

Christliches Leben: Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung?

Josef Sudbrack SJ, München

Für Hans Küng liegt das Besondere des Katholischen innerhalb der christlichen Kirchen in der Kontinuität zum Evangelium, in der ununterbrochenen „Wirkungsgeschichte“, die bei Jesus von Nazareth beginnt und bis in unser Glaubensbewußtsein hineinreicht. Das ist in Gegenposition zu manchen evangelischen Selbstinterpretationen formuliert, gegen eine punktuelle Ausdeutung des Christentums: *dort* die Gestalt und die Botschaft Jesu – *hier* der glaubende Mensch – und *dazwischen* Entwicklungen, Ansätze, Versuche, die im Grunde unerheblich, für den Glaubenden uninteressant sind. Katholisch heißt dagegen: Ernstnehmen der Überlieferung, Überzeugtsein davon, daß das Christentum jeder Generation lebt und stirbt aus und mit der Tradition, die ihm aus der Vergangenheit entgegenkommt¹. Die Zukunft des Glaubens beginnt nicht in den mehr oder minder gescheiterten Gedanken, die viel abhängiger sind von der Vergangenheit, als sie sich selbst zugeben, sondern hat in Jesus Christus schon begonnen. Auch die Sprache unserer Zeit und unserer Zukunft wird nicht begründet durch den Einfall eines isolierten Genies oder durch das Dekret irgend-

¹ Mit „Wirkungsgeschichte“ hat der Philosoph Hans-Georg Gadamer, der dem evangelischen Denken verpflichtet ist, einen – übrigens weithin anerkannten – Begriff erstellt, um die katholische Lehre von der Tradition und der Kirche neu zu verstehen. Ein Dreifaches ist mit ihm gesagt: a) Jedes fruchtbare, historische und – für Gadamer – sprachliche Ereignis ist der Anfang einer Verstehensgeschichte; Verstehen heißt dabei nicht Sich-Aneignen eines blockhaft unveränderlichen Inhalts, sondern Entfaltung des gesetzten Anfangs, die nach vorne unvorhersehbar, aber nach rückwärts organisch-logisch erscheint. Es geht nicht um die statische Unterscheidung von Inhalt und Form, sondern, wie Gadamer sagt, um eine Verschmelzung von Horizonten. b) Ein wahres Verstehen muß in diese Wirkungsgeschichte eingehen, darf also nicht in objektivistischer Distanz die Haltung des unbeteiligten Beobachters einnehmen, sondern muß sich mit einer Vorgabe an Glaube und Vertrauen der Wirkung dieser Wirkungsgeschichte ausliefern. c) Die wissenschaftliche Redlichkeit besteht nicht in einer vorgängigen Sicherung des eigenen Standpunktes (das ist unmöglich!), sondern in der nachträglichen Reflexion und Korrektur der Verstehenshaltung. Aber gerade durch diese wissenschaftliche Redlichkeit setzt sich die Wirkungsgeschichte fort in die Gegenwart und die Zukunft. Mit einer leichten terminologischen Veränderung ist damit ziemlich genau ein immer breiteres, katholisches Verständnis von Schrift und Tradition, von Botschaft Jesu und Lehre der Kirche beschrieben. Henri de Lubac schrieb schon 1945 (RevMoyAgLat 1, 197): „Mais les idées ne traversent pas l'histoire comme des blocs.“ Und Karl Rahner weiß im VIII. Band seiner *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln 1967) 97: „In der Geschichte haben wir das Ewige dieser Wahrheit, und wir haben es darum nur dann, wenn wir uns ihrem Weitergang anvertrauen.“

eines Gremiums; das lebendige, gesprochene Wort ist immer ein Abschnitt im Strom des Ganzen, ein Entwicklungsstadium, das sich deshalb nach vorne öffnen kann, weil es getragen wird von einer großen Vergangenheit². Diese Dialektik von der Möglichkeit des Neuen aus der Herkunft vom Alten, von der Weite der Zukunft aus dem Aufstieg aus der Vergangenheit macht das Gesetz jeden Lebens aus. Nirgendwo mehr ist also die Rückbesinnung auf die Vergangenheit zur Bewältigung der Zukunft notwendiger, als wenn es um das christliche Leben selbst geht, um die Bewältigung der Aufgabe, an die das eigene und fremde Heil geknüpft ist³.

Das Aufstiegsschema

Wer einmal in alten aszetischen Handbüchern geblättert hat, wird sich an den stets wiederkehrenden Grundriß für die Entwicklungsphasen christlichen Vollkommenheitsstrebens erinnern. Zu Beginn wird der Weg der *Reinigung* gelehrt. Die Stufe des *Anfangs*, wie es anderswo heißt, verlangt Selbsterkenntnis, Abtötung, Buße, oder wenn man noch weiter in die Geschichte zurückblättert, Trauer, Tränen, Flucht aus der Welt. – Nach Absolvierung solcher mehr negativen Anleitungen darf mit den Übungen des *Fortschreitens* begonnen werden. Dieser Weg der *Erleuchtung* besteht zur Hauptsache im Erwerb „solider“ Tugenden. Manche Autoren zählen darunter auch schon die verschiedenen Gebetsformen der christlichen Tradition, vor allem das innere, aktive Gebet und die Meditation. Auf jeden Fall soll der Fromme, der sich bis hierher vorgearbeitet hat, jetzt sein geistliches Haus bauen. Vorher mußte er noch die Trümmer des alten abreißen, jetzt kann er neue Fundamente legen und neue Mauern hochziehen, die Räume ausschmücken und Schätze für das Himmelreich ansammeln⁴. – Die höchste Stufe ist nach diesen Einführungen ins geistliche

² Auch die analytische Sprachwissenschaft, die dem französischen Strukturalismus nahesteht, nähert sich diesen Einsichten. Karl Otto Apel hat dies gezeigt: *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, ZeitTheolKir 63 (1966) 49–87; und von der angelsächsischen Wissenschaft herkommend John Macquarrie, *Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie*, Conc 5 (1969) 487–495.

