bis das Ziel dieser Buchwerdung des göttlichen Wortes erreicht wurde, denn fortan können dieses Buch alle selbst lesen: »Erst von dem Ende des 15. Jahrhunderts an war die Schrift im Stadium der vollen Realisation ihres eigenen Wesens.«⁴ Seither ist es wirklich so: Die Geschichte des Glaubens und die Geschichte des Lesens, von Gott initiiert, sind zwei gegenseitig sich bedingende Momente in der Glaubensgeschichte, »in der die Menschheit in immer steigendem Maße zu sich selbst und zu ihrer Berufung vor die Unmittelbarkeit Gottes kommt«⁵.

Das Studium der Heiligen Schrift bedarf einer besonderen Weise der Lektüre, es verlangt nämlich ein geistiges Sehen und Hören: Im Achten auf die Zeichen des Textes hören wir innerlich das Wort

¹ L. Muth, Maria und die lesende Kirche, in CiG 22/1988, 181.

² K. Rahner, Zur Theologie des Buches. Leipzig o.J. 14.

³ J.G. Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. Bd. I, Wien 1949, 5.

⁴ K. Rahner, Die Hl. Schrift, Buch Gottes und Heil der Menschen, in: StdZ 202 (1984) 43.

⁵ Ebd. 37.

eines abwesenden Sprechenden.⁶ Wer die Heilige Schrift liest, wird sich von den äußeren Zeichen der Buchstaben in die Begegnung mit Gott führen lassen; da er seine Stimme aber nur innerlich zu hören vermag, verlangt das Studium der Heiligen Schrift ein Sehen und Hören mit der Einbildungskraft der eigenen Seele. Alles Sehen und Hören im Leben des Glaubens ist geistiger Natur, wie die Heilige Schrift selbst es bezeugt: »Und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater«; »Selig die Augen, die sehen, was ihr seht«; »Niemand hat Gott gesehen.« »Niemand kann Gott schauen und leben.« Das Wort Gottes ist zu schauen und zu hören wie durch Spiegel und Rätsel: »Wer Ohren hat zu hören, der höre!« Wer aber die Stimme Jesu Christi zu vernehmen versteht, dem werden die Worte der Heiligen Schrift zur Offenbarung des Lebens selbst.

Es gibt ein Lesen Gottes, wie es auch ein Sehen und Hören Gottes gibt. Dabei darf die Heilige Schrift sogar als eine Art »Sakrament« bzw. »Sakramentale« angesehen werden, denn das Wort der Heiligen Schrift enthält, wovon es spricht. Es ist das Alpha und Omega, der Inbegriff alles in Buchstaben Ausdrückbaren, weshalb auch das Lamm, von dem die Apokalypse spricht, auf dem Buch mit den sieben Siegeln ruht, da in ihm das Geheimnis der Geschichte geborgen und entsiegelt ist.

Die alexandrinische Theologie sah eine unmittelbare Analogie zwischen der »Materialisierung« des Logos in der Geschichte und derjenigen im Buch: In beiden ist das Wort tastbar, sichtbar, faßbar. Doch gilt ebenso: Der Leser darf sich am Buchstaben der Heiligen Schrift nicht festklammern, vielmehr muß er über ihn hinausgehen, hinaushören und hinausschauen, nur so vermag er die ganze Botschaft des Wortes zu vernehmen. Auch darf der Text nicht bloß überflogen werden, man würde sonst das im Zeichen ausgedrückte Wort überlesen, überhören und übersehen. Vielmehr ist der Text der Heiligen Schrift so zu lesen, daß in ihm der Sinn und die redende Person, also Gott selbst, vernehmbar wird, so daß es zu einer wirklichen Begegnung mit ihm kommt. Erst auf diese Weise wird sich das Wort der Heiligen Schrift tatsächlich als die Grundlage eines christlichen Lebens erweisen, und alles in ihr wird zu einer Begegnung mit Gott anleiten.

Doch das schriftliche Wort ist nicht schon Gottes erstes Wort, seine erste Wortgestalt findet sich in der Schöpfung und ist »mündlicher Natur«, und nicht anders wird es sich mit seinem letzten Wort verhalten, das die erneuerte, vollendete Erde sein wird. Während die stoische bzw. neuplatonische Deutung⁷ die Welt als eine Erscheinungsform des Göttlichen ansah, besteht die christliche Korrektur dieser Sicht darin, daß der Weg von der Welt zu Gott im Verhältnis von »Buchstaben« und »geistlichem Sinn« der Heiligen Schrift dargestellt wird. Der Abbild-Urbild-Bezug hat worthaften, dialogischen Charakter und kann durch kein Gefühl des Eins-Werdens, unter Auflösung der irdischen Wirklichkeit, überboten werden. Die sichtbare Schöpfungsordnung, in die sich der Mensch gestellt sieht, erhält ihre Konkretion und endgültige Ausdeutung im Wort der Heiligen Schrift. Deshalb wird der Umgang mit der Schöpfung auch nie das Studium der Heiligen Schrift ersetzen können.

Die dialogische Verfaßtheit der Schöpfung, welche sich ihrem Schöpfer verdankt, bringt es mit sich, daß der Christ die Deutung der Welt und allen Seins nur empfangen kann. Doch wird sie ihm

⁶ Vgl. hierzu H.U. von Balthasar, Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche, in: ders., *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961, 484-501.

⁷ Das *Corpus Dionysiacum* ist der Versuch einer Christianisierung des Neuplatonismus; vgl. R. Roques, *L'univers dionysien*. Paris 1954.

nicht bloß vorgesetzt, er kann sie mitvollziehen in und mit seinen Sinnen, wie die griechischen Philosophen, die Kirchenväter und die Mönchsväter betonen. Erfahrung im Glauben ist zu verstehen als ein »experimentelles«, d.h. »leibliches«, nicht nur geistiges Innewerden der Wirklichkeit Gottes.⁸ Sobald das Wort der Heiligen Schrift aber konkret im eigenen Leben ausbuchstabiert wird, wird sich dem Glaubenden der ganze Umfang des Schriftwortes zunehmend erschließen.

In der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes nehmen viele Eigenschaften Gottes, die als abstrakte Worte angesehen werden könnten, konkret »Fleisch« an. Von diesem Fleisch- und Wortcharakter der göttlichen Offenbarung ist der Erfahrungsweg im christlichen Glauben wesentlich bestimmt.⁹ Es würde dem Prinzip der Inkarnation sogar widersprechen, wenn alle Inhalte der Sinne, der Einbildungskraft und der Vernunft überstiegen oder gar verneint oder nur geistlich verstanden und ausgelegt werden müßten.

Die Dimension der Verleiblichung, die zur Fleischwerdung des Gottessohnes gehört, zeigt sich so dann darin, daß Gott sein Wort in »Bildern« erschließt. Das Evangelium ist voll von Gleichnissen, von Erzählungen und Ereignissen. Ohne die biblischen Bilder gibt es kein Wort Gottes, die Ordnung der Menschwerdung bedarf ihrer. Müßten diese Bilder der Heiligen Schrift vergeistigt werden, da sie einer niederen und zu menschlich gedachten Ordnung angehören würden, müßten beispielsweise alle Bilder, selbst die Apokalypse, als beiläufig abgetan werden, aber das wäre gnostisch, niemals christlich. Die Bilder der Heiligen Schrift finden ihre Eindeutigkeit jedoch nicht aus sich heraus: Gottes Offenbarung in seinem eingeborenen Sohn ist das Gegenteil einer »lernbaren Grammatik«, die Bilder und »Gebärden in Menschwerdung, Höllenabstieg, Himmelfahrt sind überschwenglich und unauslotbar«¹⁰. Auch können die »Bilder« Gottes in der Heiligen Schrift nicht rein mechanisch in ihrer »Materialität« weitergegeben werden, ansonsten würde ihr eigentlicher Sinn partiell oder total verfälscht.¹¹ Ihre Eindeutigkeit und »Verstehbarkeit« finden diese Bilder erst im Wort Gottes selbst, das im »Heute« aktuell ist. In diesem Sinn bleibt die Menschwerdung des Gottessohnes kein Ereignis von »damals«, sie ereignet sich je neu, und zwar im Vollzug des Herrenjahres: Beispielsweise feiert die Liturgie das Fest von Weihnachten nicht bloß in Erinnerung an damals, sondern begeht die Gottesgeburt »hier und heute« im Leben des Gläubigen.

Es besteht jedoch ein Unterschied, ob die Liturgie Texte des Alten Testaments oder solche des Neuen Bundes verwendet. Der Sinn von Texten aus dem Alten Testament geht meist nicht über das hinaus, was schon die Zeitgenossen, für die sie geschrieben wurden, herausgelesen haben. Auf die Texte des Neuen Testaments aber fällt reiches, teils neues und klareres Licht durch ihren Bezug zur liturgischen Handlung und zur persönlichen Situation des Gläubigen, der in diesem Moment die liturgische Handlung mitfeiert. Wenn in der Liturgie an den Festen von Weihnachten, Epiphanie,

⁸ H.U. von Balthasar, Erster Blick auf Adrienne von Speyer. Einsiedeln ³1968, 82. Nur so läßt sich die »verhängnisvolle Vorentscheidung« revidieren, »die seit der Väterzeit [...] alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen versieht« (H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.I, Einsiedeln 1961, 396).

⁹ Zwischen dem menschlichen Wort und dem Offenbarungswort steht, wie noch eigens darzulegen ist, das Bild, dem gegenüber dem Wort meist ein geringer Wert zugesprochen wird, es wird in seiner Bedeutung zugunsten einer rein geistigen Erfahrung eher heruntergespielt. Einen wesentlich anderen Weg schlägt hier die Theologie der Ikone ein; vgl. P. Florenskij, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland, Stuttgart, 1988; ders., Die umgekehrte Perspektive. München 1989.

¹⁰ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U. v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (= Kriterien 33). Einsiedeln 1974, 37-71, hier 67f.

¹¹ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, 64.

Ostern, Auffahrt, Pfingsten usw. die das Festgeheimnis betreffenden und ausdeutenden Perikopen gelesen werden, beschreiben die Texte der Heiligen Schrift nicht bloß ein historisch vergangenes Ereignis; in der liturgischen Handlung wird vielmehr dessen Kraft und Erlösungsfrucht dem einzelnen Gläubigen auch zugewendet. In diesem Sinn wird das Weihnachtsfest für den, der es in aufrichtiger Gesinnung begeht, zu einer neuen Geburt des Herrn und das Fest der Epiphanie zu einer steten Offenbarung Christi, Ostern führt in ein erneutes Auferstehen mit Christus, die Auffahrt läßt an seiner Herrlichkeit beim Vater teilhaben, an Pfingsten ereignet sich neu die Herabkunft des Heiligen Geistes. So wird das historische Geschehen der betreffenden Perikope zu einer jeden Einzelnen persönlich berührenden Wirklichkeit, die sich in der liturgischen Handlung sakramental-mystisch an ihm vollzieht.

Für den christlichen Erfahrungsweg im Glauben ist es wesentlich, daß er vermittelt ist, vermittelt durch das Wort der Heiligen Schrift, die Sakramente und die Tradition. Diese Vermittlungen führen den Glaubenden in die »Sache« ein, »ohne ihm doch schon die volle Gewährung der Schau und des Wissens dessen, was er glaubt, zu vermitteln«¹². Diese Vermittlungen sind aber nicht ersetzbar und austauschbar. Die christliche Glaubenserfahrung wird immer an das Wort der Heiligen Schrift, an die Kirche und an die Sakramente gebunden sein, denn sie allein führen in die authentische Begegnung mit dem auferstandenen, lebendigen Herrn. Wer die Heilige Schrift liest, wird sich nicht bloß über das vergangene Leben Jesu informieren können, vielmehr sieht er sich zugleich in die Kirche und die Feier ihrer Sakramente hineingenommen.

2. Geschichtliche Grundlegung

Die Liturgie greift auf das Wort der Heiligen Schrift zurück, auch aufgrund der Bedeutung der Geschichte: »Gott handelt in der Geschichte, offenbart sich durch die Geschichte, noch mehr: Er geht selbst ein in die Geschichte und gibt ihr so jene 'tiefere Weihe', die uns dazu verpflichtet, sie im letzten Sinne ernst zu nehmen. Die geschichtlichen Realitäten haben also eine Tiefendimension, sie sind geistig zu verstehen: istorikà pneumatikôs, und darum erscheinen umgekehrt die geistigen Wirklichkeiten im Werden, sind sie historisch zu verstehen: pneumatikà istorikôs. Daher enthält die Heilige Schrift zugleich mit der Offenbarung des Heils auf ihre Weise auch die Geschichte der Welt. Um sie zu verstehen, genügt es nicht, sich jede einzelne Tatsache, die sie berichtet, eigens einzuprägen, man muß, wie schematisch, wie teilhaft und manchmal widerspruchsvoll ihr Ausdruck sein mag, hindurchzuspüren wissen in den universalen Horizont, worin sie sich bewegt.«¹³

Die Bedeutung eines solchen geschichtstheologischen Ansatzes, der für den Umgang mit dem Buch der Heiligen Schrift entscheidend ist, zeigt sich im Vergleich mit den antiken Autoren, auf die das frühe Christentum mit seinem Geschichtsverständnis antwortet. Nach Philo von Alexandrien darf der »Mythos« nicht in einem wörtlichen Sinn verstanden und ausgelegt werden, da er nicht den

¹² A.M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik* (= Dokimion 4), Fribourg 1979, 140, Anm. 10. Bei Maritain heißt es: »Saint Thomas, pour désigner le pati divina, dit tantôt 'quasi-expérience', tantôt 'expérience'. Ce *quasi* est là pour maintenir les privilèges de la transcendance divine, il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse« (J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Bruges 1963, 489f., Anm. 1).

¹³ H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, 145.

Tatsachen entspricht: Die »hypónoia« bleibt für Philo letztlich nur eine »allegoría«. »Nicht als ob diese Dinge je vorgekommen wären!«, heißt es mit Sallust, dem Freund des Abtrünnigen Julian. Auch sind die Inhalte der Mythen keine Symbole geistiger Ereignisse; a fortiori muß die Vorstellung eines geistigen Faktums, das sich im Sinnlichen verkörpert, das zudem der Zeit bedarf, um sich zu entfalten, und das sich, unbeschadet seiner Innerlichkeit, in einer Gemeinschaft geschichtlich vorbereitet, verwirklicht und entwickelt, diesen Philosophen notwendigerweise unzugänglich bleiben. Für sie sind die von den Mythen berichteten Vorgänge, mögen sie wirklich sein oder nicht, einzig auf Grund ihres »allegorischen« Gehalts von Interesse und Bedeutung.

Die Väter hingegen suchen »den Geist der Geschichte zu erfassen, ohne dessen historische Realität zu erschüttern«¹⁴. Für Gregor von Nyssa, den »unhistorischsten« unter den griechischen Kirchenvätern, gibt es »eine geistige Kraft der Geschichte«¹⁵, und Kyrill von Alexandrien spricht von der »Nützlichkeit der Geschichte«¹⁶. In den geschichtlichen Ereignissen läßt sich ein innerer Gehalt erkennen, sie sind mitten in der Zeit beladen mit Ewigkeit. Der geistige Gehalt der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihren »Sinnbildern« im Alten und Neuen Testament wird zugleich ein historischer sein, insofern er in der Mensch- bzw. Fleischwerdung des Göttlichen gründet und von ihr her ihren authentischen und endgültigen Sinngehalt erhält.

Der geistige Sinn der Geschichte ist jedoch ein verborgener, nicht bloß in der Wirklichkeit selbst, sondern schon im Buch der Heiligen Schrift. Was wir heute in wenig zutreffender Weise das »Alte« und das »Neue Testament« bezeichnen, ist kein bloß literarisches Werk; es berichtet von einem doppelten »Bund«, dessen Peripetien sich im Laufe der Zeitalter entfalten und entsprechen und der auch ohne den schriftlichen Bericht bestehen würde. Wenn die Väter die Heilige Schrift lesen, glauben sie viel weniger ein Dokument auszulegen, als vielmehr Geschichte zu interpretieren. Was sie in der Geschichte wiederfinden, ist jenes Mysterium, das sich historisch und sozial, darin aber »geistig« entfaltet, und zwar als das Mysterium Christi in seiner Kirche.¹⁷ Wohl sprechen auch die Väter von einer »Allegorie«, doch tun sie es aus der Überzeugung, daß »durch geheimnisvolle Worte oder Tatsachen die gegenwärtigen Geheimnisse Christi und der Kirche bedeutet werden«¹⁸.

Der Übergang des zeitlichen Evangeliums in das »ewige Evangelium« wird am Ende der Zeiten keine Überholung der in Christus erfüllten Erlösungswirklichkeit bedeuten. Hier verhält es sich anders als beim Alten Testament, in welchem jenseits der Dinge und Tatsachen, von denen sein Wortlaut berichtet, »etwas anderes« gemeint ist und dessen Wirklichkeit - nicht nur sein Offenbarwerden - zukünftig ist. Die Symbole des Alten Testaments sind prophetisch, Vorbilder und Vorbereitungen, insofern das Gesetz nur der Schatten der künftigen Güter ist (vgl. Hebr 10,1). Das Neue Testament hingegen wird niemals verjähren. Seiner Bezeichnung wie seinem Wesen nach wird »das [Neue]

¹⁴ Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, lib. 12 (PG 45,940).

¹⁵ Maximus, *Quaestiones ad Thalassium*, qu.17 (PG 90,304).

¹⁶ Kyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Gen.*, lib. 1 (PG 69,15; auch 70, 192).

¹⁷ Kyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Gen.*, lib. 1 (PG 69,14 bis 15); Augustin, *Contra Faustum*, lib. 12, c. 40 (PL 42,275), setzt die Geschichtlichkeit des Christentums den heidnischen Mythen und gleichzeitig die christliche der heidnischen Exegese entgegen: »Was wir als geweissagt begreifen, das beweisen wir auch als in Erfüllung gegangen - während jene, um ihre Fabeln einigermaßen nahezulegen zu weiß Gott was für physiologischen und theologischen Auslegungen, d.h. zu natürlichen und göttlichen Hintergründen, bei der Deutung ihre Zuflucht suchen müssen.«

¹⁸ Beda, *De Tabernaculo et vasis eius*, lib. 1, c. 6.

Testament niemals altern«, ist es doch das letzte Testament, das »novissimum Testamentum«.¹⁹ Als solches muß es aber - soweit dies möglich ist - nach seinen ihm eigenen, ihm innewohnenden Prinzipien erklärt und ausgelegt werden, nämlich von Christus her. Nach Aussage der Väter werden sich sogar die Geschehnisse der künftigen Äonen, derer wir im Himmel teilhaftig werden dürfen, gemäß dem Wort der Heiligen Schrift erfüllen und ereignen.

3. Sakramentale Vergegenwärtigung

Ganz im Einklang mit der frühkirchlichen Tradition bezeichnet Paschasius Radbertus die Menschwerdung bzw. die »Oikonomia« der Heilsgeschichte als das »große Sakrament«, denn im Menschen Jesus wirkt die göttliche Majestät unsere Konsekration. Sodann stellt Paschasius Radbertus neben die Sakramente den Logos der Heiligen Schrift²⁰: »Sakrament ist auch in den göttlichen Schriften, wo der Heilige Geist in ihnen etwas innerlich durch wirkende Worte ausführt (efficaciter loquendo operatur).«²¹ Die Verlesung der Heiligen Schrift in der Liturgie gilt geradezu als eine Epiphanie des göttlichen Logos in der christlichen Gemeinde. Was immer von der Heiligen Schrift gelesen und vorgetragen wird, ist geistgewirkt, konkret gegenwärtig in den sichtbaren Kultmysterien, die das ganze Erlösungswerk Gottes (als »opus Dei«) enthalten und feiern.²² In der Liturgie ereignet sich die Rekapitulation des Wortes Gottes in seiner doppelten Gestalt, nämlich als Verheißung und Erfüllung, als verkündigtes und inkarniertes Wort.

Denn der Buchstabe im Neuen Bund ist ebensowenig abgeschlossen wie im Alten Testament, beide enthalten einen geistigen Sinn, der selbst im Neuen Testament »prophetisch« bleibt, und zwar in einem eschatologischen Sinn. Ambrosius führt dazu aus: »Wenn auch Christus schon auferstand, wird uns doch im Evangelium bisher nur sein Bild gezeigt [...]. Zuerst also ging der Schatten voraus, dann kam das Bild, die Wahrheit wird erst kommen: der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit aber in den himmlischen Dingen.«²³ Das heißt: Erst vom Eschaton her, also vom Ende der Zeiten her, lassen sich Altes und Neues Testament umfassend verstehen und in der Liturgie feiern.

Dieser eschatologische Aspekt zeigt sich im Vollzug der liturgischen Verkündigung. Die Verlesung des Evangeliums ist in der Chrysostomus-Liturgie eng verbunden mit dem »Trishagion«, denn der erhöhte Christus ist in seinem Wort gegenwärtig. Der doxologische Zusammenhang der Schriftlesung mit dem »Trishagion« besagt, »daß das Wort Gottes zur Kirche nicht einfach aus der Vergangenheit als Buch und fixierter Kanon kommt, sondern hauptsächlich als eschatologische Realität des Reiches, vom Thron Gottes«²⁴. In der Feier der Liturgie und im Hören des göttlichen Wortes

¹⁹ Severus von Antiochien, Hom. 102 (PG 22,288).

²⁰ Hieraus versteht man die hohe Ehre, die in der alten Kirche dem Evangelienbuch erwiesen wird, und ebenso die Ehrfurcht, die man bei der Verlesung des Gotteswortes zeigt.

²¹ Paschasius Radbertus, Liber de Corpore et Sanguine Domini c. 3 (PL 120,1276).

²² O. Casel, Mysteriengegenwart, in: JLw 8 (1928) 208f.

²³ Ambrosius, Enarr. in psalm 38, n.24-26 (PL 14,852B-853C); Enarr. in psalm 43, n. 49 (PL 14,906).

²⁴ J.D. Zizioulas, Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives, in: SVTQ 1975, 75-108, hier 93 (übersetzt von K.C. Felmy).

empfangen wir einen Vorgeschmack künftiger Herrlichkeit, an der wir in der Eucharistie schon jetzt Anteil erhalten.

Der Hinweis auf die eschatologische Bedeutung der Heiligen Schrift im Vollzug der Liturgie findet sich bei den Kirchenvätern vielfach bezeugt. Für Ambrosius umfaßt die Heilsgeschichte die Zeit des Alten und Neuen Bundes und ebenso die Gegenwart. Das Auslegungskriterium für das Alte Testament findet sich also nicht nur in der Verwirklichung des verheißenen Heils im Neuen Testament; die Norm für die Interpretation des Alten und des Neuen Testaments ist darin zu suchen, daß die Heilsgeschichte *heute* im Leben der Kirche zu einer erfahrbaren Wirklichkeit wird. Nach Ambrosius ist das Auslegungsprinzip der Heiligen Schrift also nicht bloß im biblischen Text als solchem zu erkennen, sondern erst im kirchlichen Leben und Denken, also im hier und jetzt erfahrbaren »*Antitypus*«, der die Suche nach dem biblischen »*Typos*« auslöst.²⁵ Kriterium und Norm der exegetischen Interpretation ergeben sich also nicht schon aus dem historischen Sinn der Bibel: Das die Auslegung leitende Prinzip ist die kirchliche Praxis hier und heute. Leo der Große sagt sogar: »Das Mysterium des Herrenleidens [...] hat uns der evangelische Text so klar und lichtvoll eröffnet, daß es für gottesfürchtige und fromme Herzen das gleiche bedeutet, das Gelesene gehört zu haben, wie die Ereignisse gesehen zu haben.«²⁶ Nach Papst Leo können die Christen sagen: »Was sie (die Apostel und Evangelisten) sahen, sahen auch wir; und was sie lernten, lernten auch wir; was sie berührten, berührten auch wir.«²⁷ Die spezifisch christliche Schriftlesung vollzieht sich demnach in der kirchlichen, vor allem in ihrer liturgischen Praxis, sie schöpft den ganzen Sinn aus, den ihr Urheber in sie hineingelegt hat.

4. Geistliche Auslegung

Die spezifisch geistliche Schriftlesung vollzieht sich in der Liturgie. Sie allein schöpft den vollen Sinn aus, den ihr Urheber in sie hineingelegt hat. Ein derart liturgisches Schriftverständnis bestimmt die ganze altchristliche und mittelalterliche Kunst; bis in die Zeit der Renaissance erhalten die Liturgie und die Theologie, die Kultur und Kunst des Abendlands ihre einheitliche Aussage aus der Heiligen Schrift, wie sie in der Feier der Liturgie gelesen und ausgelegt wird.

Unisono betonen die Kirchenväter die Einheit von Tisch des Wortes und Tisch des Brotes. Auch Hieronymus hebt mehrmals eine derart enge Beziehung des Wortes der Heiligen Schrift zum eucharistischen Mysterium hervor, er schreibt: »Gut ist es daher, die wahre Speise und den wahren Trank zu nehmen, die wir an dem Fleische und Blute des Lammes in den göttlichen Büchern finden«²⁸, und: »Weil das Fleisch des Herrn wahrhaft eine Speise ist und sein Blut wahrhaft ein Trank, so besitzen wir [...] dies einzige Gut in dieser Welt, daß wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken, nicht nur im Mysterium, sondern auch in der Lesung der Schriften.«²⁹ Das Studium der

²⁵ Ein ähnliches Schriftverständnis findet sich auch bei einigen Befreiungstheologen.

²⁶ Leo der Große, (PL 54,313f.).

²⁷ Leo der Große, (PL 54,358AB; vgl. auch 364BC.368C).

²⁸ Hieronymus, Comm.in Eccl. 2 (PL 23,1033B).

²⁹ Hieronymus, Comm. in Eccl. 3 (PL 23,1039A).

Heiligen Schriften ist selbst schon ein sakramentaler Vorgang, im Lesen der Heiligen Schriften »essen« wir Christus.³⁰

Mit Bezug auf den Propheten Ezechiel und den Seher der Apokalypse, die das Wort (Buchrolle) essen müssen, führt Origenes aus: »Wie das leibliche Brot in den ernährten Leib aufgenommen wird und in sein Wesen übergeht, so wird auch das 'lebendige, vom Himmel herabgestiegene Brot' - eben Gottes Wort - in den Geist und die Seele aufgenommen und teilt dem, der sich seiner Speise darbietet, seine eigene Kraft mit [...]. Ihr, die ihr den heiligen Geheimnissen beiwohnen durftet, wißt es: Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein Krümelchen auf die Erde falle. Wenn ihr aber so große Sorgfalt anwendet, seinen Leib zu bewahren - und ihr tut es mit Recht -, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib?«³¹

Die Heilige Schrift ist eine »Theophanie«, eine Gott-Erscheinung. Origenes vergleicht das Wort der Schrift mit dem Reiter auf weißem Rosse in der Geheimen Offenbarung; gleich ihm trägt die Heilige Schrift eine kostbare Fracht, sie ist der »Leib Gottes«, weshalb ihr eine gottmächtige Würde und Tiefe zukommt. Wird sie im »Geiste«, also in der lebendigen Begegnung mit dem Logos, verstanden und ausgelegt, kommt die »geistige Kraft« des Buchstabens zu seiner vollen Wirkung. Die »Verleiblichung« des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift gleicht dem Herrn, der »auf einer Eselin sitzt«: Auf der Einfalt der Buchstaben thront das göttliche Wort. Die Heilige Schrift offenbart Gott, daß sie ihn zugleich verhüllt. Darum geht es vielen wie den Juden zur Zeit Jesu: Sie stoßen sich daran, daß der Herr aus Nazareth stammt und daß der Eingeborene vom Vater mit Menschenantlitz zu den Menschen tritt und Knechtsgestalt annimmt, also eine Gestalt, die seine Göttlichkeit verbirgt. Wäre Christus aber - um das Unmögliche anzunehmen - nicht gekommen, hätte niemand das Recht, von dem buchstäblichen Sinn des heiligen Textes abzuweichen. Nur in der Herrlichkeit des Tabor werden Moses und Elias verklärt: Seit dem Kommen des Menschensohnes findet alles in der Heiligen Schrift erst in ihm seinen letzten Sinn.

Die einzigartige Bedeutung der Schriftlesung ergibt sich daraus, daß sie, wie deutlich wurde, der genuine Ort der Gotteserfahrung ist, führt sie doch in das ganze Mysterium Gottes ein. Dem Wort der Heiligen Schrift kommt darum eine »mystische« Bedeutung zu. Als »mystisch« wird seit Origenes jener Schriftsinn bezeichnet, der sich hinter dem (Literal-)Sinn als Christuswirklichkeit für den Leser auftut. Anfänglich stand das Wort »mystisch« noch in unmittelbarem Bezug zur Liturgie und verwies damit auf das objektive Mysterium;³² die mit dem Studium der Heiligen Schriften ver-

³⁰ Hieronymus, Comm. in Eccl. 3,13 (PL 23,1092A) und zu Psalm 147 (PL 26, 1334B).

³¹ Origenes, Geist und Feuer. Hg. von H.U. von Balthasar. Salzburg ²1952, 367. 371.

³² Dies gilt auch noch für die mittelalterliche Ekklesiologie des Corpus mysticum. Vgl. H. de Lubac, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Einsiedeln 1969, 69ff. Die frühchristlichen Texte, in denen das Wort »mystikós« vorkommt, lassen sich in drei Gruppen aufteilen, nämlich in eine biblische, eine liturgische und eine spirituelle, wobei die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen fließend sind; die ältesten gehören der ersten Gruppe an, während die jüngsten Texte der dritten zugeordnet werden müssen: 1) Zunächst wird mit »mystisch« die Christuswirklichkeit der Heiligen Schrift und die göttliche Wirklichkeit Christi bezeichnet. Das Wort wird bei Klemens und Origenes zur normalen Bezeichnung all dessen, was mit dem ihrer Ansicht nach schwierigsten Problem des Christentums zusammenhängt, nämlich mit der Schriftexegese und ihrer Aufdeckung des geistlich-allegorischen Sinnes der Bibel. Die Väter legen dar, daß die gesamte Schrift und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und ihren einzigen Schlüssel allein in Christus finden. Das Wort »mystisch« bezeichnet jene Wirklichkeit, die Christus allen Menschen eröffnet hat und die ihnen das Evangelium entschleierte, so daß ihnen der tiefe Sinngehalt der ganzen heiligen Schrift mitgeteilt werden kann. 2) Sodann bezeichnet »mystisch« die Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier und in der Kirche. Der Begriff »mystisch« meint sowohl die eucharistische Wirklichkeit wie

bundene Gotteserfahrung hatte auch ihren unmittelbaren Lebenskontext: »Niemand kann die Schrift erfassen, der nicht zutiefst eins wird mit den Wirklichkeiten, von denen sie uns spricht.«³³ Die Auslegung der Heiligen Schrift ist nicht zu trennen vom Leben in und mit der Kirche, und zwar speziell ihren liturgischen Vollzügen. Dies alles besagt, daß das Buch der Heiligen Schrift seine wahre Bedeutung und Auslegung erst mit und in der Liturgie und im Alltag unseres Lebens erhält.

5. Staurologische Ausrichtung

Das II. Vatikanum erklärt, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (DV 12); nicht anders erinnern die frühen Schriftkommentatoren beharrlich daran, daß »der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht« (2 Kor 3,6). Die Heilige Schrift ist keineswegs nur ein Text, sie offenbart das Herz Gottes, dem auch ihre Auslegung zu entsprechen hat. Die Haltung, die der Leser und Deuter der Heiligen Schrift gegenüber einzunehmen hat, geht über bloße Ehrerbietung und Ehrfurcht hinaus und muß sich in eine Liebessprache wandeln.

