

Zeugnis, genau so wie die Liebe selbst, die das Höchste und das Niederste im Menschenwesen mit dem gleichen ewigen Wort bezeichnet, in der Gosse und im Gebet, in der hektischen Sucht und in der himmlischen Sehnsucht – ein Zeugnis, sage ich, für ein unstillbares Drängen im Menschen, größer zu sein als er selbst, wenigstens für einen Augenblick, sich selbst gleichsam zu überschwingen, frei zu werden von den Fesseln des Leiblichen: ein Zeugnis also für den unsterblichen Geist, den es dorthin drängt, wo wir endlich frei sind in Gott? Und so wagen wir es, mitten in den Lärm der tanzenden Bälle noch einmal das tiefe Wort des Augustinus zu sprechen: Unser Ball ist die Änderung unseres Lebens.

Bibel und Meditation

Hinweise zum meditativen Umgang mit der Heiligen Schrift*

Gerhard Schneider, Koblenz

Das Thema „Bibel und Meditation“ kann grundsätzlich in zweifacher Weise verstanden werden. Zum ersten kann es bedeuten, daß wir die Bibel befragen, in welchem Umfang und in welcher Weise sie das aufweist, was wir heute „Meditation“ nennen. Unser Thema soll aber ohne Zweifel auch so aufgefaßt werden, daß wir die rechte Weise suchen, wie die biblische Botschaft zum Gegenstand unserer „Meditation“ gemacht werden könne, daß wir, wie der Untertitel des Themas sagt, „Hinweise zum meditativen Umgang mit der Heiligen Schrift“ zu geben versuchen. Wenn wir uns dafür entscheiden, das gestellte Thema auf beide möglichen Weisen zu behandeln, dann geschieht das aus der Überzeugung heraus, daß man erst einmal verstehen sollte, was Meditation im Raum der Bibel bedeutet, ehe man die praktische Frage stellt, wie die Bibel zu meditieren sei.

* Referat, vorgetragen auf der 4. Arbeitstagung der Homiletischen Arbeitsgemeinschaft (Würzburg) in der Abtei Münsterschwarzach am 9. 4. 1964. Das Gesamtthema der Tagung lautete: Meditation und Predigt. — Als wesentlicher Beitrag zum Thema darf nachgetragen und empfohlen werden: P.-Y. Emery (Frère de Trazé), *La méditation de l'Écriture*, Taizé o. J.; in deutscher Sprache enthalten in dem Sammelband *Die Gnade des Gebets*, herausgegeben von R. Bohinger, Gütersloh 1964. S. 41—94.

1.

Bevor wir fragen, was Meditation im Bereich der Heiligen Schrift bedeutet, muß einigermaßen klargestellt werden, was wir hier unter Meditation verstehen wollen. Es gibt nämlich kein biblisches Wort – weder im Hebräischen noch im Griechischen –, das unserem „meditieren“ unmittelbar entspräche. Wir müssen also die Sache des Meditierens ins Auge fassen und zunächst einmal vom Wort absehen. Findet sich das, was wir gemeinhin unter Meditation verstehen, der Sache nach in den biblischen Büchern? Oder – bescheidener gefragt: Gibt es Berührungspunkte zwischen dem, was wir heute als Meditation bezeichnen, und einem entsprechenden Phänomen innerhalb der Heiligen Schrift? Die Antwort wird durch die Tatsache erschwert, daß der Sprachgebrauch von „Meditation“ heutzutage recht unterschiedlich ist.

Schlagen wir das neue Lexikon für Theologie und Kirche unter Meditation auf¹, so finden wir dort den heutigen Sprachgebrauch in der Weise charakterisiert, daß Meditation eine „an sich vorreligiöse und zunächst weltanschaulich neutrale Übung der seelischen Entspannung“ sei. Diese Quasi-Definition steht offensichtlich im Bannkreis fernöstlicher Meditation, weshalb denn auch der Hinweis auf das „dhyāna“, die 7. Stufe des Yoga, gegeben und der Unterschied gegenüber der spezifisch christlichen Betrachtung und Beschauung hervorgehoben wird. Andererseits aber wird gesagt, daß „die traditionelle (christliche) Betrachtungsmethode von den vielen Techniken der Meditation lernen“ könne. Die „naturnale Meditation“ (im Sinne Philipp Dessauers²) habe „große Bedeutung für die eigentliche Betrachtung und ein persönliches Gebet“. Meditation wird also der naturalen „Übung einer seelischen Entspannung“ gleichgesetzt und zugleich von der christlichen Betrachtung unterschieden.

Johannes B. Lotz weist auf die „terminologische Doppelheit“ von Meditation und Betrachtung hin: „Man stellt nämlich häufig der Betrachtung die Meditation gegenüber; man sagt wohl auch, das, was in der Kirche heute für gewöhnlich geübt werde, sei nur Betrachtung, nicht aber Meditation. Dabei ist die Betrachtung durch den Primat des *Aktiven* und *Gedanklichen* gekennzeichnet, das sich in den oberen Zonen der Seele entfaltet; die Meditation hingegen empfängt ihre entscheidende Prägung von dem *Passiven* und *Bildhaften* her, das aus den Tiefenschichten der Seele emporsteigt.“³ Lotz meint trotzdem, daß der Unterschied zwischen beiden

¹ LThK 2. Aufl., VII (Freiburg 1962), Sp. 234 (H. Vorgrimler).

² Vgl. Ph. Dessauer, *Die naturale Meditation*, München 1961.

³ J. B. Lotz SJ, *Meditation. Der Weg nach innen. Philosophische Klärung. Anweisung zum Vollzug*, Frankfurt 1954, S. 19. Vgl. ders., Artikel: *Meditation*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II (München 1963) 122–131 (Lit.).

fließend sei⁴. Daß der Ausdruck Meditation heute so stark in den Vordergrund getreten ist, hänge damit zusammen, daß die Weisheit des Ostens (Indien, China, Japan) in den abendländischen Raum einströme, und daß die Psychotherapie unserer Tage von dieser Weisheit lerne und sie therapeutisch anwende⁵. Zusammenfassend kommt Lotz dann zu einer Meditation und Betrachtung verbindenden Definition: „Meditation nach der heutigen Sprechweise ist die *durch den Rückgang* auf die Tiefenschichten der Seele oder *auf dem Seelengrund vollendete Betrachtung*.“⁶

Man ordnet demnach im heutigen Sprachgebrauch die Betrachtung der Aktivität und dem Gedanklichen zu, während man Meditation von der Passivität und dem Bildhaften geprägt sieht. Man kann nicht gerade behaupten, daß diese Sprachregelung glücklich sei. In der klassischen und mittelalterlichen Latinität hatte nämlich *meditatio* durchaus rationalen Charakter (*das Denken, Sinnen auf etwas, über etwas*, im übertragenen Sinn sogar *die zweckbestimmte Vorübung, das Vorstudium*). Das der *meditatio* zugrundeliegende *meditari* (*über etwas nachdenken*) erlangte auch die übertragene Bedeutung: *Vorübungen machen, Vorstudien betreiben, sich einüben*. Speziell die Vorbereitung der Rede wurde mit diesem Wort bezeichnet⁷. Gerade dieses rational bestimmte Wort wird nun heute dem Passiven und dem Bildhaften zugeordnet. Auf der anderen Seite versteht der heutige Sprachgebrauch unter Betrachtung „die von einem einzelnen für sich geübte, rational-diskursive Erwägung der Wahrheiten und Forderungen des Glaubens in der praktischen Absicht der eigenen Heiligung und in Verbindung mit frei gestaltetem (innerem) Gebet“⁸. Auf diese sachliche Bestimmung würde das lateinische *meditatio* zutreffen⁹. Indessen verwenden wir im Deutschen dafür ein Wort, das dem Bildhaften zugeordnet ist. Wir reden von Betrachtung. Lediglich beim Ausdruck „Beschauung“ (*contemplatio*) kann man von einer treffenden Prägung sprechen, weil hier diskursive Rationalität und willentlich gelenkte Zielsetzung nicht vorhanden sind.

⁴ Für A. Rosenberg, der Meditation schlechthin mit Bildmeditation gleichsetzt, steht diese zwischen der mehr gedanklich-intellektuellen Betrachtung und der mystischen Versenkung der Kontemplation (*Die christliche Bildmeditation*, München 1955, S. 13).

⁵ Lotz, *Meditation*, S. 20. ⁶ Ebd. S. 21; vgl. S. 38.

⁷ *Thesaurus Linguae Latinae* s. v. *meditatio* (Bd. VIII, Leipzig 1939, 571 f.); siehe auch K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. II (8. Aufl. Hannover 1918), Sp. 846 f. (s. v. *meditor*).

⁸ G. Dümpelmann SJ, Artikel: *Betrachtung*, in: LThK 2. Aufl., II (Freiburg 1958), Sp. 317—319; 317.

⁹ Siehe F. Wulf SJ, *Das innere Gebet* (*oratio mentalis*) und die *Betrachtung* (*meditatio*), in: *Geist und Leben* 25 (1952), 382—390. Wulf setzt sich hier auseinander mit der Abhandlung von L. Bopp OSB, *Die oratio mentalis im kirchlichen Gesetzbuch*, in: *Benediktin. Monatschrift* 28 (1952), 210—218; 287—304.

Nun kann man trotz der etwas unglücklichen Verwendung von „Betrachtung“ dafür dankbar sein, daß uns das deutsche Wort immer wieder ins Bewußtsein ruft, Betrachtung sei keine rein rationale und diskursive Angelegenheit, sondern eine Übung, bei der die Aufnahme von Bildern eingeschlossen ist. Das kirchliche Gesetzbuch verwendet auffallenderweise nicht das Wort *meditatio*, wo es von der Betrachtung spricht, zu der Kleriker und Religiösen verpflichtet sind. Es redet von der *oratio mentalis*¹⁰ – offensichtlich, damit niemand den *Gebets*charakter der Betrachtung vergesse. Wo Pius XII. in seiner Liturgieenzyklika auf die Betrachtung zu sprechen kommt, nennt er sie pädagogisch *pia meditatio*¹¹.

Wenn wir nun für unser Thema die heutige deutsche Sprechweise zugrundelegen wollen, dann müssen wir in die Fragestellung sowohl die *Betrachtung* als auch die *Meditation* einbeziehen. Wir müssen die Heilige Schrift daraufhin befragen, ob sie Elemente rational-diskursiver Erwägung des Wortes Gottes bezeugt, und – auf der anderen Seite –, ob sich in der Bibel Elemente des schauenden Sichversenkens finden. Wir können aber auch die Aufgabe anders formulieren, indem wir fragen: Wo und in welcher Prägung finden sich im Raum der Bibel Zeugnisse der erwägenden *meditatio* (im Sinne der kirchlichen Tradition) und solche der sich-versenkenden *Meditation* (im Sinne des heutigen – vor allem im evangelischen Christentum üblichen¹² – Sprachgebrauchs, der von der asiatischen Meditation her inspiriert ist)?¹³

2.

Das Psalmenbuch des Alten Testaments preist den Mann selig, der „Tag und Nacht nachsinnt über das Gesetz“ Jahwes – *de lege eius meditatur die ac nocte* (Ps 1, 1 f.). Das hebräische Zeitwort, das die alte wie die neue lateinische Psalmenübersetzung mit *meditari* wiedergibt, bedeutet ursprünglich *summen, murmeln*¹⁴. Die übertragene Bedeutung *sinnen, nachdenken* (von religiösen Betrachtungen) bezeichnet an unserer Stelle

¹⁰ *Codex Juris Canonici*, can. 125 n. 2; 595 § 1 n. 2; 1367 n. 1.