³ Auch hier belehrt uns die neuere Forschung, daß gerade originelle Neuansätze in der Spiritualität in überraschender Kontinuität zum Erbe der Vergangenheit stehen.

⁴ Kaum eine Allegorie war fruchtbarer zum modellhaften Begreifen des geistlichen Lebens als diese; das Wort „Erbauung“ zeigt es. Vgl. die sehr unvollständigen Übersichten in DictSpir III (1957) 1551–1567 und in RealAntChr IV, 109–128; „Salomôn's Hûs“ (Traktat des 13. Jhs) und der paulinische Hausbau dienen nach Hoh 3, 9 f, Sprüche 9, 1 f und 2 Kor 5, 1–7 als Ausgang. Seit Origenes „ist dieser Vergleich bei fast allen kirchlichen Autoren zu finden“: D. Lasić OFM, *Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva*, Rom 1956, 356 (mit Lit.). Ein Erfurter Kartäuser des Spätmittelalters ordnete sogar die berühmte Bibliothek des Salvatorbergs (Fundgrube für Texte der Deutschen Mystik) nach dieser Allegorie; vgl. E. Kleineidam, *Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jhs*, Miscel. Erford. 1962, 247–271.

Leben die der *Einigung* oder der *Beschauung*. Der Christ hat eigentlich schon sein Ziel erreicht; das Haus ist fertig gebaut, ausgeschmückt; er kann einziehen zum Liebesaustausch mit dem Herrn, zum glücklichen Zusammensein mit Gott und seinem Sohn Jesus Christus, in der innersten Kammer der Seelenburg.

So beschrieben sind die drei Stufen, die seit Ansätzen bei Klemens aus Alexandrien und Origenes in der christlichen Spiritualität heimisch geworden sind, eine Karikatur der Wirklichkeit. So naiv und selbstsicher hat die große Tradition niemals vom Aufstieg des Menschen zu Gott gesprochen. Die große Tradition! Aber schlagen wir einmal die kleine auf: „Gott führt in seiner gewöhnlichen Vorhersicht die Gerechten über hintereinandergestaffelte Grade zur Vollkommenheit; danach sind diejenigen, die sich um Vollkommenheit bemühen, zu unterscheiden in Anfänger, Voranschreitende und Vollkommene; dieser göttlichen Führung ist auch die geistliche Leitung anzugleichen“⁵. Wie selbstverständlich anerkennen auch so verschieden denkende Theologen wie der Jesuit C. Truhlar oder der evangelische Professor W. Nigg die Gültigkeit dieses „hintereinandergestaffelten“ Dreischrittes und meinen, daß er „aufs beste durch die Ergebnisse der modernen Experimentalpsychologie bestätigt wird“⁶.

Nun, in der Tradition (wie übrigens auch bei diesen beiden Theologen) wird der geistliche Weg viel differenzierter dargestellt, als es die drei Worte: Reinigung – Erleuchtung – Einigung, wiederzugeben vermögen. Da ist von Versuchungen die Rede, die gerade an den höchsten Stufen lauern⁷, von scheinbaren oder wirklichen Rückschlägen, von einem Sich-Durchdringen der verschiedenen Grade.

Die Tradition des Stufenweges ist reicher orchestriert, als unsere Karikatur es darstellt⁸. In der augustinischen Tradition liebt man die dynamisch-personalen Unterscheidungen: extra (außen) – intra (innen) – supra (über), also von außen nach innen zu sich selbst, von innen dann über sich selbst hinaus. Eine mittelalterliche, bei den Viktorinern wie den Kartäusern beliebte Stufung richtet sich nach sachlicheren Gegebenheiten: Lec-

⁵ A. Benigar OFM, *Theologia spiritualis*, 2. Aufl. Rom 1964, 397.

⁶ W. Nigg, *Heimliche Weisheit*, Zürich 1959, 139 und C. Truhlar, *De experientia mystica*, Rom 1961, 17; dort das Zitat.

⁷ Anfechtungen sind nach H. Rüthing, *Der Karthäuser Heinrich Egger von Kalkar*, 1328 bis 1408, Göttingen 1967, 210, und seinem Kartäuserprior, „geradezu ein fester Bestandteil des monastischen Lebens . . . Auf keiner Stufe ihres Ordenslebens sind die Mönche vor ihnen, die in immer neuer Gestalt auftauchen, sicher.“ Br. Schüller SJ, *Gesetz und Freiheit, Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, 96, deutet diese „fortdauernde Versuchlichkeit des Gerechtfertigten . . . (als) fortdauernde Möglichkeit, von Gott in einem existentiell tieferen und umfassenderen Gehorsam gerufen zu werden.“

⁸ Ein kleiner Überblick bei J. Sudbrack SJ, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*, I, Münster 1967, 273–276; dazu im Register (Bd. II) unter Spiritualität.

tio, meditatio, oratio, contemplatio (Lesen, Meditieren, Beten, Betrachten). Noch objektiver ist die alte Einteilung des Evagrius: Praktiké = Reinigung und Tugend; Theoria physiké = Schau der Natur auf ihren göttlichen Grund hin; Theoria theologiké = Einigung mit Gott selbst in Gebet und Ekstase. Leib-Seele-Geist, Sinne-Verstand-Intellekt, Demut-Furcht-Liebe, Actio-Sehnsucht-Contemplatio sind andere solcher Dreiteilungen. Gelegentlich orientiert man sich auch an typologischen Vorbildern: Knecht – Freund – Sohn; oder an allegorischen Bildern der Bibel, wie den Speisen: Milch – Gemüse – Fleisch; oder nach dem Spruch des Abbas Arsenius: Fuge – tace – quiesce (Fliehe – Schweige – Ruhe), der I. Hausherr ebenso wie J. Leclercq zum Grundriß eines ihrer Bücher diente. Und dann wären noch die vierstufigen, die fünf-, sieben-, zwölf- oder noch mehr-stufigen Schemata zu erwähnen. Der Katalog nähme kein Ende.