Die göttliche Liebessprache ist aber eine »durchkreuzte« Wirklichkeit. Gottes Wort, das aus dem Herzen des Vaters kommt, macht, sobald es sich inkarniert, eine »Passion« durch, nicht zuletzt deshalb, weil Göttlich-Unsagbares auszusagen und schriftlich auszudrücken ist. Das Ereignis des Kreuzes legt auf die Heilige Schrift das Mysterium der Verborgenheit und damit auch der härtesten Passion.³⁴ Die Botschaft der Heiligen Schrift verkündet die Kreuzigung des Gottessohnes, die dem Menschen als eine »Torheit« erscheinen muß und »die Weisheit der Weisen zunichte macht« (1 Kor 1,19f). Gott hat »die Weisheit der Welt als Torheit« entlarvt, indem er sich in die »Torheit« seines gekreuzigten Sohnes zurückzog. Sein Wort bezeugt, »was in den Augen der Welt töricht ist«, geht es doch nicht um »gewandte und kluge Worte« (1 Kor 2,4), »damit das Kreuz nicht um seine Kraft gebracht wird« (1 Kor 1,17). Das Wissen um die Torheit des Evangeliums bestimmt und prägt zu allen Zeiten den Umgang und das Leben mit der Heiligen Schrift im konkreten Vollzug der Nachfolge.

Das Wort der Heiligen Schrift, wie es in der Liturgie verkündet und ausgelegt wird, bleibt dem Menschen kein »äußerlich« Gewußtes und Bekanntes, sondern sucht seine ganze Existenz zu prägen. Das Wort Gottes kann nicht bloß zur Kenntnis genommen werden; es muß zeugnishaft gelebt

auch die Tatsache, daß diese Wirklichkeit als sakramentale verschleiert ist. Der Glaubende muß vom »historischen Sinn« übergehen zu dem tieferen Gehalt, der in den Sakramenten zu Christus führt. So darf man sich der Eucharistie nicht nähern »wie einem bloßen Brot, sondern wie einem mystischen Brot«. Die Kommunion ist eine »mystische Speise«, der Altar ein mystischer Tisch« und die eucharistische Feier ein »mystischer Kult«. Was über die Eucharistie gesagt wird, gilt in gleicher Weise vom Sakrament der Taufe und die in ihr empfangene »mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. 3) Schließlich bezeichnet »mystisch« die Erfahrung der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament. Origenes scheint als erster das Wort »mystisch« für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben, die aber als solche für Origenes immer an die Schriftmeditation gebunden ist. Hier klingen schon erste Akzente an, die ein Verständnis von Mystik nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist. - Vgl. hierzu L. Bouyer, »Mystisch«. Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (Hg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, Würzburg 1974, 57-75; M. Schneider, Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.

³³ Origenes, Johanneskommentar 13,24 (PG 14,440C).

³⁴ Vgl. A. Sicari, Das »Pascha-Mysterium« des Wortes Gottes, in: IKaZ 15 (1986) 225-235; ders., Der Heilige Geist und die »totale« Inkarnation, in: ebd. 14-22.

werden, aber eben im Zeichen des Kreuzes. Das Leben im Glauben, das unter dem Ruf der Nachfolge und des Kreuzes steht, verläuft keineswegs im Rahmen von vorformulierten Antworten, Definitionen, Lösungen; vielmehr gleicht es einem »offenen System«, das sich nie schließen läßt, da es immer wieder von der Sprache Gottes durchkreuzt wird. So wird jede Weise einer Schriftauslegung in der Liturgie wie im Leben des Christen unter dem Zeichen des Kreuzes stehen.

6. Verbindlichkeit der Lesung

Die Heilige Schrift ist dem Risiko der Deutung ausgesetzt. Vieles in der Heiligen Schrift bleibt offen und dunkel, sogar widersprüchlich und in rätselhaften Umrissen formuliert (vgl. 1 Kor 13,12). So mußte schon der Auferstandene den Jüngern helfen, ein authentisches Schriftverständnis zu gewinnen (vgl. Lk 24,13-35). Doch nicht die Auslegung, nur der ursprüngliche Text behält das wahre Salz, das nicht schal wird. Die Ursprünglichkeit des göttlichen Wortes in seiner Dunkelheit unterscheidet es von den zahlreichen anderen Wörtern.

Es gibt eine Gefahr des Geschriebenen: »Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6). Tot ist der Buchstabe, wenn er nicht offen ist für seine neue Auslegung und wenn der Buchstabe selbst oder gar das Buch zu einem Götzen wird. Was zunächst nur Buchstabe ist, will das Herz schließlich brennen lassen. Erfahrung und Erkenntnis allein genügen nicht; hinzukommen muß das Tun des Glaubens. Dieser inkarnatorische Grundzug, der zum Spezifikum der christlichen Glaubenserfahrung gehört, wird als Skandalon empfunden: Der Christ sieht sich nämlich auf einen Weg gestellt, der ins Kreuz führt und dort ein Mittun, das auch ein Mit-Erlösen ist, einfordert. Wer sich aber auf den Ruf der Kreuzesnachfolge einläßt und bereit ist, an der Passion Christi teilzunehmen, erfährt in sich die objektive Ausprägung des Heilsereignisses, was ein Widerfahrnis ist, das alle subjektiven Erfahrungsmöglichkeiten übersteigt.

Jesu Wort wird authentisch ausgelegt, wenn es sich in das Leben des Einzelnen übersetzt (vgl. Lk 12,11f.), bis daß es das Wort des Einzelnen selbst zu sein scheint (vgl. Joh 16,12-14).³⁵ im Wort der Heiligen Schrift erhält der Leser bzw. Hörer Anteil am Leben und Geheimnis Jesu, indem es ihm selbst zum Leben wird. Gottes Wort ist mehr als ein abstraktes Gebot, das wie eine Normgröße umzusetzen ist, es sucht in je neuer Einmaligkeit konkret Gestalt anzunehmen im Leben dessen, der Jesus Christus nachfolgt. Dies zeigt sich gerade im Leben der Heiligen: Keiner von ihnen ist eine Kopie eines anderen Heiligen, letztlich leben sie ihren Glauben nur im und als Original.

Damit ergibt sich ein weiterer geschichtstheologischer Aspekt der Heiligen Schrift im Zusam-

³⁵ Diese Identität wird besonders deutlich im Leben der Heiligen, vor allem gerade in Franziskus. An seinem Leib, in der Armut seines Sinnes ist die Erde wieder zum Bild geworden, beschenkt mit den dem Fleische eingepprägten Wundmalen des Gekreuzigten, so daß sich eine neu anbrechende Zeit vor einer gewesenen im Bilde des Franziskus erkannte. In der Gestalt des Franziskus erkennt die Erde ihr Urbild wieder, ja, am Leib dieses Heiligen wird die Erde nun wieder selbst zum Bild, trägt sie doch fortan die Wundmale des Gekreuzigten. Selbst ein signatus geworden, erreicht Franziskus die höchstmögliche Verähnlichung mit Gott, denn er ist dem Menschensohn gleichgestaltet. Diese Gleichförmigkeit mit Christus ist unter den Menschen besonders in Franziskus sichtbar. Sein Leben endete nicht im Martyrium, wie er es sich gewünscht hatte, sondern in der völligen Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten. Sinn menschlichen Lebens ist, nur Zeichen zu sein, und das alles im erdnahen Kontakt, so wie Franziskus gerade in der Handgreiflichkeit des Kontakts mit den Wunden in die Ekstase gerissen wird. Der Verzicht auf eigenmächtige zugreifende Erfahrung ist die einzig mögliche Vorbereitung auf die Erfahrungen, die das inspirierende Wort von sich aus vermittelt. - Vgl. hierzu M. Schneider, »Christus ist unsere Logik!« Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999.

menhang mit der Eucharistie. Das liturgische Wort »Hoc est corpus meum« erneuert nicht den Akt der Inkarnation, es setzt ihn auch nicht fort, sondern vergegenwärtigt die Inkarnation so, daß es das Leben jedes Menschen in die göttliche Hochzeit einführt, die mit dem Kommen Christi anhebt. Die Gegenwart der Inkarnation im Mysterium der Eucharistie ist insofern keine Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes, als sie sich nicht nur in der einen Natur des fleischgewordenen Logos vollzieht, sondern in der ganzen menschlichen Natur, die vom Logos in seinem Leib angenommen wird.

Die letzte Instanz allen Seins ist nicht das Denken bzw. der Begriff von Gott, sondern der Sohn: er allein dringt in das unzugängliche Licht Gottes vor. Der Person Jesu kann sich keiner auf rein logische Weise nähern, ihm gegenüber ist nur die existentielle Haltung des Glaubens möglich.³⁶ Was dies für eine Grundlegung der Theologie bedeutet, darüber findet sich eine wichtige Vorüberlegung bei Erik Peterson. Auf die Frage: »Was ist Theologie?«, antwortet er, daß diese sich aus der Offenbarung in Christus herleitet. Der theologische Disput verläuft nicht offen und vage, vielmehr erhält er durch die Offenbarung jene letzte Klarheit und Eindeutigkeit, durch die der Mensch in seinem Fragen und Überlegen eine Antwort findet. Theologie gibt es nur insofern, als die Offenbarung eine notwendige Erkennbarkeit in sich birgt. Mit dem Kommen des Menschensohnes ist jedoch ein Reden von Gott möglich geworden: »Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der scientia divina ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen, Erkennen Gottes zu sprechen.«³⁷ Alles, was Christus »von« Gott sagt, ist von Gott »gesagt«: »Die Propheten *sagen* das Wort Gottes; Christus, als das Wort Gottes, *redet* von Gott; die Kirche aber *spricht* [...]. Sagen gibt es nur dort, wo man 'etwas zu sagen hat'. Das gilt von den Propheten, die Gottes Wort zu sagen hatten. Christus 'hat' gar nicht in dieser Weise das Wort Gottes zu sagen, weil er es ist, und darum redet er.«³⁸

Das Sagen der Propheten ist, wie Peterson ausführt, eine Vorbereitung auf das Reden des Logos, deshalb kennen die Juden eine Exegese und Predigt, aber keine Theologie. Diese gibt es erst im Christentum und im Glauben an den Menschgewordenen. Die Apostel verkünden und die Märtyrer bezeugen, aber sie treiben keine Theologie, denn Theologie treiben ist etwas anderes als verkünden und bezeugen. Theologie ist kein Schreiben von Gott, kein Reden von Gott, keine Prophetie und keine Verkündigung, keine Bezeugung und keine Lehre: »Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt.«³⁹ Das »Dogma« wiederum ist der konkrete Ausdruck dafür, daß Gott in der Menschwerdung dem Menschen nahe gekommen ist und dort seinen Rechtsanspruch erhebt, der sich in den Sakramenten fortsetzt. Die Prophetie kann sich nicht in Dogma und Sakrament konkretisieren, weil zur Zeit der Propheten das Wort Gottes noch nicht so abgeschlossen und endgültig ist wie in und mit der Offenbarung Christi, die vollgültig im Buch der Heiligen Schrift enthalten ist. Erst mit der Offenbarung in Christus gibt es das Dogma, und

³⁶ E. Peterson, Was ist Theologie?, in: G. Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, München 1971, 132-151 (Nachdruck von E. Peterson, Theologische Traktate. München 1951, 9-43).

³⁷ Ebd., 136.

³⁸ Ebd., 141.

³⁹ Ebd., 145f.

zwar als die Verlängerung des Redens Christi von Gott, ohne daß ein solches Reden mit der Autorität Christi gleichgesetzt werden kann: Es handelt sich um eine abgeleitete, von Christus kommende Autorität: »Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt.«⁴⁰

Aus dem dargestellten Grundansatz theologischen Denkens folgt ein Primat der Liturgie vor der Diakonie. Augustinus erklärt dies durch seine Unterscheidung von »exemplum« und »sacramentum«. Ist Jesus nur ein »Exempel« christlichen Lebens und Handelns, dann macht man, wie Martin Luther bemerkt, »auss Christo eynen Moysen«, also einen neuen Gesetzgeber.⁴¹ Eberhard Jüngel führt hierzu aus: »Eine nur die Beispielhaftigkeit Jesu herausstellende Christologie reduziert [...] die Bedeutung Jesu Christi auf die Rolle eines Heiligen, der sein Leben zwar auch zu opfern vermag, aber mit dem eigenen Lebensopfer nur zu appellieren, das Leben der Menschheit jedoch nicht effektiv zu ändern vermag. Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, daß sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.«⁴² Was für jede Theologie (und speziell Christologie) gilt, wird zum Grundbekenntnis der Eucharistiefeier: Christus ist das unüberholbare »sacramentum salutis«.

Aus dem dargestellten Zusammenhang von Wort Gottes, Theologie und Liturgie wie auch aus der darin enthaltenen Bedeutung der Heiligen Schrift ergibt sich ein letzter Aspekt für eine Theologie des Buches. Die Heiligen Schrift enthält nicht bloß ein moralisches Konzept gläubigen Lebens, das sich in Askese und beispielhaft ethischem Leben in Liebe ausdrückt: sie enthält vielmehr die unüberbietbare Offenbarung Gottes in Christus. Seine Aktualität wird bezeugt im Buch der Heiligen Schrift wie auch in all den anderen Büchern, die insofern einen verbindlichen Charakter haben, als sie das eine Buch gültig und verbindlich interpretieren und deuten. So bildet sich eine kirchliche Tradition aus Büchern, besonders in den Schriften der Väter und Kirchenlehrer.

Da Gott sich durch ein Buch bleibende Gegenwart unter den Menschen verschafft hat, bedarf es immer auch der anderen Bücher, die es verbindlich auslegen. So tritt neben die Verkündigung des Wortes zugleich die Verkündigung des Buches. Seit es das eine Heilige Buch gibt, wird die Geschichte des Glaubens ebenso eine Geschichte von Büchern sein und bleiben. In diesem Sinn kann tatsächlich in einem recht umfassenden Sinn von der Heiligen Schrift als einem »stillen Begleiter« auf unserem geistlichen Weg gesprochen werden.

⁴⁰ Ebd., 151.

⁴¹ M. Luther, Kirchenpostille 1522, in: WA 10,I,10,20; vgl. auch K. Koch, Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche, 29f.

⁴² E. Jüngel, Das Opfer Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Jesu Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen. Bd. III, München 1990, 261-282, hier 267.

BIBLIOGRAPHIE

BACHL, G., Lesen - ein Weg in die Freiheit. Innsbruck-Wien 1989.

BIANCHI, E., DICH finden in deinem Wort, Die geistliche Schriftlesung, Freiburg-Basel-Wien 1988 (2. Auflage: Köln ³2004).

FRIEDMANN, E., Spiritualität, Theologie und lectio divina, in: Monastische Informationen Nr. 32 (15. November 1982) 15-21.

GUARDINI, R., Lob des Buches. Basel 1952.

HERDERBÜCHEREI TASCHENBUCHREDAKTION (HG.): Heilkraft des Lesens. Beobachtungen und Erfahrungen, Freiburg-Basel-Wien 1982.

Heilung durch Lesen? Ein Arbeitsbericht zur Bibliotherapie, Freiburg-Basel-Wien o.J. (1984).

HUIZING, K., Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen. Berlin-New York 1996.

HUIZING, K. / KÖRTNER, U.H.J. / MÜLLER, P., Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lese-theologie, Bielefeld 1997.

MUTH, L., Wie Jesus las, in: Christ in der Gegenwart (1992) 21.

- Lesen, damit Leben gelingt. Heidelberg 1986.
- Maria und die lesende Kirche, in: Christ in der Gegenwart (1988) 181f.
- Brauchen wir eine Theologie des Lesens?, in: StdZ 206 (1988) 539-552.
- Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens, in: StdZ 206 (1988) 818-829.
- Wie Jesus las, in: Christ in der Gegenwart (1992) 21f.
- Als die Laien lesen lernten. Erfahrungen in mittelalterlichen Kathedralen, in: CiG (1994) 221f.

RAHNER, K., Zur Theologie des Buches. Leipzig o.J.

- Die Hl. Schrift, Buch Gottes und Heil der Menschen, in: StdZ 202 (1984) 43.

SCHIPPERGES, H., Lesen verändert. Vom Leben des Buches - Vom Leben mit Büchern, Frankfurt/M. 1987.

SEIDEL, W. (Hg.), Offenbarung durch Bücher? Freiburg-Basel-Wien 1987.

VANDENBROUCKE, F., La lectio divina auhourd'hui, in: Collectanea Cisterciensia 32 (1970) 256-267.

VINEL, J.-A., Lectio divina, in: Monastische Informationen Nr. 45 (15. November 1985) 17-22.

ZEGVELD, A., Lectio Divina. Betrachtungen über die geistliche Lesung, in: EuA 55 (1979) 178-194.281-292.

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß VI:

IM UMGANG MIT DER MUSIK

(Radio Horeb am 10. September 2024)

Auf recht vielfältige Weise können wir durch Situationen und Dinge, die uns im Alltag begegnen, eine geistliche Weisung und Hilfe auf unserem Lebensweg im Glauben erfahren, an ganz unterschiedlichen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in und mit recht unterschiedlichen Erfahrungen. In der letzten Sendung haben wir solche »stillen Begleiter« unseres Lebens aufgezeigt im Umgang mit einem Buch, vor allem mit dem Buch der Heiligen Schrift, die uns auf unserem geistlichen Weg ein treuer geistlicher Begleiter sein kann. Es handelt sich wohl nicht um die Hilfe einer regulären Geistlichen Begleitung. Doch auch ein eher »stiller Begleiter«, nämlich der Umgang und das Leben mit einem Buch kann eine entscheidende Weisung auf unserem Weg im Glauben werden. Heute sei ein weiterer »stiller Begleiter« vorgestellt, nämlich die Musik. Ihr werden wir uns nun in zwei Radiosendungen zuwenden, zunächst indem wir der Frage nach der Bedeutung der Musik als einem »stillen Begleiter« im Leben des Glaubens nachgehen, während wir in einer weiteren Sendung die praktischen Konsequenzen und Hilfen für einen geistlichen Umgang mit der Musik zu ziehen haben, und zwar so, daß die Musik uns fürwahr zu einem »stillen Begleiter« auf unserem Lebensweg im Glauben wird.

1. Die geistliche Weisung der Musik

Leben aus dem Glauben ist ein fragmentarischer Prozeß, und nur in und mit immer neuen Ansätzen und Bekehrungen läßt sich der Glaube leben. Das Leben im Glauben ist ein Weg, kein Bau oder System. Dabei sind wir auch auf das Glaubenszeugnis anderer angewiesen.

Was bei den Heiligen auf sehr vollkommene Weise zum Ausdruck kommt, und zwar als ein existentielles Glaubenszeugnis im Fragment, läßt sich gleichfalls im Leben und Werk vieler Musiker aufweisen: Viele von ihnen dürfen als unerläßliche Zeugen im Erfahrungsraum von Glaube und Kirche gelten, da sie mit ihrem musikalischen Schaffen ein kostbares Zeugnis im Lebensalltag des Glaubens darstellen.

Von vielen Musikern läßt sich sagen, daß für sie Leben und Werk insofern eins sind, als sie den Auftrag ihres Lebens nicht wie einen Job erfüllen, vielmehr lassen sie in ihrem Leben und Schaffen erkennen, was sie als ihre Sendung und ihren Auftrag - auch im Glauben - wahrgenommen haben. Wir wissen von vielen Musikern, wie sie unentwegt an ihrem Werk gearbeitet haben, bis daß es ihrem Leben entspricht. Dazu schreibt Felix Mendelssohn Bartholdy in einem Brief vom 26. Juni 1838 an Moritz Hauptmann: »Was Sie mir über meine Musik Freundliches sagen, dafür danke ich Ihnen sehr vielmals; aber mir wird es doch zuweilen ganz bang, wenn ich an das denke, was ich gern machen möchte, und das ansehe, was bis jetzt dasteht. Indes ist doch Weiterarbeiten das einzige Mittel.«¹ Felix Mendelssohn Bartholdy bemerkt über sein Verständnis des musikalischen

¹ R. Sietz (Hg.), Felix Mendelssohn Bartholdy. Sein Leben in Briefen, Köln-Krefeld 1948, 167.

Werkes: »Ich bin nämlich der Meinung: nulla dies sine linea. Ich lasse nicht leicht einen Tag vorüber, ohne etwas gemacht zu haben: Aber welchem Künstler ist die Muse alle Tage günstig? Mir wenigstens nicht. *Machen* aber kann ich jederzeit etwas und das thue ich, *um in der Übung zu bleiben*. Wie der Virtuose an Fertigkeit und Sicherheit verliert, wenn er längere Zeit sein Instrument verläßt, so verlieren auch geistige Operationen an Leichtigkeit und Freiheit durch öfter unterlassene Übung darin. Um im Zuge zu bleiben, componire ich immer, aber nicht immer ist der Geist bereit zu guten Gaben.«²

Noch fragmentarischer als die Heiligen, aber gewiß nicht weniger überzeugend bringen viele Künstler, Literaten und Musiker in ihrem Leben und Werk auch ihren eigenen Glauben zur Sprache. Johann Sebastian Bach beispielsweise hat alle seine Stücke, die weltlichen und die geistlichen, seinem Gott aufgeopfert, denn sie gehören nicht ihm: Soli Deo Sit Gloria.³ Über vielen Werken steht »S.D.G.« und »J.J.« (Jesu juva). Ludwig van Beethoven sieht in der Missa solemnis sein »größtes und gelungenstes Werk«; über das Kyrie schreibt er die Worte: »Von Herzen - möge es zu Herzen gehen!«. Anton Bruckner zeichnet seine Neunte Symphonie mit den Worten: »Dem lieben Gott gewidmet«, und Igor Strawinsky fügt seiner Psalmen-Symphonie von 1930 die Worte hinzu: »Zum Ruhme Gottes«.⁴ Aufgrund ihres Dienstes am Glauben, den sie mit dem Einsatz ihres Lebens und ihrer Schaffenskraft leisten, gehören die Musiker in den Kontext eines existentiellen Glaubenszeugnisses hinein. Für sie sind Kunst und Leben, Musik und Glaube nicht schlechthin zweierlei, selbst wenn sie nicht so ununterscheidbar eins sind, dennoch gleichen sie in vielem dem Lebenszeugnis der Heiligen.

Auf ein solches Zeugnis im Leben sind wir heute erst recht angewiesen. Die eigentlichen Lebens- und Glaubensprobleme im Alltagsleben entstehen nicht im theoretischen Bereich, sondern in der Praxis, und zwar wenn Deutungs- und Handlungsmuster fehlen bzw. bisherige Erfahrungen und Deutungen nicht mehr greifen. Zeiten gesellschaftlichen Wandels und zeitgeschichtlichen Umbruchs, wie wir sie derzeit erleben, kündeten sich meist lange vorher in den Lebensgeschichten der Menschen als Probleme und Fragen an, die nach neuen Lösungen aus dem Glauben suchen und experimentieren lassen. Sobald bisherige Deutungskategorien und längst erprobte Handlungsmuster sich nicht mehr als tragfähig erweisen und ihre Orientierungskraft verlieren, entstehen »Stilbrüche«. Ein neuer Lebensstil muß erarbeitet werden. Die neuen Möglichkeiten und Wege im Glauben, die unter dem Handlungsdruck im Alltag meist spontan und intuitiv erprobt werden, bleiben häufig unbefriedigend und defizitär, aber sie stellen oft wichtige Weichen für die Zukunft. Würde die Verkündigung der Kirche über die Klärung des Begriffs hinaus »erzählend« um eine Phänomenologie solcher Lebensstile, wie sie sich im künstlerischen Werk von Literaten und Musikern finden, bemüht sein, erhielte sie eine neue Lebendigkeit und Aktualität. Christlicher Glaube wäre dann mehr als eine bloße Wissenschaft, er würde sich als Theorie einer Praxis, ja als »ars vivendi« erweisen.

² J.C. Lobe, Gespräche mit Felix Mendelssohn, in: ders., Consonanzen und Dissonanzen. Gesammelte Schriften aus älterer und neuerer Zeit, Leipzig 1869, 264.

³ Vgl. G. Stiller, Johann Sebastian Bach und das Leipziger gottesdienstliche Leben seiner Zeit. Berlin-Kassel 1970, 210-218.

⁴ Belegt bei O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis. Anmerkungen zu Bach, Beethoven, Bruckner, Strawinsky und anderen, in: M. Kessler u.a. (Hgg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie (FS M. Seckler), Tübingen 1992, 467-494, hier 472ff.

2. Glaubenswürdigkeit im Zeugnis

Für den Lobgesang auf Gott, wie er in der Kirchenmusik gegeben ist, bedarf es einer angemessenen Sprachform. Ein Blick in die offiziellen Gesangbücher der Diözesen läßt die kritische Frage stellen, ob die in ihnen verwendete kirchlich-liturgische Sprache ihrem Inhalt und Auftrag überhaupt gerecht wird: Die in den Gesangbüchern verwendete Sprache wird nicht bloß gegenüber den Sprachgewohnheiten des heutigen Menschen als fremdartig und inadäquat empfunden, sie wird kaum den liturgischen Anforderungen gerecht. Dies läßt sich leicht an dem 1975 herausgegebenen »Gotteslob« der deutschsprachigen Diözesen veranschaulichen: Die in den Liedern verwendete Sprache bleibt - m.E. meilenweit - hinter dem Anspruch ihres Inhalts zurück. Meist scheint das Lied mehr dem Reim verpflichtet zu sein als der Größe und dem ungeheuerlichen Inhalt des Glaubens. Dieser wird vorschnell reduziert und dem Maß des Reimes geopfert, so daß sich nun reimen können »gesund« auf »Herzensgrund«, »Gerichte« auf »Angesichte«, »Stamm« (des Kreuzes) auf (Opfer-) »Lamm«, »Gesicht« auf »Gericht«, »Iag« auf »Tag« und »Grabes Stein« auf »Gnadenschein«, »starker Held« auf »niederfällt« und »Leid« auf »Ewigkeit«.

Solches Sprachgebaren zeugt nicht für eine Sprachmächtigkeit, sondern eher für eine Müdigkeit der Sprache: »Überdruß an der Sprache, Überdruß am Wort - so läßt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat.«⁵ Damit ist neu die Frage nach dem Wesen des - auch musikalischen - Gotteslobes im Vollzug des christlichen Gottesdienstes und der Liturgie zu stellen.

Eine erste Notwendigkeit, um zur wahren und authentischen Sprache im Gotteslob vorzudringen, ergibt sich aus der Dringlichkeit der je neuen »Destruktion des Gottesbildes« (K. Rahner): »Man erweist dem Menschen einen großen Dienst, und zwar den größten von allen, wenn man vor seinen Augen alle abergläubischen Vorstellungen nacheinander zum Erlöschen bringt, um schließlich in ihm das reine Gefühl der religiösen Erwartung zu erzielen [...]. In der Destruktion des Denkens liegt ein großer religiöser Sinn [...]. Nichts dient mehr der Wahrheit und nichts ist notwendiger als zuzusehen, wie selbstgefällig oder eher naiv der Metaphysiker von seinen Konstruktionen eingenommen, der Künstler in sein Werk, der Fromme in sein sittliches Ideal verliebt ist oder der Apostel der Tat um der Tat willen sich wie ein Wilder mit seinen Götzen verhält: überall derselbe Anspruch und dieselbe Anmaßung; alle machen sich gleicherweise vor, ihren Gott zu machen ohne Gott. Dieses Nichts menschlicher Anstrengung bloßzulegen, ist das Werk einer frommen Gottlosigkeit.«⁶ Nur jener Lobpreis darf als authentisch und als dem Glauben angemessen bezeichnet werden, der in seiner sprachlichen Artikulation der je neuen Destruktion des Gottesbildes nicht ausweicht und in die Begegnung mit dem wahren Gott führt.

Die positive Kehrseite der ständigen Destruktion falscher Götzenbilder ergibt sich mit dem existentiellen Anspruch des Glaubens. Dietrich Bonhoeffer spricht gegen eine rein akademische Theologie, deren Funktionslosigkeit er heraushebt: »Die größte Not kommt für den Pfarrer aus seiner Theologie. Er weiß alles, was der Mensch über Sünde und Vergebung wissen kann. Er weiß, was rechter Glaube ist, und sagt es sich so lange, bis er nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den

⁵ G. Ebeling, Einführung in die theologische Sprachlehre. Tübingen 1971, 3.

⁶ M. Blondel, Die Aktion. Hrsg. von R. Scherer, Freiburg-München 1965, 344.

Glauben existiert. Er weiß sogar, daß sein Nichtglauben die rechte Form des Glaubens ist: 'Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben' (Mk 9,24). Das Wissen enthüllt seine Dämonie. Es treibt immer mehr in den faktischen Unglauben hinein. Wir haben dann keine Erfahrung des Glaubens. Unsere einzige Erfahrung ist die Reflexion über den Glauben [...]. Theologie ist hier die Wissenschaft, in der man es gelernt hat, alles zu entschuldigen und alles zu rechtfertigen [...]. Natürlich sei ein guter Theologe! Aber als solcher halte dir dein Wissen drei Schritt vom Leibe! Sonst wird es dir lebensgefährlich; du gerätst in einen Sumpf, in dem der Glaube erstickt.«⁷

Was hier von der Theologie und dem Theologen eingefordert wird, bedeutet in gleicher Weise speziell für die Kirchenmusik, daß sie sich nicht nur darauf beschränken kann, »musikalisch« anzukommen, sie bedarf ebenso des existentiellen Engagements eines Kirchenmusikers: Er wird nie nur Musik schreiben und »machen« können, ohne mit ihr auch seine Zeitgenossen erreichen zu wollen. Eine solche Gleichzeitigkeit der Kirchenmusik mit der Gegenwart bedeutet keine falsche und voreilige »Zeitgemäßheit« bzw. »Zeitgenossenschaft«, die aufgrund einer voreiligen Anpassung den Zugang zur Wirklichkeit Gottes versperrt: »Es gibt heute Versuche von 'Neuinterpretation' des christlichen Bekenntnisses, deren Ergebnis nichts anderes ist als ein blutleeres 'Interpretationschristentum' (J. Ratzinger), mit dem niemand wirklich leben und sterben kann.«⁸ Zeitgemäßheit und Aktualität sind nur insofern dem Glauben gemäß, als sie sich nicht in einer Beliebigkeit verlieren. Das bedeutet für die Kirchenmusik, daß sie sich in ihrer Zeitgenossenschaft so in den Dienst an der Verkündigung nehmen lassen muß, daß sie der Konfrontation nicht ausweicht.

Eine weitere Herausforderung für die Kirchenmusik liegt im christlichen Verständnis der Welt. Für den Christen sind alle Dinge dieser Welt heilsmäßig bedeutsam und fordern zur Stellungnahme auf, denn sie ruhen nicht in sich, sondern gelten als Zeichen, die über sich hinausweisen und den Menschen weiterleiten. Um diese Zeichenhaftigkeit der Welt geht es auch der Kirchenmusik, denn sie hat, wie zu zeigen ist, nicht nur subjektive Gefühle und Intuitionen, sondern auch die »Töne« und »Melodien« des Kosmos und des göttlichen Wortes in der Schöpfung zu einer musikalischen Aussage zu bringen, wie es in der Glaubensgeschichte immer wieder versucht wurde.

3. Einwände

Der Prozeß der zunehmenden Ausgestaltung der christlichen Kirchenmusik verläuft nicht harmonisch, es kommt schon früh zu heftigen Auseinandersetzungen. Sie entzündeten sich vor allem an den Worten aus Kol 3,6, wonach Gott durch »geistliche Gesänge« zu loben ist. Dies wird gerne verstanden als: »Deus mente colitur magis quam ore - Gott ist mehr durch den Geist als durch den Mund zu ehren«⁹. Heißt es in Eph 5,19, daß die Christen in ihren Herzen Gott singen und psallieren sollen, schreibt Hieronymus: »Das sollen die jungen Leute hören, die in der Kirche den Dienst des Psallierens versehen: Für Gott soll man nicht mit der Stimme, sondern mit dem Herzen singen, nicht nach Theatermanier Kehle und Schlund mit Medikamenten schmieren, so daß in der Kirche

⁷ D. Bonhoeffer, Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge. München 1985, 404f.