¹¹ Pius XII., Enc. „*Mediator Dei*“ (Denzinger Nr. 2299).

¹² Vgl. dazu F. Wulf SJ, *Die christliche Meditation in der Auffassung und Übung unserer Zeit*, in: Geist und Leben 30 (1957), 435–445, darin eine Auseinandersetzung mit den Auffassungen von Carl Happig, Karl Bernhard Ritter und Friso Melzer (S. 437 f.). Zur gleichen Diskussion vgl. G. Trapp SJ, *Meditation zwischen Lebenshilfe und Gebet*, in: Geist und Leben 27 (1954), 429–434.

¹³ Wulf erhebt die Forderung, „eine nach allen Seiten ausgewogene Lehre vom betrachtenden Gebet vorzulegen, in der dem intellektuellen Moment nicht der geringste Platz zukäme“ (a. Anm. 9 a. O., S. 390).

¹⁴ Siehe Gesenius-Buhl, *Hebr. und aram. Handwörterbuch über das AT*, 17. Aufl. Berlin 1954 (1915), s. v. *hgh*; vgl. dazu den gut orientierenden Aufsatz von E. v. Severus OSB, *Das Wort „Meditari“ im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, in: Geist und Leben 26 (1953), 365–375.

zugleich ein halblautes murmelndes Lesen¹⁵. Es ist also nicht einfach das Nachsinnen des Frommen über den Inhalt der Tora gemeint, sondern die besinnliche *Lektüre im Buch* des Gesetzes¹⁶. Wir wissen heute, daß die Psalmen im Gottesdienst der älteren Synagoge den Paraschen^{16a} der Tora zugeordnet waren. Der Vorlesung eines Abschnittes aus dem Pentateuch folgte als Antwort der Gemeinde der Gesang eines Psalmes, weshalb denn auch das Psalmenbuch in seinem Aufbau fünf Teilbücher aufweist¹⁷. Der Psalm 1, dem unser Zitat über den frommen Gesetzesbetrachter entnommen ist, war demnach so etwas wie die Intention und das Thema der frommen Gemeinde, die sich anschickte, den neuen dreijährigen Zyklus der gottesdienstlichen Schriftlesung zu vernehmen¹⁸. Im Gottesdienst der Synagoge, der vornehmlich aus Gebet und Schriftlesung bestand, hatten aber auch die auf den Pentateuch folgenden biblischen Bücher, die „Propheten“, ihren Platz. Hier ist zwar keine *lectio continua* üblich gewesen (vgl. Lk 4, 17). Doch der letzten Lesung aus dem Deuteronomium war der Anfang des Josuebuches zugeordnet¹⁹, in dem sich eine auffallende Parallele zu der Seligpreisung des frommen Schriftlesers in Ps 1 findet. Jahwe sagt da zu Josue: „Von diesem Gesetzbuch sollst du allzeit reden und darüber nachsinnen Tag und Nacht²⁰, daß du genau handelst nach allem, was darin geschrieben steht; denn alsdann wird es dir auf deinen Wegen gelingen und du wirst Glück haben“ (Jos 1, 8). Sowohl beim Beginn als auch beim Abschluß der Toralesung wird dem Gottesvolk die Schriftbetrachtung empfohlen, weil auf ihr der besondere Segen Gottes ruht.

Wer die Tora, die „Weisung“ Gottes, predigen will, kann nicht auf die *meditatio* der Tora verzichten. Diese *meditatio* dient aber nicht nur der Predigtvorbereitung. Sie ist auch Voraussetzung dafür, daß der Prediger selber gemäß der Weisung Gottes handelt. Es wäre nun eine Verkennung der alttestamentlichen Gesetzesfrömmigkeit, wenn man glaubte, sie sei nur dem amtlichen Gesetzeskundigen aufgegeben gewesen. Jeder Israelit, anfänglich auch Frauen und Kinder, konnte zur gottesdienstlichen Lesung herangezogen werden²¹. Er war aber auch zum Nachsinnen über das Gesetz

¹⁵ Siehe Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953, s. v. *hgh* I. Die Septuaginta übersetzt *hgh* durchweg mit μελετᾶν (emsig üben, studieren, ersinnen, pflegen, umsorgen). ¹⁶ Vgl. Jos 1, 8.

^{16a} Zum gottesdienstlichen Vorlesen bestimmte Abschnitte der Tora.

¹⁷ Siehe dazu A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 170–172.

¹⁹ Siehe ebd. S. 171: „Es ist kaum Zufall, daß Jos 1, 8 mit der letzten Parasche aus Dt am letzten Sabbat des dreijährigen Zyklus als Haphtara gelesen wurde.“

²⁰ F. Nötscher (*Josua*, Echter-Bibel, Würzburg 1950) übersetzt: „... Tag und Nacht halte darüber Betrachtung.“

²¹ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 4. Aufl. Hildesheim 1962, S. 170; vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. II (3. Aufl. Leipzig 1898), S. 454.

angehalten. Das zeigt ein anderer Psalm, der nach der synagogalen Perikopenordnung dem Anfang des Deuteronomiums zugeordnet gewesen ist²². An zahlreichen Stellen des Psalms 119 ist vom „Nachsinnen“²³ über das Gesetz, vom „Forschen“²⁴ und „(aufmerksamen) Betrachten“²⁵ die Rede. So muß man zu dem Schluß kommen, daß nicht nur das besinnliche Hören der Schriftlesung in der alttestamentlichen Frömmigkeit seinen festen Platz gehabt hat, sondern daß auch die Schriftmeditation des Einzelnen im vordchristlichen Gottesvolk zu den vornehmsten Frömmigkeitsübungen gehörte²⁶. Die Gemeinde von Qumrān war im Besitz zahlreicher Bibelhandschriften. Sie schrieb die betrachtende Schriftlesung ihren Mitgliedern vor²⁷. Diese mußten vertraut sein mit einem geheimnisvoll ange deuteten Buch, das als *sefer ha-hagî* bezeichnet wird, was soviel heißt wie „Buch der Betrachtung“ und sich auf die Tora beziehen dürfte²⁸. In Qumrān kam das Schriftstudium Tag und Nacht nicht zum Erliegen²⁹. Auch das schriftgelehrte Judentum zählte die Schriftmeditation zu den verdienstlichsten Werken eines Frommen³⁰. Auch hier wurde (unter Hinweis auf Jos 1, 8 und Ps 134, 1) das nächtliche Torastudium empfohlen³¹.

Biblische Betrachtung bedeutete demnach in Israel soviel wie besinnliche Schriftlesung – auch im privaten Bereich laut gesprochen³² – und Schriftstudium. Es darf aber nicht vergessen werden, daß dieses Studium ganz in Gebet eingetaucht gewesen ist. Vor und nach der Lesung wurden Benediktionen gesprochen, die das Volk mit *Amen* beantwortete³³. Solche Segenssprüche umrahmten auch die private Schriftlesung. Insbesondere die Psalmen waren in vordchristlicher Zeit die Antwort der Hörer auf das vernommene Gotteswort. Gebet und Betrachtung bildeten eine Einheit insofern die Antwort des Hörers gleichsam das betende Echo auf die göttliche

²² Siehe Arens, a. a. O. S. 168: „Das Buch Dt wurde also zugleich mit dem fünften Pss-Buch am 119. Sabbat des Zyklus begonnen.“ Den beiden ersten Kapiteln des Deuteronomiums wurde der Ps 119 (118) zugeordnet, vgl. ebd. S. 177.

²³ *Das Wort ijh* begegnet Ps 119, 15. 23. 27. 48. 78. 148; das entsprechende Nomen kommt in den Versen 97 und 99 vor.

²⁴ *drî* begegnet Ps 119, 2. 10. 45. 94. 155. ²⁵ *nbî* kommt Ps 119, 6. 15. 18 vor.

²⁶ F. Nötscher (*Die Psalmen*, Echter-Bibel, Würzburg 1947) findet im Ps 119 „die älteste Form des Betrachtens oder Meditierens“ bezeugt (S. 241). Für die Schriftlesung des Einzelnen im Judentum der nachapostolischen Zeit vgl. auch *Mischna*, Abot 3, 2 (unter Hinweis auf Klage 3, 28).

²⁷ Vgl. den sog. *Sektenkanon* (1 QS) VI, 6 f.; VIII, 12. 15. 26; siehe dazu J. van der Ploeg, *Funde in der Wüste Juda*, Köln 1959, S. 93, und O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960.

²⁸ 1 Q Sa I, 6 f. (vgl. Dam X, 6; XIII, 2), dazu v. d. Ploeg, a. a. O. S. 175.

²⁹ Vgl. 1 QS VI, 6 f.

³⁰ Siehe (Strack-)Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde., 2. Aufl. München 1956, I, 706; IV, 559 f. ³¹ Ebd. II, 420.

³² Vgl. ebd. II, 617. ³³ Ebd. IV, 157. 159; siehe auch Elbogen, a. a. O. S. 198–205.

Anrede der Lesung darstellte. Auf die *actio dei* antwortet der Mensch in der *reactio* des Hymnus oder des Bekenntnisses. Die Rezitation der biblischen Perikope ist nicht nur Erinnerung an eine vergangene Geschichte. Sie ist sakraler Akt mit sakramentaler vergegenwärtigender Wirkung³⁴. Sie wird durch die betende Antwort des Hörers zum lebendigen Dialog zwischen Gott und Mensch. – Hier sei einmal darauf verzichtet, die entsprechende Parallele zum christlichen Gottesdienst zu ziehen³⁵. Es sei nur daran erinnert, daß wenigstens formal die Weise der gottesdienstlichen Schriftlesung weitgehend die gleiche ist³⁶ und daß schon in der alten Kirche die meditative Schriftlesung des einzelnen ihre Bedeutung hatte³⁷.

Was bedeutet Jesu Person und Botschaft für die Meditation? Jesus hat nie zum Schriftstudium aufgefordert. Vielmehr mahnt er, die Vögel des Himmels anzusehen und die Lilien des Feldes zu betrachten (Mt 6, 26, 28). In diesem Betrachten könne der Mensch die Sorge des himmlischen Vaters erkennen. Jesus forscht auch selber nicht in der Tora³⁸. Er betet vielmehr unmittelbar zu seinem Vater im Himmel. Er zieht sich zum Beten zurück. Die Jünger können unmittelbar, ohne lange feierliche Umschweife, den himmlischen Vater anreden³⁹. Es steht keine Tora, keine Schrift mehr zwischen Gott und dem Frommen⁴⁰. Aber der Jünger sieht Jesus. Und in ihm wird Gottes wahres Wesen vernehmbar. So wie Jesus handelt, wenn er Sünder und Zöllner annimmt, so denkt und handelt Gott mit dem Menschen⁴¹. „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9). Das, was der Betrachtung des Jüngers aufgegeben ist, ist nicht ein Text, sondern die Person Jesu Christi. Die Schrift zeugt zwar von ihm, sie kann

³⁴ Vgl. A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult*, in: Bertholet-Festschrift, Tübingen 1950, S. 513–531; 517.

³⁵ Noch bei Hieronymus (Ep. 130, 11) werden Lesung und Psalmen deutlich unterschieden und gegenübergestellt: „nec in lectione nec in psalmis.“

³⁶ Siehe dazu J. M. Nielsen, *Frühchristliche Schriftlesung*, in *Leben aus dem Wort*, Düsseldorf 1963, S. 23–35.