Man spürt, die gelebte Welt der Tradition ist reicher und vielfältiger als der dünne Absud der Handbücher. Einem „Klassiker“ des Dreistufenwegs, Bonaventura, hat schon J. Bonnefoy konzidiert, daß man sein triadisches Denken nicht pressen dürfe. H. U. v. Balthasar hat in einer kongenialen Skizze gezeigt, daß die Dreiheit für diesen „Doktor des geistlichen Lebens“ keine starren Wegmarken sind, sondern ein Prisma, durch das der Reichtum des Lebens ansichtig gemacht und in die Vielfalt seiner „ästhetischen“ Farbenpracht gebrochen werden soll, gleichsam eine Modellstruktur, nach deren Gesetz die verwirrende Buntheit des Konkreten auf einer Art impressionistischen Gemäldes abgebildet wird.

Das Begegnungsmodell

Aber wir haben das Buch der Tradition noch nicht zu Ende gelesen. Ein überraschend breiter Strom der Überlieferung benutzt nämlich ein völlig anderes Modell zur Deutung des christlichen Lebens. Schon Erich Przywara, in dem Karl Rahner den eigentlichen Anreger der modernen Theologie sieht, schrieb zu den Ignatianischen Exerzitien, daß das Mysterium der Liebe, in dem der Mensch leer wird und alles von Gott erwartet, „das unterscheidend Christliche (und unterscheidend Echt-Religiöse überhaupt) gegenüber der Stufenfolge: Läuterung – Erleuchtung – Einigung“ sei⁹. G. Fessard hat in seiner *Dialectique des Exercices* endgültig erwiesen, daß Ignatius in seinen geistlichen Übungen tatsächlich das Schema der Stufen sprengt und die Situation der menschlichen Entscheidung (die auf allen Lebensstufen gleichbleibt) systematisch darzustellen versucht¹⁰.

⁹ *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien III*, Freiburg 1940, 365 f¹.

¹⁰ Ein Beispiel dafür, wie auch heute noch hinter verschiedenen Ausprägungen ein gemeinsamer Grundwille, hinter „unnötig scharfe(r) Opposition in Einzelfragen die Übereinkunft im Grundsätzlichen“ festgestellt werden muß (E. Biser, in *Hochland* 61 [1969] 367 zur

Der einflußreichste Vertreter dieses anderen Ansatzes ist Martin Luther, dem „das Stufendenken überhaupt . . . fremd“ ist¹¹. Seine Auffassung läßt sich am viel verhandelten Spruch von „Simul justus et peccator“, „Zugleich gerecht und sündig“ (aus der Reihe moderner, katholischer Theologen: R. Grosche, H. U. v. Balthasar, H. Küng, K. Rahner, Fr. Wulf, H. O. Pesch, R. Kösters) exemplifizieren. Luther versteht das Gegenüber von Gott und Mensch als ständiges „Aufprallen“ der Gnade Gottes auf den ständig bedürftigen Menschen. Das Dogma des Trienter Konzils, nach dem „nichts . . . die Gnade der Rechtfertigung verdienen könne“¹², besagt das gleiche: Vor Gott ist der Mensch ein reiner Empfänger. „Wenn du aber etwas empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor 4, 7). Vor der Gnade Gottes als ständiger Empfänger dastehen, bedeutet in der Heilsordnung Jesu Christi nichts anderes als das Bekenntnis des ständigen Sünderseins.

Einmal aufmerksam gemacht auf das Modell, unter dem das Verhältnis Gott-Mensch verstanden werden kann, entdeckt man es überall in der christlichen Tradition. Origenes nennt den Menschen vor Gott eine „tabula rasa“¹³ und schlägt damit ein Thema an, das bis auf den UNO-Generalsekretär Dag Hammarskjöld von allen Großen der geistlichen Überliefe-

Kontroverse Balthasar-Rahner), mag das Urteil über Fessards Exerzitienwerk bieten; nach Hugo Rahner hat F. gerade über den „wahre(n) Sinn der berühmten und oft mißdeuteten Dialektik . . . den besten Kommentar geschrieben“ (*Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 376; es geht um die „Spannungseinheit zwischen Gnade und freier Mitarbeit“). H. U. v. Balthasar dagegen hält die dialektische Interpretation Fessards „zumindest (für) sehr gefährlich“ (*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 471). Für beide Ignatiusforscher aber ist wiederum E. Przywara der große Beginn, den auch Karl Rahner in ihm sieht: *Laudatio auf Erich Przywara*, in: *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 266–273.

¹¹ So der evangelische Forscher, H. A. Oberman, der heute unumstritten als der beste Kenner der „Vorbereitung der Reformation“ gilt. Das Zitat stammt aus seinem Aufsatz, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: I. Asheim, *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, 23, in dem er die Verankerung des „Simul justus et peccator“ in der spirituellen Tradition dokumentiert.

¹² Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg 1965, Nr. 1532; vgl. dazu H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1964, 231–242. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, hat Küngs Deutung in einem wahrhaft monumentalen Werk bestätigt. Es wäre aufschlußreich, zu wissen, womit K. Rahner seine entgegengesetzte Interpretation begründet (*Zur Theologie des ökumenischen Gesprächs*, in: *Martyria, Leiturgia, Diakonia, Festschrift für Hermann Volk*, Mainz 1968, 193): man sei „einer Einigung über die traditionellen Kontroverslehren noch nicht viel näher gekommen . . .“ Vgl. dazu auch die ganze Diskussion um das Buch von H. Küng, *Rechtfertigung*, „dem gegenüber man nach anfänglicher Zustimmung doch wieder sehr viele Bedenken angemeldet hat“.