⁸ Feiner/Fischer, Neues Glaubensbuch. Freiburg-Basel-Wien 1973, 278.

⁹ Thomas von Aquin, Sth q 91 a 1 opp. 2; weiter ausgeführt bei H. Hüsch, Musik der »Anbetung im Geiste«, 31-36.

theatralisch gedrechselte Melodien und Gesänge ertönen.«¹⁰

Bei Gregor dem Großen findet sich ein anderer Einwand. Er verlangt auf einer Lokalsynode in Rom, daß die Kleriker ab der Diakonatsweihe nicht mehr Kantoren sein dürfen, um nicht an ihrem eigentlichen Dienst, nämlich der Wortverkündigung und der Caritas gehindert zu werden; auch bestehe die Gefahr, daß sie beim Singen aufgrund ihrer schönen Stimme von ihren Zuhörern bewundert würden.¹¹

Ein anderes Argument in der Auseinandersetzung um die Möglichkeit und den Einsatz der Musik im Gottesdienst ist grundsätzlicher Art, denn es basiert auf der Absetzung der alttestamentlichen Musik und der neutestamentlichen Bewertung des ästhetischen Ausdrucks. Thomas von Aquin führt aus: »Die Kirche kennt für das Gotteslob nicht den Gebrauch von Musikinstrumenten [...], um auch nicht den Schein des Rückfalls ins Jüdische zu erwecken.«¹² Daß es im Alten Bund so etwas wie Instrumentalmusik gegeben hat, wird demnach als ein Zugeständnis an die »Fleischlichkeit« des jüdischen Volkes verstanden.¹³ Durch eine solche Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund, von Gesetz und Evangelium wird die Musik aus dem Bereich des Geistlichen und Geistigen herausgenommen und in den des Sinnlichen gestellt. Alles Sinnenfällige, und damit auch die Musik, ist abzulehnen, damit die Wirkkraft des Geistigen, nämlich des Wortes, nicht um seine Aussage gebracht wird. Dem gegenüber bleibt einzuwenden, daß das Christentum nicht nur eine Vergeistigung des Alten Bundes, sondern auch eine neue Verdiesseitigung gebracht hat: Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet ein Nein zu jeder falschen und voreiligen Form von Vergeistigung. Deshalb geht die Kirche bewußt den Weg von der Bildlosigkeit des Alten Bundes zur Verherrlichung Gottes im Bild, und die Absage an die Ekstase der Musik bedeutet alles andere als ein Plädoyer für ein rein geistiges Gotteslob im Herzen.

Die Einwände und Bedenken gegenüber der gefühlsmäßigen Seite der Kirchenmusik sind nicht zu überhören. Augustinus zerreißt die Frage, ob er vielleicht »sträflch sündigen« könne, wenn ihn »die Musik mehr bewegt als die besungene Wirklichkeit«, und er möchte dann »lieber nicht singen hören«, aber schließlich will er doch »den Brauch des Singens in der Kirche gutheißen: es soll durch die Freude der Ohren der noch schwache Geist den Aufstieg finden zur Welt der Frömmigkeit«¹⁴. Nicht anders Thomas von Aquin, für den die Bedeutung der Kirchenmusik darin liegt, daß »der Sinn der Schwachen mehr zur Frömmigkeit herausgefordert wird«¹⁵.

Thomas von Aquin geht auch auf den Einwand ein, daß Gesungenes »von den anderen schlechter verstanden werden könne, als wenn man es ohne Gesang vorträgt«, und er antwortet darauf: »Selbst wenn die Hörer mitunter nicht verstehen, was gesungen wird, so begreifen sie doch, weshalb gesungen wird, nämlich zum Lob Gottes. Und das genügt, um den Menschen zu Gott hin

¹⁰ Hieronymus, Comm. in ep.ad Eph III,5 (PL 26,528 CD); zit. nach H. Hschen, Musik der »Anbetung im Geiste«, in: K.G. Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. I., 36.

¹¹ Zit. nach J. Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik. Köln 1974, 44f.

¹² Thomas von Aquin, Sth qu 91 a 2 opp. 4.

¹³ Dies wird dargestellt bei J. Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik, 45f.

¹⁴ Augustinus, Conf. X,33,50.

¹⁵ Thomas von Aquin, Sth q 91 a 2 resp.

aufzurütteln.«¹⁶

Während in der Frühzeit des Christentums die kirchliche Musik den ganzen Menschen zu erfassen sucht, wird ihre Bedeutung mit Augustinus auf das Gemütsleben des Gläubigen beschränkt,¹⁷ was aber nicht bedeutet, daß sie dadurch bloß als Frömmigkeitserlebnis angesehen wird, wie er sodann ausführt: »Mitunter will es mir scheinen, ich gäbe den Melodien doch mehr Ehre als ihnen gebührt. Wohl fühle ich, daß die heiligen Worte selber, so gesungen, unser Gemüt inniger und lebhafter in der Flamme der Andacht bewegen, als wenn sie nicht so gesungen würden: finden doch alle Regungen unseres Geistes je nach ihrer besonderen Art auch in Stimme und Gesang ihren eigentümlichen Ausdruck, und ich weiß nicht, durch welch geheimnisvolle Verwandtschaft er den Stimmungen entsprechend hervorkommt. Aber meine Sinnesfreude, der sich der Geist doch nicht zur Verweichlichung ergeben darf, hintergeht mich oft: statt daß der empfindende Sinn sich der Vernunft als Begleiter anschlosse, um ihr zu folgen, da er doch nur ihretwegen verdient dabei zu sein, nimmt er sich heraus, ihr voran zu gehen und sie auf seinen Weg zu bringen.« Augustinus kennt auch den wortlosen Gesang: »Wir unterscheiden äußeres Hören vom inneren Hören, da es sich in Wahrheit um zwei verschiedene Stimmen, eine tönende und eine nicht tönende handelt.«¹⁸

Ein Problem, das die ganze Musikgeschichte des Abendlands beschäftigt und zu je neuen Akzenten und Artikulationen führt, besteht in der Verhältnisbestimmung von Wort und Ton, von Sprache und Musik: »Bei dieser Verschiedenheit, die durch Reflexion eine gewußte Verschiedenheit wird und zufolge dieser Gewußtheit das Innovationsgefälle zu intensivieren vermag, handelt es sich einerseits um eine Parallelität (oder Korrespondenz) von Sprache und Musik, andererseits um eine Polarität (oder Dichotomie).«¹⁹

Ein weiteres Thema, das die europäische Musikauffassung, speziell im kirchlichen Bereich, bestimmt, ist schon früh angesprochen und thematisiert, nämlich die kosmische Dimension der Kirchenmusik. Seit Klemens von Alexandrien (gest. um 215) wird die Musik in ihrer theologischen Bedeutung begründet mit dem 20. Vers des 11. Kapitels aus dem Buch der Weisheit: »Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet« (omnia in mensura et numero et pondera fecisti). Isidor von Sevilla (7. Jh.) sieht den Sinn der Musik vor allem in ihrer Unmittelbarkeit zum Schöpfergott, der die Welt zu einer in Gesetz und Zahl harmonischen Ordnung geschaffen hat. Im Klang der Musik wird die Ordnung der Welt als göttliches Gesetz sichtbar bzw. hörbar. Indem die Musik den göttlichen Schöpfungsgedanken nachvollzieht, wird das Musizieren zu einem religiösen Geschehen, dem nun im Kult eine besondere Stellung zukommt.

Im Mittelalter gehört die Musik in das *Quadrivium*, also zu den vier durch die Zahl bestimmten Wissenschaften. Als *Musica theoretica* steht sie neben *Arithmetica*, *Geometria* und *Astronomia* und wird vom *Musicus* als dem *Magister artium* an den Universitäten gelehrt. Die *Musica practica* gehört zum *Trivium*, also zu den drei durch die Sprache bestimmten Wissenschaften, nämlich *Grammatica*, *Rhetorica* und *Dialectica*, und wird als solche vom *Cantor* an den Schulen doziert.

¹⁶ Thomas von Aquin, Sth q 91 a 2 opp. 5 und ad 5; vgl. hierzu auch J. Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik, 57f.

¹⁷ Augustinus, Conf. IX,6,7; X,33.

¹⁸ Augustinus, De musica, VI,2.

¹⁹ H.H. Eggebrecht, Versuch über Grundsätze der geschichtlichen Entwicklung des Wort-Ton-Verhältnisses, in: ders., Musikalisches Denken. Aufsätze zur Theorie und Ästhetik der Musik, Wilhelmshaven 1977, 56.

Mit der Reformation verlagert sich der Akzent auf die »triviale«, also werthafte Bedeutung der Musik, in der Aufklärung mehr auf die quadriviale, die zahlhafte. *Martin Luther* schließt sich der mittelalterlichen Musikauffassung nicht an, nach der die Musik - wie das Weltall - aus denselben Elementen von Zahl, Maß und Gewicht gebildet ist und ein tönendes Gleichnis der universalen Ordnung bildet, vielmehr besteht er darauf, »daß sie zu dem im Gehör auf uns Zukommenden gehört«²⁰. Für Martin Luther ist die Musik keine ars und scientia, sondern eine creatura, die sich als solche an die Rhetorik anlehnt. In ihrer Klangsinnlichkeit steht sie dem Evangelium nahe, denn sie verbindet sich aufs engste mit dem Schriftwort, das sie verlebendigt. Hierbei handelt es sich, wie O. Söhngen darlegt, um »eine musikalische Exegese, die den Bibeltext durch melodische, rhythmische, harmonische und kontrapunktische Mittel intensiviert und leibhaftig auf den Hörer zukommen läßt«²¹. Das sprechendste Beispiel dieser Art ist das Werk von Heinrich Schütz, von dem nur wortgebundene Musik und kein eigenes Instrumentalwerk überliefert ist. Dies liegt in der trivialen Musikauffassung begründet, wonach sich die Musik den entsprechenden Texten anpaßt. Eine Auffassung, die Johann Sebastian Bach nicht teilt, so daß Heinrich Schütz für ihn keine wesentliche Bedeutung bekommt.

Bei *Johann Sebastian Bach* erhält die quadriviale Musikauffassung eine neue Bedeutung, denn er erkennt dieselben Zahlenverhältnisse im Bereich der Gestirne und dem der Intervalle. Nicht anders Johannes Kepler, der mit seiner neuzeitlichen Astronomie die Vollkommenheit und Wahrheit der göttlichen Schöpfung aufweist. In seinen »*Harmonices mundi Libri V*« (1619) legt er dar, »daß in dem Lauf der Gestirne Ordnungen walten, die in ihren Maßverhältnissen von den größten und kleinsten Geschwindigkeiten genau denen der einfachsten musikalischen Intervalle entsprechen. So entspricht der Lauf des Saturn dem Maßverhältnis der großen Terz 4 : 5, der des Jupiter dem der kleinen Terz 5 : 6, der des Mars dem der Quinte 2 : 3 usw.«²²

Diese inhaltliche Bestimmung der Musik und ihrer Bedeutung läßt sich mit dem Begriff »*Harmonie*« zusammenfassen. Er besagt »nicht nur das Wesen der Musik, sondern auch das der gesamten geschaffenen irdischen wie ungeschaffenen göttlichen Welt. Die Musik ist nur ein, wenn auch besonders eigentümlicher Ausschnitt aus einer umfassenden kosmischen Ordnungswelt [...]. Es handelt sich in diesem Weltbild nicht um verschiedene Ordnungen innerhalb verschiedener Schöpfungsbereiche, sondern um eine einzige, allenthalben anzutreffende«²³. Diese Musikauffassung findet ihren markantesten Vertreter in *Andreas Werckmeister*, dem vorzüglichen Vertreter des quadrivialen Konzeptes. Für ihn ist die Musik eine »mathematische« Wissenschaft, die durch Zahlen den Unterschied des Klangs aufweist und so die Harmonie erklingen läßt. Der Musiker hat mit seiner ratio die zahlenhafte Struktur der Musik zu erkennen und zu beherrschen, nur so wird er die Musik auf rechte Weise dem auditus (Gehör) erklingen lassen und den Hörer in die Begegnung mit Gott, dem »Urheber der Music«, führen. So erweist sich die musikalische Komposition als eine mathematische Wissenschaft, in der sich widerspiegelt, daß der Mensch in musikalischen Proportionen besteht. Von hierher erklärt sich die Bedeutung des Musikers, denn er ist gerade nicht das

²⁰ O. Söhngen, *Theologie der Musik*. Kassel 1967, 89-99.

²¹ Ebd.

²² W. Blankenburg, *Der Harmonie-Begriff in der lutherisch-barocken Musikanschauung*, in: *AfMw* 16 (1959) 44-56, hier 45.

²³ Ebd., 44f.

Einzelgenie, das eine Musik »erfindet«: *musici non fiunt, sed nascuntur!*, betont Werckmeister. Der Musiker hat die von Gott vorgegebene Ordnung in seinen Tönen harmonisch widerzuspiegeln und dadurch den Menschen auf einen Weg zu führen, auf dem er sich von Gott verändern läßt: »Die Musik ist *creatura* - der rechte Umgang mit ihr setzt *recreatio* des Musikers voraus, die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung in sei-nem Leben. Erlösung ist in diesem Sinn Erlösung zur Geschöpflichkeit, Befreiung zur 'urständlichen' Ordnung des Schöpfers.«²⁴

4. Neuansätze

Die Art und das Selbstverständnis der Kirchenmusik ändert sich spätestens mit der Zeit des Barock. Unter dem Einfluß der franko-flämischen Musiker kommt es im 16. Jahrhundert an den bedeutenden Fürstenhöfen und auch am päpstlichen Hof zur »klassischen Vokalpolyphonie« (Orlando di Lasso, Palestrina). Zu Anfang des 17. Jahrhundert wird der Stil der Römischen Schule, der durch die folgenden Jahrhunderte sich fortpflanzende strenge Stil (*stylus gravis*), oft mit den neuen Elementen der textdeutenden Affektdarstellung, der Monodie und des Konzertstils durchsetzt und durch die Mehrchörigkeit zum römischen Kolossalbarock erweitert. Die Stilwende im Barock führt zur *konzertanten Kirchenmusik* (Venezianische Schule): Mehrchörigkeit, Abwechslung zwischen Chor und Solisten und Einbeziehung von Instrumentalstimmen. Immer weniger nimmt die Musik Rücksicht auf die Struktur des Gottesdienstes; aus der dienenden Magd wird die *Herrin im Gotteshaus*, gestärkt und zutiefst geprägt vom Geist des Triumphalismus. Die versammelte Gemeinde erlebt den Gottesdienst bzw. die Messe als ein musikalisches Kunstwerk, das sie mit Ergriffenheit »hört«.

Auch instrumental wandelt sich die Musikauffassung. Tatsache ist, »daß die Orgel mit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts ihre herausragende Stellung in der Kompositionsgeschichte verloren hat, daß seither der Hauptstrom der Kompositionsgeschichte abseits der Orgel verlief und daß das Orchester die Orgel hat ersetzen, ja selbst das viel eingeschränkere Klavier die Orgel als Universalinstrument hat ablösen können«²⁵. Mit Ludwig van Beethoven hebt die nicht mehr zu ersetzende Bedeutung der symphonischen Literatur an, bis hin zu symphonischen Messen. Der Wandel wird darin sichtbar, daß nicht mehr der Chor die vorherrschende Stellung in der Messe einnimmt, es kommt im Gottesdienst zu einem konzertierenden Vollzug in der Vielfalt der Instrumente. Das Symphonieorchester findet vollends seinen Eingang in die Kirche bei Wolfgang Amadeus Mozart und nicht zuletzt auch in Joseph Haydns sechs letzten Messen (1796-1802).

Das neue Verständnis der Kirchenmusik und ihrer Bedeutung setzt sich im kirchlichen Leben und besonders in der Liturgie sehr schnell durch. Die Passions-Oratorien Johann Sebastian Bachs haben mit dem Vollzug der Liturgie unmittelbar nichts mehr zu tun, werden aber wie selbstverständlich als »Kirchenmusik« verstanden, weil sie ganz auf dem Zeugnis der Heiligen Schrift beruhen. Die Einbindung in die Kirchenmusik, die für Johann Sebastian Bach noch selbstverständlich ist, löst sich bei G.Ph. Telemann und C.Ph.E. Bach immer mehr.

Fortan unterscheidet sich die »Kirchenmusik« von der »geistlichen Musik«, auch wenn die Grenzen

²⁴ U. Meyer, J.S. Bachs Musik als theonome Kunst. Mainz 1976, 105 (= Ms. Diss).

²⁵ A. Riethmüller, Das Orgelsolo in Haydns »Schöpfungsmesse« als Symbol der Abdankung der Orgel in der Musik der Wiener Klassik, in: H.H. Eggebrecht (Hg.), Die Orgel im Dienst der Kirche. Murrhardt 1985, 233-253, hier 233.

fließend sind und es beispielsweise im 19. Jahrhundert beides gibt: »Die außerliturgisch-religiöse Musik gehört zum Gehaltvollsten, was das 19. Jahrhundert an Musik hervorgebracht hat. Sie war nicht, wie die damalige Kirchenmusik eine Provinz am Rande großer Kunst, sondern ein zentraler Bereich.«²⁶ Ein wichtiges Beispiel hierzu bietet das Werk von Felix Mendelssohn Bartholdy.

Am ehesten läßt sich der Unterschied zwischen religiöser Musik und Kirchenmusik daran ersehen, daß sie in ihrer Intention und Wirkung differieren: »Ein Grund für den Geschmack am Süßlichen ist vielleicht darin zu suchen, daß schon im 18. Jahrhundert, vor allem aber im 19. Jahrhundert, die treibende Kraft der religiösen Kunst im allgemeinen und der Kirchenmusik im Besonderen weniger der Gedanke ist, Gott zu ehren und den Glauben darzustellen als vielmehr zu 'gefallen', d.h. auf dem bequemsten Weg den Menschen entgegenzugehen, indem man sie mit oberflächlichen Gefühlen versorgt.«²⁷

Im weiteren Verlauf der europäischen Musikgeschichte vollzieht sich eine zunehmende Emanzipation der artifiziellen Musik aus ihren funktionalen, d.h. primär kultischen Bindungen und Verpflichtungen, ein Prozeß, der weitgehend parallel zur Emanzipation der Instrumentalmusik von der bürgerlichen Kunst verläuft, welche sich von der Vokalmusik trennt. Der barocke Überschwang kommt in der durch die französische Revolution und durch die Säkularisation (1803) verarmten Kirche des 19. Jahrhunderts zum Erliegen.

Die wesentliche Wende in der dargestellten Entwicklung setzt mit dem Todesjahr Johann Sebastian Bachs ein. H.H. Eggebrecht²⁸ spricht von einem »*Traditionsknick*«, der »das mittlere 18. Jahrhundert in Deutschland kennzeichnet [...]. Die neue Musikkultur [...] ist die bürgerliche, deren Anfänge gekennzeichnet sind durch das Anwachsen des Liebhabertraums, des Publikums, der Kritik, auch z.B. durch die Umbetonung des Wortes *Músik* (von lat. *Musica*) zu *Musík* (von franz. *Musique*), durch den Begriff der schönen Künste (die Charles Batteux 1746 kodifizierte) und durch deren Philosophie, die 1750 von Alexander Baumgarten begründete Ästhetik. Es entstand in zunehmendem Maße und zunächst ohne allzu hohe Ansprüche annehmliche, publikumsbezogene, ästhetische Musik, die als solche auf Schönheit, auf Hinhör-Effekte und sinnliche Eingängigkeit bedacht war.«

Auch für O. Söhnngen²⁹ bedeutet das Todesjahr Bachs eine »Scheide von Zeiten und Welten«. Das erste neue Kennzeichen des Wandels ist die Emanzipation des Gefühls. Dieses »galt nunmehr als das persönlich Eigene im eigentlichen Sinne: nicht mehr *sensus rei*, wird gerade die subjektive Komponente an ihm als das empfunden, was jedem Menschen seinen besonderen, individuellen Wert gibt. Je mehr ein Mensch fühlt, je intensiver und umfassender der Bogen seiner Empfindung ist, für desto reicher und bedeutender gilt er«³⁰. Das Menschenbild ändert sich insofern, als der Einzelne nicht mehr an einem idealtypischen (Vor-)Bild gemessen wird, er darf vielmehr sein, was

²⁶ W. Wiora, *Religiöse Musik in nicht-liturgischen Werken von Beethoven bis Reger*. Regensburg 1978, 8; vgl. auch A. Closterman, *Mendelssohn Bartholdys kirchenmusikalisches Schaffen. Neue Untersuchungen zu Geschichte, Form und Inhalt*, Mainz-London 1989, 12ff.

²⁷ H.-J. Burbach, *Das Triviale in der katholischen Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts*, in: *Studien zur Trivialmusik des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von C. Dahlhaus, Saarbrücken 1967, 81.

²⁸ H.H. Eggebrecht, *Bach - wer ist das?*, in: *AfMw* 42 (1985) 215-228, hier 217f.

²⁹ O. Söhnngen, *Theologie der Musik*, 150.

³⁰ Ebd.

und wie er ist, und die Musik wird zunehmend zu einem Spiegelbild von seelischen Zuständen in allen ihren subtilen Nuancen.

Die Wende in der Musikauffassung, die um 1750 einsetzt, führt dazu, daß sich die liturgische, nicht aber die geistliche Musik von der weltlichen abgrenzt.³¹ Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts bringt, wie W. Blankenburg darlegt, »den Durchbruch des Kirchen- bzw. des geistlichen Konzerts und seine Vorherrschaft gegenüber der liturgisch gebundenen gottesdienstlichen Musik ... Nach 1750 begann ein ziemlicher 'Verfall der alten gottesdienstlichen Formen' [...] die sonntägliche 'Hauptmusik' mit der Kantate und die regelmäßigen Aufführungen von Passionen hörten zwischen 1750 und 1780 in den meisten Orten, in denen beides bis dahin fest verwurzelt war, auf. Die Kirchenmusik ging zwar nicht unter, aber sie erlebte nunmehr eine Totalverlagerung vom Gottesdienst in die jetzt mehr und mehr aufkommenden Oratorienvereine und damit in das Kirchenkonzert, wenn nicht gar in die Konzertsäle.«³²

Kirchenmusiker und -sänger wandern ins weltliche Musikleben ab. Es bildet sich eine gemeinschaftsbildende Musizierform heraus, nämlich das Liebhaberkonzert (Philharmoniker). Musikalische Volksbildung und musikalische Organisation gewinnen zunehmend an Bedeutung. Die Musik dient nun auch der Erholung, nämlich von der anstrengenden Arbeit. Der Komponist ist nicht mehr Tonsetzer, sondern Tondichter und Kündler einer neuen und schöneren Welt, das musikalische Werk bleibt sich selbst Maßstab, unvergleichbar und »originell«. Der Musiker sieht sich keiner Gemeinschaft mehr verpflichtet, er löst sich aus allen äußeren Dienstverpflichtungen, tritt als bewundertes Genie vor eine anonyme, eher passive Hörschaft und verkündet ihr seine eigenen Affekte, Empfindungen und Ideen. Die technische Perfektion, die seine Genialität bezeugt, wird so gewichtig, daß darüber der Kreis der Laienmusiker schrumpft.

Die Musiker und Instrumentalisten werden bis in die Zeit Johann Sebastian Bachs dem Dienstgewerbe zugezählt. Die Fürsten des 17. Jahrhunderts halten sich ihre Musiker, wie sie ihren Stall bestellen. Haydn ist im Dienst beim Fürsten Esterhazy und bleibt ihm täglich zu Diensten. Erst nach Bach werden dem Musiker, der nun seine Musik quasi erlösend anderen anbietet, Ehre und Ehrerbietung entgegengebracht. Beethoven schreibt hierzu: »Wem sich eine Musik auftut, der muß frei werden von all dem Elend, womit sich die anderen Menschen schleppen«, und: »Wer meine Musik recht versteht, der kann nie wieder ganz unglücklich sein.«³³

Georg Philipp Telemann ist - schon vor Mozart - der erste Musiker, der, was seine soziale Stellung angeht, in der damaligen höfischen und bürgerlichen Welt recht souverän lebt und nur noch das schafft und musikalisch ausführt, was er selbst für richtig hält. Mozarts Flucht aus dem Dienst des Salzburger Erzbischofs darf als Zeichen für die soziale Emanzipation des Künstlers verstanden werden. Es ist die Flucht »von der Kathedrale zur Kunstaussstellung, von der Gemeinde zum Publikum, von der Gemeinschaft zum Einzelnen«³⁴. Der Musiker bietet sein Werk nun einem

³¹ Hierzu ebd., 199, Anm. 416a.

³² Kirche und Musik. Ges. Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Walter Blankenburg zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. von E. Hübner und R. Steiger. Göttingen 1979, 261.

³³ Zit. nach E. Ney, Bekenntnis zu L. van Beethoven (FS P. Rabe). Leipzig 1942, 60.

³⁴ W. Pinder, Von den Künsten und der Kunst. Berlin-München 1948, 65.

Publikum an, das die Musik gar nicht in Auftrag gegeben hat.³⁵

Der Musiker stellt fortan in seinen Werken das große Hin und Her menschlicher Gedanken, Empfindungen und Leidenschaften dar. In dem, wie er sie musikalisch schildert, zeigt sich seine Genialität, aufgrund derer er »verehrt« wird. Die Musik, die der Künstler nun schafft, erhält eine neue Qualität, denn sie führt auf den Weg zu einem höheren Dasein. Ludwig van Beethoven schreibt am 17. Juli 1812 in einem Brief an seine zehnjährige Verehrerin Emilie M. in Teplitz: »Fahre so fort, übe nicht allein die Kunst, sondern dringe auch in ihr Inneres; sie verdient es, denn nur die Kunst und die Wissenschaft erhöhen den Menschen bis zur Gottheit.«

Die Musik ist nicht mehr Widerspiegelung einer objektiv ihr vorgegebenen Schöpfungsordnung, sondern wird in eigener, kreativer Subjektivität und Genialität hervorgebracht und läßt erkennen, was den einzelnen Musiker bewegt und leitet: »Mit Ludwig van Beethoven bricht das 'heroische' Zeitalter der Musik an, mit dem die Musik aufhört, Aussage von der Schöpfung zu sein, und die menschliche Individualität, die Künstlerpersönlichkeit das große Thema der musikalischen Konzeption wird: die Musik redet fortan, bis an die Schwelle der Neuen Musik unserer Zeit, die Sprache des Selbstbekenntnisses des Komponisten, seiner Freuden und Leiden, seiner Hoffnungen und Enttäuschungen, seiner Weltanschauung und seiner Gottsuche. Gewiß war auch schon vorher, seit den Zeiten der Renaissancemusik, vom menschlichen Ich die Rede, aber bis dahin war doch immer der Mensch im Ganzen der Schöpfungsordnung gemeint gewesen. Selbst in der Entwicklung der Oper, etwa in den großartigen Szenen Georg Friedrich Händels, waren die Affekte und Leidenschaften der handelnden Personen so wenig individuell geprägt gewesen, daß sie als typisch und allgemeingültig angesehen werden konnten.«³⁶

Das bedeutendste Kennzeichen des genannten Traditionsknicks liegt in der Ablösung des musikalischen Tons zugunsten des Klangelements, eine Entwicklung, die in der atonalen Musik ihren Höhepunkt findet. »Kennzeichen der Musikgeschichte von der Ars nova um 1430 bis zum Hervortreten der sog. Atonalen Musik nach 1900 ist die zunehmende Preisgabe und endlich der völlige Verzicht des Tons zugunsten des Klangs. Die neuzeitliche Setzung des Tons - zunächst wiederum als Typus beschrieben - bringt die Oberton-Natur des Klingenden, den Ton als Klang zur Sprache. Wie nun 'von Natur' jeder Ton ein Klang ist, so bedeutet die neue Setzung die Versinnlichung dieser 'natürlichen Natur' des Tones.«³⁷

5. Anfragen an die gegenwärtige Musik

In der Gegenwart gibt es eine überraschende Renaissance des Ordo-Gedankens in der Musik. Igor Strawinsky legt in seinen Vorlesungen über musikalische Poetik dar: »Ich möchte zu Ihnen [...] über die musikalische Poetik sprechen, das heißt, über das *machen* gemäß der musikalischen Ordnung«. Ihm geht es vor allem um eine »Generalrevision der Grundwerte und der Urelemente der Musik«, um wieder »der Ordnung den Vorrang vor dem Chaos« zu geben.³⁸

³⁵ Dies ist eine Entwicklung, die den Dirigenten Furtwängler sehr beschäftigt hat. Vgl. W. Furtwängler, Der Musiker und sein Publikum. Zürich 1955.

³⁶ O. Söhngen, Theologie der Musik, 297f.

³⁷ H.H. Eggebrecht, Musikalisches Denken. Aufsätze zur Theorie und Ästhetik der Musik. Wilhelmshaven 1977, 29.

³⁸ I. Strawinsky, Musikalische Poetik. Übersetzt von H. Strobel. Mainz 1949, 8-11.

Heute sucht der Komponist in seiner Musik nicht den quasi selbstbiographischen persönlichen Ausdruck, sondern ergreift bewußt die Ordnung als das entscheidende *Formelement* auf.³⁹ Gottfried Benn radikalisiert sogar die rein formale Beschränkung der Musik, wenn er in seinen »Maximen« rät: »Vollend nicht deine Persönlichkeit, sondern die einzelnen deiner Werke!« Doch die »anthropologische Erlösung im Formalen« ist nicht so zu verstehen, daß das Kunstwerk als Glaubensersatz oder gar Kult ausgegeben wird.⁴⁰ Paul Hindemith führt aus: »Der Schöpfer von Musik teilt - wie jedes schöpferische Individuum - mit dem Weltschöpfer die Gabe, eine Vision Wirklichkeit werden zu lassen; das Privileg des Weltschöpfers aber ist es, sie in konkretes Dasein zu transformieren, ohne technische Hindernisse überwinden zu müssen, während der schöpferische Musiker, belastet mit seiner menschlichen Unvollkommenheit, sich durch einen Wust von Hemmnissen hindurchkämpfen muß, um sein Ziel zu verwirklichen.«⁴¹

Im innerkirchlichen Bereich wird mehr abwehrend und ablehnend auf die moderne Entwicklung der Musik geantwortet, auf jeden Fall kommt es zu keiner gegenseitigen Befruchtung. Große Bedeutung erlangt das *Motu proprio* »Tra le sollecitudini« Papst Pius' X. (1903), das sich selbst als neues Gesetzbuch der Kirchenmusik bezeichnet und auf das sich die folgenden päpstlichen Weisungen immer wieder berufen; in ihm wird die Kirchenmusik als »notwendiger Teil der feierlichen Liturgie« bezeichnet.⁴² Doch ist nicht zu leugnen, daß die bisher selbstverständliche Dienstzuweisung der Kirchenmusik zunehmend in eine Krise gerät, spätestens seit dem II. Vatikanum. So wird es gut sein, wenn wir in einem zweiten Teil unserer Überlegungen einige Hilfen aufzeigen für den geistlichen Umgang mit der Musik auf dem eigenen Lebensweg im Glauben.

³⁹ Vgl. auch O. Söhngen, *Theologie der Musik*, 306ff. I. Strawinsky lehnt in der Musik bewußt den »hochmütigen« Ausdruck vom »Künstler« ab.- Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch in der Malerei beobachten. Henri Matisse (1869-1954) sagt: »Wir sind nicht Herr über unser Schaffen. Es ist uns auferlegt« (H. Matisse, *Farbe und Gleichnis. Gesammelte Schriften*, Frankfurt 1960, 49).

⁴⁰ G. Benn, *Die Ptolemäer*. Wiesbaden 1956, 147.