³⁷ Vgl. die Zusammenstellung von A. Harnack, *Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche*, Leipzig 1912, S. 22–99; ferner H. Bacht SJ, „*Meditatio*“ in *den ältesten Mönchsquellen*, in *Geist und Leben* 28 (1955), 360–373.

³⁸ Das NT verwendet *meditari*-μελετᾶν äußerst selten (vgl. Lk 21, 14; Apg 4, 25 Zitat!; 1 Tim 4, 15). Daraus können wir, wie E. v. Severus (a. Anm. 14 a. O.) richtig sagt, schließen, „daß die Apostel darin die Frömmigkeitshaltung der Pharisäer sahen, von der sie sich distanzieren wollten“ (S. 375).

³⁹ Vgl. Mt 6, 9–13; Lk 11, 2–4; dazu H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn aus der Verkündigung Jesu erläutert*, Freiburg 1958.

⁴⁰ Dennoch muß es nach Ausweis der lukanischen Cantica eine fromme urchristliche Schriftmeditation gegeben haben, die sich aus alttestamentlichem Gut nährte (Lk 1, 46–55 Magnificat; 1, 68–79 Benedictus). Der Evangelist ist mit dem Stil der Septuaginta so vertraut, daß man den Eindruck gewinnt, er ahme sie bewußt nach.

⁴¹ Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 3. Aufl. Göttingen 1954, S. 110, 117.

aber das Leben nicht verleihen, das die Begegnung mit Christus schenkt⁴². Wer Jesus gesehen hat – in seinem irdischen Weg der Niedrigkeit und in seiner nachösterlichen Hoheit –, kann sein bevollmächtigter Gesandter, sein apostolischer Herold sein (Apg 1, 21 f.). Er muß die Worte und Taten Jesu vernommen haben, muß gehört und gesehen haben, wer Jesus ist und was er will. Er muß, wie Maria es tat, diese Ereignisse in seinem Herzen erwägen und bewahren (Lk 2, 19. 51). Jesus muß in der Herzmitte unseres menschlichen Wesens seinen Platz bekommen. Wo das in einem Jünger geschieht, da gibt es kein Vergessen mehr wie bei der alten Tora. Die Tora des Messias ist – so erwartete das alttestamentliche Gottesvolk⁴³ – dem Bundesvolk ins Herz geschrieben. Wenn das Evangelium Jesu Christi verkündigt wird, vollzieht sich in den Herzen der Hörer das Schöpfungswunder der Erleuchtung. „Denn Gott, der gesagt hat: Aus Finsternis soll Licht aufstrahlen!, er ist es, der es in unseren Herzen hat aufstrahlen lassen, so daß wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi“ (2 Kor 4, 6).

Der erhöhte Christus blieb den Seinen gegenwärtig in seinem Wort und im Sakrament. Nun verkündeten die Christen den Tod des Herrn in der Erwartung seiner baldigen endgültigen Ankunft in der Parusie (1 Kor 11, 26). Aber sie suchten den Herrn nicht nur als den Kommenden. Sie wußten auch, daß er schon gekommen war. Sie fragten in jeder Lebensfrage, was der Herr dazu gesagt habe⁴⁴. Sie sammelten seine Worte in einer Schrift, die nun der Schrift des alttestamentlichen Gottesvolkes gegenübertrat. So entstand wohl die erste neutestamentliche Aufzeichnung, die uns heute nicht mehr erhalten ist, deren Material aber in den Evangelien nach Matthäus und nach Lukas aufbewahrt blieb. Diese sogenannte Logienquelle blieb aber nicht allein. Das gläubige Interesse an dem gekommenen Christus konnte sich nicht auf seine Worte beschränken. Es mußte auch sein Wirken ins Auge fassen. Im Leben Jesu wurde die Herrlichkeit Gottes sichtbar, und sie sollte auch der zweiten Generation sichtbar sein. So entwarf Markus das erste Evangelium. Es sollte kein bloßer Bericht über Ereignisse sein⁴⁵, sondern es sollte den erhöhten Herrn und Gottessohn durch seine irdischen Taten sichtbar machen. Daher steht in den evangelischen Perikopen der irdische Jesus immer zugleich im Lichte des österlichen Christus. Eine völlige Scheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Osterglaubens ist auch dem

⁴² Siehe Joh 5, 39 f.

⁴³ Siehe Billerbeck, a. a. O. III, 89. ⁴⁴ Vgl. 1 Kor 7, 10. 12. 25.

⁴⁵ Markus verfolgte nicht die Absicht – das gilt auch für die beiden anderen Synoptiker und für Paulus –, durch sein Werk heilige *Literatur* zu schaffen. Anders dürfte die Intention bei Johannes sein (vgl. Joh 20, 30 f.; 21, 24 f., wo γράφω in einer feierlichen Weise Verwendung findet; siehe dazu G. Schrenk in: ThWI [1933] 745).

forschenden Sondieren der Formgeschichtler nicht möglich. Vielleicht ist das für den Glauben gerade das Rechte. Für den, der die Evangelien betrachtet, müßte gelten, was Paulus einmal bekannte: „Wenn wir Christus nach dem Fleische auch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so“ (2 Kor 5, 16). Entsprechend gilt es aber auch für denjenigen dem Christus begegnet ist oder in den Evangelien begegnet: „Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vorübergegangen, Neues ist geworden“ (ebd. V. 17). Der mit Christus auferweckte Mensch hat die Aufgabe, zu *suchen*, „was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt“ (Kol 3, 1 f.). Er darf nicht dabei stehen bleiben, den irdischen „Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten“ *suchen* zu wollen (vgl. Mk 16, 6).

Daß mit Christi Heilstod die neue Schöpfung der Endzeit angebrochen und daß auch die Taufe mit der Geistverleihung bereits Anfang der erhofften Heilsvollendung sei, ist die übereinstimmende Überzeugung der Bücher des Neuen Testaments⁴⁶. Freilich wissen sie alle um das mit dem Jetzt-schon einhergehende Noch-nicht. Die Heilsvollendung steht noch aus. Darum ergibt sich für den Christen aus der Spannung des Jetzt-schon und des Noch-nicht die andere Gespanntheit von Heilsgeschehen zur Ethik, von der Gabe zur Aufgabe, vom Indikativ zum Imperativ. Aber dieser Indikativ ist nicht überall eine Aussage über ein vergangenes historisches Ereignis. Er ist gerade in der johanneischen Theologie die Aussage über ein geschichtliches Ereignis, über ein Geschehen, das in die Gegenwart des christlichen Lebens hineinragt, über ein Ereignis, das jetzt und hier gegenwärtig ist. Dem entspricht es, wenn Johannes „die schon von Paulus eingeleitete Vergeschichtlichung der Eschatologie“⁴⁷ radikal zu Ende führt, indem er die *krisis* bzw. das *krima* in dem Doppelsinn von Gericht und Scheidung versteht. Das „Gericht“ ereignet sich darin, daß die Begegnung mit Christus die große Scheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Sehenden und Blinden vollzieht (Joh 3, 18 f.; 9, 39). Der Glaubende wird nicht gerichtet⁴⁸. Das Evangelium nach Johannes will die Frage, wie das historische Geschehen mit Jesus Heilsgegenwart werden könne, lösen. Es zeigt damit in geradezu klassischer Weise, wie Meditation im Sinne der Bibel zu verstehen ist. Sie ist nämlich – wie es auch die Verkündigung sein sollte – Vergegenwärtigung des Heils, das Gott durch

⁴⁶ Vgl. G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*. Düsseldorf 1961, S. 65–92.

⁴⁷ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des NTs*, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 384; siehe dazu R. Schnackenburg, *Ntl. Theologie*. Stand der Forschung, München 1963, S. 123 f.

⁴⁸ Vgl. Bultmann, a. a. O. S. 404, der auf das Ineinander von Oster-, Pfingst- und Parusie-Terminologie in den johanneischen Abschiedsreden hinweist; ähnlich: W. Michaelis, *Einkleitung in das NT*, 3. Aufl. Bern 1961, S. 119.

Jesus Christus wirkte, auf dem Wege der gläubigen Entgegennahme der Frohen Botschaft. Das sei im Folgenden ein wenig erläutert.

Nicht zufällig bezeichnet der johanneische Evangelienprolog Christus als den Logos, das offenbarende Wort Gottes. Das Johannesevangelium ist das Evangelium der Reden des Herrn. Diese Reden, denen auch die ausgewählten Wunder dienen, sind Offenbarungsreden, in denen der Offenbarer sich selbst darstellt. In ihnen spricht nicht mehr der historische Jesus, sondern der erhöhte Christus. Er spricht mit dem Entscheidungsfordernden *egō eimi*, läßt den einladenden und verheißenden Ruf ergehen, aber auch die Drohung für den Ungläubigen. Diese Reden sind im Grunde keine Monologe. Der aus der *meditatio* der Herrenworte und -taten kommende Evangelist läßt die Rede des Herrn immer wieder durch Fragen oder Einwände der Hörer unterbrochen und damit weitergeführt werden⁴⁹. Diese Dialogisierung der Offenbarungsrede ist ohne Zweifel nicht bloß im Dienste der Verkündigung erfolgt. Sie stammt aus der Betrachtung der Herrenworte, die somit im Gespräch mit Christus geschehen sein dürfte. Es ist endlich auch beobachtet worden, daß der Ich-Stil dieser Reden nicht selten in die Er-Form übergeht⁵⁰, so daß nicht mehr Jesus selber über sich spricht, sondern der meditierende Evangelist über das Geheimnis der Person des Offenbarers redet⁵¹. Das geschieht nun nicht in der Weise des diskursiv-logischen Gedankenfortschritts, sondern – nach echt semitischer Denkweise – in immer neuem Kreisen um den gleichen Gegenstand. Wie die verschiedenen johanneischen Reden stets in neuer Symbolik und anderer Blickrichtung um das eine Thema „Jesus Christus als der Offenbarer“ kreisen, so geht auch der Gedankengang der einzelnen Offenbarungsrede in spiralartiger Weise (immer enger werdend) auf den Kern des Themas zu⁵².

Im Vergleich mit dem Stil der Synoptiker ist die stilisierende Kunst des Johannesevangeliums so auffallend, daß man gesagt hat, gegenüber der synoptischen Malerei sei Johannes der Zeichner⁵³. Das gilt auch in

⁴⁹ Die Gespräche mit der Samariterin (Joh 4, 7–26) und mit Martha (11, 21–27) stellen eher Dialoge dar als Reden; vgl. aber auch 3, 1–21 (Nikodemus), 6, 22–65 (eucharistische Rede), 12, 23–36 (Einzug in Jerusalem), 14–16 (Abschiedsreden). Anders die beiden Reden 5, 19–47 und 10, 1–18. Zur Meditation der johanneischen Abschiedsreden vgl. G. M. Behler OP, *Die Abschieds-Worte des Herrn*, Salzburg 1962; siehe auch R. Guardini, *Johanneische Botschaft*, Würzburg 1962. ⁵⁰ Siehe etwa Joh 3, 13–18; 17, 3.

⁵¹ „Das Geschichtliche ist für ihn ganz zum Darstellungsmittel geworden, mit dessen Hilfe er die Wesenserkenntnis Christi, die ihm in persönlichem Umgang und in langem, immer erneuten Überdenken, Sinnen und inneren Erleben geworden ist, anschaulich machen will“ (H. Strathmann, *Das Evangelium von Johannes*, 3. Aufl. Göttingen 1955, S. 5). Siehe auch K. H. Schelkle, *Das Neue Testament*, Kevelaer 1963, S. 91.