¹³ Luther greift dieses Bild vom Menschen, der gegenüber Gott reine Möglichkeit, reine Materia Prima ist, wieder auf (E. Wolf, *TheoLitZtg* 92 [1967] 722): „Homo, huius vita est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam.“

rung variiert wird: Der Mensch muß vor Gott leer sein, damit Gott ihm alles schenke, muß gymnos, nudus, nackt werden¹⁴, ja noch mehr, muß sich, wie Johannes von Kastl, ein Mönch des Spätmittelalters schreibt, als „der schlechteste aller Schlechten, der nicht nur die Lebenden, sondern auch viele Verdammten an Menge und Größe, an Bosheit und Schlechtigkeit übertroffen hat“¹⁵, bekennen. Man kann dieses uns so fremd und gar lügenerisch klingende Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit in den Mönchsrhemata finden: „Je näher der Mensch bei Gott, desto mehr entdeckt er sich als Sünder“¹⁶; in den Demutsäußerungen der Heiligen, die sich als größte Sünder anklagten¹⁷; in den Seelenkämpfen der Mystiker, die sich verdammt glaubten¹⁸; oder in einem radikalen, und doch so gelösten, humanen Wort, wie es uns von Philipp Neri überliefert ist: „Ich verspreche Gott, niemals von mir aus etwas Gutes zu tun, ich verzweifle nämlich an mir selbst; aber ich vertraue mich Gott an“¹⁹.

Statt über diese Demuts- und Selbstverleugnungs-Literatur bei den Mönchen wie bei Luther die Nase zu rümpfen, sollte man das richtige Raster ihrer Deutung suchen. Natürlich kann der enge Trichter einer statischen Seinsmetaphysik aus ihnen nur Unsinn herausdestillieren. „Sünder“ und „Nicht-Sünder“ konstituieren einen formalen Widerspruch. Wer die Demut des „Klein-Seins“ wie auf einem Metermaß an der Größe Gottes mißt, wird von der Größe, vom „Vaterbild“ Gottes erdrückt und in die Neurose getrieben. Aber spricht das gegen die „Sache“ oder gegen die Statik der Seinsmetaphysik? Man sollte einmal bei Bertolt Brecht in den Unterricht gehen und von seiner Verfremdungstheorie lernen: Eine noch so richtige und noch so ewige Wahrheit wird dadurch, daß man sie in unveränderter, glatter Sprache weitergibt, nicht bewahrt, sondern verfälscht; sie wird zum alltäglichen Gebrauchsgegenstand und dann bald wie eine

¹⁴ An dem einzigen Wort gymnos – nackt könnte man die ganze Geschichte der Spiritualität vordemonstrieren. Daß aber mit diesem Wort keine sinnlose Allegorese betrieben wird, zeigt E. Lohmeyer in seinem Kommentar zu Markus (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Begründet von H. A. W. Meyer) Göttingen 1951, 276, zu Mk 13, 16: „Nicht einmal das Gewand zu holen, ist Zeit; halb bekleidet oder ‚nackt‘ (Jo 21, 7), wie er ist, soll er sich auf den Weg machen“, dem eschatologischen Ruf zu folgen.

¹⁵ Vgl. die Anm. 8 erwähnte Arbeit II (1966) 126; im Register, unter spiritualitas negativa, nude, habe ich die betreffenden historischen Notizen zusammengestellt.

¹⁶ Ein vielfältig überlieferter Satz; hier nach PL 73/959 D: „Dixit autem abbas Mathios: ‚Quantum se approximavit homo Deo, tantum se peccatorem vidit‘“.

¹⁷ Johannes vom Kreuz sagt im Sterben zu einem Mithruder: „No me diga eso, padre; no me diga eso, padre! Dígame mis peccados!“ So Küng (s. o. Anm. 12, 240).

¹⁸ Bei Luther taucht dies in seiner berühmten, von einigen katholischen Apologeten als blasphemisch gebrandmarkten „resignatio ad inferos“ auf.

¹⁹ H. Rahner (s. o. Anm. 10), 130, zitiert auch noch ein anderes Wort: „Wenn ich gesund werde, dann will ich ein Gelübde machen, Gott immer zu beleidigen, denn ich erwarte von seiner Güte, daß er mir die Gnade geben wird, ihn niemals zu beleidigen.“

moderne, nur einmal benutzbare Einwegflasche weggeworfen²⁰. Durch die Verfremdung aber, die von einigen modernen Autoren bis zur „Publikumsbeschimpfung“ (Peter Handke)²¹ potenziert wurde, wird der Leser erst auf das Gemeinte aufmerksam. Er wird wie durch den Stockschlag des Zen-Meisters aus dem selbstverständlichen Trott des Alltags geweckt und kann mit „neuen“ Augen die „alte“ Wahrheit erblicken.

Diese Notwendigkeit, durch Verfremdung, durch Paradoxe, durch aufreizende Formulierungen (man vgl. „Theologie der Revolution“) auf die Sache Gottes gestoßen zu werden, liegt nicht nur am Verkrustetsein der Sprache oder an der Hartherzigkeit des hörenden Menschen, sondern an der „Sache“ selbst. Das Verhältnis Gott-Mensch läßt sich nicht quantitativ bestimmen; hier kann man nicht mehr messen, abgrenzen, Bereiche säuberlich voneinander trennen. Auch der hl. Thomas weiß: Gott ist alles, es gibt nichts neben Gott; und doch ist der Mensch auch etwas, er kann sich sogar gegen Gott stemmen. Dieses Geheimnis zwischen Gott und Mensch, das nicht aufzurechnen ist, das in keine feste Formel, sondern nur in eine widersprüchliche Aussage eingeht, ist der Stachel im Fleisch der religiösen Sprache, der sie zu immer neuen Versuchen, Gott auszusagen, antreibt. Und wenn einmal eine Denkweise erarbeitet wurde, in der die Menschen einer Zeit ihre Glaubenserfahrung von Gott wiederfanden und ausdrückten, dann entdeckt eine andere Zeit, daß ihre Denkweise zur manipulierbaren Formel geworden ist; sie muß diese Denkweise umstoßen und in einem neuen Paradox die Wirklichkeit Gott neu zu Bewußtsein bringen. Diese paradoxe oder dialektische Ausdrucksweise ist – literaturwissenschaftlich gesehen – eine typische Verfremdung. Verfremdung also als Versuch, in der Sprache auszudrücken, daß Gott größer ist als jeder sprachliche Ausdruck.