⁴¹ P. Hindemith, *Von der musikalischen Schöpfung*, in: *Musica* 1956, 177ff.

⁴² Nochmals ein Wort zum Gesangbuch. Für das 15. und das beginnende 16. Jahrhundert dürfen wir aufgrund der Quellen weiteste Verbreitung und begeisterte Verwendung deutscher Kirchenlieder im Gemeindeleben annehmen. Als erstes protestantisches Gesangbuch erscheint 1524 das »Achtliederbuch«, als erstes katholisches das von Michael Vehe in Leipzig 1537. Noch im 16. Jahrhundert werden die ersten Diözesangesangbücher eingeführt. In der Zeit der Aufklärung verstärkt sich die Tendenz zum »deutschen Hochamt«. An die Stelle von alten Ordinarius-Paraphrasen und Festliedern zum Proprium treten in der Singmesse jetzt die gereimte Unterweisung und die gesungene Meßandacht. Außerhalb des deutschen Sprachraums ist dieser Buchtyp kaum bekannt.

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß VII:

IM UMGANG MIT DER MUSIK

(Radio Horeb am 17. Oktober 2024)

Die Überlegungen der letzten Radiosendung zur Musik lassen nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung in unserem geistlichen Leben fragen. Auszugehen ist von der Feststellung, daß die Musik mehr ist als nur ein konzertantes Geschehen, sie stellt einen genuinen Ausdruck des Menschen und seines Selbstverständnisses dar und gehört deshalb auch unverbrüchlich in das Leben des Glaubens hinein; in ihm erhält sie den ihr gemäßen Ausdruck als Dank und Lob Gottes im Gedenken an das Heilsgeschehen in Christus, wobei ein solcher Lobgesang auch universale kosmische Dimension annehmen wird.

a) Einübung in das Leben

Eine alte griechische Sage berichtet, wie Orpheus, der ungewöhnliche Sänger und Kitharaspieler, mit seinem bezaubernden Gesang wilde Tiere zähmt und Bäume und Steine aus ihrer Starre holt. Vor allem aber befreit er mit seinem Gesang seine Frau Eurydike aus der Macht des Hades, indem er sich mit seiner Leier in die Unterwelt wagt und seine von einem Schlangenbiß tödlich getroffene Frau ins Leben befreit. Damit soll gesagt sein, daß die Musik den Menschen sogar in das Leben zurückrufen kann.

Musik - ein Geschenk zum Leben?

Die Musik (wie auch die Dichtung) schenkt dem Menschen eine Ausdrucksmöglichkeit, die im Bereich der Gefühle viel eindeutiger und klarer ist, als Worte es je sein können. Zugleich ermöglicht sie eine universale Kommunikation unter den Menschen, denn sie läßt ihn aufs innigste seinem Mitmenschen, den er vielleicht noch nicht einmal kennt bzw. noch nicht tiefer kennenlernen konnte, unmittelbar nahe kommen. Dabei bringt die Musik eine Vielfalt von Ausdrucksmöglichkeiten zutage, die das ganze Leben mit all seinen Erfahrungsbereichen thematisiert: Freude und Leid, Trost und Verzweiflung, Einsamkeit und Liebe, Zuversicht und Schrei.

Wer sich der Sprache der Musik überläßt, dringt unmittelbar in die Vorstellungs- und Erlebniswelt seines Mitmenschen ein. Dies gilt erst recht für die musikalische Interpretation: Zwischen einem Komponisten und seinem Interpreten kommt es zu einer stärkeren und innigeren Verbindung als zwischen einem Komponisten und seinem engsten Freund, denn der Komponist wird das Innerste seines Lebens und Wesens seinem Werk vorbehalten. Dabei spricht die Musik so unmittelbar ihren Hörer an, daß sie keiner eigenen Interpretation und Deutung bedarf; sie zwingt den Hörer nicht in eine einzige Vorstellungswelt, sie läßt ihm so viel an Spielraum, daß er sein Eigenstes einbringen kann. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit und Freiheit, welche die Musik schenkt, kommt ihr eine heilende Kraft zu, denn sie zwingt dem Hörer nichts ab, sondern eröffnet ihm unentwegt und bei jedem Hören neue Lebens- und Erfahrungsbereiche, in denen er vielleicht bisher noch nicht war und die nun voller Verheißung und Sehnsucht in ihn eindringen, ohne ihm Angst und Furcht zu bereiten.

Leonard Bernstein sieht in der Musik ein derart ursprüngliches Geschenk des Lebens, daß er meint, sie sei schon der Urvollzug der Schöpfung am Anfang der Zeiten gewesen: »Ich habe mir immer gedacht, wäre die alttestamentliche Behauptung 'Im Anfang war das Wort' buchstäblich wahr, dann müßte dieses Wort ein gesungenes Wort gewesen sein [...]. Können Sie sich vorstellen, daß Gott 'Es werde Licht' so ganz einfach vor sich hingesagt hat, so wie

man Kaffee bestellt? [...] Das mag der tatsächliche Schöpfungsakt gewesen sein: Musik mochte Licht hervorgebracht haben.«¹ Damit will Bernstein sagen: Gott, der »Urheber der Musik«, bedient sich der Musik, um seine Weisheit in der Welt kund zu tun.

Die Musik als Gleichnis und Sinnbild der Schöpfung ist ein ursprünglicher Selbstausdruck des Menschen. Er erfährt sie in ihrer Unmittelbarkeit als ein Stück von sich selber, wie Hans Küng bemerkt: »Es ist die Musik, die einen jetzt ganz umfängt, durchdringt und plötzlich von innen her klingt. Was ist geschehen? Ich spüre, daß ich gänzlich, mit Augen und Ohren, Leib und Geist nach innen gewendet bin; das Ich schweigt, und alles Äußere, alle Entgegensetzung, alle Subjekt-Objekt-Spaltung ist für einen Augenblick überwunden. Die Musik ist nicht mehr ein Gegenüber, sondern ist das Umfassende, Durchdringende, von innen her Beglückende, mich ganz Erfüllende. Mir drängt der Satz sich auf: 'In ihr leben wir, bewegen wir uns und sind wir.'«²

Die Welt der Musik wird sich der Mensch nicht allein durch Verstandesarbeit aneignen können, sie weckt in ihm ebenso auch die Kräfte des Traumes, der Phantasie und damit auch der eigenen Kreativität. Für Albert Einstein ist es sogar ausgemacht, »daß Phantasie wichtiger als Wissen sei. Er sprach offen aus, daß er seine Relativitätstheorie längst erträumt hatte, ehe er beweisen konnte, daß sie wahr sei«³. Der Musiker entfaltet sein Werk nicht aufgrund eines langen Denkprozesses, sondern in der ursprünglichen Begegnung mit den Tiefen des eigenen Selbst. Hierbei gilt immer beides: Wer eine Musik schafft, stellt damit Gesetze auf; wer aber bloß gegebenen Gesetzen folgt, hört auf, ein Schaffender zu sein.

Einen Zugang zu sich selbst und zu all dem, was aus der Musik entspringt, kann der Mensch nicht im »Lehnstuhl« der Behaglichkeit und des Sich-gut-gehen-Lassens finden, es bedarf einer harten Arbeit, um schöpferisch voranzukommen: »Man kann keine Symphonie schreiben, während man auf Felsen sitzt. Man muß nach Hause gehen, sich in einen Stuhl setzen, am besten die Vorhänge zuziehen und womöglich nicht das geringste von der Natur sehen, weil es einen ablenkt. Man muß sich darauf konzentrieren, wie man die dritte Stimme, die zur Fuge paßt, herausbekommt.«⁴

Wer ein musikalisches Werk komponiert, ist dabei keiner Rechenschaft verpflichtet, er bleibt im Befolgen seiner Intuition sich selber Maß und Pflicht. Er wählt aus vielen Möglichkeiten in Freiheit eine aus, einzig gebunden an das, was er glaubt, musikalisch gelten lassen zu müssen. Sobald der Anfangsklang erklingt, folgt alles Weitere mit Notwendigkeit - mit schöpferischer Notwendigkeit.

Originalität und Unmittelbarkeit, die für die Entstehung eines musikalischen Werkes maßgeblich sind, gelten gleicherweise für die Wiedergabe und das Hören der Musik. Ein musikalisches Werk ist nicht reproduzierbar, weshalb jede Interpretation ein soeben geborenes Original bleibt. Armin Brunner schreibt hierzu: »Stets aufs Neue muß das Musikwerk im Akt seiner Verklanglichung zum Leben gebracht werden: Erst die Interpretation befreit es aus dem Gefängnis einer toten Stille. Würde man einen Menschen künstlerisch darstellen - photographisch oder zeichnerisch -, so ergäbe das eine Reproduktion.«⁵ Ein Musikstück kann kein zweites Mal auf identische Weise aufgeführt werden, es ist jedesmal neu: »Die Photographie eines Menschen 'zeigt' diesen, die Interpretation von Musik 'ist' die Musik selbst; von ihr existiert kein Original (auch nicht in Gestalt des Notentextes, denn der ist nur eine Regieanweisung und hat mit Musik so viel oder so wenig zu tun wie ein Drehbuch

¹ L. Bernstein, Musik - die offene Frage. Vorlesungen an der Harvard-Universität, München 1991, 25.

² H. Küng, Mozart - Spuren der Transzendenz. München-Zürich 1998, 39.

³ L. Bernstein, Erkenntnisse. Beobachtungen aus fünfzig Jahren, München 1983, 260.

⁴ L. Bernstein, Von der unendlichen Vielfalt der Musik. München 1984, 268f.

⁵ A. Brunner, Kann Musik sichtbar werden?, Hamburg 1988, 3f.

mit dem fertigen Film). Wenn also vier Musiker ein Streichquartett von Haydn spielen, dann entsteht unter den Händen der Interpreten die originale Identität dieses Werkes. Als wäre es nie zuvor gespielt worden, findet es zu seinem Dasein gewissermaßen zum ersten Mal«. Das Musizieren ist im letzten nicht erlernbar, machbar und reproduzierbar, es hat immer etwas Schöpferisches und Geniales an sich: »Die Musik ist weniger als alle anderen Künste 'Nachahmung' [...] und mehr als alle anderen Künste Erschaffung, indem hier aus dem Nichts des Schweigens eine geordnete Welt der Töne zum Erstehen gebracht wird.«⁶

Mit der Originalität der Musik hängt ihre Unverfügbarkeit zusammen. Man kann sie nicht analysieren und rein rational begreifen, sie läßt sich nicht allein mit dem Verstand »auf den Begriff bringen«. Wer Musik hört, denkt nicht daran, das Hören der Musik vom Kopf her nachzuvollziehen, er versteht den Sinn des Musikstücks, ohne daß er ihn sich klar zu machen braucht. Auch kann keiner den musikalischen Sinn eines Werkes in seiner Komplexität ganz einholen: Die Musik vermag ihr Geheimnis hörbar zu machen, während die Logik schweigt.

In ihrer Ursprünglichkeit, Originalität und Unverfügbarkeit übersteigt die Musik alles Mühen, denn sie entspringt einer »Leichtigkeit«, die sie ins Dasein ruft. Hierbei kann es unter den Musikern jedoch recht markante Unterschiede geben: »Während wir an der Stirn aller Beethovenschen Musik immer die Schweißtropfen spüren, die sie ihren Erfinder gekostet haben, und an der Bachschen wenigstens die Arbeit, die hinter so viel Tektonik, so viel Zyklopengemäuer stehen muß, scheint das ungeheure Werk Mozarts ohne jede Anstrengung entstanden, schon als vollkommenes Kind auf die Welt gebracht und ohne jede Störung zur Reife herangewachsen zu sein.«⁷

Aufgrund ihrer Unmittelbarkeit weist die Musik über sich selber hinaus, auch geht sie nicht im jeweiligen Augenblick auf, sondern reicht über ihn hinaus, indem sie eine letzte Seligkeit und Erfüllung verheißt: »Musik ist Zeit von der Weise des dichten Augenblicks, paradoxe Einheit von Zeit und Ewigkeit, Zeit, die nicht als Zeit gefühlt wird, die einzige Zeit, die wir nicht erleiden, sondern die uns selig macht.«⁸

Dennoch ist die Musik nicht zeitenthoben, sie spricht in einen konkreten Augenblick, der schließlich den Inhalt und die Art der jeweiligen Musik bestimmen und ausmachen kann. So kennen wir viele Weisen des Umgangs mit der Musik. Wir begegnen ihr auf Diskos, bei Hochzeiten und Trauerfeierlichkeiten, in lockerer oder feierlicher Stimmung, zeitweise auch nur als Geräuschkulisse. Die alte Sage von Orpheus und Eurydike weiß noch mehr zu sagen: Wenn der Mensch sich der Musik in rechter Weise bedient und sie mit seinem ganzen Dasein hört, dringt er auf immer neue Weise tiefer in die Melodie seines Lebens ein.

Auf der Suche nach der wahren Melodie

Jeder Mensch *ist* eine Melodie, mancher mehr in Dur, ein anderer eher in Moll. Wie sehr uns eine Melodie entspricht, erkennen wir daran, daß bestimmte Melodien uns nicht zu jeder Zeit möglich sind. So werden wir »heiser«, wenn das »Instrument« verstimmt ist. Auch sind uns nicht alle Melodien auf gleiche Weise gut zugänglich, manche Epochen der Musikgeschichte bleiben uns vielleicht grundsätzlich eher fremd und unzugänglich. Über die Zeiten hinweg gilt: Während leichte Musik raschlebig ist - ein Schlager kann sehr schnell berühmt, aber auch vergessen werden -, scheint es eine Eigentümlichkeit der sogenannten »ernsten« Musik zu sein, daß sie lange nachwirkt und immer neu wiederkehrt; sie ist gleichsam nie überlebt und überholt.

Der Mensch ist nicht nur eine Melodie, er *wird* sogar eine Melodie, indem er einer Musik seine

⁶ E. Schlink, Zum theologischen Problem der Musik. Tübingen 1945, 9.

⁷ H.U. von Balthasar, Bekenntnis zu Mozart, in: IkaZ 29 (2000) 338f., hier 338.

⁸ G. Nebel, Das Ereignis des Schönen. Stuttgart 1953, 248.

Stimme leiht. Bei Vokalmusik, in Oratorien und Liedern wandelt er sich mit seinem ganzen Leib zu einer Melodie. Den leibhaften Gehalt der Musik sieht die frühe Kirche in unmittelbarem Zusammenhang mit der Menschwerdung des Gottessohnes. Klemens von Alexandrien setzt den trügerischen Mythen von Amphion oder Orpheus den neuen Gesang des »Logos, die Harmonie und Symphonie des Vaters«⁹, entgegen: »Dieser Nachkomme Davids, der vor David war, der Logos Gottes, verachtete die Leier und die Zither, diese unbeseelten Instrumente, und ordnete durch den Heiligen Geist unsere Welt, vor allem diesen Mikrokosmos, den Menschen, seinen Leib und seine Seele: er bedient sich dieses vielstimmigen Instrumentes, um Gott zu feiern, und er selbst singt im Einklang mit diesem menschlichen Instrument.«¹⁰ Nach Jan van Ruysbroeck ist Christus wahrhaft der »einzige Chormeister«: Er leitet die Symphonie der Schöpfung, angefangen vom Seufzen der Schöpfung bis hin zum Jubelgesang der Erlösten.¹¹ Nicht anders schreibt Ignatius von Antiochien Anfang des 2. Jahrhunderts an seine Gemeinde: »Nehmt Gottes Melodie in euch auf!«¹² In Christus hat Gott für jeden Menschen ein Lied und eine ihm eigene Melodie. Somit zählt im Leben nicht, was der Mensch tut, sondern was er hört. Berufung und Nachfolge lassen in das Liebeslied Jesu einstimmen, bis die Melodie des eigenen Lebens vollkommen eins wird mit der Melodie Jesu. Dieses Liebeslied kann keiner auswendig lernen, vielmehr empfängt es jeder täglich neu in den Vollzügen der Liturgie und des Gebets wie auch in der Stille der Betrachtung.

Das Eintreten in den Rhythmus

Musik hebt Distanzen auf, sie vermag den Menschen derart in ihren Bann zu ziehen, daß er, der sie hört, sich ihr nicht entziehen kann: Wer sie hört, ist ausgeliefert an das, was er vernimmt. Die Unterscheidung zwischen Außen und Innen, die für das Sehen so wesentlich ist, hört in der Musik auf.

Dies zeigt sich ebenso bei dem anderen Element der Musik, nämlich dem Rhythmus. Er bringt das Auseinanderstrebende zur Einmütigkeit. Der Rhythmus erscheint uns in der Musik beispielsweise als Adagio oder als Allegro. Wie langweilig wird eine Musik, wenn wir sie auf »repeat« stellen und nur die langsamen Sätze hören. Musik lebt vom Wechsel der Rhythmen.

Das Spiel der Symphonie

»Die Seele des Menschen hat eine Symphonie in sich und ist symphonisch.« Dieses Wort der heiligen Hildegard von Bingen¹³ gilt nicht nur für den Menschen, die Wahrheit selber ist symphonisch. Der Mensch findet zur Wahrheit im »Zusammenklang« mit Gott und im »concertare« von Leben und Glauben. Erst wenn beides zusammenkommt, ist der Mensch »wahr« und »glaubwürdig«. Hierzu heißt es bei Klemens von Alexandrien, einem Theologen der frühen Kirche, er werde einen Menschen zum Glauben führen, indem er ihn für ein Jahr zu sich ins Haus einlädt.

Wer glaubt, wird eine ganze Vielfalt von Stimmungen und Regungen erfahren, die ihm zu einem symphonischen Mensch werden lassen. Dazu gibt Gregor von Nazianz folgenden Rat für die Seelsorge: »Es scheint mir wahrlich die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften zu sein, den Menschen zu leiten, das verschiedenartigste und vielseitigste

⁹ Klemens von Alexandrien, Mahnrede an die Heiden (Protreptikos). Hrsg. von O. Stählin, XII, 120.

¹⁰ Ebd., I, 5.

¹¹ Zit. nach W. Kurzschnekel, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Trier 1971, 433.

¹² Siehe J. Bours, Nehmt Gottes Melodie in euch auf. Freiburg-Basel-Wien 1985.

¹³ Hildegard von Bingen, Symphonia. Gedichte und Gesänge. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von W. Berschin und H. Schipperges, Gerlingen 1995.

Wesen.«¹⁴ Die geistliche Begleitung gilt als jene Kunst, die den Begleiter die vielen Saiten und Stimmen im Leben eines Menschen in einen Gleichklang bringen läßt, indem er ihn an seine Vielseitigkeit erinnert und ihn seine ihm von Gott geschenkten Charismen und Talente entdecken läßt, auf daß sie nicht verkümmern und »vergraben« werden. Im Leben einer Gemeinde aber erweist sich der Gleichklang der vielen Stimmen als das wahre Zeugnis im Glauben, denn es läßt die Menschen sagen: »Seht, wie sie einander lieben.« Hierzu führt der schon erwähnte Martyrerbischof Ignatius von Antiochien aus: »So werdet ihr alle zu einem Chor, und in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe ertönt durch euch das Lied Christi. Das ist das Lied, das Gott, der Vater, hört - und so erkennt er euch als die, die zu Christus gehören.«¹⁵

Die Musik ist alles andere als bloß eine Klangkulisse, sie ist unmittelbarer Ausdruck des Menschen und seines Lebens. Denn die Musik entspricht dem innersten Wesen des Menschen auf ganz einzigartige Weise. Doch bedarf es auch des entsprechenden bzw. angemessenen Umgangs mit der Musik, erst dann kann sie sich als ein »stiller Begleiter« menschlichen Lebens erweisen, den keiner missen möchte. Wer zum inneren Wesen der Musik und damit auch seines eigenen Wesens vorzudringen sucht, darf sie nicht nur »konsumieren«, gleichsam nach Art einer bloßen Hintergrundmusik. Vielmehr bedarf es einer bewußten Zuwendung zur Musik und ihren Werken, nur dann vermag sie in uns etwas zu bewirken.

Wie sehr die Musik Ausdruck des Menschen und seines schöpferischen innersten Wesens ist, zeigt sich besonders bei den Komponisten und Interpreten. Auch seitens des Zuhörers bedarf es eines schöpferischen Tuns: Bei gegenseitiger Durchdringung von Komponist, Interpret und Zuhörer kommt ein Musikstück zu seiner eigentlichen Aussage.¹⁶ Musik will nicht bewundert und beklatscht werden, auch möchte sie nicht bloß dazu dienen, das Leben zu verschönern, ist sie doch tiefster Ausdruck des Lebens und seines innersten Geheimnisses.

Um sich auf rechte Weise einen inneren Zugang zu einem Musikstück zu verschaffen, kann sich der Einzelne zunächst fragen: Warum wähle ich überhaupt dieses Musikstück? Was an dem von mir gewählten Werk entspricht mir augenblicklich und kann mir zu einer Hilfe werden? Mit einer solchen Frage wird sich die Einstellung zur Musik wandeln, ein neuer, nämlich innerer Zugang wird sich erschließen. Wer ein musikalisches Werk bloß konsumiert, womöglich noch in einem Sessel, oder seine Töne einzig »nebenher« erklingen läßt, dem wird sich das Wesentliche eines Musikstückes nicht erschließen; dies gilt erst recht, wenn man beim Hören der Musik lieber an etwas anderes denken will. Schon die physische Haltung, die beim Hören der Musik eingenommen wird, ist eine wichtige Voraussetzung dafür, daß ihre Botschaft vernommen wird: Innerer Ernst konkretisiert sich in äußerer Würde, die wiederum der entsprechende Ausdruck einer inneren Wachheit und Wachsamkeit ist. Wer auf diese Weise der Musik täglich begegnet, wird sie immer neu als einen unersetzbaren Ausdruck seines eigenen Lebens und Wesens entdecken.

Wie sehr der Mensch gerade durch den Umgang mit der Musik zur inneren Ordnung seines Lebens und Alltags in all seinen Bereichen und Dimensionen vordringt, beschreibt der Musiker Pablo Casals im Rückblick auf sein Leben: »Die letzten achtzig Jahre habe ich jeden Morgen auf dieselbe Weise begonnen, nicht etwa mechanisch, aus bloßer Routine, sondern weil es wesentlich ist für meinen Alltag: Ich gehe ans Klavier und spiele zwei Präludien und zwei Fugen von Bach. Anders kann ich es mir gar nicht vorstellen. Es ist so etwas wie ein Hausse-

¹⁴ PG 35,425.

¹⁵ J. Bours, Nehmt Gottes Melodie in euch auf. Freiburg-Basel-Wien 1985, 37-50.

¹⁶ Über die Bedeutung des Zuhörers ist viel gesagt, wenn beispielsweise Mozart den Beifall und das Klatschen der Hände als Ausdruck der Anerkennung des Komponisten und des Interpreten für vollkommen unangebracht hält (hier verhält es sich ähnlich wie bei einem Sonnenuntergang, der auch nicht damit honoriert werden kann, daß Beifall geklatscht wird).

gen, aber es bedeutet mir noch mehr: die immer neue Wiederentdeckung einer Welt, der anzugehören ich mich freue. Durchdrungen von dem Bewußtsein, hier dem Wunder des Lebens selbst zu begegnen, erlebe ich staunend das schier Unglaubliche: ein Mensch zu sein. Diese Musik ist niemals dieselbe für mich, niemals! Jeden Tag ist sie wieder neu.«¹⁷ Nichts anderes ist uns auch von dem großen Pianisten Dinu Lipatti überliefert, der über lange Zeit hin nur ein Stück gespielt hat: »Jesus bleibt meine Freude«; es war auch jenes Stück, das er am Ende seines Lebens am Schluß eines Konzertes erklingen ließ.

b) Zeugnis des Glaubens

Die Kirchenmusik ist - wie dargelegt - ein entscheidender Wesensausdruck des menschlichen Lebens, doch ebenso auch des Glaubens und seiner Grundinhalte: Die theologische Bedeutung der Musik liegt nicht in ihrem Wesen, sondern in dem, was sie andeutet, symbolisiert, ahnen und ersehnen läßt: Sie selbst ist nicht Gottes Wort selbst, aber »Trägerin des göttlichen Wortes, Gefäß für dieses Wort«¹⁸. Deshalb wollen wir uns im Folgenden speziell der Kirchenmusik und ihrer Bedeutung für ein Leben aus dem Glauben zuwenden.

In allen Sprachen

Bei Dietrich Bonhoeffer heißt es: Daß wir das Wort in einem (Kirchen-) Lied »nicht gemeinsam sprechen, sondern singen, bringt nur die Tatsache zum Ausdruck, daß unsere gesprochenen Worte nicht hinreichen, das auszusprechen, was wir sagen wollen, daß der Gegenstand unseres Singens weit über alle menschlichen Worte hinausgeht«¹⁹.

Der Kirchenmusik kommt insofern kein Selbstwert und keine eigene Aussage zu, als sie aufs engste mit der Heiligen Schrift und der Feier der Sakramente verbunden ist und in der Feier des Gottesdienstes die vollkommene Einheit im Glauben zum Ausdruck bringt. Der geistliche Gesang ist geradezu ein Symbol für die geistige Gemeinschaft aller Gläubigen vor Gott: »In der Musik tritt das Wesen des Menschen mit seinen Gefühlen hervor, seinen Zuneigungen und Sorgen, seinem Schicksal, dagegen weniger mit seiner Politik oder seinem gesellschaftlichen System. Musik hat ihre ganz eigene Sprache. Jede für sich ist unverkennbar in ihrer Wesensart, und dennoch bedarf sie der Übersetzung nicht. Überall kann sie verstanden werden [...]. Es ist wie eine Art Pfingstwunder: Bei der Musik hören die Ohren in allen Sprachen.«²⁰ In diesem Sinn dürfen wir die Kirchenmusik als einen Ausdruck für die Einheit und Gemeinsamkeit im Glauben verstehen.

Im Dienst der Liturgie

Die Kirchenmusik steht im Dienst der Liturgie. Bei O. Söhngen heißt es hierzu: »Die Sachgemäßheit und die Gemeinschaftsgebundenheit stellen zugleich den Doppelaspekt der Musik dar, die wir als kultische bezeichnen.«²¹ Um dieser »Sachgemäßheit« willen weiß sich der Kirchenmusiker an das Wort der Heiligen Schrift und die Feier der Sakramente gebunden, die wiederum von sich aus in eine musikalische Vertonung drängen: »Für den genuinen liturgischen Gottesdienst wie für die genuine Kirchenmusik ist kennzeichnend, daß jedes Stück des gottesdienstlichen Geschehens - mit Ausnahme der Predigt - auch musikalisch ausgeführt werden kann.«²² Die Musik ist keine Zutat zum Gottesdienst, dieser sucht und

¹⁷ P. Casals, Licht im Schatten auf einem langen Weg. Erinnerungen aufgezeichnet von A.E. Kahn, Frankfurt 1971, 10.

¹⁸ R. Wallau, Die Musik in ihrer Gottesbeziehung. Zur theologischen Deutung der Musik, Gütersloh 1948, 83f.

¹⁹ D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, in: Theologische Existenz heute (Heft 61). München 1939, 37.

²⁰ R. von Weizsäcker, Reden und Interviews, Bd.I. Bonn 1986, 245ff.

²¹ O. Söhngen, Theologie der Musik. Kassel 1967, 171.

²² O. Söhngen, Theologie der Musik, 182.

verlangt selber - von seinem Wesen her - nach einem musikalischen Ausdruck.

Eine darartige enge Verbindung von Kirchenmusik und Liturgie ist im evangelischen Glaubensverständnis so nicht möglich, »weil das Liturgische selbst, der Gottesdienst, zum Problem wird. Dies hat darin seinen Grund, daß die reformatorische Theologie das Gottesdienstverständnis auf den Alltag der Christen ausweitete. Liturgie kann daher direkt mit Glauben gleichgesetzt werden [...]. Der Ausweitung des Gottesdienstes entspricht die Ausweitung der liturgischen Musik, weshalb etwa das Singen der Magd bei der Arbeit 'liturgische Musik' ist, sofern es Lob Gottes ist.«²³ Den Grundsinn der Kirchenmusik, wie er in der katholischen Kirche bei der Feier der Liturgie deutlich wird, umschreiben R. Morath und O. Söhngen folgendermaßen: »Da alle Musik ihren eigentlichen Sinn im Gotteslob erfüllt, ist die gottesdienstliche Musik zugleich die rechte Musik.«²⁴

In der Kirchenmusik geht es um mehr als eine Selbstdarstellung des Musikers oder Interpreten, ist sie doch vor allem »Dienst«: Sie zielt nicht auf »Beifall«, sondern auf »Erhebung« zu Gott. Deshalb bleibt die Kirchenmusik in das Geschehen des Gottesdienstes hineingestellt und - wie die christliche Liturgie selber - auf das Wort und Sakrament hin ausgerichtet, von denen sich die Kirchenmusik nie lösen kann, ohne ihren eigentlichen Wert für den Glauben und die Kirche einzubüßen.

Mit dem Gemüt

Die Bindung der Kirchenmusik an die Heilige Schrift und die Liturgie schließt einen gemüthaften Zugang nicht aus. Hierzu ein kleines Beispiel aus dem Leben von Wolfgang Amadeus Mozart. Friedrich Rochlitz berichtet von einem Gespräch, das Mozart 1789 mit dem Thomaskantor Johann Friedrich Doles, einem aufgeklärten Protestanten, hat: »Ihr [Protestanten] fühlt gar nicht, was das will: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem, u.dgl. Aber wenn man von frühester Kindheit, wie ich, in das mystische Heiligthum unserer Religion eingeführt ist; wenn man da, als man noch nicht wußte, wo man mit seinen dunklen, aber drängenden Gefühlen hinsolle, in voller Inbrunst des Herzens seinen Gottesdienst abwartete, ohne eigentlich zu wissen was man wollte; und leichter und erhoben daraus wegging, ohne eigentlich zu wissen was man gehabt habe; wenn man die glücklich pries, die unter dem rührenden Agnus Dei hinknieten und das Abendmahl empfangen, und beim Empfang die Musik in sanfter Freude aus dem Herzen der Knieenden sprach: Benedictus qui venit etc. dann ist's anders. Nun ja, das gehet freilich dann durchs Leben in der Welt verloren: aber - wenigstens ist's mir so - wenn man nun die tausendmal gehörten Worte nochmals vornimmt, sie in Musik zu setzen, so kommt das alles wieder, und steht vor Einem, und bewaget Einem die Seele.«²⁵

Die Gebundenheit der Kirchenmusik an das Wort der Heiligen Schrift, die Kirche und ihre Liturgie ist von den Musikern nie sklavisch verstanden worden. In den Messen Franz Schuberts fehlt sogar die Aussage »et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam«, denn er wollte dies nicht »ausdrücklich versichern, da er doch den Himmel in sich hatte«²⁶.

Deutung der Wirklichkeit

In der Vertonung der Glaubensinhalte und gottesdienstlichen Texte wissen sich die Kirchenmusiker auch der Wirklichkeit des menschlichen Lebens verpflichtet, wie sie vom

²³ R. Morath, Orgelmusik und Theologie, in: H.H. Eggebrecht (Hg.), Die Orgel im Dienst der Kirche. Murrhardt 1985, 157-207, hier 168.

²⁴ O. Söhngen, Theologie der Musik, 189.

²⁵ Zit. nach H. Küng, Spuren der Transzendenz? Erfahrungen mit der Musik Mozarts, München 1991, 24. Vgl. F. Rochlitz, Verbürgte Anekdoten aus Wolfgang Gottlieb Mozarts Leben, in: Allgemeine Musikalische Zeitung 3 (1800/1801) 494f.

²⁶ M. Schneider, Franz Schubert, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbeck 1953, 123.