⁵² So E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes* (Echter-Bibel), Würzburg 1956, S. 9.

⁵³ Strathmann, a. a. O. S. 4.

Bezug auf die synoptischen Gleichnisse Jesu, die bei Johannes gewissermaßen ersetzt werden durch große Bildreden⁵⁴. In diesen wird Jesus durch das symbolische Bild (des lebendigen Wassers 4, 10. 14, des Lebensbrotes 6, 35. 48. 51, des Weges 14, 6, des Lichts 8, 12; 9, 5, des Weinstockes 15, 1–6, des rechten Hirten 10, 11. 14) als der Offenbarer vorgestellt. Bei aller abstrahierenden Synthetik des vierten Evangeliums haben die Schlüsselbegriffe doch nicht die Dürre der abstrakten Begrifflichkeit, sondern die Aussagekraft des lebendigen Bildes. Das rührt nicht zuletzt daher, daß nach Johannes in einer ganz unmythologischen Weise das „Leben“ als konkret-historische Person in Jesus erschienen ist⁵⁵. Wenn Christus und das eschatologische „Leben“ identisch sind, dann ist eben dieses Leben schon im Jetzt gegenwärtig⁵⁶.

Im Johannesevangelium ist alles Historische „durch das Medium des gläubigen Evangelisten hindurchgegangen“⁵⁷. Das ist nicht bloß ein heute festgestellter Befund. Es ist vielmehr von Anfang an vom Verfasser des vierten Evangeliums beabsichtigt gewesen. Er gibt selber dem Leser den tieferen Grund für sein Verfahren an, durch das er die eigentliche Wahrheit erst ganz enthüllen will. Erst der Geist der Wahrheit, der von Gott ausgeht und über Christus Zeugnis gibt, sollte die Jünger in alle Wahrheit einführen. Er, der Paraklet, sollte sie an alles erinnern, was Jesus gesagt hat. Er hat nicht einfach die Funktion, eine unverfälschte Weitergabe der Worte des Herrn zu garantieren, sondern die schöpferische Wirkung der rechten Deutung durch den Jüngerkreis zu vollziehen⁵⁸. Er hat die Aufgabe, „das Heilsgeschehen, das Christus einst brachte, immer neu Ereignis werden zu lassen“⁵⁹. Wir kommen hier von einer etwas ungewohnten Seite dem Vorgang nahe, den wir sonst Inspiration der Heiligen Schrift nennen. Der Evangelist Johannes meditierte die Worte und Taten des Herrn im Heiligen Geist⁶⁰. Dabei waren sie ihm Heilsgegenwart. Sie können aber auch dem Heilsereignis werden, der sie in der Lesung oder Verkündigung gläubig vernimmt.

⁵⁴ Vgl. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, 2. Aufl. Regensburg 1957, S. 136 bis 138.

⁵⁵ Vgl. F. Mußner, Z. H. *Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium*, München 1952, S. 87.

⁵⁶ Vgl. ebd. S. 147.

⁵⁷ Strathmann, a. a. O. S. 5.

⁵⁸ Vgl. dazu F. Mußner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition*, in: BZ NF 5 (1961), 56–70.

⁵⁹ G. Fesenmayer OFMCap, *Bibelpredigt im Aufbruch*, Freiburg 1963, S. 62. Für unsere Darlegung haben wir dankbar das Kapitel 3 (Das Johannesevangelium — ein Modell biblischer Verkündigung) dieses Büchleins benutzt.

⁶⁰ Die „Nachfolge Christi“ sagt: „Die Heilige Schrift soll in dem gleichen Geist gelesen werden, in dem sie verfaßt worden ist“ (1 5, 1).

3.

Wir sind nun an einem Punkt angelangt, an dem wir zusammenfassend sagen sollten, was Meditation für die Heilige Schrift bedeutet und wie sie sich nach ihrem Zeugnis zu vollziehen habe. So lückenhaft und wenig ausgereift der gegebene Überblick sein mag, er reicht doch u. E. hin, um zum Thema „Bibel und Meditation“ Grundsätzliches sagen zu können. Anschließend (4.) sollen dann einige praktische Folgerungen für unsere biblische Meditation gezogen werden.

An erster Stelle soll hier mit aller Deutlichkeit die biblische Betrachtung abgehoben werden von dem, was im Anschluß an fernöstliche Betrachtungsmethoden heute Meditation genannt wird. So ist etwa der indische Yoga „eine weiter ausgebaute Systematisierung der Methoden der Versenkung“⁶¹, deren Praxis sich in acht Teile gliedert: 1. moralische Zucht, 2. körperliche und geistige Läuterung, 3. Beobachten von Sitzarten, welche die Meditation ermöglichen, 4. Regulierung und Beherrschung des Atmens, 5. Abwendung der Sinnesorgane von den Objekten, 6. Festlegung des Denkens auf einen bestimmten Gegenstand, 7. Meditation, in der dieser Gegenstand ausschließlich das Denken erfüllt, 8. eigentliche Versenkung, bei der auch diese Vorstellung ausgeschaltet wird und der Meditierende in völlige Bewußtlosigkeit versinkt⁶². Es bedarf keiner Frage, daß solche Praktiken, die der Vorbereitung von Versenkungszuständen dienen, in der biblischen Frömmigkeit keinen Raum haben. Gegenüber dem Bestreben, in den Mysterienreligionen und in der Gnosis durch Kontemplation oder eine äußere Methodik zur Gottesschau zu gelangen, gibt es für die Bibel kein „menschliches Verfahren, es sei Gebet oder Opfer oder eine spezifische Technik, mit der eine Erscheinung Gottes vom Menschen aus herbeigeführt werden könnte“⁶³. Wenn es für das Betrachten des Wortes Gottes eine Methode gibt, dann besteht sie in all dem, was dieses Wort Gottes hörbar machen kann.

Sie hat jedenfalls das Ziel, ein Höchstmaß von Wachheit und Bereitschaft, von gesammelter Aufmerksamkeit zu erreichen. Denn Gottes Wort tritt dem betrachtenden Hörer als Anrede entgegen. Gott steht dem Hörenden als Du gegenüber. Christliche Betrachtung kann und darf nicht

⁶¹ C. Regamey, Artikel: *Yoga*, in: Religionswissenschaft. Wörterbuch, Freiburg 1956, Sp. 942—944; 943.

⁶² Siehe ebd.; vgl. ferner M. Eliade, Artikel: *Yoga*, in: RGG 3. Aufl., VI (Tübingen 1962), 1855—1857; ders., *Techniques du Yoga*, Paris 1948; *Le Yoge. Immortalité et liberté*, Paris 1954. Von christlicher Seite beurteilt J. M. Déchanet OSB die Methoden des Yoga durchaus positiv (*Yoga für Christen. Die Schule des Schweigens*, Luzern 1957; *Mein Yoga in 10 Lektionen*, ebd. 1963).

⁶³ L. Koehler, *Theologie des ATs*, 3. Aufl. Tübingen 1953, S. 88.

Selbstbetrachtung sein⁶⁴. Sie muß vielmehr „ein andächtiges Hinblicken und Lauschen auf das sein, was geradezu in seinem innersten Wesen dadurch gekennzeichnet ist, daß es Nicht-Ich ist: Gottes Wort“⁶⁵. Wohl kann es sein, daß in der Betrachtung des Wortes Gottes auch der Mensch, sein Ich und Selbst, auftaucht. Aber das geschieht, weil er im Spiegel des Gotteswortes sein wahres Wesen erkennt (vgl. Jak 1, 23–25). Es ist also weder so, daß wir in einer Versenkung pantheistischer Art in unserm tieferen Ich den Weltgrund erfassen, noch so, daß wir in gnostischer Rückbesinnung auf das innere oder höhere Ich den „besseren Menschen“ wahrnehmen, den dann das Wort der Schrift aus der Verirrung der Welt heimholen würde. Es ist vielmehr so, wie Hans Urs von Balthasar sagt, „daß alle Kraft unseres besseren Menschen aus der Kraft Gottes stammt, die er uns in seinem Wort bereithält und entgegenstreckt. Wer sich selbst ins Auge faßt, um sich besser kennenzulernen und dann vielleicht auch sittlich zu verbessern, wird sicher nicht Gott begegnen . . . Wer aber ernsthaft Gottes Willen in seinem Worte sucht, der wird, wie nebenbei, auch sich selbst verwirklichen und – soweit das nötig ist – finden“⁶⁶. So ist wohl diejenige Methode für den Christen die beste, die am meisten hellhörig und bereit macht, Gottes Anrede zu hören. Und dann hat der Mensch seine Antwort zu geben. Dem personalen Gegenüber von Gott und Mensch entspricht das Gespräch der beiden. Zuerst muß einmal Gott wirklich zu Wort gekommen sein, ehe der Mensch seine Antwort gibt. Der Geist Gottes „kommt unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der jedoch, der die Herzen erforscht, weiß, was das Trachten des Geistes ist, denn er tritt für die Heiligen ein, wie es Gott gefällt“ (Röm 8, 26 f.). Damit gehört die im Heiligen Geist vollzogene *meditatio verbi Dei* zu dem Ganzen, das wir Gebet nennen. Und für das Gespräch, das sich im Gebet vollzieht, ist das Hören auf Gottes Wort nicht die bloß vorbereitende oder geringere Phase⁶⁷.

⁶⁴ Siehe Lotz, *Meditation* S. 59: Die christliche Meditation gibt sich „so an die Seinsdynamik hin, daß sie nicht beim Vorletzten haltmacht, sondern sich durch das Es-hafte zu dem darin verborgenen und zugleich eröffneten letzten Geheimnis des *Ich* und des *Du* hinführen läßt“.

⁶⁵ H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, 2. Aufl. Einsiedeln 1959, S. 101; vgl. H. Dumoulin SJ, *Buddhistische Meditation und Christentum*, in: Geist und Leben 34 (1961), 32–45; J. Neuner SJ, *Indische und christliche Meditation*, ebd. 26 (1953), 445–461.

⁶⁶ v. Balthasar, a. a. O. S. 102; vgl. dazu 1 Kor 2, 10 f.

⁶⁷ Für Ambrosius bedeutet Schriftlesung: Christus besuchen außerhalb des Kirchenraumes: „Warum willst du nicht die Zeit, die du vom Kirchendienst frei hast, auf die Lesung verwenden? Warum nicht Christus besuchen, mit Christus sprechen, Christus hören? Mit ihm sprechen wir, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir die göttlichen Aussprüche lesen“ (De officiis ministrorum I 20, 88). Für den aktiven Kirchenmann Ambrosius scheint die

Mit der ersten Unterscheidung hängt eine zweite eng zusammen. Meditation muß eine Sache des ganzen Menschen sein. Sie darf kein Akt der Reduktion auf einen Teil des Menschen werden, wobei dann entweder die äußere Welt durch systematisches Training abgestreift wird, um einer bloßen Innerlichkeit zu leben, oder die äußere Sinnlichkeit (sowie die innere der Phantasie) beiseite geschoben wird, um sich auf den bloßen Geist zurückzuziehen. Fast die gesamte asiatische Meditation und die konsequenten Ausprägungen der griechischen Theoria⁶⁸ sind von dieser „anthropologischen Reduktion“ durchherrsch⁶⁹. Sie hat auch die Betrachtungslehre der Väter und des Mittelalters beeinflußt. Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi haben aus einer gewissen Intuition diesem Platonismus in der christlichen Meditation entgegengewirkt, indem sie die Betrachtung auf die sinnenhaften Bilder der Evangelien, die menschliche Gestalt Jesu und die Geschehnisse der Heilsgeschichte lenkten. Ignatius von Loyola fordert ausdrücklich die Zuhilfenahme der Phantasie⁷⁰ und der fünf Sinne⁷¹, und zwar nicht bloß als eine Art „Anfängermethode“ für solche, die noch den Sinnen und dem diskursiven Denken verhaftet seien, sondern er erstrebt grundsätzlich das „Fühlen und Kosten der Dinge von innen“⁷², das in der Inkarnation des göttlichen Wortes seinen Grund hat und durch sie ermöglicht wird.