Auf was aber soll der Christ zu Luthers Zeiten durch das Oxymoron

²⁰ H.-D. Bastian, *Verfremdung und Verkündigung*, München 1967, mit dem Brecht-Ge-dicht als Vorspruch: *Die Ausnahme und die Regel*

Wir bitten euch aber;
Was nicht fremd ist, findet befremdlich!
Was gewöhnlich ist, findet unerklärlich!
Was da üblich ist, das soll euch erstaunen.
Was die Regel ist, das erkennt als Mißbrauch
Und wo ihr den Mißbrauch erkannt habt
Da schafft Abhilfe!

²¹ Hier wird das, was in Anm. 1 über Gadammers Wirkungsgeschichte gezeigt wurde, in extremer Zuspitzung angewandt: Auch der Christ muß Partei ergreifen (J. Moltmann, in: *Diskussion über die Theologie der Revolution*, München 1969, 75). H.-E. Bahr, *Verkündigung als Information*, Hamburg 1968, 123: „Den goldenen Mittelweg der aristotelischen Tradition, das schein-seelsorgerliche Offenhalten aller Möglichkeiten, sollte er ebenso als Ausflucht durchschauen wie die besonders in der deutschen Tradition beliebte Vorstellung, jede dezidierte Stellungnahme . . . bedeute eo ipso die Selbstaufgabe zugunsten der Sache einer Partei.“

„Simul justus et peccator“ aufmerksam gemacht werden? Luther schreibt: „Ein Sünder bin ich in mir selbst außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst!“²². Dieses Hinaustreten aus der eigenen Befangenheit, diese Kehrtwendung von sich selbst weg auf Christus hin, dieser ständige Blick aus dem eigenen Selbstbesitz heraus auf den alleinigen Herrn Jesus Christus, dieses totale Sich-Gott-Anvertrauen, ist gemeint. Kurz gesagt, die Begegnung des Menschen mit seinem Jesus Christus. Sie ist – aus dieser Sicht gesehen – kein langsamer oder schneller Prozeß, sondern ein einmaliges Geschehen. Zwar kann und soll es sich oft im Leben ereignen; aber jedes dieser Ereignisse ist so neu und so unvergleichlich, daß kein Bogen von dem einen zum anderen geschlagen werden kann.

Zwei Denkansätze, die sich ergänzen:

Wachstumsprozeß und Existenzvollzug

Wir sind mit dieser Urerfahrung des christlichen Lebens, die sich hinter den altchristlichen Welt- und Selbst-Verachtungsformeln verbirgt, mitten im modernen Selbstverständnis angelangt. Die Existenzphilosophie lehrt – ähnlich wie die lutherische Formel vom Sünder, der zugleich Gerechter ist – das Wesen des Menschen nicht in unveränderlichen Eigenschaften und auch nicht in lange sich hinziehenden Entwicklungen zu sehen, sondern in dem je neuen und je einmaligen Einsatz der eigenen Person. Seitdem Kierkegaards „Begriff der Gleichzeitigkeit . . . die zeitliche Erstreckung der Geschichte gleichgültig gemacht“ hat, seit seinem „Drängen nach der ‚Verunendlichung des Subjekts in restloser Verinnerlichung‘“²³ hat sich der Blick aller Existenz-Philosophen und -Theologen auf die Einmaligkeit des Augenblicks gewandt. Die personale Philosophie aber bestimmt diesen Existenzvollzug in „je-neuem Jetzt“ mit Sich-Leer-Machen, mit Sich-Öffnen des Ichs für ein Du, mit der Begegnung zweier Menschen.

Christliches Leben aber heißt ebenfalls Begegnung mit Gott, mit Jesus Christus. Kann diese Begegnung anders geschehen als in solchem personalen Tun? Und bedeutet diese Tat der Freiheit nicht ein Sich-Loslösen von aller Gewohnheit, von allen Bindungen an menschliche Konventionen, Heraustreten aus zeitlichen Entwicklungen und räumlichen Abhängigkeiten, um im zeitüberlegenen Kern der eigenen Person der göttlichen Ewigkeit entgegenzutreten? Wer die Existenztheologie R. Bultmanns kennt, wird in ihr solche Überlegungen entdecken. Und soviel man ihm auch einen körperfeindlichen Neuplatonismus²⁴ vorwerfen mag, der Wahrheits-

²² Zitiert nach Pesch (s. o. Anm. 12) 118; ebd. 111 wird zitiert: „Durch göttliche Einschätzung sind wir wahrhaft und ganz und gar gerecht . . . So sind wir auch wahrhaft und ganz und gar Sünder, jedoch (nur), indem wir auf *uns* blicken.“

²³ Bahr, a. a. O. 131.

kern seines theologischen Bemühens bleibt unantastbar: Begegnung mit Gott läßt sich nicht aufrechnen in historischen Entwicklungen und inner-menschlichen Abhängigkeiten. Begegnung mit Gott ist das Geschenk des Augenblicks. Es waren nicht zuletzt die christlichen Mystiker, die diesen „Augenblick“ als zeitüberlegen, als „Nunc aeternum“²⁵ verstanden.

Aber das ist nur die eine Sicht des christlichen Lebens, isoliert genommen eine einseitige, sogar falsche Sicht. Doch auch bei den Autoren, die vom anderen Modell des „Aufstiegs“ her denken und schreiben, bleibt dieser Aspekt nicht unberücksichtigt. Sie sprechen von der Allmacht Gottes, die alles menschliche Aufsteigen und Entfalten durchbricht und dort ruft, wo sie will. Bei den Großen unter ihnen spielt gerade auf dem Scheitelpunkt des Aufstiegs die Dunkelheit eine Rolle, die den Menschen wieder bis zur Talsohle des Anfangs zurückverweist: entweder als Hell-Dunkel des göttlichen Lichts selbst oder als subjektive, menschliche dunkle Nacht auf der Höhe der Contemplatio oder als aktive Dunkelheit, die in Buße und Sühneanstrengung gerade dort zu finden ist, wo man die letzte Gelöstheit erwarten sollte²⁶; der Aufstiegsrhythmus der Zeit wird durchkreuzt. Und das Grundprinzip allen Aufstiegs ist die „Demut“, das wache Bewußtsein der eigenen Hinfälligkeit, des Zurückgebliebenseins auf der Talsohle.