Glaubenden nun einmal erfahren wird. Otto Hermann Pesch schreibt hierüber: »Dies unterscheidet wirkliche Kunst von kunstgewerblicher Gebrauchsware, daß sich mit und unter der oft sehr gezielten Absicht das eine Mal zweckfreie Wirklichkeitsdeutung verbirgt, das andere Mal nicht. Darum können ja auch in allen Kunstgattungen Werke der Gebrauchskunst und engagierten Kunst den Augenblick ihrer Entstehung überdauern und als künstlerische Hochleistungen Weltgeltung erlangen, weil sie doch noch mehr waren als künstlerisch verklausuliertes Programm. Und umgekehrt ist aus dem gleichen Grunde vieles mit Recht vergessen, was zu seiner Entstehungszeit die Geister und Herzen hingerissen hat.«²⁷ Die Wirklichkeit schlechthin ist Gott, und als solcher ist er in allem zweckfrei zu preisen. Die Musik verkündet (ähnlich wie Wort und Bild), daß der Mensch und die Wirklichkeit mehr ist als alles, was er zu einem Zweck herzustellen vermag, sie ist um ihrer selbst willen da. Ferner bezeugt die Musik in ihren Werken, daß die Wirklichkeit wahrnehmungswürdig ist und einen Überschuß in sich trägt, der es nicht erlaubt, sich ihrer nur zu bedienen.

Verstehbarkeit

Es genügt nicht, zu beteuern, daß die Musik ein unmittelbares Zeugnis des Glaubens ist, sie muß als ein solches Glaubenszeugnis auch wahrgenommen werden: »Um das zu können, muß Musik als Glaubenszeugnis *verstehbar* sein. Denn der Glaube selbst ist immer ein Verstehen - Gottes und des menschlichen Lebens im Lichte seines Wortes. Es kann kein Glaubenszeugnis geben, das das Verstehen außer Kraft setzt oder umgekehrt. Das bedeutet, in theologischer Sprache: Musik kann nicht Glaubenszeugnis sein abseits vom Wort, ohne Bezug zum Wort als dem genuinen 'Mittel' gläubigen Verstehens. Das heißt weder, daß nur textgebundene Musik Glaubenszeugnis sein könne, noch, daß das Glaubenszeugnis einer Musik erst dann verstanden wäre, wenn und sobald es ins Wort gefaßt, 'verbalisiert' ist. Wohl aber heißt es, daß das Glaubenszeugnis der Musik als solches *reflektierbar* sein muß, und das *auch*, wenn nicht gar vorzüglich in Worten.«²⁸ Zur »Verstehbarkeit« der Musik gehört, daß der Musiker der Glaubensaussage einen ihr gemäßen Ausdruck verleiht, und zwar derart, daß sie in der Gefühlswelt des Hörers ankommt. Liegen die Gefühlswelten zwischen Hörer und Musiker weit auseinander, ertönt die Musik ins Leere und erhebt den Hörer nicht mehr zu Gott. Mit einer rein gemüthhaften (und schließlich sogar »subjektiven«) Auffassung der Kirchenmusik hat sich die katholische Kirche immer schwer getan. Anfang des 19. Jahrhunderts wandte sich der »Cäcilianismus« bewußt von einer subjektiven Musikauffassung ab und bevorzugte die objektive Gregorianik und die Polyphonie der frühen Kirchenmusiker wie Palestrina u.a.m.; die Folge dessen war aber, daß sich die kirchliche Musik von der weiteren Entwicklung der sonstigen Musik weit entfernte.²⁹

Der Mehrwert der Musik

Es ist falsch, wenn sich die Kirchenmusik wie eine »Magd« sklavisch in Dienst nehmen läßt, vielmehr erweist sie der Kirche und ihrer Liturgie dadurch einen wichtigen Dienst, daß sie die ihr eigenen Gesetze befolgt und diese in eine fruchtbare Begegnung mit den

²⁷ O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis. Anmerkungen zu Bach, Beethoven, Bruckner, Strawinsky u.a., in: M. Kessler u.a. (Hgg.), Fides quaerens (FS M. Seckler), Tübingen 1962, 467-494, hier 469f.

²⁸ O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 476. Er stellt sodann die Frage, ob eine »absolute Musik« bzw. die »Tonmalerei« in dieses Verständnis von Musik noch einzuordnen ist, da sie ja nichts mehr »ausdrücken« möchte, höchstens jene »Wirklichkeit, die in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit als Sinngebilde durch die Komposition erreicht ist. 'Absolute Musik' ist also Musik um ihrer selbst willen, im strengen Sinn 'l'art pour l'art', unter Ausschluß von Gebrauchsmusik ebenso wie von Ausdrucksmusik. Im strengen Sinne kann daher nur reine Instrumentalmusik 'absolute Musik' sein, wortgebundene Musik nur, insofern sie ihrer Machart nach reine Instrumentalmusik bleibt - wodurch das Verhältnis von Musik und Wort zum Problem wird« (477).

²⁹ Max Reger mußte sich dem protestantischen Choral zuwenden, weil er in der katholischen Kirchenmusik keine Möglichkeit sah, als Musiker gestalterisch zu wirken.

Glaubensaussagen bringt.³⁰ So kann die Musik zu einem Symbol einer Glaubensaussage werden, indem sie den ihr eigenen musikalischen Gesetzen treu bleibt. Das »Plus« der Kirchenmusik kommt besonders dann zum Tragen, wenn sie einem erstrangigen künstlerischen Können erwächst; dann kann ihre (kirchenmusikalische) Aussage selbst von denen verstanden werden, die nicht glauben. Pesch führt hierzu aus: »Darin besteht der 'Mehrwert' auf seiten der Künstlerin, des Künstlers: bei allem subjektiven Einsatz auch ihres Glaubens, ohne den das musikalische Glaubenszeugnis nicht denkbar ist, weisen sie doch zuletzt immer von sich weg auf die Sache, die sie bezeugen wollen, und nur in diesem Maße sind sie Glaubenszeugen durch ihr Werk.«³¹

Der »Mehrwert« gerade der Kirchenmusik veranlaßte immer wieder auch hochrangige Komponisten und Interpreten dazu, sich mit ihrem eigenen Können und Schaffen in den Dienst des Glaubens des Hörers und des Gottesdienstteilnehmers zu stellen: »Das Glaubenszeugnis des musikalischen Kunstwerks ist eine 'Hohlform' zur Aufnahme des persönlichen Glaubensvollzugs der Hörenden und ähnelt darin der Funktion der liturgischen Zeremonie, nämlich persönlichst-individuellen Glaubensvollzug zugleich zu ermöglichen und ihn nach außen zu schützen.«³² Indem die einzelnen Teilnehmer des Gottesdienstes sich in die vorgegebene Form, die ihnen die Musik darbietet, einbringen, erfahren sie diese als einen ihnen entsprechenden Ausdruck, ohne sich noch eine eigene Ausdrucksform schaffen zu müssen, was für sie teils eine Überforderung bedeuten würde; so kann jeder mit der in der Musik dargebotenen Form das zum Ausdruck bringen, was sein Persönlichstes ist. Dabei erfährt sich der Gottesdienstteilnehmer im Vernehmen der Musik und beim Einstimmen in sie aufgefordert, nicht bei sich stehen zu bleiben, sondern zu »transzendieren«, nämlich in das Gotteslob hinein.

Lobgesang vor Gott

Die angeführten Merkmale der Kirchenmusik finden sich näher theologisch bedacht bei Erik Peterson.³³ Er weist in seinen Ausführungen auf Evagrius Pontikos und seine Unterscheidung einer doppelten Erkenntnis, nämlich die der niederen Gnosis, die sich auf Begriffe stützt, und die der höheren, nämlich wesenhaften Gnosis; diese setzt eine höhere Seinsform des Menschen voraus, welche es ihm möglich macht, in das vollkommene Gotteslob einzutreten. Verläßt der Mensch die ihm eigene natürliche Seinsform, tritt er in ein neues Verhältnis zu Gott ein und erhält eine höhere Erkenntnis, die mystische Gnosis; sie findet den ihr gemäßen Ausdruck im »Gotteslob nach Art der Engel«. Mit einer Einschränkung: »Sein Gesang ist nicht einfach ein Gesang in Nachahmung des Engelgesanges, ein bescheidenes Miteinstimmen in den Ruf des Heilig, Heilig, Heilig, der unaufhörlich und majestätisch von ihren Lippen tönt, sondern er ist zugleich auch etwas, das aus seinem innersten Wesen hervorbricht, als er an die Grenze aller Kreatur, die auch die Grenze seiner eigenen Kreatur ist, anlangt. In seinem Gesang mit Cherubim und Seraphim vollendet sich sein Aufstieg, vollendet sich dieses Zusichselberkommen, denn was vermag der Mensch, der bis zu den Engeln aufsteigt, anderes zu erfahren, als daß die Kreatur Gott lobt, Gott lobt noch in dem letzten der Planeten, noch in dem winzigsten aller Grashalme?«³⁴

Erik Peterson resümiert den Zusammenhang zwischen dem Lobgesang des Kosmos, der

³⁰ Wer von der Musik eines Komponisten angesprochen ist, braucht dessen Frömmigkeit nicht zu teilen oder zu übernehmen, und doch kann er die Aussage seiner Musik verstehen und ihr Zeugnis teilen.

³¹ O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 493.

³² O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 493.

³³ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, in: ders., Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Ausgewählte Schriften, Bd. II, 101-114, hier 101.

³⁴ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 112.

Engel und des Menschen wie folgt: »Da der Lobpreis der Kirche zusammen mit dem Lobe des Kosmos laut wird, darum muß jede Besinnung auf das Musikalische im Kultus der Kirche sich auch für die Art des Lobpreises von Sonne, Mond und Sternen interessieren. Von der theologischen Besinnung auf den Charakter des christlichen Kultus wird das Tönen der Sphären und das Singen der Engel und das Mitsingen der Engel-Ähnlichen seine Bestimmung erfahren. Die Harmonie der Sphären tönt, der Gesang der Vögel erschallt, die Liturgie der Kirche wird laut. Die Sonne tönt, weil sie kreist, der Engel singt, weil er steht, der Mensch aber nimmt an dem Lobe des Kosmos und der Engel teil, weil er durch die Kirche, durch den Mund des Priesters dazu aufgefordert wird [...]. Der Kosmos tönt aus sich heraus und kündigt in seiner Ordnung, daß er die Gesetze des Schöpfers nicht übertritt. Der Engel aber singt, das heißt, er tönt nicht aus sich heraus wie der Kosmos, da er aus dem Kosmos herausgehoben ist, um Gott zu dienen. Die Liturgie der Kirche endlich wird im 'Jubel' laut, jenem Jubel, der einst im Herzen der Jünger aufbrach, als sie zum Himmel aufsteigen sahen, den sie als Toten beweinten [...]. Es ist deutlich, all die verschiedenen Bestimmungen des Seins, die auf den Kosmos, den Engel und den Menschen zielen, enthalten ebenso viele musikalische Bestimmungen.«³⁵

Indem der Mensch anerkennt, daß er aus sich selber heraus nichts ist, gelangt er zu der tieferen Einsicht, daß er nur als Lobgesang vor Gott existiert: »Das eben gilt es zu verstehen, daß ein solcher Gesang, wie etwa der Sonnengesang des heiligen Franz nicht eine Entgleisung des Glaubens ins Poetische darstellt, daß er nicht seine Wurzel in irgendeiner mystischen Naturreligion überhaupt hat, sondern daß Franz zu singen - fast möchte ich sagen - zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi berührt ist. Das gilt es zu sehen, daß Franz mit Sonne und Sternen, Wasser und Tod darum so brüderlich zu tönen beginnt, weil die Gnade des Gekreuzigten die letzte Tiefe seiner Kreatürlichkeit geweckt hat, so daß er nicht nur als jener Sünder dasteht, dem Erbarmung widerfahren ist, sondern auch als diese armselige - dem Esel zugewandte - Kreatur, die keine andere Möglichkeit mehr hat, als im Lobpreis Gottes zu verströmen.«³⁶ Auf diese Weise werden im Lobgesang der (Kirchen-)Musik alle Dimensionen des Heilsgeschehens zusammengeführt.

³⁵ E. Peterson, Das Buch von den Engeln. München 1935, 63f.

³⁶ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 113.

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß VIII: IM UMGANG MIT DER MUSIK

(Radio Horeb, 20. November 2024)

Bei Dietrich Bonhoeffer heißt es: Daß wir das Wort im Gottesdienst »nicht gemeinsam sprechen, sondern singen, bringt nur die Tatsache zum Ausdruck, daß unsere gesprochenen Worte nicht hinreichen, das auszusprechen, was wir sagen wollen, daß der Gegenstand unseres Singens weit über alle menschlichen Worte hinausgeht«¹. Das Kirchenlied hat keine eigene Aussage, seine Inhalte stammen aus der Heiligen Schrift und aus der Feier der Sakramente, wodurch es in der Feier des Gottesdienstes die Einheit im Glaubensbekenntnis zum Ausdruck bringt. Der gottesdienstliche Gesang ist geradezu ein Symbol für die geistige Gemeinschaft unter den Gläubigen: »In der Musik tritt das Wesen des Menschen mit seinen Gefühlen hervor, seinen Zuneigungen und Sorgen, seinem Schicksal, dagegen weniger mit seiner Politik oder seinem gesellschaftlichen System. Musik hat ihre ganz eigene Sprache. Jede für sich ist unverkennbar in ihrer Wesensart, und dennoch bedarf sie der Übersetzung nicht. Überall kann sie verstanden werden [...]. Es ist wie eine Art Pfingstwunder: Bei der Musik hören die Ohren in allen Sprachen«², so daß sich eine Einigkeit in der Bezeugung des Glaubens ergibt. In der heutigen Radiosendung soll es um die geistliche Bedeutung der gottesdienstlichen Musik gehen, vor allem aber um den Gesang in der Feier der Liturgie. Es wird zu zeigen sein, daß die gottesdienstliche Musik tatsächlich zu einem »Geistlichen Begleiter« im Lebensprozeß unseres Glaubens werden kann.

I. Im Dienst der Liturgie

Die Kirchenmusik steht im Dienst der Liturgie, wozu O. Söhngen zu bedenken gibt: »Die Sachgemäßheit und die Gemeinschaftsgebundenheit stellen zugleich den Doppelaspekt der Musik dar, die wir als kultische bezeichnen.«³ Der Kirchenmusiker weiß sich an das Wort der Heiligen Schrift und die Feier der Sakramente gebunden, die aber von sich aus in eine musikalische Vertonung drängen, denn: »Für den genuinen liturgischen Gottesdienst wie für die genuine Kirchenmusik ist kennzeichnend, daß jedes Stück des gottesdienstlichen Geschehens - mit Ausnahme der Predigt - auch musikalisch ausgeführt werden kann.«⁴ Die Musik ist also keine äußere Zutat zum Gottesdienst, dieser sucht und verlangt selber - von seinem Wesen her - nach einem musikalischen Ausdruck.

Eine derart enge Verbindung von Kirchenmusik und Liturgie ist im evangelischen Glaubensverständnis nicht möglich, »weil das Liturgische selbst, der Gottesdienst, zum Problem wird. Dies hat darin seinen Grund, daß die reformatorische Theologie das Gottesdienstverständnis auf den Alltag der

¹ D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, in: *Theologische Existenz heute* (Heft 61). München 1939, 37.

² R. von Weizsäcker, *Reden und Interviews*, Bd.I. Bonn 1986, 245ff.

³ O. Söhngen, *Theologie der Musik*. Kassel 1967, 171.

⁴ O. Söhngen, *Theologie der Musik*, 182.

Christen ausweitete. Liturgie kann daher direkt mit Glauben gleichgesetzt werden [...]. Der Ausweitung des Gottesdienstes entspricht die Ausweitung der liturgischen Musik, weshalb etwa das Singen der Magd bei der Arbeit 'liturgische Musik' ist, sofern es Lob Gottes ist«⁵. Den Grundsinn der Kirchenmusik, wie er hingegen in der katholischen Kirche bei der Feier der Liturgie deutlich wird, umschreiben R. Morath und O. Söhngen folgendermaßen: »Da alle Musik ihren eigentlichen Sinn im Gotteslob erfüllt, ist die gottesdienstliche Musik zugleich die rechte Musik.«⁶

Eine gottesdienstliche Musik läßt keine Selbstdarstellung des Musikers oder Interpreten zu, ist sie doch vor allem »Dienst«: Sie zielt nicht auf »Beifall«, sondern auf »Erhebung« zu Gott. Deshalb bleibt die Kirchenmusik ganz in das Geschehen des Gottesdienstes hineingestellt und - wie die christliche Liturgie selber - auf das Zueinander von Wort und Sakrament hin ausgerichtet, das die Kirchenmusik bestimmt.

II. Mit dem Gemüt

Der soeben beschriebene »objektive« Charakter der Kirchenmusik schließt einen gemüthhaften Zugang zur Kirchenmusik grundsätzlich nicht aus. Hierzu ein Beispiel aus dem Leben von Wolfgang Amadeus Mozart. Friedrich Rochlitz berichtet von einem Gespräch, das Mozart 1789 mit dem Thomaskantor Johann Friedrich Doles, einem aufgeklärten Protestanten, hat: »Ihr [Protestanten] fühlt gar nicht, was das will: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem, u.dgl. Aber wenn man von frühester Kindheit, wie ich, in das mystische Heiligthum unserer Religion eingeführt ist; wenn man da, als man noch nicht wußte, wo man mit seinen dunklen, aber drängenden Gefühlen hinsolle, in voller Inbrunst des Herzens seinen Gottesdienst abwartete, ohne eigentlich zu wissen was man wollte; und leichter und erhoben daraus wegging, ohne eigentlich zu wissen was man gehabt habe; wenn man die glücklich pries, die unter dem rührenden Agnus Dei hinknieten und das Abendmahl empfangen, und beim Empfang die Musik in sanfter Freude aus dem Herzen der Knieenden sprach: Benedictus qui venit etc. dann ist's anders. Nun ja, das gehet freilich dann durchs Leben in der Welt verloren: aber - wenigstens ist's mir so - wenn man nun die tausendmal gehörten Worte nochmals vornimmt, sie in Musik zu setzen, so kommt das alles wieder, und steht vor Einem, und bewaget Einem die Seele.«⁷

Die Gebundenheit der Kirchenmusik an das Wort der Heiligen Schrift, die Kirche und ihre Liturgie ist von den Musikern nie sklavisch gehandhabt worden. In den Messen Franz Schuberts beispielsweise fehlt sogar die Aussage »et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam«; er wollte dies nicht »ausdrücklich versichern, da er doch den Himmel in sich hatte«⁸.

⁵ R. Morath, Orgelmusik und Theologie, in: H.H. Eggebrecht (Hg.), Die Orgel im Dienst der Kirche. Murrhardt 1985, 157-207, hier 168.

⁶ O. Söhngen, Theologie der Musik, 189.

⁷ Zit. nach H. Küng, Spuren der Transzendenz? Erfahrungen mit der Musik Mozarts, München 1991, 24. Vgl. F. Rochlitz, Verbürgte Anekdoten aus Wolfgang Gottlieb Mozarts Leben, in: Allgemeine Musikalische Zeitung 3 (1800/1801) 494f.

⁸ M. Schneider, Franz Schubert, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbeck 1953, 123.

III. Deutung der Wirklichkeit

In der Vertonung der Glaubensinhalte und gottesdienstlichen Texte wissen sich die Kirchenmusiker der Wirklichkeit so, wie sie sich dem Glaubenden darstellt, verpflichtet. O.H. Pesch schreibt hierzu: »Dies unterscheidet wirkliche Kunst von kunstgewerblicher Gebrauchsware, daß sich mit und unter der oft sehr gezielten Absicht das eine Mal zweckfreie Wirklichkeitsdeutung verbirgt, das andere Mal nicht. Darum können ja auch in allen Kunstgattungen Werke der Gebrauchskunst und engagierten Kunst den Augenblick ihrer Entstehung überdauern und als künstlerische Hochleistungen Weltgeltung erlangen, weil sie doch noch mehr waren als künstlerisch verklausuliertes Programm. Und umgekehrt ist aus dem gleichen Grunde vieles mit Recht vergessen, was zu seiner Entstehungszeit die Geister und Herzen hingerissen hat.«⁹ Gleiches gilt von der gottesdienstlichen Musik: Da Gott die Wirklichkeit schlechthin ist, ist er in allem zweckfrei zu preisen. So bezeugt die Musik in ihren Werken, daß die Wirklichkeit wahrnehmungswürdig ist und einen Überschuß in sich trägt, der es nicht erlaubt, sich ihrer nur zu bedienen. Auch verkündet die Musik (in Wort, »Bild« und Ton), daß der Mensch mehr ist als alles, was zu einem Zweck hergestellt werden kann, er ist um seiner selbst willen da.

IV. Verstehbarkeit

Es genügt nicht, zu beteuern, daß die Musik ein unmittelbares Zeugnis des Glaubens ist, sie muß als ein solches auch wahrgenommen werden: »Um das zu können, muß Musik als Glaubenszeugnis *verstehbar* sein. Denn der Glaube selbst ist immer ein Verstehen - Gottes und des menschlichen Lebens im Lichte seines Wortes. Es kann kein Glaubenszeugnis geben, das das Verstehen außer Kraft setzt oder umgekehrt. Das bedeutet, in theologischer Sprache: Musik kann nicht Glaubenszeugnis sein abseits vom Wort, ohne Bezug zum Wort als dem genuinen 'Mittel' gläubigen Verstehens. Das heißt weder, daß nur textgebundene Musik Glaubenszeugnis sein könne, noch, daß das Glaubenszeugnis einer Musik erst dann verstanden wäre, wenn und sobald es ins Wort gefaßt, 'verbalisiert' ist. Wohl aber heißt es, daß das Glaubenszeugnis der Musik als solches *reflektierbar* sein muß, und das *auch*, wenn nicht gar vorzüglich in Worten.«¹⁰ Zur »Verstehbarkeit« der Musik gehört, daß der Musiker der Glaubensaussage einen ihr gemäßen Ausdruck zu verleihen hat, und zwar derart, daß sie in der Gefühlswelt des Hörers ankommt. Liegen die Gefühlswelten zwischen Hörer und Musiker weit auseinander, ertönt die Musik ins Leere und erhebt den Hörer nicht mehr zu Gott.

Mit einer rein gemüthhaften (und schließlich sogar »subjektiven«) Auffassung der Kirchenmusik hat sich die katholische Kirche immer schwer getan. Anfang des 19. Jahrhunderts wandte sich der

⁹ O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis. Anmerkungen zu Bach, Beethoven, Bruckner, Strawinsky u.a., in: M. Kessler u.a. (Hgg.), *Fides quaerens* (FS M. Seckler), Tübingen 1962, 467-494, hier 469f.

¹⁰ O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 476. Er stellt sodann die Frage, ob eine »absolute Musik« bzw. die »Tonmalerei« in dieses Verständnis von Musik noch einzuordnen ist, da sie ja nichts mehr »ausdrücken« möchte, höchstens jene »Wirklichkeit, die in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit als Sinngebilde durch die Komposition erreicht ist. 'Absolute Musik' ist also Musik um ihrer selbst willen, im strengen Sinn 'l'art pour l'art', unter Ausschluß von Gebrauchsmusik ebenso wie von Ausdrucksmusik. Im strengen Sinne kann daher nur reine Instrumentalmusik 'absolute Musik' sein, wortgebundene Musik nur, insofern sie ihrer Machart nach reine Instrumentalmusik bleibt - wodurch das Verhältnis von Musik und Wort zum Problem wird« (477).

»Cäcilianismus« von einer subjektiven Musikauffassung ab und bevorzugte die objektive Gregorianik und die Polyphonie der frühen Kirchenmusiker wie Palestrina u.a.m.; doch die Folge war, daß sich die kirchliche Musik von der weiteren Entwicklung der sonstigen Musik weit entfernte.¹¹

V. Der Mehrwert der Musik

Es ist falsch und mißverständlich, wenn sich die Kirchenmusik wie eine »Magd« sklavisch in Dienst nehmen läßt, vielmehr erweist sie der Kirche und ihrer Liturgie dadurch einen wichtigen Dienst, daß sie die ihr eigenen Gesetze befolgt und diese in eine fruchtbare Begegnung mit den Glaubensaussagen bringt. Wer von der Musik eines Komponisten angesprochen ist, braucht zwar dessen Frömmigkeit nicht zu teilen oder zu übernehmen, dennoch kann er die Aussage seiner Musik verstehen und ihr Zeugnis teilen. So kann die Musik zu einer Glaubensaussage werden, indem sie den ihr eigenen musikalischen Gesetzen treu bleibt. Das »Plus« einer Musik kommt besonders dann zum Tragen, wenn sie einem erstrangigen künstlerischen Können entspringt; dann kann ihre (kirchenmusikalische) Aussage selbst von denen verstanden werden, die nicht glauben. O.H. Pesch führt hierzu aus: »Darin besteht der 'Mehrwert' auf seiten der Künstlerin, des Künstlers: bei allem subjektiven Einsatz auch ihres Glaubens, ohne den musikalisches Glaubenszeugnis nicht denkbar ist, weisen sie doch zuletzt immer von sich weg auf die Sache, die sie bezeugen wollen, und nur in diesem Maße sind sie Glaubenszeugen durch ihr Werk.«¹²

Der »Mehrwert« der Kirchenmusik veranlaßt Komponisten und Interpreten, sich mit ihrem ganzen Schaffen in den Dienst des Glaubens des Hörers und des Gottesdienstteilnehmers zu stellen: »Das Glaubenszeugnis des musikalischen Kunstwerks ist eine 'Hohlform' zur Aufnahme des persönlichen Glaubensvollzugs der Hörenden und ähnelt darin der Funktion der liturgischen Zeremonie, nämlich persönlichst-individuellen Glaubensvollzug zugleich zu ermöglichen und ihn nach außen zu schützen.«¹³ Indem die einzelnen Teilnehmer des Gottesdienstes sich in die vorgegebene Form, die ihnen die Musik darbietet, einbringen, erfahren sie diese zugleich als einen ihnen entsprechenden Ausdruck, so daß sie keine eigene Ausdrucksform schaffen müssen, was für sie zudem eine Überforderung bedeuten würde; doch kann jeder mit der in der Musik dargebotenen Form das zum Ausdruck bringen, was sein Persönlichstes ist. Im Vernehmen der Musik und beim Einstimmen in sie erfährt sich der Gottesdienstteilnehmer aufgefordert, nicht bei sich stehen zu bleiben, sondern zu »transzendieren«, nämlich in das Gotteslob hinein.

VI. Lobgesang vor Gott

Die angeführten Grundanliegen der Kirchenmusik finden sich näher theologisch bedacht bei Erik Peterson.¹⁴ Er weist in seinen Ausführungen auf Evagrios Pontikos und seine Unterscheidung einer

¹¹ Max Reger mußte sich dem protestantischen Choral zuwenden, weil er in der katholischen Kirchenmusik keine Möglichkeit sah, als Musiker gestalterisch zu wirken.

¹² O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 493.

¹³ Ebd.

¹⁴ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, in: ders., Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Ausgewählte Schriften, Bd. II, 101-114, hier 101.

doppelten Erkenntnis, nämlich die der niederen Gnosis, die sich auf Begriffe stützt, und die der höheren, nämlich wesenhaften Gnosis; diese setzt eine höhere Seinsform des Menschen voraus, welche es ihm möglich macht, in das vollkommene Gotteslob einzutreten. Verläßt der Mensch die ihm eigene natürliche Seinsform, tritt er in ein neues Verhältnis zu Gott ein und erhält eine höhere Erkenntnis, die mystische Gnosis; sie findet den ihr gemäßen Ausdruck im »Gotteslob nach Art der Engel«. Mit einer Einschränkung: »Sein Gesang ist nicht einfach ein Gesang in Nachahmung des Engelgesanges, ein bescheidenes Miteinstimmen in den Ruf des Heilig, Heilig, Heilig, der unaufhörlich und majestätisch von ihren Lippen tönt, sondern er ist zugleich auch etwas, das aus seinem innersten Wesen hervorbricht, als er an die Grenze aller Kreatur, die auch die Grenze seiner eigenen Kreatur ist, anlangt. In seinem Gesang mit Cherubim und Seraphim vollendet sich sein Aufstieg, vollendet sich dieses Zusichselberkommen, denn was vermag der Mensch, der bis zu den Engeln aufsteigt, anderes zu erfahren, als daß die Kreatur Gott lobt, Gott lobt noch in dem letzten der Planeten, noch in dem winzigsten aller Grashalme?«¹⁵

Erik Peterson resümiert den Zusammenhang zwischen dem Lobgesang des Kosmos und dem der Engel und des Menschen wie folgt: »Da der Lobpreis der Kirche zusammen mit dem Lobe des Kosmos laut wird, darum muß jede Besinnung auf das Musikalische im Kultus der Kirche sich auch für die Art des Lobpreises von Sonne, Mond und Sternen interessieren. Von der theologischen Besinnung auf den Charakter des christlichen Kultus wird das Tönen der Sphären und das Singen der Engel und das Mitsingen der Engel-Ähnlichen seine Bestimmung erfahren. Die Harmonie der Sphären tönt, der Gesang der Vögel erschallt, die Liturgie der Kirche wird laut. Die Sonne tönt, weil sie kreist, der Engel singt, weil er steht, der Mensch aber nimmt an dem Lobe des Kosmos und der Engel teil, weil er durch die Kirche, durch den Mund des Priesters dazu aufgefordert wird [...]. Der Kosmos tönt aus sich heraus und kündigt in seiner Ordnung, daß er die Gesetze des Schöpfers nicht übertritt. Der Engel aber singt, das heißt, er tönt nicht aus sich heraus wie der Kosmos, da er aus dem Kosmos herausgehoben ist, um Gott zu dienen. Die Liturgie der Kirche endlich wird im 'Jubel' laut, jenem Jubel, der einst im Herzen der Jünger aufbrach, als sie zum Himmel aufsteigen sahen, den sie als Toten beweinten [...]. Es ist deutlich, all die verschiedenen Bestimmungen des Seins, die auf den Kosmos, den Engel und den Menschen zielen, enthalten ebensoviele musikalische Bestimmungen.«¹⁶

Indem der Mensch anerkennt, daß er aus sich selbst heraus nichts ist, gelangt er zu der tieferen Einsicht, daß er nur als Lobgesang vor Gott existiert: »Das eben gilt es zu verstehen, daß ein solcher Gesang, wie etwa der Sonnengesang des heiligen Franz nicht eine Entgleisung des Glaubens ins Poetische darstellt, daß er nicht seine Wurzel in irgendeiner mystischen Naturreligion überhaupt hat, sondern daß Franz zu singen - fast möchte ich sagen - zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi berührt ist. Das gilt es zu sehen, daß Franz mit Sonne und Sternen, Wasser und Tod darum so brüderlich zu tönen beginnt, weil die Gnade des Gekreuzigten die letzte Tiefe seiner Kreatürlichkeit geweckt hat, so daß er nicht nur als jener Sünder dasteht, dem Erbarmung widerfahren ist, sondern auch als diese armselige - dem Esel zugewandte - Kreatur, die keine andere Möglichkeit

¹⁵ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 112.

¹⁶ E. Peterson, Das Buch von den Engeln. München 1935, 63f.

mehr hat, als im Lobpreis Gottes zu verströmen.«¹⁷ Dies besagt, daß in der (Kirchen-)Musik alle Dimensionen des Heilsgeschehens zu einem einzigen Lobgesang auf Gott zusammengeführt werden.