Die sinnliche Vorstellungskraft der Phantasie und das diskursive Denken sind der biblischen Betrachtung durchaus gemäß. Das ergibt sich aus der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Die Bilder der Gleichnisse Jesu machen deutlich, daß die Schöpfung transparent ist auf den Schöpfer und himmlischen Vater. So sind die „Lilien des Feldes“ Objekt christlicher Betrachtung. Doch vor allem die Geschehnisse des Lebens Jesu wollen betrachtet sein. Sie sollen dabei als Bild dem Betrachter vor Augen stehen. Christus wird als „das Bild Gottes“ im absoluten Sinn bezeichnet (2 Kor 4,4). Wer ihn gegessen hat, „hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Aber beide Stellen reden nicht von der optischen Wahrnehmung, sondern von der Annahme des Evangeliums im Glauben. Die Evangelien berichten

Gebetsanrede des *Menschen* am Anfang zu stehen, — im Unterschied zu Augustin, der in den *Confessiones* (V 9, 17) von seiner Mutter sagt, sie sei zweimal täglich in die Kirche gegangen, „daß sie Dich höre in Deinen Worten und daß Du sie hörst in ihren Gebeten“.

⁶⁸ Vgl. dazu W. Michaelis, Artikel: ὁράω κτλ., in: ThW V (1954), 315—381; 321 f.

⁶⁹ Vgl. v. Balthasar, a. a. O. S. 212; siehe auch die Feststellungen zur Bildungsfeindlichkeit des altdristlichen Mönchtums bei A.-J. Festugiére OP, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit*, Freiburg 1963, passim.

⁷⁰ F. Wulf SJ, *Die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola*, in: Geist und Leben 22 (1949), 461—467.

⁷¹ Vgl. Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien* (übertragen von H. U. v. Balthasar), 2. Aufl. Einsiedeln 1954, Nrn. 65—70; 121—126.

⁷² Ebd. Nr. 2.

bekanntlich nicht, wie Jesus ausgesehen hat. Die Welt der Farben und der Landschaft zählt nicht zu dem, was die Evangelisten aufzeigen. Was zu sehen war, und was als sichtbar beschrieben werden mußte, war das Handeln Jesu, seine Taten, die Begegnungen mit ihm⁷³. Von Anfang an hat man nicht nur die Worte des Herrn überliefert, sondern auch seine Taten. Wort und Werk machen die Ganzheit des Offenbarungsgeschehens aus. Hören und Sehen sind demnach die ersten Akte des Menschen, die Offenbarung aufzunehmen.

Ein Überwiegen des Hörens ist dabei nicht zu verkennen⁷⁴. Das entspricht ganz dem Befund der theologisch belangvollen alttestamentlichen Aussagen über die Weise, wie der Mensch Gott und seine Offenbarung vernimmt⁷⁵. Das Hören hat das größere sachliche Gewicht. Wenn man bedenkt, daß im Griechentum und im Hellenismus das „Sehen“ zu einer solchen Bedeutung gelangt ist, daß man die griechische Religion als eine „Religion der Schau“ bezeichnen konnte⁷⁶, so dürfte man erwarten, daß diese hellenistische Ausrichtung sich im Neuen Testament bemerkbar mache. Sie hat indes offensichtlich den biblischen Gottesgedanken vom lebendigen personalen Gott der Geschichte nicht zu verdecken vermocht. Letzterer wirkte sich voll und ganz auf die Vorstellung von der göttlichen Offenbarung aus. Offenbarung geschieht – auch in neutestamentlicher Sicht – primär im Wort. Sie geschieht nicht in der Weise, daß ein Vorhang von dem ewig bleibenden und statisch in sich ruhenden Gottesbild weggezogen würde⁷⁷.

Lehrreich sind in dieser Hinsicht die sog. Berufungsvisionen der Propheten Israels. In der Geschichte vom brennenden Dornbusch *erscheint* dem Moses der *Engel* Jahwes (Ex 3, 2). Es hat zwar auf den ersten Blick den Anschein, als habe Moses eigentlich Gott sehen können, als habe er nur diese Möglichkeit in ehrfürchtiger Scheu nicht ausgenutzt. Im Vers 6 heißt es nämlich, daß er „sich fürchtete, nach Gott hinzusehen“. Aber erst von dem Augenblick an, in dem im Rahmen der Erzählung Gott zu Moses *spricht*, ist nicht mehr vom Engel Jahwes die Rede, sondern von *Gott* selber: „Und Gott rief ihm aus dem Dornbusch zu: Moses, Moses!“

⁷³ Siehe Michaelis, a. Anm. 68 a. O. 348 f.

⁷⁴ Zwar haben die Verben des Sehens (mit etwa 680 Belegen) ein klares Übergewicht über ἀκούω (mit etwa 425 Belegstellen). „Doch besagt dies nicht, daß auch in der Beziehung zur Offenbarung das Sehen entscheidender sein müsse. In dieser Hinsicht kommt vielmehr dem Hören die größere Bedeutung zu“ (Michaelis, a. Anm. 68 a. O. 346).

⁷⁵ Siehe ebd. 328 f.

⁷⁶ K. Kerényi, *Die antike Religion*, Amsterdam 1940, S. 20; siehe ferner R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, in: *Philologus* 97 (1948), 16–23.

⁷⁷ Bei den Propheten hat die Wortoffenbarung eindeutig das größere Gewicht. Aber auch später gilt: „Die Bildoffenbarung wird mehr und mehr Rahmen für die Wortoffenbarung“ (Michaelis, a. Anm. 68 a. O. 330).

(Vers 4). Darauf gibt der Angesprochene seine Antwort und stellt sich zur Verfügung: „Hier bin ich“ (Vers 4).

In der gewaltigen Berufungsvision des Isajas (Is 6) ist ebenfalls zu beachten, daß die Szene erst da ihren Höhepunkt erreicht, wo der Prophet die Stimme Jahwes hört: „Wen soll ich senden? Wer soll uns gehen?“ (Vers 8). Wieder gibt der Angerufene die Antwort, die seine Bereitschaft bedingungslos ausdrückt: „Hier bin ich. Sende mich“ (Vers 8).

Am Anfang des Jeremiasbuches steht nicht die Vision, sondern die lapidare Feststellung, daß an den Propheten „das Wort des Herrn erging“ (Jer 1,4; vgl. 1,2.3.11). Hier entfaltet sich ein Dialog zwischen Gott und dem Gerufenen. Der Prophet macht den Einwand, daß er noch zu jung sei für das Prophetenamt (Vers 6). Doch der Herr macht ihm klar, wie gewaltig Gottes Wort im Munde des Propheten sein wird. „Jahwe streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund. Und er sprach zu mir: Damit lege ich meine Worte in deinen Mund. Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen und niederzureißen, zu verderben und zu zerstören, zu pflanzen und aufzubauen“ (Verse 9f.). Wenn dann dem Propheten ein Mandelzweig und ein siedender Kessel gezeigt werden, so dient diese Vision ganz dem gesprochenen Auftrag (vgl. 1,11–19).

Vergleich schon Jeremias das Wort Jahwes mit einer Speise, die er verschlingt und die ihm Wonne und Herzensfreude bereitet (Jer 15,16), so verzehrt Ezechiel in der Berufungsvision das Wort Gottes in der Gestalt einer Buchrolle: „Öffne deinen Mund und iß, was ich dir gebe. – Ich schaute, und siehe: eine Hand war gegen mich ausgestreckt, und darin war eine Buchrolle“ (Ez 2,8f.). „Er sprach zu mir: Menschensohn, iß diese Buchrolle; dann gehe hin und rede zum Haus Israel! – Da öffnete ich meinen Mund, und er gab mir die Buchrolle zu essen. Er sprach zu mir: Gib deinem Leib zu essen und fülle dein Inneres mit dieser Buchrolle, die ich dir gebe! – Ich aß, und sie ward in meinem Munde so süß wie Honig“ (3,1–3). Nach Ps 19,9–11 und Ps 119,103 ist das Gesetz Jahwes „süßer als Honig“. Hinter der Ezechiel-Vision steht somit die Vorstellung, daß es sich bei der Schrift um eine Gesetzesrolle handelt. Indem Ezechiel das Wort Gottes wie eine Schriftrolle verschlingt, „weiß er eine ihm objektiv gegenüberstehende Macht in sich wirksam“⁷⁸. Diese tötet und schafft neu, um das widerspenstige Israel zum rechten Gottesvolk zu machen.

Selbst die nachexilische Apokalyptik, die das Sehen stark in den Vordergrund rückt, behandelte das Thema Gottesschau keineswegs ohne Hemmungen⁷⁹. Im äthiopischen Henochbuch z. B. sind die Visionen von

⁷⁸ W. Eichrodt, *Theologie des ATs*, Bd. II/III, 4. Aufl. Stuttgart 1961, S. 43.

⁷⁹ Vgl. Michaelis, a. Anm. 68 a. O. 338 f.

den Deuteworten des *angelus interpretes* durchsetzt⁸⁰. Gott selber sehen zu können bleibt grundsätzlich eschatologische Möglichkeit⁸¹. Es wird sich aus all den Beispielen die Folgerung ableiten lassen, daß auch in der Meditation biblischer Perikopen dem Hören des Wortes Gottes der Vorrang zukommt gegenüber dem Schauen der Bilder und Vorgänge. Denn im gläubigen Hören vollzieht sich die lebendige, nicht unverbindliche, sondern „anspruchsvolle“ Begegnung mit dem Gott der Offenbarung – auch für den Leser der Bibel. Dem Anruf des Wortes kann sich der Mensch nicht so leicht entziehen wie dem Angebot eines Bildes. Darum gilt wohl auch das Sehenwollen von „Zeichen“ in den Evangelien als Beweis dafür, daß der Mensch dem Hören der Botschaft ausweichen will⁸². Die Zeichen dienen zwar dem Glauben der Jünger (Joh 20, 30 f.). Dennoch gilt – und dieses Wort ist eine Reflexion auf die Glaubenssituation der Generation, die Jesus nicht mehr mit leiblichen Augen gesehen hat –: „Selig sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben!“ (Joh 20, 29)⁸³.