Auch dieses Denkmodell ist also nicht so unpersonal, wie es heute oder vor wenigen Jahren noch, auf dem Höhepunkt der Existenzphilosophie, scheinen konnte. Vielleicht erlangt es eine frische Modernität. Die Bildung des neuen „Bewußtseins“, die Führung des Menschen zu höherwertigem Denken und Handeln, also zum Aufstieg, ist doch eines der Vorzeichen für die Unruhe der studentischen Jugend. Man macht sich sogar dazu stark, die ganze Gesellschaft auf die Stufe einer besseren Moral zu führen. So weit ging die christliche Tradition aus ihrem Wissen um die Erbsündlichkeit des Menschen wohl kaum. Offenbar schlummert auch im modernen Menschen der „Wille zum Besserwerden“, den unsere Vorfahren im Aufstiegschema artikulierten.

Auf der anderen Seite beachten auch die Vertreter des klassischen „Begegnungsmodells“ in ihrer existentialistisch klingenden Konzentration auf den Augenblick des „Mensch-Nichts“ vor dem „Gott-Alles“ (Johannes vom Kreuz) die Gesetze des stufenweisen Aufstiegs. Eines ihrer Axiome

²⁴ Vgl. die Bultmann-Kritik bei J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 68–73; oder 117 ff. G. Sauter, *Zukunft und Verheißung*, Zürich 1965, 119, kann mit Recht über Bultmanns Auffassung von Zeit sagen: „dann entspricht das ... per analogiam, völlig platonischem Denken.“

²⁵ Eine Lieblingsidee von Ernst Bloch.

²⁶ Man muß beachten, daß im Grunde eine gleiche christliche Struktur zu finden ist in der intellektuellen Nacht-Mystik bei Ps. Dionysius und Ekdhart wie in der affektiven Leidens-Mystik des Barocks oder in der grobschlächtigen Buß-Mystik der Wüstenväter.

warnt vor dem Stillstand, der Rückschritt ist. Warum? fragt Hans Urs v. Balthasar. „Aus dem sehr einfachen Grund, weil alle Vollkommenheit im Gehen selber besteht, in der Bewegung hin-zu. Paulus sagt es Phil 3, 12 ff. deutlich genug. In der Sprache Gregors von Nyssa und Augustins: weil das Geschöpf *extensio*, Hin-dehnung *ist*, muß seine ‚Vollkommenheit‘ im Vollzug dieser Dehnung selber bestehen“²⁷. Daß Wachsen ein Grundgesetz des christlichen Lebens ist, hat noch kein geistlicher Lehrer, auch nicht Martin Luther, geleugnet.

Es geht also bei den beiden Schemata – des langsam hinansteigenden Aufstieges und der je neu und je total sich vollziehenden Begegnung – gar nicht um Alternativen; es geht um Versuche, die stets überbordende Wirklichkeit des Lebens von irgendeinem festen Ufer aus zu überblicken. Und der erste Schritt zur Ortung eines Standpunktes ist das Anerkennen, daß es verschiedene Ufer gibt; nicht nur weil die Menschen verschieden sind, weil die Zeiten sich ändern, weil die Methoden sich verfeinern; sondern primär und vordringlich, weil das Leben – getragen von Gottes Willen – reicher ist, als jeder Versuch, es zu systematisieren. Die Vielheit der Versuche ist legitim. Alle unerläßlich notwendigen Systematisierungen tragen aber ihren Wahrheitsindex dort, wo sie offen bleiben für die größere Wirklichkeit. Sie dürfen dem Leben nicht das Netz des menschlichen Denkens überwerfen, sondern müssen den eigenen Verständnisansatz als vorläufiges Hilfsmittel betrachten. Der gute Psychotherapeut weiß, daß sein freudianisches oder Jungesches Deutungsschema nur ein Baugerüst bildet, das ihn in die Nähe seines Patienten führt. Ebenso muß auch der Leser geistlicher Schriften und der „geistliche“ Führer wissen, daß die verschiedenen Methoden und Wege keine Wunderrezepte und keine Gebrauchsanweisungen sind, sondern lose herumliegendes Anschauungsmaterial, an dem man seine Verständniskraft für die Begegnung mit der Wirklichkeit schulen sollte.

Auch die beiden beschriebenen Möglichkeiten, das christliche Leben zu interpretieren, sind nur zwei aus vielen. Sie zeichnen sich höchstens dadurch aus, daß sie, isoliert genommen, sicher in die Irre führen, daß sie die äußersten Grenzmarken abstecken, zwischen denen sich die Buntheit des Lebens abspielt. Wer das geistliche Leben nur mit der Brille des Aufstiegschemas betrachtet, degradiert es zu einem Mechanismus: an dieser Stelle sei jener Hebel umzulegen, für dieses Vorkommnis sei jenes Gegenmittel einzugeben, diese Begleiterscheinungen seien das Anzeichen für jenes Grundgeschehen und so weiter. Geistliche Führung bestände nur im Perfektionismus eines Automechanikers, der seinen Motor (sprich das geist-

²⁷ *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1953, 43 f.

liche Leben) aus dem Effekt kennt. Geistliches Leben ließe sich auflösen in die Kybernetik gewisser Handbücher. Dem freien Handeln Gottes und des Menschen wäre der Lebenshahn abgedreht.