VII. Als geistiger Lobgesang

In der christlichen Kirchenmusik geht es um einen »geistigen« Lobgesang. Während aus dem Synagogengottesdienst alle Tempelmusik verbannt wurde, nämlich als Zeichen der Trauer über die Zerstörung des Tempels, haben auch die frühen Christen, obwohl sie anfangs nach der Auferstehung des Herrn wie selbstverständlich weiterhin in den Tempel gingen, ebenfalls die Tempelmusik abgelehnt. Aufgrund des einzigartigen Charakters des Opfertodes Christi mußte es zu einem »Verzicht auf die Tempel-Musik kommen, denn die Daseinssphäre der Kirche ist das 'Pneuma' und nicht die Anima«¹⁸. Wie die Kirche nicht mehr Tieropfer darbringt, weiß sie sich doch hineingenommen in das einzig wahre »geistige Opfer«, das sich in der freiwilligen Hingabe des Sohnes Gottes vollzogen hat, so ist der Kirche auch jene Musik unmöglich geworden, die sich nur an die »anima« des Menschen und das rein Gemüthafte in ihm wendet.

Schon im frühchristlichen Gottesdienst gab es, wie Joseph Ratzinger¹⁹ mit Erik Peterson²⁰ darlegt, neben dem Psalmengesang einen spezifisch christlich geprägten Gesang, und zwar den *Hymnus*. Hier spricht das Buch der Apokalypse nicht mehr - wie die Tempelvision des Jesaja - von einem Schreien und Sagen der Engel vor Gott, sondern von einem Singen, Rufen und Verherrlichen. Das Singen der Hymnen ergänzt das Sprechen der Psalmen, wobei der Gesang sogar das Spezifikum des christlichen Lobpreises ausmacht.²¹ Der Übergang vom Schreien zum Singen gehört zum Spezifikum des christlichen Gottesdienstes, insofern der Christ nicht mehr zu Gott zu schreien braucht, ist er doch schon längst von Gott erhört und in sein göttliches Leben für immer hineingenommen worden.

Im Singen des Menschen vollendet sich zugleich der Lobgesang des Kosmos, und zwar als Lobpreis auf den Auferstandenen. Während auch nach jüdischer Auffassung Gottes Herrlichkeit nur im Jerusalemer Tempel weilt, zerreißt bei der Kreuzigung Jesu der Vorhang des Tempels: Gottes Herrlichkeit ist fortan überall dort, wo Christus ist, im Himmel und auf der Erde.²² Die Kirche übernimmt das Erbe des Tempels, der nun der ganze Kosmos ist, und in der Liturgie feiert sie den Kosmos als den wahren Tempel Gottes, indem sie sein Gotteslob zum Klingen bringt. Erik Peterson zitiert ein pseudo-cyprianisches Gebet, nach dem nicht nur die Engel, Erzengel, Martyrer, Apostel und Propheten Gott lobpreisen, sondern auch »alle Vögel Loblieder singen ihm, den die Zungen der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen rühmen: Dich verherrlichen alle Wasser im

¹⁷ E. Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 113.

¹⁸ E. Peterson, Musik und Theologie, in: ders., Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Ausgewählte Schriften, Bd. II, 122-124, hier 123.

¹⁹ J. Ratzinger, Theologische Probleme der Kirchenmusik (= Schriftenreihe der katholischen Kirchenmusik-Abteilung der Staatlichen Musikhochschule Stuttgart). Stuttgart (o.J.), 12-14.

²⁰ E. Peterson, Von den Engeln, in: ders., Theologische Traktate. München 1951, 323-407, bes. 356f.

²¹ Origenes radikalisiert diese Aussage noch, wenn er die Auffassung vertritt: »Den Menschen kommt das Singen von Psalmen zu, das Singen von Hymnen aber steht den Engeln an und denen, die ein Leben wie die Engel führen.« (Origenes, Sel. in psalmos, zu Ps 118,71; vgl. E. Peterson, Von den Engeln, 357).

²² E. Peterson, Von den Engeln, 334ff.

Himmel und unter dem Himmel«²³. Bei Cyprian selbst heißt es hierzu: »Zu Wort und Haltung des Betens gehört eine Disziplin, die Ruhe und Ehrfurcht einschließt. Denken wir daran, daß wir unter den Augen Gottes stehen. Den göttlichen Augen muß man auch gefallen durch die Haltung des Körpers und die Handhabung seiner Stimme [...]. Wenn wir in eins zusammenkommen mit den Brüdern und mit dem Priester Gottes das göttliche Opfer feiern, dürfen wir nicht mit formlosen Lauten die Luft aufwühlen und nicht mit ausladender Geschwätzigkeit Gott unsere Bitten hinwerfen, die ihm so demütig empfohlen werden sollten, weil Gott [...] es nicht nötig hat, durch Geschrei erinnert zu werden.«²⁴ Demnach ist der christliche Gesang immer auch ein Lobgesang auf Gottes Barmherzigkeit, der uns aus Gnade in sein göttliches Leben aufgenommen hat.

VIII. Betonung

Im kirchlichen Gesang wie auch überhaupt in der Kirchenmusik geht es um keine »Vertonung«, sondern um eine »Betonung« des gottesdienstlichen Geschehens. Sie kommt auf eine besonders eindrückliche Weise beim Einsatz eines Chores zum Ausdruck: »Der Chor steht nicht einer zuhörenden Gemeinde wie einem Publikum gegenüber, das sich etwas vorsingen läßt, sondern er ist selbst ein Teil dieser Gemeinde und singt für sie im Sinn legitimer Stellvertretung«²⁵, um deren Lobgesang zusammenzufassen und zu steigern.

Harnoncourt spezifiziert dies mit den Worten: »Diese Feier wird nicht unterbrochen, sobald gesungen oder musiziert wird [...], sondern sie zeigt gerade darin ihren 'Feier'-Charakter. Diese Forderung verlangt jedoch weder Einheit in der Liturgiesprache noch Einheit im Stil der musikalischen Teile. Die traditionelle 'lateinische Messe' hatte immer aramäische (Amen, Halleluja, Hosanna, Maranatha), griechische (Kyrie eleison, Trishagion) Teile, und die Predigt wurde in der Regel in der Volkssprache gehalten. Das tatsächliche Leben kennt die stilistische Einheit und Vollkommenheit nicht, im Gegenteil, wo etwas wirklich lebt, wird sich immer formale und stilistische Vielfalt zeigen [...], die Einheit ist eine organische«²⁶, sie ergibt sich aus dem Gesamt des gottesdienstlichen Geschehens.

Die Kirchenmusik dient der Festlichkeit des Gottesdienstes, die wiederum ihren tieferen Sinn und Grund in der Theologie des Festes hat: »Fest gibt es nicht ohne Liturgie, ohne eine den Menschen übersteigende Ermächtigung zum Feiern, und so ist nun doch auch die Kunst auf Liturgie verwiesen; sie lebt ihrerseits davon, daß sie sich immer wieder der festlichen Liturgie dienend zur Verfügung stellt und in ihr neu geboren wird.«²⁷

²³ E. Peterson, *Von den Engeln*, 352.

²⁴ Cyprian, *De dominica oratione* 4, CSELIII,1 (ed. Hartel) 268f.

²⁵ Ph. Harnoncourt, *Gesang und Musik im Gottesdienst*, in: H. Schützeichel (Hg.), *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf 1991, 9-25, hier 13.

²⁶ Ph. Harnoncourt, *Gesang und Musik im Gottesdienst*, 21.

²⁷ J. Ratzinger, *Theologische Probleme der Kirchenmusik*, 7f.; vgl. auch J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963.

IX. Verleiblichung des Glaubens

Dies läßt den Auftrag und die Bedeutung der Kirchenmusik in der Liturgie besser erfassen. Zwar entspringt jedes musikalische Werk der Intuition eines Einzelnen und läßt sich deshalb nur schwer in formale und äußere Gesetzmäßigkeiten eingrenzen; aber es macht, wie deutlich wurde, gerade das Spezifikum der Kirchenmusik aus, nicht bloß Ausdruck der subjektiven Intuition und des Talents des Komponisten und Interpreten zu sein. Der Kirchenmusik kommt im gottesdienstlichen Geschehen kein Eigenwert zu, sie ist und bleibt ganz in den Dienst der Liturgie hineingenommen.²⁸ Der Kölner Komponist Kaspar Roeseling bemerkt hierzu: »Es ist unliturgisch, wenn ein Komponist das Kyrie oder Agnus benutzt, um seiner persönlichen Zerknirschung Ausdruck zu geben; denn Kyrie und Agnus beziehen ihren Sinn nur aus dem - fast hätte ich gesagt: geometrischen Ort, an dem sie in der Liturgie stehen: was den Komponisten bewegt, steht doch dabei nicht zur Debatte [...]. Der Zentralpunkt der missa ist die Konsekration - schon eine ekstatisch vorgebrachte, persönlich akzentuierte Anerkennung der Glaubenswahrheit (auch ohne dramatisierende Momente) würde den liturgischen Mittelpunkt verschieben.«²⁹

Zum Spezifikum der Kirchenmusik als Dienst am Glauben gehört, daß sie, wie Paulus sagt, eine »logike latreia« (Röm 12,1) ist. Wie jeder christliche Gottesdienst »vernünftig«, verstehbar und von einer gewissen Nüchternheit zu sein hat, so darf auch die Kirchenmusik keinem rein ästhetischen Kunstgeschmack oder subjektiven Rauschzustand dienen, sondern muß dem Wort und der Botschaft des Evangeliums dienstbar bleiben. Hier verhält es sich ähnlich wie bei den Bildern des Glaubens: Auch sie sind mehr als der Ausdruck eines rein subjektiven Gefühls und einer privaten Gestimmtheit, sie stehen im Dienste dessen, der von sich sagt: »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Kurz gesagt: Gleich den »Bildern« im Glauben, dient die Kirchenmusik der »Verleiblichung« des Glaubens, die eine »Vergeistigung« des rein Sinnlichen bedeutet.³⁰ Jedes kirchenmusikalische Werk erhält seinen tieferen Sinn dadurch, daß es mit dem Geist der Liturgie verschmilzt und ihm dient. In diesem Dienst an der Liturgie ist die Kirchenmusik unersetzlich. Dies festzuhalten, ist gegenwärtig besonders entscheidend, weil es aussehen könnte, als ob die Bedeutung der Kirchenmusik durch das Prinzip der »participatio actiosa« grundsätzlich in Frage gestellt wäre, während - wie dargelegt - genau das Gegenteil der Fall ist.

X. Vox Christi

Wurde soeben ausgeführt, daß der Hymnus das Spezifikum des christlichen Gesangs ist, muß nun eigens auf die Bedeutung der Psalmen eingegangen werden. Bei Paulus heißt es in 1 Kor 14,26: »Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder ein Lied (psalmón), eine Lehre, eine Offenbarung, eine

²⁸ Es ist mehr als ein Zufall, daß der Erzbischof von Salzburg Wolfgang Amadeus Mozart Vorgaben macht, in welcher Zeit seine Meßkompositionen zu enden haben. - O.H. Pesch kommentiert die Restriktion des Fürsterzbischofs Hieronymus Graf Colloredo mit Recht wie folgt: »Als kirchlicher Anhänger der Aufklärung, wie es damals viele gab, war er die ausufernden Pontifikalämter satt und hat im gegebenen Rahmen auf so etwas wie eine Liturgiereform gedrängt und deshalb Mozart 'gezwungen', *Missae breves* zu komponieren. Aber welche Kostbarkeiten hat hier die halb lustlose Routine erbracht!« (O.H. Pesch, Musik als Glaubenszeugnis, 473).

²⁹ K. Roeseling, Neue Kirchenmusik - ein Gespräch, in: Zeitschrift für Kirchenmusik 72 (1952) 48.

³⁰ Vgl. hierzu J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 1995, 158.

Zungenrede, eine Übersetzung. Alles soll zur Erbauung geschehen.« Das Lied, der »Psalm«, wird hier genauso als eine Geistgabe ausgegeben wie die Lehre, die Zungenrede, die Prophetie. Schon zu den Anfangszeiten des christlichen Gottesdienstes gab es den Lobpreis der Hymnen (vgl. Joh 1, Phil 2 etc.), welche die Gottheit Jesu besingen; in ihm sind Theologie und Musik miteinander verbunden. Als aber die Gnostiker sich dieses spezifischen Genus christlichen Betens und Singens bedienten, wurden im can. 15 und 59 der Synode von Laodikeia (364) alle Hymnen verboten; statt dessen griff man auf den Psalter zurück, was aber eine Einengung der musikalischen Ausdruckskraft bedeutete.

Neben dem theologischen Sinn der Musik traten nun auch andere Sinngebungen des Psalmengebets. In seinen *Confessiones* bezeichnet Augustinus die Psalmen sogar als »Sakramente« und »Heilmittel«, da sie unmittelbar in die Heilsgemeinschaft mit Christus führen. Zwar kann man nicht alle Worte der Psalmen Christus in den Mund legen: »Denn an Christus selbst, der das Haupt der Kirche ist, findet sich keinerlei Sünde [...] wohl aber an seinem Leib und seinen Gliedern, das ist an seinem Volk«³¹, doch die Verbindung zwischen Christus und Kirche ist im Psalmengebet nicht aufzulösen: Christus »pflegt die Rolle seiner Glieder auf sich zu übertragen und, was von ihnen gilt, sich zuzuschreiben, weil Haupt und Glieder den einen Christus ausmachen«³².

Athanasius formuliert: »Ich bin der Ansicht, daß in den Worten dieses Buches [der Psalmen] das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen 'Bewegungen' und Gedanken umfaßt und enthalten sind. Nichts kann darüber hinaus im Menschen gefunden werden.«³³ In den *Confessiones* heißt es: »quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem Psalmos David ... quas tibi voces dabam in psalmis illis ... et accendebar eos recitare ... vellem, ut audirent (scil. manichaei) voces meas, quando legi quartum psalmum (4,8) ... et haec omnia exhibant ... per vocem meam ... Et audivi et contremui ... et insonnuī multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam audissent (manichaei) ... (4,9) ... Legebam: irascimini ... et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus (4,10) ... Et clamabam consequente versu ... legebam et ardebam (4,11)«. Im Beten und Singen der Psalmen übt sich der Glaubende in die Affekte der Demut und der Gottesliebe, der Gottesfurcht und Hoffnung, der Reue und Zerknirschung, der Freude und des inneren Verkostens Gottes ein. Auf diese Weise schenkt das Beten und Singen der Psalmen der Seele ihre wahre Gesundheit.

Für Athanasius stellt der Psalter ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift dar. Wer sich den Psalter innerlich aneignet, eignet sich die ganze Heilige Schrift an. Athanasius vergleicht den Psalter daraufhin mit einem Spiegel, denn in den Psalmen erkennt der Beter die Bewegungen und Regungen seiner Seele. Die Psalterworte verwandeln und bessern den Beter.³⁴ So lernt Augustinus, der frühere Rhetor, im Beten der Psalmen die neue Sprache und die neuen Affekte des Glaubens: »durch das Lesen des Psalters verändert Augustinus seine Affekte, und erwirbt die der Bekehrung entsprechenden inneren Haltungen. In diesem Sinne bewirkt der Psalter, nachdem Verstand und Willen (7. und 8. Buch der *Confessiones*) bekehrt sind, die Bekehrung der Affekte und

³¹ Augustinus, *De civ.* XVII,9 (PL 41,542f).

³² Ebd. XVII,18.

³³ Athanasius, *Ad Marcellinum* 30 (PG 27,41 C).

³⁴ Vgl. H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: *ThPh* 48 (1973) 157-173.

Gefühle. Die schon erwähnte Aussage: »quid de me fecerit ille psalmus« (4,8) ist ganz wörtlich zu nehmen: 'Was dieser Psalm aus mir machte!'³⁵

Im Beten der Psalmen eignet sich Augustinus die Affekte des Psalmisten an. So bekehrt sich der sprachlos gewordene Rhetor mit den Worten (voces) des Psalters zur neuen Sprache des Glaubens. Über die Rolle des Psalters in Augustins Bekehrung handelt nicht nur Kap. 4, sondern auch 6,14-15 und 12,31 in Buch IX, schließlich 33,50 in Buch X der Confessiones. Das Neue dieser Stellen im Vergleich zu IX, 4,7-11 besteht darin, daß hier auch vom Psalmengesang die Rede ist. Mit den Lauten, die ins Ohr dringen, »flößt sich die Wahrheit ins Herz«: »Davon wallt dann der Affekt (affectus) der Frömmigkeit auf.«³⁶ Gesungen übt der Psalter nämlich eine größere Wirkung auf die Affekte des Menschen aus.

Ausdrücklich geht Athanasius im zweiten Hauptteil seiner Epistula ad Marcellinum auf den so entscheidenden Aspekt der »Psaltertherapie« ein, nämlich den Gesang. Gesungen führt der Psalter zur gesuchten Seelenharmonie. Augustinus erzählt in De Ordine I 22-23, daß Licentius an einem unschicklichen Ort den Psalmvers »Gott über alle Macht, bekehre uns und zeige uns dein Antlitz, so sind wir gerettet« (Ps 80 [79],8) mehrmals hintereinander in solcher Lautstärke gesungen hatte, daß es Monica im Hause hören konnte, die darüber schockiert war. »Die Frau schalt ihn deswegen, weil der Ort unpassend für das Lied sei. Da hatte er scherzend geantwortet: 'Als ob Gott meine Stimme nicht gehört hätte, wenn mich ein Bösewicht dort eingeschlossen hätte!'³⁷ Augustinus nimmt dies zum Anlaß, nicht wie Monica schockiert den Psaltergesang am falschen Ort zu tadeln, sondern im Gegenteil die Bedeutung des Vorgangs herauszustellen: »Denn ich sehe, daß jener Gesang sowohl zu dem Ort, durch den jene Frau sich beleidigt fühlte, als auch zur Nacht eine Beziehung hat. Wir beten nämlich, daß wir zu Gott bekehrt werden und sein Antlitz schauen mögen; wovon sollen wir wohl bekehrt werden, wenn nicht von einem gewissen Kot und Unflat des Körpers und ebenso von der Finsternis, in die uns unser Irrtum eingehüllt hat?«³⁷

Was der Psalmengesang, besonders der antiphonale, für ihn bedeutet, schildert Augustinus anläßlich des Berichts von seiner Taufe:³⁸ »Wie weinte ich bei den Hymnen und Cantica, äußerst bewegt durch die Stimmen Deiner lieblich klingenden Kirche [...]. Noch nicht lange hatte die Kirche von Mailand begonnen, diese Art von Trost und Ermahnung zu üben, in die die Brüder eifrig einstimmten mit Harmonie der Stimme und des Herzens [...] [zur Zeit der Justina, Mutter und Vormund des Knabenkaisers Valerian] hatte man zuerst eingerichtet, daß Hymnen und Psalmen nach der Art der östlichen Länder gesungen werden sollten, damit das Volk nicht durch die Langeweile des Trübsinns erstarre. Von diesem Tag an bis auf heute ist diese Sitte beibehalten worden, und viele, nein, fast alle Deine Gemeinden in allen Gegenden der Erde ahmen [dies] nach.«

Augustinus sieht die eigentliche Wirkung unmittelbar vom Psalterwort selbst ausgehen (ipsis

³⁵ H.-J. Sieben, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS, in: ThPh 52 (1977) 481-497, hier 486.

³⁶ Vgl. A. Dohmes, Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit, in: LiLe 5 (1938) 128-151; speziell zu Chrysostomus vgl. R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus, Freiburg 1974, 89-111.

³⁷ Augustinus, De ord. I,23.

³⁸ Augustinus, Conf. IX,7.

sanctis dictis), nicht aber von der Melodie, sie verstärkt lediglich die Wirkung des Wortes.³⁹ Zuweilen ist Augustinus die Schönheit des Psalmengesangs auch zweifelhaft: [Manchmal werden die Psalmen gesungen] »bis zu einem solchen Grade, daß ich wünschen möchte, daß die ganze Melodie süßer Musik, welche man zu Davids Psalter braucht, von meinen Ohren - und denen der Kirche auch! - verbannt würde«.

Augustinus weiß darum, daß Athanasius eine andere Weise des Psalmenvortrags vorzieht, der den Lektor bzw. Kantor »des Psalms denselben mit so einem gemäßigten Stimmfall vortragen ließ, daß er näher zum Sprechen als zum Singen war«⁴⁰. Athanasius scheint die Reserviertheit des Mönchtums zu teilen, das den Gesang der »Troparien und Hymnen«, die antiphonisch in die Psalmen eingeschoben werden, wie es im 5. Jahrhundert in den bischöflichen Kathedralen und in den Pfarrkirchen praktiziert wurde, teils vehement ablehnt. Johannes Cassianus karikiert sozusagen den liturgischen Reichtum des Gottesdienstes vom monastischen Gesichtspunkt aus in *Collationes* X,12-13 durch den Mund des Germanus: »Schon wenn wir uns irgendeinem Abschnitt in einem Psalm zuwenden, wird unser Geist, ohne daß es uns bewußt wird, unmerklich zu einem anderen Text abgelenkt. Und wenn er dann anfängt, diesen Text zu betrachten, kommt er bei ihm auch nicht in die Tiefe, weil ihn kurz danach schon wieder eine andere Schriftstelle anspricht. Und von dieser geht es wieder zu einer anderen. So wird 'herummeditiert', und unser Geist rotiert von Psalm zu Psalm, vom Text des Evangeliums zu einer Lesung aus dem Apostel - von ihm zu einem Text aus den Propheten - und so weiter. Nichts wird zu Ende geführt, von allem wird nur genippt, alles nur flüchtig berührt, nichts wirklich zu eigen gemacht. So torkelt der unruhige Geist selbst während des Gottesdienstes hin und her, als sei er betrunken. Alles geschieht rein zufällig, nach Lust und Laune. Wie können wir das ändern, wie können wir Herr unserer Gedanken werden?«

Ganz anders die Auffassung des Basilius des Großen, der in seiner Psalmenauslegung schreibt, daß gerade der Gesang dem Wort des Beters seine letzte Ausdruckskraft gibt: »Der Heilige Geist wußte, daß das Menschengeschlecht verhärtet auf dem Wege zur Tugend und daß unser Hang zum Vergnügen uns das rechte Verhalten vernachlässigen läßt. Was macht er? Er mischt unter die belehrenden Schriftlesungen den Reiz der Melodie, so daß die Aufnahme durch den Gehörsinn und die Genugtuung [die er erfährt] uns unbewußt die Worte auffassen läßt, zusammen mit dem geistlichen Nutzen, den sie bringen. So machen es die gewandten Ärzte: Um die Kranken, die keinen Appetit haben, eine bittere Medizin trinken zu lassen, verabreichen sie diese im Honigkelch. Aus demselben Grund ist für uns diese wohlklingende Musik der Psalmen erfunden worden: So daß diejenigen, die Kinder dem Alter nach oder unreif ihrem Verhalten nach sind, in Wahrheit eine Erziehung der Seele erhalten, ohne daß sie etwas anderes zu machen scheinen, als zu singen. Denn es ist wohl möglich, daß niemand von diesen nachlässigen Hörern jemals aus der Kirche gegangen ist, mit der Lektion eines Apostels oder Propheten im Gedächtnis. Die Sätze der Psalmen singt man aber im Gegenteil bei sich zu Hause; ja man nimmt sie selbst auf die Agora mit.«⁴¹

³⁹ Schon die Pythagoreer hatten erste Ansätze einer »psychotherapeutischen« Verwendung der Musik ausgebildet. Hauptvertreter einer Verwendung von Musik zur Seelenbildung war Damon von Athen, angeblich der Musiklehrer des Perikles und Sokrates, was seinen Niederschlag im Werk Platons findet: Die Erschaffung der Seele vollzieht sich streng nach zahlenmusikalischen Verhältnissen. - Weil der Gesang den schwachen Geist stärkt, überwindet Augustinus letztlich alles Schwanken über die Erlaubtheit des Psaltergesangs in der Kirche. Es geht also um die »therapeutische« Wirkung der Psalterrezitation und des Psaltergesangs.

⁴⁰ Augustinus, *Conf.* X,33.

⁴¹ Basilius, *In Ps 1*, n.1 (PG 29,212 ABC).

Dies bedeutet nicht, daß sich das Klangelement vom Text loslösen kann. Unter Hinweis auf die *Constitutio Docta SS. Patrum* von Papst Johannes XXII. (1324/25), die eine rein sinnliche Wirkung des Gesangs und des Rhythmus ablehnt, läßt sich sagen, daß die Kirchenmusik immer auch an das biblische und liturgische Wort gebunden bleibt. Nicht das Musikalische und der Gesang an sich machen schon das Wesen der Kirchenmusik aus, sondern daß sie dem Menschen auf dem Weg zum Heil dient und ihn zu Gott führt. Hierzu heißt es bei Gregor dem Großen: Wenn »der Gesang der Psalmodie aus der Innigkeit des Herzens heraus ertönt, findet der allmächtige Herr durch ihn einen Zugang zum Herzen, auf daß er dem hinhorchenden Sinn die Geheimnisse der Weissagung oder die Gnade der Zerknirschung eingieße. So steht geschrieben: 'Ein Lobgesang bringt mir Ehre, und dies ist der Weg, auf dem ich ihm Gottes Heil zeigen will' (Ps 49,23). Was nämlich auf Lateinisch *salutare*, Heil, bedeutet, das heißt auf Hebräisch Jesus. Im Lobgesang wird daher ein Zugang geschaffen, wo Jesus sich offenbaren kann, denn wenn durch den Psalmengesang die Zerknirschung ausgegossen wird, entsteht in uns ein Weg zum Herzen, an dessen Ende man zu Jesus gelangt«⁴². So läßt sich von der Kirchenmusik sagen: »Sie legt den verschütteten Weg zum Herzen, zur Mitte unseres Seins frei, dahin, wo es sich mit dem Sein des Schöpfers und des Erlösers berührt. Wo immer dies gelingt, wird Musik die Straße, die zu Jesus führt; der Weg, auf dem Gott sein Heil zeigt.«⁴³

Beim Singen der Psalmen in der Stundenliturgie darf von einem »unablässigen Gebet« gesprochen werden, das zur Heiligung des Tages führt, insofern es lehrt, alle Erfahrungen menschlichen Lebens in das Gebet vor Gott zu bringen und auf dem Hintergrund der Heiligen Schrift und ihrer Heilsbotschaft zu deuten. Im Glauben weiß sich der Mensch durch das Licht des Herrn erleuchtet, so daß er in der Erfahrung des kosmischen Lichtes Ausschau hält nach den Verheißungen des Herrn, der seiner Kirche versprochen hat, überall dort und dann gegenwärtig zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind; dieser Erfahrung gibt der Beter einen konkreten Ausdruck in der Stundenliturgie durch das Singen der Hymnen und Psalmen. Was die Eucharistie feiert, betrachtet der Beter im Singen der Psalmen zu den Zeiten der Stundenliturgie weiter, um alle Dinge seines Lebens gläubig vor Gott zu bringen und aus seinem Leben ein »immerwährendes Gebet« werden zu lassen.⁴⁴

XI. Universa laus

Die dargestellte universale Ausrichtung der Musik läßt sich auch an der Orgel und ihrer musikalischen Aufgabe im Dienst an der Liturgie darstellen. Die Reflexion über die Bedeutung der Orgel ist in der Literatur bisher insofern ungenügend geblieben, als die konkreten Beziehungen zwischen jüdischem, ost- und weströmischem Kulturkreis kaum bedacht wurden. Man legt zwar dar, daß die Orgel im jüdischen Kult eingesetzt wurde und säkularisiert im Zirkus oder sogar bei militärischen Aktionen (Schlachten) ihren Einsatz fand, aber ihre oströmische Tradition wurde bisher kaum bedacht; auch fehlt der Hinweis, daß sich von Byzanz her die Bedeutung der Orgel in der weströ-

⁴² Gregor, Hom. in Ez I hom. 1,15 (PL 76,793 A-B); zit. nach G. Bürke, Homilie zu Ezechiel. Einsiedeln 1983, 45.

⁴³ J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn, 144.

⁴⁴ Vgl. M. Schneider, Das immerwährende Gebet. Köln 1999; ders., Zum Beten mit den Psalmen. Köln 1999.

mischen Tradition besser erkennen und tiefer verstehen läßt.⁴⁵

Nachweisen lassen sich solche Verbindungen an der *Elevationstoccata*, einer spezifischen Form der Toccata, die zu den ältesten musikalischen Formen überhaupt zählt.⁴⁶ Die Funktion der Elevations-toccata ist, Devotion beim Hörer zu erreichen - so steht es zu lesen beim frühbarocken Musiktheoretiker Adriano Banchieri in dessen Werk »L'Organo Suonarino«, gedruckt in Venedig im Jahre 1605.⁴⁷ Devotion nicht gegenüber dem Komponisten oder gar Organisten, sondern im Fall der Elevationstoccata gegenüber Gott, vor den der Mensch in der Liturgie tritt und still wird.

Ob es kein Widerspruch ist, wenn in die Stille der Wandlung hinein kein Gesang, wohl aber die Orgel erklingt? Die Antwort führt zur Elevationstoccata, die im römisch-liturgischen Ritus eine lange Tradition hat, deren Ursprünge aber eindeutig im byzantinischen Kaiserkult liegen. In der heutigen liturgischen Praxis fehlen die Elevationstoccaten; spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil herrscht während der Konsekration keine Stille, die Konsekrationsworte werden laut und für jeden Liturgieteilnehmer verständlich gesprochen. Orgelmusik wird höchstens zur Untermalung der Handlung verwendet, aber nicht im Sinne der ursprünglichen Intention.

Daß die Orgel immer schon als ein »königliches« (besser gesagt: »kaiserliches«) Instrument bezeichnet wurde, gewinnt hierüber eine tiefere Bedeutung.⁴⁸ Unter Konstantin hätte, wie Treitinger bemerkt, die Zeremonie der Proskynese (Kniefall, Verbeugung, Sich-Niederwerfen), die dem Gottkaisertum galt, eigentlich abgeschafft werden müssen, spätestens als er zum Christentum übertrat. Doch es kam anders. Selbst wenn sich Konstantin nicht mehr als »praesens deus« betrachtete, blieb die Vorstellung des Stellvertreter Gottes erhalten - und dazu gehörte auch - unter neuen Vorzeichen - die Proskynese: »Der Kaiser wurde Stellvertreter Gottes und forderte sie nun als solcher. Damit wurde sie aus einer Anerkennung der Göttlichkeit zu einer Anerkennung und Ehrung seiner Sendung und Autorität. Doch blieb ihr der Charakter der Unterwürfigkeit auch weiterhin.«⁴⁹

Sichtbarer Ausdruck dessen war der feierliche Empfang fremder Delegationen in Byzanz. Jeder Gesandte, der zum Kaiser vorgelassen wurde, mußte sich unmittelbar vor dem Eingang in der Magnaura niederwerfen, dann noch einmal in der Mitte des Saales und schließlich vor dem Thron selbst, ehe er dem Kaiser die Füße küßte und Briefe seines Königs überreichte. Wesentlich im vorliegenden Zusammenhang ist eine scheinbar beiläufige Bemerkung, wie sie im kaiserlichen Zeremonienbuch aus dem 10. Jahrhundert niedergeschrieben ist: Empfänge von Gesandten fanden am frühen Morgen in der Magnaura statt, die Majestäten nahmen Platz auf den Thronsesseln, die einzelnen Rangklassen und endlich der Gesandte selbst wurden hereingeführt: »Dieser wirft sich auf den Boden, und sogleich spielen die Orgeln. Während er sich dem Kaiser nähert, treten seine

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden H. Klein, Elevation und Devotion in der Instrumentalmusik, in: M. Schneider - W. Berschin (Hgg.), *Ab Oriente et Occidente*, 239-244.

⁴⁶ Vgl. zur Geschichte des Begriffs Toccata H. Klein, *Die Toccaten Girolamo Frescobaldis*. Mainz 1989, 24ff.

⁴⁷ A. Banchieri, *L'Organo Suonarino*, Venezia 1605, f. 38 (Faksimiledruck Bologna 1978. Hrsg. von G. Gattin, in: *Bibliotheca Musica Bononiensis*. Hrsg. von Giuseppe Vecchi, Sezione II, Nr. 31).