Schließlich sei auf die „Vergegenwärtigung“ in der meditativen Schriftlesung hingewiesen. Die Schrift hat – so sahen wir – nicht nur einen je bestimmten Inhalt, der durch die Verlesung zur Mitteilung gelangt, oder an den erinnert wird. Daß beim Hören der Schrift – oder neutestamentlich gesprochen: des Wortes, des Evangeliums – mehr geschieht als Mitteilung an den menschlichen Geist, deuten die für unser Ohr zunächst ungewöhnlichen Genitive an, von denen hier einige genannt sein sollen. 2 Kor 4, 4 ist die Rede vom „Evangelium *der Doxa* des Christus“, Phil 2, 16 vom „Wort *des Lebens*“, 2 Kor 5, 19 vom „Wort *der Versöhnung*“ und Apg 13, 26 vom „Wort *dieses Heils*“. Das „Wort *vom Kreuz*“ (1 Kor 1, 18) ist nicht bloß eine Mitteilung über das Kreuz, sondern – wie Paulus ausdrücklich hinzufügt – „eine Kraft Gottes für die, die gerettet werden“. Das Wort vom Kreuz ist also für uns, die gläubigen Hörer, Gottes Dynamis. So wie in der Eucharistiefeier „der Tod des Herrn verkündigt wird“ (1 Kor 11, 26) und damit gegenwärtiggesetzt ist, so kann Paulus auch einfach die Person des Herrn in den Akkusativ setzen und die Wendung „*den Christus* verkündigen“ gebrauchen (Phil 1, 17; vgl. Kol 1, 28). Diese Wendung bedeutet nichts anderes als „den Christus proklamieren und in der Proklamation anwesend sein lassen“ (Schlier⁸⁴). Im verlesenen und verkündigten

⁸⁰ äth Hen 1, 2; 14, 15–25; 18, 11–16.

⁸¹ 4 Esr 7, 87. 91. 98. ⁸² Vgl. Mt 12, 38 f.; Lk 23, 8 f.; Joh 4, 48; 6, 26.

⁸³ Schon dem AT ist das Wort als Offenbarungselement „ein Beweis für das direkte personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch gewesen“ (Th. C. Vriezen, *Theologie des ATs in Grundzügen*, Neukirchen o. J. [1957], S. 216).

⁸⁴ H. Schlier, *Wort Gottes. Eine ntl. Besinnung*, Würzburg 1958, S. 41; vgl. dazu auch die beiden Kapitel „Das Wort als Mitteilung“ und „Das Wort als Proklamation“ in: O. Sesselroth SJ, *Wirrendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962, S. 184 bis 195.

Evangelium wird für den gläubigen Hörer und Betrachter Christus präsent⁸⁵. Zugleich mit ihm werden seine Heilsgüter, werden Kreuz und Doxa, Leben und Versöhnung gegenwärtiggesetzt. Indem auf diese Weise Christus gegenwärtig ist, werden auch die auf ihn hinweisenden Heilsereignisse des alten Gottesvolkes ins rechte Licht gesetzt⁸⁶.

Aus dem Da-Sein Gottes in Jesus Christus durch das Sakrament des Wortes ergibt sich für die Betrachtung, daß sie – um wieder mit Hans Urs von Balthasar zu reden – nicht nur „essentielle“ sondern auch „existentiale“ Betrachtung sein muß⁸⁷. Im meditierenden Subjekt muß die Betrachtung der göttlichen Wesenheit durchdrungen werden von der Anbetung im Angesicht des göttlichen Daseins. Es mag Beter geben, die wie Johannes der Evangelist (oder auch Augustin in den „Confessiones“) die Wesensbetrachtung nur als Vorstufe nehmen für die Hingabe in der Anbetung. Es gibt aber auch den Beter, der jeweils schon aus der erfahrenen Gottesbegegnung kommt wie Paulus (oder Origenes und Thomas von Aquin), und der nun in den Betrachtungen sucht, sich den Inhalt dieser Erfahrung auszulegen. Der zweite Typus ist wohl nicht von Hause aus „kontemplativ“. Er steht eher in der Gefahr des Intellektualismus und des Aktivismus⁸⁸. Er muß sich vor einem Rationalismus extremer Art hüten. Er kann aber seine Eigenart als Chance sehen, „das Wort Gottes in begreifliche und sinnlich-faßbare Gestalt zu prägen, damit das Volk Gottes... es durch sie zu hören bekomme“⁸⁹. Der christliche Beter muß das auslegende Nachdenken (*meditatio, consideratio, contemplatio*) „immer neu hinführen zum Akt unmittelbarer personaler und existentieller Begegnung und somit in die Anbetung (*adoratio*)“⁹⁰.

4.

Dem Menschen von heute gelingt die existentielle Begegnung in der Betrachtung viel schwerer als früheren Generationen. Die Flut der Bilder und der Worte, die an ihn anbrandet, ja ihn ständig überflutet, hat ihn verlernen lassen, wie man schaut und wie maninhört. So muß er sich auf den Weg machen, das Sehen und das Hören wieder zu lernen. Die naturale Meditation⁹¹ als Vorschule kann ihm helfen, dem Wesen und dem Sinn der Dinge wieder auf die Spur zu kommen, ihren schöpfungsmäßigen Sinn

⁸⁵ Vgl. die „Konstitution über die heilige Liturgie“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (vom 4. 12. 1963): „Praesens adest (Christus) in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur“ (cp. I, 1 [Nr. 7]).

⁸⁶ Vgl. Schlier, a. a. O. 46 f. ⁸⁷ v. Balthasar, a. Anm. 65 a. O. S. 215.

⁸⁸ Vgl. ebd. S. 217 f. ⁸⁹ Ebd. 218. ⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. Dessauer, a. Anm. 2 a. O. passim; siehe auch das durch Dessauers Gedanken inspirierte Büchlein von K. Tilmann, *Die Führung der Kinder zur Meditation*, Würzburg o. J. (1960).

zu gewahren. Der Mensch muß wieder dessen inne werden, was ein Baum, ein Weinstock, ein lebendiges Wasser ist, was ein Hirt und ein Vater bedeutet – um nur einige biblische Bilder zu erwähnen. Sonst versteht er beim besten Willen das Wort der Schrift nicht recht. Wesentlicher für den heutigen Menschen scheint zu sein, daß er das Hinhören, diese unerläßliche Vorbedingung für das Gespräch, neu erlernt⁹². Diese Fähigkeit des Hörens kann in der Stille wieder geweckt werden⁹³. Sie bedarf der Muße, der „Haltung des empfangenden Vernehmens“⁹⁴. Zwar gibt es auch ein Gebet in der Hast der alltäglichen Beschäftigung, ein Gebet, das in allen Dingen Gott findet, und das über alle Widerfahrnisse mit Gott zu sprechen versteht. Man denke dabei etwa an die Gebete des Franzosen Michel Quoist⁹⁵. Man erinnere sich der Priestergestalten und der Alltagsmenschen, die uns Bruce Marshall in seinen Romanen geschildert hat⁹⁶. Aber all dieses Wandeln im Dialog mit Gott steht doch in der Gefahr, daß der Mensch sich selber lebt und dabei Gottes Wort und Willen überhört.

Die großen Beter der Heiligen Schrift kommen aus der Abgeschiedenheit, nicht zwar aus der resignierenden Distanz von der Menschenwelt, nicht aus den esoterischen Kreisen gnostischer Übermenschen. Sie verachten nicht die Umwelt. Aber sie gehen in die Distanz, um dann gemäß göttlichem Auftrag in die Welt hinein wirken zu können⁹⁷. Ob wir an Moses denken oder an Elias und Johannes den Täufer, der in der Wüste lebte – die wahren Gottesmänner kommen aus der Stille. Ihre Kraft haben sie dort in der Gottesbegegnung empfangen. Selbst Jesus beginnt sein öffentliches Wirken in der Einsamkeit der jüdischen Wüste. Und mitten in seiner Aktivität zieht er sich auf den Berg zurück, um im Gebet dem Vater zu begegnen⁹⁸. Diese biblische Weisheit betont Ignatius im Exerzitienbüchlein, wenn er sagt, daß man in den geistlichen Übungen „gewöhnlich umsomehr vorankomme, je mehr man sich abseits abscheide von allen Freunden und Bekannten und von aller irdischen Sorge“ (Nr. 20).

Wie aber können wir zum rechten Hören der Schrift zurückkehren? Von protestantischer Seite wird der katholischen Betrachtungsmethode vielfach

⁹² Dazu J. Sudbrack SJ, *Vom rechten Hören. Standpunkt und Offenheit*, in: Geist und Leben 35 (1962), 268–278.

⁹³ Vgl. J. B. Lotz SJ, *Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters*, Frankfurt 1955, S. 96–100; 130–133; 137 f.

⁹⁴ J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1948, S. 52.

⁹⁵ M. Quoist, *Herr, da bin ich*. Gebete, 4. Aufl. Graz 1956.

⁹⁶ B. Marshall, z. B. *Alle Herrlichkeit ist innerlich. Keiner kommt zu kurz*, beide Köln Olten (versch. Auflagen).

⁹⁷ Vgl. Paulinus von Nola (Ep. ad Celanciam 24), der seiner Empfehlung der Schriftbetrachtung die folgende Bemerkung anfügt: „Nec hoc ideo dicimus, quo te retractamus a tuis, immo id agimus, ut ibi discas ibique mediteris qualem tuis te praebere debeas.“

⁹⁸ Mt 14, 13; Mk 6, 46; Lk 6, 12; vgl. 11, 1.

der Vorwurf gemacht, daß sie gleichsam das Ergebnis der Betrachtung in der Festlegung der Methode und des Zieles vorwegnehme, also nicht die nötige Bereitschaft aufbringe, sich jeweils unter das konkrete göttliche Wort zu stellen⁹⁹. Solche Vorwürfe sind insofern nicht unberechtigt, als tatsächlich mancher Katholik auf den Gedanken verfallen ist, seine Kenntnisse in der Dogmatik und sein Glaubenssinn würden ihm schon anlässlich der Schriftlesung die rechten Gedanken eingeben, ihn gewissermaßen an das erinnern, was er schon einmal erkannt oder im Glauben angenommen habe. So wäre die Betrachtung im Grunde nur eine Reproduktion mit Hilfe der seelischen Fähigkeit der *memoria*. Hier wirkt sich offenbar die sog. „Stellenmethode“ aus, mit der man lange Zeit biblische Texte als Fundort für dogmatische Belege benutzt hat. Wenn sich das heute zu ändern beginnt, dann ist daran die heutige Bibelwissenschaft nicht unschuldig. Sie hat nicht wenige solcher Belegstellen in ihrer vermeintlichen dogmatischen Beweiskraft erschüttert und so erreicht, daß biblische Texte nicht mehr zerstückelt, sondern in ihrem Zusammenhang, in ihrer Einheit und in ihrem Selbstwert geschätzt werden.

Nun kann man allerdings in katholischen Kreisen dem Einwand begegnen, biblische Meditation sei etwas anderes als Bibelwissenschaft, und darum habe die Betrachtung nicht nach dem wissenschaftlichen Bibelstudium zu fragen. Während des letzten Krieges wurde den italienischen Bischöfen eine anonyme Broschüre zugestellt, die den Episkopat vor der modernen Bibelwissenschaft warnen wollte. Sie trug den Titel: „Eine schwere Gefahr für die Kirche und die Seelen: das kritisch-wissenschaftliche System im Studium und in der Erklärung der Heiligen Schrift, seine verhängnisvollen Abwege und seine Verirrungen“¹⁰⁰. Diese Schrift, die von einem neapolitanischen Priester stammte, ist eine einzige Anklage gegen das wissenschaftliche Bibelstudium, insbesondere gegen die historisch-kritische Methode der Exegese. Ihrerseits propagierte die Schrift eine Auslegungsweise, die den bezeichnenden Namen *meditazione* erhielt. Die Päpstliche Bibelkommission erließ daraufhin ihr bis dahin umfangreichstes Dokument, indem sie mit Gutheißung und im Auftrag Pius' XII. einen Brief an die Bischöfe Italiens sandte¹⁰¹. Darin weist sie die Anklagen

⁹⁹ Vgl. etwa das Mißverständnis, die ignatianischen Exerzitien verwandelten „die Mystik der ‚Imitatio Christi‘ in einen voluntaristischen Methodismus“, bei W. Sucker, Artikel: *Exerzitien*, in: RGG 3. Aufl., II (1958), 816 f.; 817.