Aber ebenso sicher steuert die Auflösung des geistlichen Lebens in isolierte Begegnung an der Wirklichkeit vorbei. Es ist schlechthin falsch, daß jede Konfrontation des Menschen mit Gott (oder der Menschen untereinander) am Nullpunkt der eigenen Bedürftigkeit, der Sünde, ansetzen muß. Die Psychologie belehrt uns eines besseren; sie spricht vom Werden und Wachsen der Persönlichkeit; sie gibt Anleitungen zum Finden der eigenen Mitte und zur Reifung des eigenen Ichs. Sie singt z. B. das Lob der Gewohnheit, also des Habitus, durch den der Mensch nicht stets von Grund auf neu beginnt, sondern sich auf überkommene – fremde oder eigene – Verhaltensmuster stützt. „Christliche Existenz bar jeder Gewohnheit, gleicht dem Fahrschüler im Auto“, schreibt ein moderner evangelischer Theologe²⁸, jede auftauchende Situation muß er „inde ab ovo“ neu überdenken; und wenn nicht der Fahrlehrer die Bremse träte, säße das Auto am nächsten Chausseebaum. Die Gewohnheit macht den Autofahrer, macht auch das geistliche Leben. „Gewohnheit“ sagt auch Gesetzmäßigkeit, sagt Reifen und Wachsen, schließt einen Stufenweg des christlichen Lebens ein. Nicht der Stufenweg in sich führt ab vom wahren Leben, sondern seine Absolutsetzung, seine Mechanisierung; damit werden Freiheit, Initiative, göttliche Forderung und menschliche Entscheidung ausmanövriert. „Eine Gewohnheit ist gut“, schreibt der gleiche evangelische Theologe, „wenn sie problemfordernde Einstellungen zeitigt, sie ist schlecht, wenn solche verhindert werden“²⁹. Der Stufenweg ist gut, wenn er offen bleibt für das göttliche Anders-Wollen und für die menschliche Freiheit.

Einige Orientierungshilfen auf dem Weg von der Psychologie zur Spiritualität

Als ein Origenes, ein Johannes Kassian, ein David von Augsburg, eine Teresa von Avila die Geschichte des geistlichen Lebens zu beschreiben versuchten, nahmen sie selbstverständlich die (damals noch sehr unreflexe) Erkenntnis der zeitgenössischen Psychologie zur Hilfe, ganz gleich, ob diese platonisch, aristotelisch oder stoisch geprägt war. Warum sollte der moderne Christ nicht das gleiche tun?

1. Der diesjährige Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels – ein Preis, der mit Namen wie Romano Guardini, Martin Buber, Gabriel Mar-

²⁸ H.-D. Bastian, *Theologie der Frage*, 74, mit Berufung besonders auf die Forschungen von A. Gehlen.

²⁹ Den kierkegaardschen Existentialismus nennt er, a. a. O. 80, „antisozialistisch und auf das pietistische Gott-Seele-Rendezvous“ ausgerichtet.

cel, Ernst Bloch, Kardinal Augustin Bea, W. A. Visser't Hooft verknüpft ist –, der Psychologe Alexander Mitscherlich, schildert das Grundgeschehen der Selbstwerdung etwa folgendermaßen: Am Anfang sollte eine Art von Bewußtseins-Identität stehen, in der das Kind die Verhaltensweisen der Mutter reflexionslos übernimmt; das von E. H. Erikson so benannte *Urvertrauen* ist der Raum, in dem die ersten Schritte des Weltverhaltens gelernt werden. „Sobald aber Autonomie und Initiative ... erwachen, also ein Ich sich zu bilden beginnt, spielt die *Unterweisung* ... für die Entwicklung des Charakterkerns, das heißt des Grundmusters von Verhaltensweisen, die bestimmende Rolle“³⁰. Auch der Beginn des geistlichen Lebens kann nicht in verständlicher Vor-Analyse aller zu unternehmenden Schritte bestehen, sondern braucht diesen aus „Urvertrauen“ und nicht aus rationaler Einsicht entspringenden Einsatz, braucht das schlichte Tun der Identifikation mit bewährten Lehrern oder überlieferten Wahrheiten. Die Weisheit der Väter kennt deshalb den Pater Pneumatikos, in dessen Worten und Anweisungen der Schüler die eigene Identität, die eigene Urteilsfähigkeit gewinnt. Eine andere Weisheit, die sich in den Ignatianischen Exerzitien niedergeschlagen hat (Ignatius hatte bekanntlich keinen Pater Pneumatikos!), zielt auf dasselbe: Nur in der Erfahrung, im Einsteigen in die Entscheidungssituation, im Verkosten der Wahrheit, öffnet sich der Wahrheitsgrund der Dinge³¹. Pointiert gesagt: Nicht erst theoretisches Erkennen und dann innere und äußere Realisation dieser Erkenntnis; sondern umgekehrt: erst Erfahrung und „Verkosten der Wahrheit“ in der konkreten Situation; hieraus kann die Diakrisis, das unterscheidende Urteil erwachsen. Es ist dies die individuelle Parallele zu dem, was wir am Terminus „Wirkungsgeschichte“ zu Beginn für Sprach- und Dogmen-Entwicklung gezeigt haben³².

Zu beachten ist, daß beides wichtig bleibt: Das vertrauende Eintreten in die Situation, in die Übung des geistlichen Lebens; und die kritisch-analytische Reflexion über das Getane. Ohne diese „kritische Dialektik“,

³⁰ *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963, 179; einige Seiten weiter (212) schildert er die ideale Entwicklung vom Trieb-Gehorsam zum Lern-, zum Gewissens-, zum Ich-Gehorsam. Am Beginn steht auch hier: „Lernen durch Identifikation ist der grundlegendste soziale Austausch“ (zitiert aus seinem Buch, *Die Unfähigkeit zu trauern*, München, 1968, 291).

³¹ G. Fessard, *La dialectique des „Exercices Spirituels“ de S. Ignace de Loyola*. Bd. I, Paris 1956, 292: „La place de SENTIDO avant COGNOSCIDO témoigne, nous semble-t-il, que nous avons eu raison de faire culminer le diagnostic permis par la cinquième Règle dans une RECONNAISSANCE ...“.