⁴⁸ Vgl. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell - Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*. Darmstadt 1956, 3. unveränderte Auflage Darmstadt 1969. - »Kaiserlich« ist sie deshalb, weil die Orgel im höfischen Zeremoniell Geltung hatte. Dafür liefert Otto Treitingers Studie zahllose Beispiele und Nachweise. Vor allem zeigt die Studie die Verbindung zwischen heidnischen Zeremonien (wie der Geste der Proskynese) und christlichen Gesten, die teils identisch übernommen, im Sinngehalt freilich umgedeutet wurden.

⁴⁹ Ebd., 86.

vornehmsten Begleiter ebenfalls ein, vollziehen die Proskynesis und stellen sich innerhalb der Vorhänge auf. Nun richtet der Logothet die üblichen Fragen an die Gesandten, und darauf beginnen die Orgeln zu spielen, die Löwen zu brüllen, die Vögel in den künstlichen Bäumen zu singen, und die anderen Tiere an den Stufen des Thrones erheben sich.«⁵⁰ Vergleichbare Eindrücke hielt der Gesandte Liudprand im 10. Jahrhundert vom kaiserlichen Hof in Byzanz fest, auch er spricht vom Vogelgezwitscher, Orgelspiel und allerlei künstlich erzeugten beinahe furchterregenden Geräuschen, die eines zum Ziel haben: die Macht des Kaisers, des Stellvertreters Gottes, zu demonstrieren. Diese Überhöhung des Kaisers wird spätestens seit Konstantin christlich interpretiert: Otto Treitinger resümiert: »Seit ihm ist der Christengott der neue Quellpunkt kaiserlicher Herrschaft; Christus der Pantokrator setzt nunmehr das sich auflösende Band der staatlichen Idee zwischen Kaiser und Untertanen neu durch den Gedanken der christlichen Sendung. Diese erhebt den Kaiser über die Masse der Untertanen und gibt ihm den Rechtstitel seiner Herrschaft. Die Sendung belässt dem Kaiser auch weiterhin den übermenschlichen Charakter, indem sie ihn, der vorher Gott gewesen, aufs engste mit Gott verbindet. Das ganze Herrscheramt beruht nun auf dieser Verbindung.«⁵¹ Die Stimme der Orgel gilt so viel wie die »Stimme« (»vox«) eines Choristen (»organum cantat«): »Die im byzantinischen Hofzeremoniell intendierte Schau der Herrlichkeit des Christus schließt [...] ein Hören der Herrlichkeit des Christus ein. Eine hervorragende Rolle spielen dabei die Hoforgana; sie sind Insignien, Herrschaftszeichen des Stellvertreters Christi, und ihr Erklängen ist die akustische Dimension seines Glanzes, ist sein *splendor sonorus*.«⁵²

Der Orgel kommt die Aufgabe zu, alle Stimmen des Kosmos in sich zu vereinen und sie als Lob vor Gott zum Ausdruck zu bringen. Sprach der Kaiser, wurde dies als eine quasi göttliche Rede angesehen, in der alle Stimmen des Kosmos zusammenklangen; und wenn in der Papstliturgie die Orgel erklang, zeigte sich darin der kosmische Anspruch des Papstes, aber losgelöst von der Politik, wenn auch von kosmischem Rang. Hieraus lässt sich die Bedeutung der Kirchenmusik tiefer erfassen: »Die kirchliche Liturgie hat den zwingenden Auftrag, die Verherrlichung Gottes, die im Kosmos verborgen ist, aufzudecken und zum Klingen zu bringen. Dies also ist ihr Wesen: den Kosmos zu transponieren, zu vergeistigen in die Gebärde des Lobgesangs hinein und ihn damit zu erlösen; die Welt zu humanisieren.«⁵³

Unter diesem Aspekt liegt die Verbindung nahe zur Elevationstoccata, wie sie *Girolamo Frescobaldi* in der ausgehenden Renaissance- und beginnenden Barockzeit zur Meisterschaft erhob. Devotione war ihr erklärtes Ziel, mit Banchieris Worten: »Poi se suona alla Leuatione, ma piano, e cosa grave che muoui alla devotione.« Oder um ihn aus anderem Zusammenhang zu zitieren: »Suonarsi alla leuatione con gravità, che rédi deuotione.«⁵⁴ Sinn der Elevationstoccata ist also die Verherrlichung Gottes. Dies zu verdeutlichen, zeigt sich im Einsatz der Orgel, in Byzanz wie in Rom.

Vom kosmischen Charakter der Liturgie sagt das II. Vatikanum: »In der irdischen Liturgie nehmen

⁵⁰ Ebd., 199.

⁵¹ Ebd., 34.

⁵² D. Schuberth, *Kaiserliche Liturgie*. Göttingen 1968. Zeremonialgeschichtlich ist die 'kaiserliche Liturgie' Konstantinopels das Bindeglied zwischen der altrömischen Hofmusik und der instrumentalmehrstimmigen liturgischen Musik der mittelalterlichen Kirche.

⁵³ J. Ratzinger, *Theologische Probleme der Kirchenmusik*, 17.

⁵⁴ A. Banchieri, *Conclusioni nel suono dell' Organo*. Bologna 1609, f. 22.

wir vorauskostend an jener himmlischen teil, die in der Heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir pilgernd unterwegs sind, gefeiert wird [...]. Mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres singen wir dem Herrn den Lobgesang der Herrlichkeit« (SC 8). Dann heißt es aber in SC 120 von der Orgel: »Ihr Klang vermag die Ausstrahlung (splendor) der kirchlichen Musik wunderbar zu steigern«. Damit ist nicht bloß ein Ausschmücken und eine Verschönerung der Liturgie gemeint, sondern ein »zeichenhaftes Darstellen ihres inneren Gehalts«⁵⁵, nämlich des eschatologischen Lobgesangs der Kirche.

Somit zeigen die Überlegungen zur Orgel, daß der Kirchenmusik keine rein konzertierende Bedeutung in der Liturgie zukommt, sondern die unersetzbare Aufgabe der darstellenden »Betonung«. Erneut bestätigt sich der Bedeutungsinhalt, der sich schon in den grundlegenden Überlegungen zur Kirchenmusik zeigte.

XII. Auswertung

Alfred Döblin stellt mit Recht eine kritische Anfrage an das »Musikgeschäft«, wenn er bemerkt, wie selten die Musik wirklich und unmittelbar mit dem Leben des Menschen zu tun hat: Sie wird meist nur genossen, aber kaum als eine Herausforderung zu mehr Leben wahrgenommen: »Ich bemerke wenigstens nicht, daß die Leute, die ins Konzert gegangen sind, sich durch irgend etwas unterscheiden von denen, die nicht ins Konzert gegangen sind, etwa die keine Billets bekommen haben. Es ist auch jeder überzeugt davon, daß es so ist; denn keiner trifft Dispositionen für seine Existenz nach dem Konzert, vielmehr ist jeder der Meinung: alles bleibt beim alten [...]. Ich habe noch nicht gehört, daß Leute nach Anhören von einigen Konzerten etwa zu einer anderen politischen Partei übergegangen seien; ich bin überzeugt, daß Untersuchungen über belangvolle also andauernde seelische Veränderungen nach dem Anhören von Palästrina oder Beethoven ergebnislos werden; man wird ganz ausnahmsweise, ganz ganz ausnahmsweise, etwas finden«⁵⁶.

Wie steht es aber mit der Kirchenmusik: Ist sie nur als eine »l'art pour l'art« anzusehen - ohne Anspruch auf Veränderung im Leben und Glauben? Wer Jesus Christus nachfolgen will, tut dies nicht als sein Bewunderer, sondern als ein »Täter des Wortes«. Nicht anders verhält es sich bei der Kirchenmusik, denn wer sich im Gottesdienst dem Lobgesang der Musik hingibt, kann sie nicht nur genießen und ihr den nötigen Beifall zollen, vielmehr wird er die Musik zu einer Herausforderung im Leben erfahren. Augustinus sagt hierzu: »Wenn du mit deiner Stimme singst, wirst du immer wieder aufhören müssen: Singe in deinem Leben so (weiter), daß du niemals schweigst.«⁵⁷ Das ganze christliche Leben vollzieht sich im »Lobgesang« auf Gott. Lobgesang in der Musik und Glaubenszeugnis im Alltag gehören zusammen. Hierzu heißt es bei Augustinus: »Das Lob soll mit Leib und Seele vollzogen werden, nicht nur eure Zunge und Stimme sollen Gott loben, sondern auch euer Herz, euer Leben, euer Tun. Denn wir singen das Lob Gottes (hörbar) nur in der Kirche, wenn wir uns (zum Gottesdienst) versammeln. Sobald aber jeder wieder seinen eigenen Angelegenheiten nachgeht, hört er gleichsam auf, Gott zu loben. Er soll aber nicht aufhören, recht zu leben, dann

⁵⁵ T. Flury, Der theologische und liturgische Standort der Orgelmusik in der lateinischen Kirche, in: H.H. Eggebrecht (Hg.), Die Orgel im Dienst der Kirche. Murrhardt 1985, 25-42, hier 31f.

⁵⁶ A. Döblin, Kleine Schriften, Bd. I. Düsseldorf-Zürich 1985, 263-265.

⁵⁷ Augustinus, Enarr. in Ps. 146 (PL 37,1899).

verbleibt er immer im Lob Gottes.«⁵⁸

Aus der allgemeinen Bedeutung der Kirchenmusik für das christliche Leben im Glauben folgt ihre theologische Relevanz. W. Stählin⁵⁹ sagt, »daß das Lied der Kirche neben der wissenschaftlichen theologischen Aussage über Gott und die Geheimnisse des himmlischen Reiches eine zweite vollgültige Form der Aussage ist. Das Lied der Kirche ist nicht etwa nur angewandte Theologie, sondern dieser hymnische Ausdruck des Glaubens an Gott ist das Ursprüngliche, und die Theologie als Wissenschaft ist dann die Reflexion über das, was im Kultus, im Hymnus, im Sakrament der Kirche vollzogen wird«. Die theologische Reflexion wird am Ende der Zeiten ihre Erfüllung im Lobpreis des Hymnus finden: »Der Hymnus ist die in alle Ewigkeiten währende Endgestalt der theologia.«⁶⁰ Doch schon jetzt ist der Hymnus die Vorausnahme dessen, was am Ende der Zeiten die Vollendung ausmacht, und zwar als Anbetung und Lobpreis. Aufgrund der theologischen wie auch eschatologischen Bedeutung des Hymnus ist es zu verstehen, daß in der frühen Kirche die großen Theologen auch Hymnen dichteten, denn diese sind die ursprüngliche Form des Lobpreises auf Gott und sein Heilswirken. Der Hymnus ist »Rede und Vollzug dessen, wovon geredet wird. Hier wird nicht *über* etwas geredet, sondern es wird redend vollzogen. Die hymnische Anrede, auch wenn sie im Lied der dritten Person gestaltet ist, ist die angemessenste Form der theologischen Aussage«⁶¹.

⁵⁸ Augustinus, Enarr. in Ps. 148 (PL 37,1938).

⁵⁹ W. Stählin, Das Lied der Kirche und die Theologie, in: MuK 28 (1958) 145-153, hier 149.

⁶⁰ P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leitourgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. I. Kassel 1954, 264.

⁶¹ W. Stählin, Das Lied der Kirche und die Theologie, 149.

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß IX:

Geistliche Vaterschaft

(Radio Horeb am 11. Dezember 2024)

In den Radiosendungen dieses Jahres haben wir die geistliche Begleitung und ihre Bedeutung für unseren Lebensweg im Glauben bedacht. Dabei ging es auch um die eher »stillen Begleiter« unseres Glaubensalltags wie beispielsweise die Lektüre eines (geistlichen) Buches, die Betrachtung der Heiligen Schrift und den Umgang mit der Musik, nämlich der weltlichen wie auch der geistlichen Musik und des Kirchenliedes. Meist wird unter »geistlicher Begleitung« vor allem deren Institut verstanden, aber es gibt noch viele andere »Begleiter« in unserem Leben, die uns auf eher unauffällige, aber beständige Weise anregen und auf unserem Lebensweg im Glauben auf entscheidende Weise begleiten. Auch wenn diese »stillen Begleiter« nicht dem offiziellen Rahmen der geistlichen Begleitung zuzuordnen sind, prägen sie unser Alltagsleben im Glauben. Bücher, Musik, Essen, Natur, Träume und viele andere Erfahrungen und Vollzüge des Alltags gehören zu jenen Quellen und Kraftreserven, aus denen wir Tag für Tag leben und die zu den kostbaren Schätzen unseres Daseins gehören. In dieser Radiosendung wollen wir eigens die geistliche Vaterschaft bedenken, die sich von einer geistlichen Begleitung, wie sie derzeit meist verstanden und praktiziert wird, in wesentlichen Punkten unterscheidet, doch vermutlich von vielen in ihrem Leben schon als ein »stiller Begleiter« erfahren wurde.

Als nach dem II. Vatikanum die Praxis der häufigen Andachtsbeichte abnahm und um 1970 die Meditationsbewegung in Deutschland das Interesse an einem geistlichen Leben neu erwachte, wurde deutlich, daß es nur wenige geistliche Führer und Meister gibt. Zu einer Hochschätzung und erneuten Hinwendung zur geistlichen Begleitung kam es zunächst und vor allem in der Priesterausbildung; in weniger als 10 Jahren waren die verschiedenen Formen geistlicher Begleitung fest in das Programm der geistlichen Ausbildung der Seminaristen aufgenommen. Wer aber hat die neuen geistlichen Begleiter ausgebildet? Woher haben diese ihre geistliche Kompetenz? Ist man sich wirklich sicher, daß die Art und Weise, wie geistliche Begleitung heutzutage ausgeübt wird, mit ihrem inneren Wesen und Auftrag übereinstimmt? Diese und ähnliche Fragen lassen die gegenwärtige Praxis kritisch beleuchten.¹

I. Klärung der Begriffe und Inhalte

Der Begriff »geistliche Begleitung« stammt, wie schon in einer vorherigen Radiosendung dargelegt, aus den evangelischen Kirchen, wo er zunächst den seelsorgerlichen Dienst des Zuhörens und Begleitens am Sterbebett bezeichnete. Heute verstehen wir unter geistlicher Begleitung eine Ge-

¹ Die vorliegenden Ausführungen wurden eingehend behandelt in M. Schneider, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Grundlegung und Hinführung*, Köln 2003; ders., *Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Hilfen und Hinweise*, Köln 2003.

sprachssituation mit einem anderen Glaubenden, der wegen seiner Qualitäten im Leben und Glauben geschätzt wird. Man möchte mit ihm teilen, was man mit anderen so nicht teilen kann. Es wird sich dabei um eine recht tiefe Beziehung handeln, die als solche aber weder dauerhaft noch ausschließlich sein muß und die sich je nach Umständen wandeln kann. Die Gespräche in der geistlichen Begleitung können unterschiedlich häufig sein, je nach Alter und Bedarf. Wesentlich in der geistlichen Begleitung ist die Qualität, nicht aber die Quantität der Treffen, auch nicht die Anzahl der Briefe und die Dauer der Gespräche. Eine geistliche Begleitung richtet sich auf nichts Spezielles (z.B. auf die sogenannten »geistlichen« Übungen), sie will vielmehr dem ganzen Menschen in der Tiefendimension seiner Lebensvollzüge öffnen für Gott. Was der Begleiter dem anderen zu vermitteln sucht, ist eine neue Art und Weise zu leben und zu glauben.

In der letzten Zeit sind zahlreiche Bücher zur Praxis der geistlichen Begleitung erschienen. Die vielfältigen Vollzüge der geistlichen Begleitung in der geistlichen Tradition gehen weit über das hinaus, was gegenwärtig als »geistliche Begleitung« ausgegeben wird. Sie zeigen die entscheidend und unterscheidend *christliche* Dimension geistlicher Begleitung, die sich von einer Führung durch einen »Meister« wie auch von einer rein psychologischen oder therapeutischen Beratung außerhalb des Glaubenskontextes abhebt.

Doch ist nicht immer ausgemacht, ob derjenige, der zu einer geistlichen Begleitung kommt, überhaupt weiß, warum er sie aufnimmt. Er wird vielleicht anfangs irgendetwas vorbringen bzw. irgendwo beginnen. Er testet und sucht ab, auf welche Weise ihm eine geistliche Begleitung wirklich zu dienen vermag. Meist wünscht sich der Einzelne ein geistliches Gespräch, weil er in eine Not geraten ist oder eine Lebensentscheidung zu treffen hat. Aber um eine selbständige Entscheidung zu treffen, muß man sich selbst gut kennen, und dies ist ein langwieriger Prozeß, der nicht in einigen Gesprächen durchgeführt werden kann.

Ferner ist nicht leicht auszumachen, worin der Dienst und die Aufgabe des geistlichen Begleiters² besteht und wann von einer »erfolgreichen« Begleitung gesprochen werden kann. Der geistliche Begleiter bleibt eher 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 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 ein Wink Gottes (wie z.B. eine plötzliche Erkrankung) den Begleiter wie den Begleiteten aus dem Konzept bringt, so daß sie die bisherigen Maßstäbe und Orientierungspunkte verlieren und ratlos werden.

² Wenn im Folgenden von »Begleiter« etc. gesprochen wird, ist dies inklusiv zu verstehen und schließt somit die »Begleiterin« etc. mit ein.

Der Weg des Glaubens entscheidet sich nicht grundlegend an der Begegnung mit einem solchen Meister, wie auch viele Heilige keinen geistlichen Begleiter hatten. Wer aber den inneren Weg wirklich zu gehen trachtet, wird auf seine Weise einen solchen »Meister« finden, gleich wie er aussehen und in welcher Gestalt er auftreten mag. Zudem muß eine Weisung für den Einzelnen nicht erst durch eine konkrete Person gegeben sein, auch Situationen und Konstellationen unseres Lebens können uns die entscheidende Weisung zu Gott anzeigen. Wer sein Leben aufmerksam lebt und die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, wird gewiß die nötigen geistlichen Hilfen erhalten, um Gottes Willen für sein eigenes Leben zu erkennen. Auch ist es eine alltägliche Erfahrung, daß wir, sobald wir aufmerksam und innerlich leben, immer auch Menschen begegnen, bei denen wir eine »Seelenverwandtschaft« entdecken. Zudem stellt die Kirche uns in den Heiligen zahlreiche Modelle eines gelungenen geistlichen Lebens im Glauben vor Augen, an denen wir viele Hilfen und konkrete Anweisungen für ein authentisches Zeugnis finden können.

Grundvoraussetzung für das Gelingen eines geistlichen Weges ist die Muße (*otium sanctum*), immer wieder und immer neu während des Tages und regelmäßig über das Jahr eingeübt. Statt kurzer Intensivkurse und »Power-Tage« (Exerzitien) sind stille Augenblicke des Verweilens und Innehaltens von großem Wert. Sie helfen einem zu einer überzeugenden inneren Gestalt im Alltagsleben zu finden.

Der geistliche Begleiter führt den Anderen weniger durch das, was er sich an Fertigkeiten und Wissen angeeignet hat, als durch das, was er selbst ist und lebt. So wird dem Anderen schon durch jene affektive Bindung geholfen sein, die zu ihm aufgebaut wird. Gewiß, man soll den Begleiteten nicht an sich binden, und doch wird ihm am meisten dadurch geholfen, daß »man es gut miteinander kann«. Eine solche affektive Bindung hilft dem Anderen vor allem dann weiter, wenn er sich von falschen Anhänglichkeiten und verfahrenen Verhaltensmustern zu lösen hat. Die entgegengebrachte Liebe stärkt mehr als Strenge und Ermahnung. Der geistliche Begleiter kann durch sein Tun und Wirken für den Anderen sogar zu einem Sakrament der Liebe Gottes werden.³

II. Vaterschaft im Glauben⁴

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 4,15-16). Geistlicher Vater ist demnach jener, der einen Anderen für das geistliche Leben im Glauben gezeugt hat. Durch diesen

³ Dies ist überzeugend dargestellt bei A. Louf, Geistliche Begleitung heute, in: M. Dufner und A. Louf, Geistliche Begleitung im Alltag. Münsterschwarzach 2006, 43-74.

⁴ B. Steidle, Heilige Vaterschaft, in: BM 14 (1932) 217ff.; ders., Abba-Vater, ebd. 16 (1934) 89-101; G. Racle, A Propos du Christ-Père, in: RSR 50 (1962) 400-408; A. de Vogüé, La Paternité du Christ dans la Règle de Saint Benoît et du Maître, in: La vie spir. 110 (1964) 55-67; G. Bunge, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos (= Studia Patristica et liturgica, Beih. 23), Regensburg 1988.

einzigartigen Dienst kommt der geistlichen Vaterschaft im Leben des Glaubens eine hervorragende Bedeutung zu.

Die Führung durch den geistlichen Vater muß kein Leben lang andauern. Auch ist die Beziehung zu einem geistlichen Vater derart einzigartig, daß man vermutlich im Leben nur einen einzigen derartigen geistlichen Vater haben wird. Ist er nicht mehr da oder erreichbar, muß man in Treue zu der Tiefe des eigenen Herzens leben, zu welcher der Vater 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 zu machen: aus der Erinnerung und einer heimlichen Liebe heraus weiterzuleben, aus dem Geist heraus, zu dessen Entdeckung in der Tiefe des eigenen Herzens einem dieser 'Vater' verholfen hat. Von nun an 'lehrt alles' (1 Joh 2,27) der Geist, und der genügt.«⁵

Jeder ist auf einen ganz bestimmten geistlichen Vater hin angelegt. Was immer der geistliche Vater sagt, kommt aus dem Herzen des Begleiteten selbst, denn er hat es bei seinem »Vater« aufgenommen lassen. Was er also beim Vater sucht, trägt er unbewußt schon in sich. Die geistliche Vaterschaft ist ein seltenes und unnachahmliches Charisma. Sie beruht auf keinen Fertigkeiten und Berufserfahrungen, sondern darf als ein Geschenk Gottes betrachtet werden. Bei der geistlichen Vaterschaft handelt es sich um eine aus Freiheit und Liebe akzeptierte Autorität. Deshalb kann man sich auch nicht selbst zu einem geistlichen »Vater« ernennen, auch darf man sich nicht selbst vorschnell als einen solchen ausgeben.

Gott ist allein »Vater«, nämlich der Vater seines Sohnes. Christus wiederum ist unser aller »Vater«, weil er uns durch seine Auferstehung zum neuen Leben gezeugt hat. Während Jesus Christus unser »Vater« ist, da er uns das neue Leben im Glauben schenkt, gilt der Begleiter insofern als ein geistlicher »Vater«, als er in dieses neue Leben einführt. Mit diesem Dienst bleibt der geistliche Vater »Sohn im Sohne«, der sein Vater ist: Er darf sich in seinem Dienst als geistlicher Begleiter nur insofern als ein »Vater« bezeichnen, als er selber ein Sohn des Vaters Christus ist. Die neutestamentlichen Briefe bezeugen: »Die Frohbotschaft Christi verkündigen, d.h. Leben mitteilen. Das ist aber gleichbedeutend mit Vater sein.«⁶

Das Amt der geistlichen Vaterschaft gibt es seit der Frühzeit der Kirche, vor allem aber seit den Mönchsvätern. Die Bezeichnungen »Altvater«, »Wüstenvater«, »Mönchsvater« sind insofern nicht naheliegend, als im Neuen Testament das Wort »Abba« ausschließlich in der Anrede Gottes

⁵ A. Louf, Die Gnade kann mehr... Geistliche Begleitung. Münsterschwarzach 1995, 48.

⁶ B. Steidle, Heilige Vaterschaft, 221.

gebraucht wird, nie aber für einen Menschen: Der Glaubende soll keinen seiner Lehrer als »Vater« bezeichnen, sondern kraft des Geistes, der die Gabe der Kindschaft schenkt, allein jenen anrufen, welcher der »Vater« aller ist. »Der Vater des Menschengeschlechts ist das Wort Gottes«⁷, erklärt Irenäus von Lyon. Dieses Verständnis wandelt sich bei Basilius. Er bezeichnet jene als »Väter«, die jemanden durch das Evangelium gezeugt haben, und als »Brüder«, die den gleichen (Heiligen) »Geist, der zu Söhnen macht«, empfangen haben.⁸

Der geistliche Vater muß nicht immer zugleich auch der Beichtvater sein. Entscheidend ist aber, daß er selbst aus dem Heiligen Geist lebt. Keiner ist aufgrund seines Amtes oder einer bestimmten Autorität, mit der er anderen vorsteht, ein geistlicher Vater, sondern aufgrund des Heiligen Geistes, der in ihm wirkt und aus ihm spricht. Die Gabe des Geistes aber ist an kein Amt, an kein Geschlecht und auch nicht an ein bestimmtes Lebensalter gebunden.⁹

Der geistliche Vater wird seinen Dienst nicht wie ein Geschäft oder einen Job ausüben. Vielmehr sieht er sich unmittelbar in das Leben des anderen hineingenommen. Deshalb liegt es ihm auch 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«, also sein geistlicher Vater »abgelesen« werden. Paulus sagt hier zu seiner 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 Herzens-tafeln aus Fleisch« (2 Kor 3,2f.). »Lehrer« und »Lehre« sind hier eins.

Doch gibt es 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.

III. In der Schule des Apostels Paulus

Eine Grundgestalt geistlicher Vaterschaft ist der Apostel Paulus. In seinem Leben wird deutlich, daß der Weg der geistlichen Vaterschaft zunächst mit der Bekehrung des geistlichen Vaters beginnt. Ein wichtiger Text zur Bekehrungserfahrung des Apostels findet sich in Gal 1,15f.: »Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, da zog ich keinen Menschen zu Rate.«

⁷ Irenäus, Adv.haer.4,52,5.

⁸ Vgl. Röm 8,15; Gal 4,6.

⁹ Die geistliche Vaterschaft ist ein Charisma und besagt, daß einer zum »Vater« eines anderen geworden ist, weil er ihn für das Leben in Gott »gezeugt« hat. Dies wird durch die Bezeichnungen »Vater« und »Sohn« angesprochen, wie man auch von »Müttern« sprechen kann. Wenn dem geistlichen Vater auch der Dienst eines »Arztes« zugesprochen wird, gleicht diese Aufgabe jener Stellung, die in der Tradition die Schutzengel innehaben. Denn der geistliche Vater befreit von den Wunden der Sünde und der Gottesferne und führt so auf den Weg des neuen Lebens.

In Damaskus offenbart sich Jesus Christus »an« (griechisch: »in«) Paulus. Diese Erkenntnis Jesu übertrifft alles andere (vgl. Phil 3,7f.), sie wird zur Quelle seiner Tätigkeit als Seelsorger: »Das Wort ist wahr, und es ist wert, daß alle es annehmen: Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten. Von ihnen bin ich der erste. Aber ich habe deshalb Erbarmen gefunden, damit Christus Jesus an mir als erstem seine ganze Langmut beweisen konnte, zum Vorbild für alle, die in Zukunft an ihn glauben, um das ewige Leben zu erlangen« (1 Tim 1,15f.).

Das Überwältigende dieser Erfahrung droht in den Nöten seiner Seelsorgsarbeiten immer wieder unterzugehen. Zehn Jahre danach berichtet er von all den Mühseligkeiten in Damaskus, dem Nicht-verstandenwerden in Jerusalem und den Zeiten der Einsamkeit und Trostlosigkeit.¹⁰

19 Jahre nach seiner Bekehrung gibt Paulus in Milet einen kurzen Rechenschaftsbericht über seinen dreijährigen Dienst an denen, die er auf dem Weg des Herrn geführt und begleitet hat: »Ihr wißt, wie ich vom ersten Tag an, seit ich die Provinz Asien betreten habe, die ganze Zeit in eurer Mitte war« (Apg 20,18). Die Menschen sind also Paulus bekannt, sie wissen alles von ihm. Doch dann heißt es: »Ich habe dem Herrn gedient in aller Demut, in Tränen« (Apg 20,19). In seiner Seelsorgetätigkeit dient Paulus einzig seinem Herrn. Er ist sein Diener, nicht Diener der Gemeinde. Darin liegt auch seine Freiheit gegenüber der Gemeinde. Die »Tränen« deutet Paulus als das Ergebnis seines apostolischen Lebens mit all seinen Prüfungen und Nachstellungen. Auch sonst ist von diesen Tränen die Rede (vgl. Apg 20,31; vgl. 2 Kor 2,4). Auf der anderen Seite steht eine tief empfundene Freude (vgl. 1 Thess 3,9; vgl. 2 Kor 7,4). Paulus verrichtet seinen apostolischen Dienst also nicht wie ein Bürokrat und Funktionär, sondern mit großer emotionaler Intensität. Er wendet sich jedem mit vollem Herzen zu, sei es in Traurigkeit und unter Tränen oder sei es in Freude.

Paulus hebt sodann hervor, daß er »in aller Demut« dient. Die Haltung der Demut erwächst aus seiner eigenen Lebenserfahrung (vgl. 1 Kor 15,8f.). Der demütige Mensch weiß darum: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest?« (1 Kor 4,7). Diese Erfahrung führt er in 1 Thess 2,4-8 weiter aus: »Wir predigen, weil Gott uns geprüft und uns das Evangelium anvertraut hat, nicht also, um den Menschen, sondern um Gott zu gefallen, der unsere Herzen prüft. Nie haben wir mit unseren Worten zu schmeicheln versucht, das wißt ihr, und nie haben wir aus versteckter Habgier gehandelt, dafür ist Gott Zeuge. Wir haben auch keine Ehre bei den Menschen gesucht, weder bei euch noch bei anderen, obwohl wir als Apostel Christi unser Ansehen hätten geltend machen können. Im Gegenteil, wir sind euch freundlich begegnet: Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden.«

Der Apostel weiß sich in seinen alltäglichen Seelsorgsarbeiten zu bescheiden: »Wir wollen euch die Not nicht verschweigen, Brüder, die in der Provinz Asien über uns kam und uns über alles Maß bedrückte; unsere Kraft war erschöpft, so sehr, daß wir am Leben verzweifelten. Aber wir haben unser Todesurteil hingenommen, weil wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen wollten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt« (2 Kor 1,8f.).

¹⁰ Vgl. hierzu C.M. Martini, Die Bekenntnisse des heiligen Paulus. Zürich 1982.

Die vielleicht tiefste Erfahrung seiner seelsorgerlichen Tätigkeit als geistlicher Vater seiner Gemeinden beschreibt Paulus mit dem Bild der Wandlung. Der Apostel wandelt sich in das Bild Jesu und nimmt sein Leuchten an: »Mit unverhülltem Antlitz spiegeln wir alle die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so, weil es die Herrlichkeit des Herrn des Geistes ist, in das gleiche Bild umgewandelt zu immer größerer Herrlichkeit« (2 Kor 3,18). Weil sich dies ständig vollzieht, steht das Verb »spiegeln« im Präsens. Paulus spürt in seinem seelsorgerlichen Wirken Tag für Tag auf Gott hin, wie sein Wesen immer durchsichtiger wird. Eine Erfahrung, die als »Frucht« der vielen Gebete, des unentwegt festgehaltenen Vertrauens und seines langen Leidens gelten darf. So heißt es: »Allenthalben bedrängt, sind wir doch nicht erdrückt; ratlos, sind wir doch nicht mutlos; verfolgt, doch nicht verlassen; niedergeworfen, doch nicht verloren; wir tragen allezeit das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch Jesu Leben an unserem Leib sichtbar wird« (2 Kor 4,8-10).