¹⁰⁰ Sie stammt von dem neapolitanischen Priester Dolindo Ruotolo, dessen umfangreiches Werk „La Sacra Scrittura. Psicologia — Commento — Meditazione“ am 20. 11. 1940 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden war. Der Verfasser unterwarf sich. Vgl. dazu J. Schildenberger OSB, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, S. 10 f.

¹⁰¹ Abgedruckt in: *Enchiridion biblicum* (= EB), 3. Aufl. Neapel-Rom 1956, Nrn. 522 bis 533. Das Schreiben trägt das Datum des 20. 8. 1941.

des Pamphletes zurück und betont gegenüber der unwissenschaftlichen Willkür seines Verfassers, der die Produkte seiner Phantasie als den Sinn der Heiligen Schrift hinstellte, die Bedeutung der genauen Erforschung des Literalsinnes – auch mit Hilfe der Textkritik und des Studium der orientalischen Sprachen. Der Brief der Bibelkommission sagt, der Verfasser der genannten Kampfschrift rede „einer durchaus subjektiven und allegorischen Erklärung das Wort, gemäß der persönlichen Inspiration oder besser gemäß der mehr oder weniger lebhaften Einbildungskraft des einzelnen“¹⁰². Mit den früheren Päpsten Leo XIII. und Benedikt XV. zitiert er das Wort des hl. Hieronymus: „Aufgabe des Erklärers sei es, nicht die eigenen Meinungen darzulegen, sondern die Gedanken dessen, den er erklärt“¹⁰³.

Zwei Jahre nach dem Rundschreiben an die Bischöfe Italiens erschien das päpstliche Bibelrundschreiben „Divino afflante Spiritu“¹⁰⁴, das die katholischen Bibelwissenschaftler ermunterte, ihre Arbeit unverdrossen fortzuführen. Unter Hinweis auf die Ergebnisse der Archäologie und der Geschichtswissenschaft betont der Papst die Notwendigkeit, die orientalischen Sprachen zu studieren, die Textkritik zu fördern, den Literalsinn zu erforschen und den theologischen Gehalt der Heiligen Schrift zu erarbeiten¹⁰⁵. Gegen eine neuere spiritualistische Exegese, die den Literalsinn vernachlässigt – gemeint waren ohne Zweifel die Hintermänner der anonymen Broschüre von 1941 mit ihrer Methode der „Betrachtung“ – verweist das Rundschreiben auf den wahren geistigen Sinn der Heiligen Schrift¹⁰⁶. Gerade dann, wenn man die Inspiration im Sinne einer instrumentalursächlichen Wirkweise der menschlichen Hagiographen ernst nimmt, muß man die Eigenart der biblischen Schriftsteller und ihre literarischen Arten (Gattungen) berücksichtigen. Die Gattung einer Perikope aber kann nicht *a priori* festgestellt werden; sie muß mit Hilfe der Archäologie, der Ethnologie und anderer historischer Wissenschaften jeweils bestimmt werden¹⁰⁷. An zehn Stellen kommt die Enzyklika auf die Meditation der Heiligen Schrift zu sprechen¹⁰⁸. Nicht nur „Lesung“ der Schrift wird neben der „Betrachtung“ empfohlen¹⁰⁹, sondern auch das „Studium“. „Die Priester also, denen die Sorge für das ewige Heil der Gläubigen übertragen ist, mögen zunächst die heiligen Bücher in sorgfältigem Studium (*diligenti studio*) durchforschen und sie sich durch Gebet

¹⁰² EB (siehe Anm. 101) Nr. 524.

¹⁰³ EB Nr. 525 gegen Ende; vgl. EB Nrn. 106. 487. Das Hieronymuszitat findet sich in: Ep. 48, ad Pammachium 17 (CSEL 54, 381).

¹⁰⁴ Abgedruckt in EB Nrn. 538–569 (Das Rundschreiben trägt das Datum des 30. 9. 1943).

¹⁰⁵ EB Nrn. 547–551. ¹⁰⁶ EB Nr. 552. ¹⁰⁷ EB Nrn. 556–560.

¹⁰⁸ Meditatio (EB 544 zweimal, 545, 568 zweimal), meditari (EB 540, 545, 566, 569 zweimal). ¹⁰⁹ EB Nrn. 540, 544, 545.

und Betrachtung zu eigen machen; dann aber sollen sie die himmlischen Reichtümer des göttlichen Wortes eifrig austeilen...¹¹⁰ Alle Christen sollen „zur Kenntniss (*cognitio*) und Betrachtung (*meditatio*) der Heiligen Schrift, besonders des Neuen Testaments, angeeifert werden“¹¹¹.

Allen Christen ist demnach die gleiche Aufgabe gestellt, die Schrift nicht nur zu lesen, sondern auch zu betrachten. Aber zugleich wird deutlich, daß das Maß der wissenschaftlichen Vorarbeit verschieden sein wird. Der Priester muß nicht Fachexeget sein; aber er hat heute eine gediegene exegetische Ausbildung erfahren oder kann Entsprechendes in der Literatur erreichen. Der Nichttheologe soll wenigstens zu einer *cognitio*, einem Schatz von Kenntnissen, besonders im Hinblick auf das Neue Testament, geführt werden. Denn auch er soll zur „täglichen frommen Lesung“¹¹², ja zur „Betrachtung“¹¹³ der Heiligen Schrift ermuntert werden. Das dem Priester abverlangte höhere Maß der Studien ergibt sich aus der Verantwortung des Seelsorgers, der in seiner Predigt Gottes Botschaft verkündigen soll. Wer das in Verantwortlichkeit tun will, kommt nicht an einem geschärften Hören des Wortes der Schrift vorbei. Deswegen sagt Pius XII. nachdrücklich, unsere Gläubigen wollen wissen, „was Gott selbst in der Heiligen Schrift uns lehrt, nicht was ein beredter Prediger oder Schriftsteller mit geschickter Verwendung biblischer Worte vorträgt“¹¹⁴. Der Seelsorger, der seine Theologie studiert hat, ist leicht in der Gefahr, einfach anwenden zu wollen, was er gelernt hat. Er muß aber dazu angeleitet werden, von Anfang an als Hörender und Fragender in der Bibel zu lesen. Für den Exegeten ist die historisch-kritische Methode mit Konkordanz, Wörterbuch und Grammatik eine wahre Askese, ein ständiges Suchen und Fragen, ein offenes Hinhören. Ähnlich muß aber auch der exegetisch gebildete Seelsorger ständig bereit sein, seine eigene – oft voreingenommene – Meinung vom Wort Gottes her korrigieren zu lassen. Er muß sich immer wieder unter das Wort der Schrift beugen. Jedenfalls wird die biblische Betrachtung des Priesters einerseits nicht am biblischen Studium vorbeigehen dürfen. Auf der anderen Seite fordert die biblische Meditatio „eine gelassene Aufmerksamkeit, der alles Gewalttätige fehlt“. Solche „Sammlung“ ist von der *Zerstreuung* zu unterscheiden; aber auch von der den Gegenstand fixierenden *Konzentration*, die dem Gegenstand „keinen Spielraum“ läßt, „so daß er sich von selbst offenbaren könnte“¹¹⁵.

Lange Zeit konnte man der wissenschaftlichen Exegese vorwerfen, sie begnüge sich „mit philologischer und historischer Arbeit“. Noch vor zwölf Jahren konnte Richard Gutzwiller den Vorwurf erheben: „Erst recht wird

¹¹⁰ EB Nr. 566. ¹¹¹ EB Nr. 568. ¹¹² EB Nr. 566. ¹¹³ EB Nr. 568. ¹¹⁴ EB Nr. 553.

¹¹⁵ H. Stenger CssR, *Zuerst muß Gott erfahren werden*, in: Lebendige Seelsorge 13 (1962), 176–180, 177 f.

in Kommentaren und Vorlesungen die Heils- und Heiligungsbedeutung der biblischen Worte als Aufgabe des Priesters oder des Spirituals betrachtet und darum höchstens mit einigen wenigen dürligen Hinweisen abgetan. Dazu kommt, nicht ganz zu Unrecht, der weitere Vorwurf, daß die Exegese da und dort den Bibeltext genau so behandle wie irgendeinen profanen Text und vergesse, daß ein inspiriertes Wort eine ganz andere Ehrfurcht vom Interpreten fordert und letztlich nur vom betenden Menschen richtig aufgenommen werden könnte.“¹¹⁶ Nun hat die formgeschichtliche Betrachtung der biblischen Texte zu der fundamentalen Erkenntnis geführt, daß jeder Satz der Schrift und jeder Einzelabschnitt *aus* dem Glauben und *für* den Glauben der Kirche geschrieben wurde, und daß darum jeder biblische Text *im* Glauben nach seiner Aussageabsicht *für* den Glauben zu befragen ist. Die formgeschichtliche Forschung hat im Verein mit dem Anliegen Rudolf Bultmanns, der eine existenziale Interpretation fordert, zu einer theologischen Exegese geführt¹¹⁷. Allerdings kann die Frage nach dem theologischen Gehalt einer Perikope sinnvoll nur im Blick auf die literarische Gattung gestellt werden und setzt somit die historisch-kritische Methode voraus. Um Schrifttheologie zu treiben, braucht man darum keinen eigenen „geistlichen“ Sinn zu errichten. Vielmehr liefert der recht erhobene Wortsinn der Schrift wegen ihrer theologischen Zielsetzung die eigentliche biblische Theologie¹¹⁸. Die Erarbeitung dieser Theologie befindet sich zwar auf katholischer Seite erst im Anfangsstadium. Aber es gibt beispielhafte biblisch-theologische Arbeiten, die auch den Nicht-fachmann anleiten können, daß er für theologische Auslegung einen Blick bekommt. Die Bibelwissenschaftler erkennen die Aufgabe, Ergebnisse ihrer Arbeit einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. So kann sich heute der Seelsorger verhältnismäßig leicht eine exegetische Handbücherei zulegen¹¹⁹. Gerade im Hinblick auf seine Glaubensverkündigung sollte er beginnen, das lebendige Wasser der biblischen Quellen zu schöpfen, und sich nicht mit dem Wasser von Zisternen zufriedengeben.

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen über die methodische „Technik“ biblischer Meditation gestattet. Diese Technik wird in ihren Grundzügen den Stufen des inneren Gebetes entsprechen müssen, wie sie Ignatius von Loyola empfohlen hat. Auf die *lectio* des biblischen Textes folgen dann die *consideratio*, *meditatio*, *contemplatio*, aber auch die

¹¹⁶ R. Gutzwiller SJ, *Zur religiösen Auswertung der Bibel*, in: Geist und Leben 25 (1952), 191—197, 193. ¹¹⁷ Vgl. Schnackenburg, a. Anm. 47 a. O. S. 30—33.

¹¹⁸ S. L. Alonso-Schoekel SJ, *Biblische Theologie des ATs*, in: StZ 172 (1963), 34—51, 51.

¹¹⁹ Vgl. H. Schürmann, *Die ntl. Handbibliothek des Seelsorgsgeistlichen*, in TrThZ 71 (1962), 112—115; G. Schneider, *Neuere biblische Literatur*, Koblenz 1963.

repetitio und die *applicatio sensuum*¹²⁰. Diese Stufenfolge ist keine ignatianische Besonderheit. Sie geht auf die Betrachtungsmethodik der *Devotio moderna* zurück. Der Fraterherr Gerhard Zerbolt sagt: „Die *meditatio moderna* besteht darin, daß du das Gelesene oder Gehörte durch eifriges ‚Wiederkäuen‘¹²¹ sorgfältig in deinem Herzen durchdenkst und dadurch den Affekt in Hinsicht auf etwas Bestimmtes entzündest oder den Verstand erleuchtest.“¹²² Und schon im 12. Jahrhundert schrieb ein Kartäuser: „Die Lesung ohne Betrachtung bleibt trocken, die Betrachtung ohne Lesung aber ist dem Irrtum ausgesetzt; Gebet ohne Betrachtung bleibt matt, Betrachtung ohne Gebet unfruchtbar.“¹²³ In der gleichen kirchlichen Tradition steht die Anweisung zur geistlichen Schriftlesung, die dem im Erscheinen begriffenen Werk „Geistliche Schriftlesung“ beigegeben ist: „Eine gute Geistliche Lesung hat immer vier Stufen: Zuerst schlag die Heilige Schrift auf und *lies* einige wenige Verse (*lectio*). Dann *überdenke* still, was Gott Dir sagen will (*meditatio*). Danach versuche, Gott betend Antwort zu geben und mit ihm in ein *Zwiegespräch* zu kommen (*oratio*). Und schließlich *verweile* – wenn es Dir gegeben wird – liebend und voller Hingabe bei Gott (*contemplatio*); oder aber: geh *hin und handle* danach (*actio*).“¹²⁴

Vor der eigentlichen *meditatio* steht also die *lectio* des heiligen Textes. Warum sollte sie nicht – wie im Altertum – eine laut gesprochene Lesung sein¹²⁵? Hermann Stenger macht darauf aufmerksam, daß uns das „Murmeln“ des Hebräers bei der Torameditation (vgl. Ps 1, 1 f.) lehre, „unsere Leiblichkeit bei dem Versuch zu meditieren ernst zu nehmen“¹²⁶. Wenn vor der Lesung die Sammlung steht, das sich Versetzen in die Gegenwart Gottes, dann kann die wirklich gesprochene Lesung mich selber als einen Hörer des Wortes ansprechen. Da zu den Vorübungen einer biblischen Betrachtung heute das biblische Studium gehört, ist es naheliegend, daß man sich einmal eines der biblischen Bücher vornimmt, etwa die Einleitungsfragen zu diesem Buch zuvor studiert, um dann auf einige Wochen hin in einer

¹²⁰ Siehe dazu Wulf, a. Anm. 9 a. O. S. 387; vgl. Ignatius, *Exerzitienbuch*, Nrn. 101–126.

¹²¹ Der Vergleich der „Betrachtung des Herrenwortes“ mit dem Wiederkäuen begegnet schon im *Barnabasbrief* (10, 11) und geht auf eine allegorische Deutung von Lev 11, 3 bzw. Dt 14, 6 zurück. Er findet sich auch bei Origenes (*Selecta* in Lev 11, 3) und Methodius (*De cibis* 8, 1).

¹²² Gerhard Zerbolt († 1398), *De ascensionibus spiritualibus*, Köln 1539, cp. 45.

¹²³ Guigo d. J. († 1188), *Scala claustralium*, cp. 11 f. (PL 184, 481 f.), zitiert bei Wulf, a. Anm. 9 a. O. S. 385.

¹²⁴ *Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum NT für die geistliche Lesung*, hrsgg. von W. Trilling, Düsseldorf 1961 ff. Das Zitat findet sich auf der jedem Bändchen beigegebenen achtseitigen Anleitung (von H. Schürmann) auf S. 3.

¹²⁵ Das „Hören“ des Wortes vollzieht sich noch eigentlicher im Bibelkreis, der die persönliche Meditation durchaus befruchten kann, dem aber auch die persönliche Betrachtung vieles zu geben vermag. ¹²⁶ Stenger, a. Anm. 115 a. O. S. 177.

lectio continua diese Schrift zu meditieren. So kann der Betrachtende einmal die besondere theologische Aussage eines biblischen Autors erfassen, meditieren und sich zu eigen machen. Eine gute Hilfe für eine solche fortlaufende Lesung eines biblischen Buches bietet die oben erwähnte Reihe „Geistliche Schriftlesung“.

Die Meditation im engeren Sinn setzt dann dort ein, wo mich der gelesene Text – beinahe von selber – anspricht. Einige Verse genügen als „Pensum“. Aber von diesen Versen spricht ohne Zweifel eine Stelle direkt zu mir. Für den einen mag es ein Bild sein, das er nun mit allen Kräften der Phantasie und der Sinne lebendig vor sich stehen sieht. Dieses Bild oder Geschehnis gilt es dann zu meditieren, auf sich wirken zu lassen, betrachtend in sich aufzunehmen¹²⁷. Ein anderer wird eher den Gedanken festhalten. Er wird erwägen, was diese Aussage für ihn „bedeuten möchte“ (Lk 1, 29). In jedem Fall kommt es auf das Innehalten und Innewerden an. Es ist nicht empfehlenswert, mit bestimmten Fragen an die Meditation heranzugehen, denn nicht jeder Schrifttext gibt auf jede Frage eine Antwort. Der Meditierende muß vielmehr ganz geöffnet sein für das Thema, das Gott in seinem Wort anschlagen wird¹²⁸. Es ist auch nicht gleich die Zweckfrage zu stellen, was Gott nun mit diesem Text von mir verlange. Erst recht ist ein bohrendes Fragen und Grübeln nicht der rechte Weg. Es geht überhaupt nicht primär um das Tun des Meditierenden, das aus der Meditation folgen kann, sondern um das bereite Hören. Wenn Gott jetzt will, daß ich etwas vollbringe, so wird er es mir bei der Betrachtung zeigen. Wenn also das Wort Gottes im Herzen den Ton angibt, das Herz in Schwingung versetzt, dann gilt es zu verweilen¹²⁹. Darum ist für die biblische Meditation die vorherige Aufstellung von bestimmten „Punkten“ nicht unbedingt ratsam¹³⁰. Sie könnte im Gegenteil das besinnliche Verweilen verhindern, weil der Meditierende sich an ein bestimmtes „Soll“ gebunden glaubt. Allerdings lehrt die Erfahrung, daß man vor der Betrachtung ihre Mindestdauer festsetzen sollte.

Unerläßlich ist sodann, daß das Innewerden des Gotteswortes in die betende Antwort ausmündet. Das nun beginnende *colloquium* der Zwiesprache mit Gott oder mit Christus¹³¹ muß nicht unbedingt von sinnhaften Affekten ausgelöst sein. Aber es muß schon aus der Tiefe der Seele, aus der Herzmitte des Menschen kommen. Es muß – wie Ignatius verlangt – ein wirkliches Zwiegespräch sein, „so wie ein Freund mit seinem

¹²⁷ Ignatius empfiehlt zur Vergegenwärtigung des biblischen Geschehens, daß sich z. B. in der Weihnachtsbetrachtung der Meditierende „zu einem armseligen wertlosen Dienerlein“ mache („als ob ich gegenwärtig wäre“), „das sie anstaunt und betrachtet und in ihren Nöten bedient, mit der größtmöglichen Ergebenheit und Ehrfurcht“ (*Exerzitienbuch* Nr. 114).

¹²⁸ Vgl. v. Balthasar, a. Anm. 65 a. O. S. 11 f. ¹²⁹ Ignatius, *Exerzitienbuch* Nr. 76.

¹³⁰ Vgl. hingegen Ignatius, *Exerzitienbuch* Nr. 228. ¹³¹ Vgl. ebd. Nrn. 109, 117, 126 u. ö.

Freunde spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn¹³². So kommt ein personaler Dialog in Gang zwischen dem himmlischen Vater und seinem Kind, die freundschaftliche Unterredung zwischen Christus und dem in ihn einverleibten Bruder. Dabei ist es fast selbstverständlich, daß der Dialog oft schon in der Meditation beginnt, und daß die Meditation in das *colloquium* hineinragt¹³³.

„Nun kann es sein, daß sich auch noch das Vielerlei der ‚Affekte‘ zu einer *einigen* stillen, ruhigen Grundhaltung vereinfacht“¹³⁴. Darin wird dann das Gebet ganz einfach. Das Sprechen hört auf. Die Seele erhebt sich einfach zu Gott¹³⁵. Der Betrachtende steht liebend vor seinem Gott. Das Gebet der Einfachheit macht keine Worte mehr. Für die meisten Meditierenden wird am Ende der Betrachtung die Konsequenz des Handelns stehen. So wird die Schule des Gebetes zur Lebensschule, zumal dann, wenn die Betrachtung regelmäßig am Anfang des Tageslaufes steht und dem Tagewerk seine Innenseite verleiht.

Durch solche Meditation werden Menschen geprägt, die aus Gottes Wort leben, die mit Christus gehen im Heiligen Geist. An ihnen erfüllt sich die Seligpreisung des Psalms 1: *Beatus vir!* „Selig der Mann, der . . . seine Lust hat am Gesetz des Herrn und über sein Gesetz sinnt Tag und Nacht. Der ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht verwelken. Alles, was er beginnt, gerät ihm wohl“ (Ps 1, 1–3)¹³⁶. Die Betrachtung des Evangeliums hat nach Paulus verwandelnde Kraft. Sie läßt aber auch den betrachtenden Hörer des Wortes die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln¹³⁷: „Wir alle aber (im Unterschied zu den jüdischen Lesern des Alten Testaments) nehmen wie ein Spiegel mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn auf¹³⁸ und (geben sie weiter; denn) wir werden (dadurch) in dasselbe Bild (Christi) verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es (gemäß ist einer Wirkung, die ausgeht) vom Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 18).

¹³² Ebd. Nr. 54.

¹³³ Vgl. etwa die klassische *Betrachtung* der Fügungen Gottes in der Weise der *Gebetsanrede*, wie sie Augustin in seinen *Confessiones* hält. Siehe aber auch schon das Vorbild zu solcher Gebetsart im AT (etwa Ps 8).

¹³⁴ *Geistliche Schriftlesung*, S. 6 der Beilage. ¹³⁵ Vgl. Ps 25, 1; 86, 4; 143, 8.

¹³⁶ Johannes Chrysostomus hat — wie andere Väter — „in Bezug auf kontinuierliches privates Bibellesen mit Vorliebe an den ersten Psalm erinnert“ (Harnack, a. Anm. 37 a. O. S. 81). Ähnlich wurde der äthiopische Kämmerer gerne als Vorbild für den Bibelleser hingestellt (vgl. Apg 8, 26–40).

¹³⁷ Zur Übersetzung von *κατοπτρίζομαι* siehe W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NTs*, 4. Aufl. Berlin 1952 (s. v.), und J. Dupont OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Löwen-Paris 1949, S. 119 f.

¹³⁸ Das *Schauen* der Herrlichkeit des Herrn vollzieht sich beim *Hören* des Evangeliums, das die Herrlichkeit Christi, des Ebenbildes Gottes, aufleuchten läßt, vgl. 2 Kor 4, 4.