Auch wenn Gemeinden voller Streit und eitler Ehrsucht sind (vgl. Phil 2,3), sieht Paulus durch alles Vordergründige hindurch und vermag »mit Freuden Gott zu danken« (Kol 1,12): »Wir danken Gott immerfort für euch alle!« (1 Thess 1,2). Einem gereiften geistlichen Menschen wird die Fähigkeit zu eigen sein, das Gute im Innern der anderen zu erkennen und es auch zu benennen. Aus dieser Zuversicht bezeichnet er seine Gemeinde als »meine Freude und meine Krone« (Phil 4,1). Öfters wird Paulus aus Städten und Gemeinden hinausgeworfen (vgl. Apg 14,19-21), immer wieder muß er neu anfangen, und doch: »Die Liebe ermüdet niemals« (1 Kor 13,7). Die Liebe schenkt in aller Bedrängnis Geduld und Hoffnung (vgl. Röm 5,3-5). Dies gibt dem Seelsorger die nötige Freiheit: »Wir haben uns keinen Augenblick unterworfen; wir haben ihnen nicht nachgegeben, damit euch die Wahrheit des Evangeliums erhalten bleibe« (Gal 2,5).

Am Ende seiner apostolischen Tätigkeit gibt es eine weitere Erfahrung seiner Seelsorgsarbeit: Paulus ist physisch erschöpft und verlassen. Aber das Vertrauen auf Gott ist unerschütterlich: »Der Herr wird mich allem Bösen entreißen, er wird mich in sein himmlisches Reich führen. Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen« (2 Tim 4,18). Paulus vertraut felsenfest, weil er darum weiß, daß letztlich Gott allein die Gemeinden führt und leitet. Am Ende der ersten Missionsreise ermuntern Paulus und Barnabas die Jünger, sie bestellen Älteste für die Gemeinden und »empfahlen sie dem Herrn, zu dem sie sich gläubig bekannt hatten« (Apg 14,23). Ein wenig später heißt es: »Nun befehle ich euch dem Herrn und dem Wort seiner Gnade. Er hat die Macht, aufzubauen und allen Heiligen ihr Erbe zu geben« (Apg 20,32). Wie der Gekreuzigte sein Leben in die Hände des Vaters »befiehlt« (Lk 23,46), so übergibt der Apostel voll Vertrauen seine Gemeinde dem Herrn. Der Apostel baut auf Gottes Beistand: »Wir haben nichts und haben doch alles« (2 Kor 6,10). Auch wenn der Apostel nicht mehr länger als Seelsorger bei seiner Gemeinde ist, das Wort der Gnade wird künftig die Gemeinde erneuern, heilen und aufbauen.

So werden im Völkerapostel die Grundhaltungen eines geistlichen Vaters recht deutlich erkennbar. Was von seiner Seelsorgsarbeit in der Gemeinde allgemein gilt, wird er in gleicher Weise auch dem Einzelnen in seinen Gemeinden zuteil werden lassen.

IV. Die ostkirchliche Praxis

Momentan scheint es so zu sein, daß man sich durch Kurse und Belehrungen in das Amt eines Geistlichen Begleiters einüben kann, zuweilen durch Einsatz von viel Geld. An eine solche Entwicklung lassen sich viele Fragen stellen; sie läßt sich auch mit Blick auf die gegenwärtige Praxis geistlicher Vaterschaft in der Kirche des Ostens hinterfragen. Ein Beispiel sei kurz angeführt, in dem deutlich wird, daß die Ausübung einer geistlichen Begleitung und einer geistlichen Vaterschaft letztlich aus einem Geschenk der Gnade erwächst.

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 ein Leben im Alltag des Glaubens beschrieben, und zwar bar aller rein äußeren Methodik und Einübung.¹¹ Altvater Porphyrios von Kavsokalyvia betont, daß es für die Einübung in das innere Gebet auch eines geistigen Vaters bedarf, der einen persönlich und unmittelbar in sein eigenes Beten hineinnimmt:

»Jener wird euch lehren, euch dem Gebet in der richtigen Reihenfolge zu nähern, denn wenn ihr die Reihenfolge nicht einhaltet, ist zu befürchten, daß ihr das Licht des Widersachers seht, in der Täuschung lebt und verfinstert werdet [...]. Der geistliche Vater muß erfahren sein im inneren Gebet. Wenn er bloß mechanisch betet und das Gebet nicht mit der Gnade Gottes gespürt hat, vermag er dem anderen nicht zu sagen, wie er beten soll. Er wird es zwar sagen, so wie er es in den Büchern gelesen hat und wie es die Väter erklären. Ganze Bücher sind geschrieben worden über das Gebet. So viele lesen dieselben und keiner weiß zu beten. Du wirst sagen: 'Wir lesen sie, wir lernen die Methode des Betens, wir bereiten uns vor, und Gott gibt den Segen, Er sendet Seine Gnade herab, und so verstehen wir die Dinge.' Gewiß, doch es ist ein Mysterium. Gebet ist ein Mysterium und vor allem das innere Gebet [...]. Wir sagen, daß das Gebet nicht gelehrt werden kann, und dennoch wird es gelehrt, wenn du bei einem lebst, der wirklich betet. Wenn du ein Buch über das Gebet nimmst und liest, verstehst du möglicherweise gar nichts. Doch wenn du den Geronta [Altvater] in deiner Nähe hast, der betet, dann verstehst du, was er dir sagt über das Gebet, du machst es dir zu eigen, du kommst hinein ins Gebet, und auch du betest, ohne daß du es gewahrst, du bist in Kommunion. Wichtig ist nicht das Buch, es ist nicht das Wissen, es ist das Gefühl, die Art, die Öffnung, es ist die Umarmung.«¹²

Altvater Porphyrios gibt sodann 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 ihnen dessen Charisma zuteil wird (wobei es sich hierbei um eine Erfahrung handelt, die einer längeren Ausführung bedürfte). Er berichtet folgende Begebenheit:

¹¹ Altvater Porphyrios von Kavsokalyvia. Leben und Lehre. Aus einem Archiv von Notizen und Tonbandaufnahmen zusammengestellt und herausgegeben vom Hl. Kloster Chrysopigi, Chania/Kreta: Hl. Kloster Chrysopigi 2006.

¹² Ebd., 198-200.

»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 Kavsoakalyvia, betete. Was mir damals geschah, war mir weder je in den Sinn gekommen, noch hatte ich es je begehrt, noch hatte ich es erwartet.«¹³

An diesem Beispiel wird deutlich, daß der Dienst der Vaterschaft im Glauben ein »geistlicher« und »geistgewirkter« ist, den man nicht bloß »lehren« bzw. lernen und studieren kann, vielmehr bedarf er einer langen geistlichen Praxis und des Wirkens im Heiligen Geist. Vieles hiervon läßt sich am Beispiel der russischen Starzen darstellen.

a) Die Bedeutung der Starzen in der russischen Frömmigkeit

In der russischen Kirche wird der »Alte« (griechisch »Gerontas«) als »Starez« bezeichnet. Er kann Abt eines Klosters oder eben ein »geistlicher Vater« sein. Was ist ein »Starez«? In dem einzig umfassenden Buch von Igor Smolitsch mit dem Titel »Leben und Lehre der Starzen«, das 1936 zum ersten Male erschien und 1987 noch einmal in dritter Auflage veröffentlicht wurde, heißt es:

»Ein Starez ist ein älterer Mönch, der einen schweren Weg entsagungsvoller Selbsterziehung hinter sich hat und junge Mönche wie aber auch Laien in seine geistige Schulung nimmt. Seine Aufgabe sieht er vornehmlich in der Führung und Pflege der Seele und des Willens des im christlichen Leben noch unerfahrenen Novizen, um ihn durch alle Fährnisse und Versuchungen des Daseins ohne Schaden hindurchzubringen. Aus eigenem Erleben und Erkennen weiß er um die mannigfachen dunklen Wege, auf denen der Widersacher lauert.

Den Fremden, die von draußen kommen und ihn aufsuchen, erteilt er Ratschläge und Weisungen, um auch sie vor seelischen Verwirrungen zu bewahren.

Der Starez ist das Herz aller gläubigen Herzen, die von ihm Rat erbitten. Der Starez ist der Wille zur religiösen und sittlichen Vervollkommnung aller gläubigen Herzen; die Menschen, die sich ihn zu ihrer Führung auserwählen, entsagen ihrem eigenen Willen.

Offenherzigkeit und Gehorsam, Demut und Aufrichtigkeit des geistlichen Sohnes bzw. der geistlichen Tochter, Herzenswärme und gerechte Strenge des führenden Starez bilden Inhalt und Wesen der beiderseitigen innigen Beziehungen, die überstrahlt sind von der göttlichen Liebe, in der beide leben.

So erfährt die aufgeschlossene Seele die süße Innigkeit des Gebetes, die all-siegende Macht der Liebe und die ganze Gnadenfülle des wahrhaften Lebens in Gott und im auferstandenen Christus. Das etwa ist in aller Kürze das Wesen des Starzentums.«

¹³ Ebd., 56-58.

Der große russische Denker Ivan Kirejevskij führte in den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts hierzu noch Folgendes aus:

»Wesentlicher als alle Bücher und jegliches Denken ist es, einen heiligen orthodoxen Starez zu finden, der dein Führer sein kann, dem du jeden deiner Gedanken mitteilen darfst und von dem du nicht eine eigene, mehr oder weniger vernünftige Meinung hören mußt, sondern das Urteil der Heiligen Väter.«

Es ist nicht leicht, den echten und wirklichen Meister von Verführern und Scharlatanen zu unterscheiden, die in der Marktlücke des Westens schnell einen Platz gefunden haben, um einiges daran zu verdienen.

Wie das Jesusgebet nicht allein auf das Mönchtum beschränkt bleibt, so findet sich das Starzentum nicht bloß im Mönchtum; auch Weltpriester (die in der orthodoxen Kirche zumeist verheiratet sind) können ein solches Amt des Starez ausüben. Der Starez gehört nämlich dem ganzen Volk, nicht nur einzelnen Schülern und Novizen. Sein Amt erhält er nicht von außen übertragen, sondern aufgrund seiner inneren Größe und vor allem seiner geistlichen Erfahrung.¹⁴ Der Weg zu einer solchen inneren Reifung dauert oft sehr lange. Seraphim von Sarow beispielsweise tritt erst nach 15 Jahren am 25. November 1825 aus seiner Einsiedelei. Schon bald setzt jedoch ein so gewaltiger Besucherstrom ein, daß aus dem Mönch Seraphim bald der Starez Seraphim wird. Nach Jahrzehnten der Einsamkeit wirkt er nun acht Jahre lang als Starez.

Über die Starzen ist nur wenig überliefert, zumal sie selten ein literarisches Werk hinterlassen haben. Sie wurden aber von führenden Männern Rußlands aufgesucht, wie von Kirejewski, Gogol, Rosanow, Solowjew; diese haben uns wichtige Einzelheiten aus ihrer Begegnung mit den Starzen mitgeteilt. In seinem sechsten Buch der »Brüder Karamasow« beschreibt Dostojewski im Starez Sosima den Starez Ambrosi (1812-1891); nicht anders verhält es sich bei vielen anderen großen russischen Schriftstellern und Denkern wie Tolstoi und Leontiev, die sich in Deutschland mit der Philosophie (Hegel, Schelling) auseinandergesetzt haben, schließlich jedoch in die Wälder Rußlands aufbrechen, um zu den Starzen zu gelangen und mit ihnen zu sprechen. Die Starzen lehren sie, daß jeder darum Sorge tragen muß, einem Menschen zu begegnen, der den Geist Christi in sich trägt und die Heiligen Schriften kennt.¹⁵ So pilgern bis heute Tausende 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, ihren Segen zu empfangen oder zumindest sie zu sehen.

Manchmal geben die Starzen eine geistliche Übung auf, die man über längere Zeit hin zu verrichten hat; 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 ausgeführt sind; ansonsten würde Seelenführung beliebig bleiben, bloß eine interessante Unterhaltung.

¹⁴ I. Kologriwow, Das andere Rußland - Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München 1958.

¹⁵ Der Religionsphilosoph Iwan Kirejewski (gest. 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).

Um den Willen Gottes 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, nämlich zu einer vollendeten »Ikone«.

Darin wird deutlich, daß mit den Starzen ein anderes Verständnis von geistlicher Vaterschaft angesprochen ist, als wir es im Abendland gewohnt sind. Bei ihr handelt es sich, wie schon bei den Mönchsvätern, um eine einmalige Beziehung, die von einer großen affektiven Zuwendung im Glauben und von einer einzigartigen inneren Herzenskenntnis geprägt ist.

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

Was die Starzen auszeichnet, ist die Haltung des Allverzeihens. Östliche Soteriologie betont die »Erlösung« als Heilung durch »Wiedergeburt«, die mehr besagt als eine Versöhnung und Vergebung der Sünden, denn sie führt in ein neues, geheiltes Leben in Fülle ein. Für die östlichen Väter ist Christus in erster Linie der göttliche Arzt, weshalb der Starez in seinem Verhalten das Bild des heilenden, mitleidenden und tröstenden Christus erkennen läßt. Gott übt nicht nur Macht und Gerechtigkeit aus, er ist die väterliche Quelle einer neuen Schöpfung, und dies will der Starez dem, der ihn aufsucht, zur Erfahrung bringen.

Altvater Ambrosi beispielsweise tadelte sich, weil er am Anfang seines Lebens zu streng war; er mußte einen langen Weg zurücklegen, bis er milde und sanftmütig wurde. Erst dann vermochte er es, jeden willkommen zu heißen, wie Seraphim von Sarow alle Menschen mit den Worten begrüßte: »Du meine Freude«. Die Starzen werben mit der Liebe Gottes, auf daß der einzelne seine ursprüngliche Reinheit wiedergewinnt.

Die Starzen interessieren sich nicht für den äußeren Werdegang eines Menschen, auch nicht für äußere Lebensprobleme; sie sind um den inneren Menschen bekümmert, der verborgen bleibt und für den sich nur wenige interessieren. Mit großer Achtung und Ehrfurcht begegnen die Starzen dem Geheimnis eines Menschen, denn es gehört allein Gott. So führen die Starzen den Ratsuchenden zur Ursprünglichkeit seiner Gottesbeziehung zurück und befreien ihn aus einem Gottesverhältnis »zweiter Hand«, so daß er es unmittelbar mit Gott zu tun bekommt. Starez Nikon führt dazu aus: »Willst Du Deinen Seelenfrieden finden und den Trost und die sichere Rettung erwerben, unterwirf Dich der kräftigen Rechten Gottes, und er wird Dich erhöhen, das heißt: Nimm alles, was Dir geschieht, als von Gott und nicht als von den Menschen gesandt auf, denn in Wahrheit kann nichts von dem, was uns zustößt, ohne den Willen Gottes geschehen.«¹⁶

¹⁶ Ebd.

Die wesentlichen Erfahrungen des Glaubens sind den Starzen wichtiger als alles theoretische Wissen über Gott, wie Igumen Nikon gegenüber einem Theologiestudenten ausführt: »Gelange durch Erfahrung zu den Wahrheiten des Christentums. Das Priesterseminar vermittelt einige theoretische Kenntnisse über das Christentum. Mit diesen Kenntnissen ist es auch einem durchaus verdienten Träger des Dokortitels der Theologie möglich, nicht nur nicht an Christus zu glauben, sondern auch die Existenz Gottes zu leugnen. Einzig die Erfahrung und der tatsächliche Umgang mit Christus verleihen den lebendigen, sehenden Glauben. Erworben werden sie mit viel Leid, Versuchungen, mit Fallen und Wiederaufstehen u.a., was alles zunächst zur Demut hinführt.«¹⁷

Wer sie aufsucht, den erkennen die Starzen schon an seinem Äußeren bis auf den Seelengrund. Sie haben ein feines Sensorium, besonders für das stille Leid eines Menschen, sie registrieren die kleinste Not und können sie konkret auch bei sich selbst wahrnehmen. Manchmal lassen sie die vielen Besucher einfach stehen und widmen sich dem, der augenblicklich am meisten ihres tröstenden Zuspruchs bedarf.

Die Starzen empfangen zuweilen täglich bis zu hundert und mehr Menschen, dennoch wenden sie jedem ihre volle Aufmerksamkeit bis ins Kleinste zu: Was beschäftigt dich? Warum ziehst du dich so an? Was ißt du? Wieviel schläfst du, und wie arbeitest du? In welcher Umgebung lebst du? Entscheidend ist einzig, daß der einzelne auf dem Weg ist und bleibt. Die Starzen sagen sogar: Es ist besser, zu sündigen, als auf einer Stelle stehen zu bleiben.

Die Starzen nehmen die Alltäglichkeiten der Menschen ernst. Einmal kam eine Bäuerin unter Tränen zu Starez Ambrosi und bat 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.«

Den rechten und zutreffenden Zuspruch erteilen die Starzen, indem sie ihre Zuwendung und Aufmerksamkeit auf den ihnen anvertrauten Menschen in seiner Ganzheit richten, einschließlich seiner Fehler und Sünden. Starez Siluan, er starb 1938 auf dem Berg Athos, mußte zeit seines Lebens die Werkstätten beaufsichtigen. Andere Mönche, die ebenfalls Arbeiter in Werkstätten zu beaufsichtigen hatten, fragten ihn: »Vater Siluan, wie bringen Sie es nur fertig, daß die Leute in Ihren Arbeitsstätten so gut arbeiten, obgleich Sie sie nie kontrollieren? Wir überwachen unsere Leute ständig, und trotzdem betrügen sie uns.« Vater Siluan erwiderte:

»Ich weiß auch nicht, warum. Ich kann Ihnen nur sagen, was ich mache. Nie komme ich morgens zu meinen Leuten, ohne vorher für sie gebetet zu haben, und mein Herz schlägt für sie voll Mitgefühl und Liebe. Gehe ich zu ihnen in die Arbeitsräume, dann kommen mir meist Tränen des Mitleids. Ich weise ihnen die Arbeit für den Tag zu, und solange sie arbeiten,

¹⁷ Ebd., 115.

bete ich für sie. Ich gehe auf meine Zelle und bete für jeden ganz persönlich [...]. Während ich betete, begann ich die Nähe Gottes zu spüren. Ich konnte nur noch an Gott denken. Jetzt begann ich mit Gottes eigener Liebe für sie zu beten, aber wiederum wurde ich in die Tiefe hineingezogen, wo ich wieder die göttliche Liebe fand. So verbringe ich meine Tage. Ich bete für jeden meiner Leute persönlich. Ist der Tag vorüber, dann spreche ich etwas mit ihnen, bete mit ihnen; danach gehen sie zur Ruhe, und ich wende mich wieder meinen Gebetsübungen zu.«⁸¹

Voraussetzung für den Dienst, den ein Starez ausübt, ist, daß er selber den Weg des Heils gegangen ist. Eine Ausbildung und Praxis im Gebet gilt nicht schon 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.

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.«¹⁹

Schon die frühen Mönchsväter verstanden die geistliche Vaterschaft als ein einmalige Beziehung, die von einer großen affektiven Zuwendung im Glauben und einer einzigartigen inneren Erkenntnis des Herzens geprägt ist, also um eine Beziehung, mit der der Einzelne den entscheidenden Impuls für seinen weiteren Lebensprozeß erhält.

b) Der geistliche Rat der Starzen

Abt Emmanuel Jungclaussen OSB berichtet folgende Begebenheit auf seinem geistlichen Weg, als er einem solchen Seelenführer in Griechenland begegnete:

»Ich hatte das Glück, einen der großen Beichtväter kennenzulernen, allerdings nicht als Beichtkind, weil ich ja katholisch war. Als ich vor Jahren auf Chalki war, wo sich noch das Priesterseminar des Patriarchen von Konstantinopel befand, kam für die Osterbeichte der Seminaristen P. Amphilochios Makris aus Patmos, ein Mönch mit einer schlichten, strahlenden Güte, mit dem ich ein paar Worte wechseln konnte. Von ihm wird berichtet, daß er zu seinen Seminaristen gerne sagte: 'Ohne euch möchte ich nicht ins Paradies kommen!' Und dann fügte er unter anderem hinzu: 'Ich bin ein armer Vater! Aber Vaterliebe habe ich viel für euch. Je mehr der Mensch Gott liebt, desto mehr Liebe empfindet er für die Menschen. Er liebt sie wie Bilder Gottes mit Ehrfurcht, Zartgefühl und Heiligkeit.'

Wenn Vater Amphilochios echte Reue wahrnahm, erlaubte er den Empfang der Eucharistie

¹⁸ Starez Siluan - Mönch vom Berge Athos. Leben - Lehre - Schriften. Dargestellt und herausgegeben von Archimandrit Sophronius, Düsseldorf 1959.

¹⁹ T. Goritschewa, Vorwort in Igumen Nikon, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder. Freiburg-Basel-Wien 1988, 11.

auch ohne vorhergehende Bußen. Denn er sagte: 'Wenn du einen Menschen siehst, der müde ist von der Last der Sünde, so leg' ihm keine weitere Last mehr auf die Schultern, denn seine Knie würden wanken!' Während der Beichte zeigte er große Geduld. Wenn er Tränen sah, wurde er so gerührt, daß er selbst mit dem Beichtenden weinte, und er war der Ansicht, es sei besser, einige Tränen zu vergießen, als viele Ermahnungen zu geben. 'Der Beichtvater', sagte er, 'muß oft Tränen vergießen und größeren Schmerz empfinden als der Beichtende, damit er diesen erleichtere!' Heißt es doch: 'Wir müssen Menschen voller Gnade sein, damit jeder, der sich uns nähert, erleichtert wird. Wir [Beichtväter] sollen alle als höherstehend betrachten, wie viele Schwächen sie auch haben mögen. Wir dürfen uns nicht hart verhalten, sondern müssen immer bedenken, daß der andere dieselbe Bestimmung, dieselbe Berufung hat wie wir.' Einfachheit macht einen solchen demütigen Menschen aus. Ich habe drei große griechische Starzen kennengelernt, die diese Schlichtheit und Einfachheit und Güte ausstrahlten. Der eine lebte auf der Insel Paros. Bei meiner Begegnung mit ihm begann er nicht mit einem theoretischen Gespräch über Ost und West oder über die Unterschiede in der Theologie. Sondern er fing das Gespräch mit vier Fragen an: 'Wann steht ihr auf? Wie lange betet ihr? Was eßt ihr? Und was arbeitet ihr?' Das wollte er wissen! Es sind ja die 'essentials' des monastischen Lebens!

Das Nachtgebet: Wann steht ihr auf? Dort standen wir um zwei Uhr auf, und dann wurde ungefähr bis sechs Uhr in der Frühe gebetet. Darauf ging es in die Backstube. Hier fragte mich ein Mönch: 'Können Sie Brot backen? Dann kommen Sie mit!' Nun standen wir am Backofen und buken unser Brot, formten es, legten es aufs Brett und schoben es in den Ofen. Und währenddessen wurde weiter gebetet: 'Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser!'

Dann wollte er wissen, was ich arbeite. Ich sagte nur: 'Viel Arbeit, viel Arbeit!', und ich stöhnte nur so über meine Arbeit, wie das die Mönche des 20. Jahrhunderts zu tun pflegen. Er aber sah mich ganz ruhig, aber liebevoll, ganz liebevoll an und sagte nur: 'Wo viel Arbeit ist, da ist auch viel Lohn!' In diesem Augenblick wäre ich vor Scham am liebsten im Erdboden versunken, weil ich plötzlich merkte: Meine Stöhnerei kam eigentlich nur daher, weil meine Motivation zur Arbeit ziemlich kümmerlich war.

All unser Streß und alle unsere Hektik hängen weithin mit der fehlenden Gelassenheit zusammen, daß wir eben um unser Image und unser Ansehen und um unsere Leistung besorgt sind und auch noch manches andere nicht loslassen können und nicht ganz einfach aus Liebe zu Gott arbeiten. Daß wir vielleicht auch Dinge tun, die gar nicht nötig sind [...]. Aber ich will hier nicht über die Arbeit im Kloster sprechen, sondern von einem weisen Mann erzählen, der mich mit einem Satz ganz liebevoll, aber doch vor mir selbst bloßgestellt hat. Weisheit eines Beichtvaters und Weisheit eines weisen Mannes! Sie allein gibt letztlich dem Beichtvater in der orthodoxen Kirche seine einzigartige Bedeutung.«²⁰

²⁰ Abt Emmanuel Jungclaussen, Geistliche Texte der Seelenführung. Köln 2008, 48-50.

Wie gesagt, die Starzen sind Pädagogen, mehr noch: sie wissen, daß jeder Mensch zur Vergöttlichung aufgerufen ist.²¹ Deshalb ist der Rat des Starzen auch auf ähnliche Weise verbindlich erteilt, wie es bei den Mönchsvätern der Fall ist. Er wird die Sünde eines Menschen sogar recht unmittelbar und konkret ansprechen, ohne jedoch den Anderen zu verurteilen und zu richten. Auch wenn die Starzen zuweilen äußerst streng sein können, geht keiner verzweifelt oder traurig von ihnen fort. Alles entscheidend ist: Nach dem Gespräch mit dem Starez kann man nicht mehr so leben wie früher, die Begegnung mit ihm führt zu einem Neuaufbruch.

Die Starzen werben mit der Liebe Gottes, auf daß der Einzelne seine ursprüngliche Reinheit wieder gewinnt. Wenn Dostojewski seinen Helden sagen läßt: »Dieser Mensch kann kein Atheist sein, da er heiter ist«²², meint dies jenen Menschen, der innerlich frei geworden ist, ohne falsche Anhänglichkeit an Dinge, die ihn fesseln und knechten.

Auf die geistliche Erfahrung als Grundlage der Geistlichen Begleitung beruft sich Dumitru Staniloae, der bekannte rumänische Dogmatiker, und entwirft ein Bild vom Priester als Seelsorger, das idealistisch erscheinen mag, doch seinen geistlichen Dienst in seinem Kern recht gut trifft.²³ Der Priester soll nach Staniloae vor allem der enge »Freund« der ihm Anvertrauten sein, indem er den Gläubigen von Herzen zugetan ist und ihnen Mut macht. Steht der Priester zu den Gläubigen in einer »freundschaftlichen« Atmosphäre, werden sie im Umgang mit ihm merken, wie gut er über sie denkt und 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 es aber nicht an der nötigen Liebe fehlen läßt, muß er sich zutiefst vor Gott verantwortlich wissen; und der Gläubige soll empfinden, aus welch 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.

V. Resümee

Ein Lehrer sagte einem jungen Mann auf dem Weg seiner geistigen Pilgerschaft einmal, es gebe »ein geheimes Gebet im Menschen selber, von dem er keine Ahnung habe; unbewußt würde es von der Seele verrichtet, und es regte einen jeden zum Flehen an, so gut er es gerade könnte.«²⁴ Als erfahrener Mönch begnügte sich dieser Starez nicht damit, dem russischen Pilger die Notwendigkeit des Gebetes zu predigen und es ihm intellektuell nahezubringen, er führte ihn vielmehr in die existentielle Grunderfahrung des ihm eigenen und in ihm gegenwärtigen Gebetes ein, wie sie ihm selbst einmal zuteil wurde.

²¹ T. Goritschewa, Vorwort in Igumen Nikon, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder. Freiburg-Basel-Wien 1988, 11

²² Ebd., 16.

²³ D. Staniloae, Das Bußsakrament als geistliches Ereignis, in: C. Suttner (Hg.), Buße und Beichte. Regensburg 1972, 39-54.

²⁴ Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Hrsg. von E. Jungclaussen, Freiburg 1974, 86.

An erster Stelle im geistlichen Leben wird das Gebet stehen, alle anderen Aktivitäten sind dem gegenüber sekundär: »Vor allem fordere ich euch auf zu Bitten und Gebeten...« (1 Tim 2,1). Läßt der Mensch vom Gebet nicht ab und verrichtet es unablässig, indem er sich in die ständige Gegenwart des Namens Jesu versetzt, findet er zu einer Erneuerung im Leben und Glauben. So fügt der besagte Starez noch hinzu: »Folglich ist nur die Häufigkeit, die Unablässigkeit als Mittel unserem Vermögen zugefallen, um zur Reinheit des Gebetes zu gelangen, welche die Mutter eines jeden geistigen Gutes ist.«²⁵ Der innere Mensch ist in der Tiefe des eigenen Herzens verborgen, und dorthin will das Herzensgebet mit seiner unablässigen Anrufung des Namens Jesu führen.

Dieses Gebet darf man nicht üben, um etwas »erreichen« zu wollen, vielmehr muß sich jeder den Weg führen lassen, den Gott für ihn erwählt hat. Deshalb hat jeder Gläubige danach zu trachten, zu dieser inneren Erfahrung des Glaubens im Gebet zu kommen.

Neben der Wahrung des göttlichen Geheimnisses, der Suche nach Vergöttlichung und dem Beten im Herzen gibt es noch einen weiteren, ebenfalls eher verborgenen Grundzug geistlicher Begleitung, den es nun zu bedenken gilt. Nach Dostojewski kann der Mensch sogar auf Brot äußerstenfalls verzichten, aber nicht auf Schönheit. Die Liebe zur Schönheit - das bedeutet das griechische Wort *Philokalia* - meint das Streben nach der inneren Erleuchtung und dem Glanz Gottes, dem strahlenden Feuer. Das Licht der Verklärung, das sich zur Stunde seiner Verklärung auf den Herrn legte, kann jeder Beter in seinem Leben erfahren. Es ist das Licht, das die ganze Existenz des Menschen verwandelt, so sehr, daß Symeon der Neue Theologe sich voll Staunen an Gott wendet und dankbar bekennt, was sein Schöpfer und Erlöser aus seinem Geschöpf gemacht hat: »Ich sehe die Schönheit deiner Gnade und versenke mich in ihr Licht; ich betrachte voll Staunen diesen unsagbaren Glanz; ich bin außer mir, während ich doch über mich selber nachdenke: was ich war und was ich [durch dich] geworden bin. O Wunder! Ich bin aufmerksam, erfüllt von heiliger Achtung vor mir selbst, von Ehrfurcht, von Angst, als stünde ich vor dir, und weiß nicht, was ich tun soll, denn mich hat die Angst ergriffen; ich weiß nicht, wo ich mich niederlassen, wohin ich mich wenden soll, wohin diese Glieder legen, die deine sind; für welche Taten, für welche Werke sie verwenden, diese überraschenden göttlichen Wunder.«⁶²

Das Maß des Schönen und des Unentgeltlichen ist das Erkennungszeichen der Glaubenspraxis. Das (Über-)Maß göttlicher Schönheit befreit letztlich von allen asketischen welt- und leibfeindlichen Engführungen und läßt nach dem Glanz der verheißenen göttlichen Schönheit ausschauen. Im Leben Jesu gehören der Aufstieg zur Verherrlichung und der Abstieg zum Kreuz zusammen, wie auch seine Verklärung nicht außerhalb und jenseits von Kreuz und Leid steht. Augustinus bringt dies in die Worte: »Schön ist Gott, das Wort bei Gott [...]. Schön im Himmel, schön auf Erden; schön im Schoß, schön in den Armen der Eltern; schön in den Wundern, schön in den Todesqualen; schön, wenn er zum Leben einlädt, schön, wenn man sich nicht um den Tod kümmert, schön im Verlassen des Lebens und schön, wenn er dieses Leben wieder nimmt; schön am Kreuz, schön im Grab, schön im Himmel. Hört den Gesang mit Klugheit, und die Schwachheit des Fleisches

²⁵ Ebd. 29.

²⁶ Symeon der Neue Theologe, Hymne II.

möge eure Augen nicht vom Glanz seiner Schönheit ablenken.«²⁷ Nicht nur das Herrliche und Großartige, auch das Gescheiterte, Schmerzvolle und dem Tod Geweihte kann zu einem »Symbol« Gottes werden, denn er offenbart sich in Christus nicht nur als »Deus semper maior«, sondern auch als »Deus semper minor«. Von Christus her läßt sich sagen, daß alles Geschaffene Ausdruck und Symbol göttlicher »Liebe« sein kann, selbst das äußerste Dunkel der Nacht.

²⁷ Augustinus, Enarr. in Psalm. 44,3 (PL 36,495-496).