³² Vgl. Anm. 1. Nach Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 21, findet man „sich immer schon in einer Situation vor“; Verstehen und Urteilen bedeutet eine Klärung der Situation, „deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist ... Diese Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. Geschichtlich-sein heißt, nie im Sich-wissen aufgehen“.

wie es Theodor W. Adorno nennt, würde das Beginnen im „Urvertrauen“, im Kindheitsstadium, verbleiben und über kurz oder lang in infantiler Verkümmern oder revolutionärem Umschlag enden. Die Individual- wie die Sozial-Psychologie kennt genügend Beispiele für eine solche Wende. Augenblicklich scheint in vielen Kreisen der Kirche sich genau dieser Umschlag von infantiler Verkümmern zu revolutionärem Aufbegehren abzuspielen. Die Quelle dieser Unruhe liegt aber eben dort, wo es nicht gelungen ist, das stets notwendige Sich-Anvertrauen zur personalen Selbstständigkeit, den Christen zur Mündigkeit, überzuführen.

2. Diese hier beschriebene Grundgesetzlichkeit kennt natürlich ebenso viele Abschattierungen und Konkretisierungen, wie es verschiedene Menschen, verschiedene Lebensalter und verschiedene Situationen gibt.

Der jugendliche Christ denkt und handelt von einem Leistungswillen her. K. Rahner, dem wir übrigens einen wichtigen Beitrag „Über das Problem des Stufenweges der christlichen Vollendung“³³ verdanken, hat dies einmal gegen supranaturalistische, liturgistische Übertreibungen scharf ausgesprochen³⁴. Weiterhin bildet für den jugendlichen Menschen die Dialektik von Sicherheit und Unsicherheit im Glaubensvollzug oft ein bedrängendes Problem, das er unter Aufbietung aller Kräfte zu lösen versucht; auch die Glaubenstat bekommt eine „Leistungsqualität“. Das gleiche Hell-Dunkel des Glaubens müßte beim alternden Menschen die Aura der Reife erhalten, einer Reife, die sicher in der eigenen Entscheidung und „Leistung“ ruht, und doch (besser: gerade deswegen!) offen und verständnisvoll für alle Rückschläge und Anfechtungen des fremden und eigenen Lebens bleibt; der alte Mensch weiß, daß jedes menschliche Gelingen, mag es noch so sehr das Gesicht der Leistung tragen, in der Mitte ein Geschenk ist. Die objektive Sachlage bleibt dieselbe; die anthropologische Struktur aber wird seitenverkehrt: aus Unruhe und Unsicherheit wird Reife und verstehende Weite.

Dazwischen liegen die in der asketischen Literatur ebenso wie in psychologischen Untersuchungen bekannten vierziger Jahre. Nachdem eine Vielzahl von Wegen eingeschlagen und eine Menge von Situationen erprobt wurden, möchte der Mensch dieses Alters an der Abrundung seines Lebens arbeiten, seine geistliche Identität besitzen, wie man für die Spiritualität abwandeln könnte. Die Offenheit der reinen Zukunft, in die hinein die Jugend drängte, verlangt Stabilitäten der Gegenwartigkeit, will sich in Bahnen und Strukturen niederschlagen, ohne daß diese Festigkeiten das weitere Ausschreiten in die Zukunft behindern dürften.

³³ Diese Zeitschrift, 19 (1944) 65–78.

³⁴ *Meßopfer und Jugendaszese*, KatedBlät 83 (1958) 69–77; aufgenommen in den Sammelband, *Sendung und Gnade*.

3. Es ist begreiflicherweise höchst gefährlich, psychologische Gesetzmäßigkeiten zu ungebrochen auf das geistliche Leben zu übertragen. Zu leicht könnte der Eindruck entstehen, daß Patentregeln verkauft und nicht Hilfen für die Konkretheit des Lebens gegeben würden. Alles zu Sagende darf nur Modellcharakter haben; das gilt besonders für den Grenzüberschritt von der Psychologie zur Spiritualität.

Wenn wir uns aber doch an die Grenze stellen, wo die psychologischen Gesetze noch wirksam sind und zugleich schon die geistliche Individualität ihre Eigengesetzlichkeit entfaltet, was kann dort „Fortschritt im Glauben“, also Aufstieg im geistlichen Leben, bedeuten? Auf keinen Fall Zuwachs an Wissen; ganz gleich, ob dieses Wissen die Breite der Materialfülle oder die Tiefe des Glaubensgegenstandes betrifft. Auch nicht Zuwachs an Sicherheit; anders würde man das jugendliche Ringen um den Glauben in die Nähe des Unglaubens bringen und ebenso die „Dunkle Nacht“ der Mystiker mißverstehen. Die eigentliche theologische Wirklichkeit des Glaubenswachstums ist und bleibt sowieso verhangen. Aber auf der psychologischen Ebene spiegelt sich dennoch manches ab, was wir mit gegebener Vorsicht auf die theologisch-spirituelle Tiefe rückdeuten dürfen. Im reifenden Glauben läßt sich ein Einheitlich-Werden beobachten. Dieses „Einheitlichwerden“ steht auch – gemessen an dem Bewußtseinsstand des Christen – stets unter dem Gesetz des Pendelns zwischen lebendiger Erfahrung und kritischer Reflexion. Aber wie um einen magnetischen Mittelpunkt ordnet sich die anfängliche Vielheit der dogmatischen Wahrheiten immer einheitlicher zum persönlichen Feld des Glaubens. Wenn z. B. eine alte Bäuerin ihren ganzen Glauben vom Rosenkranz her erbetet, dann ersetzt sie nicht Christozentrik durch Mariozentrik, sondern hat diesen Einheitspunkt gefunden, um den sich der Kosmos des Glaubens organisch anordnet.

Schauen wir die Liste der Heiligen durch. Bei jedem, der uns Einblick gewährt in sein geistliches Leben, entdecken wir diese Konzentrierung auf eine Mitte; M. de Certeau schreibt: „Der geistige Fortschritt besteht im Weg des Subjekts in sein Zentrum“³⁵. Oft genug trägt diese Mitte ein recht ungewöhnliches Gesicht: Verlassensein von Gott (Alfons von Liguori, Therese von Lisieux), eine bestimmte Heiligengestalt oder die Dynamik des eigenen Leerwerdens (Meister Eckhart). Aber bei genauem Hinsehen scheinen trotz – besser wegen – dieser Mitte die Wahrheiten und Vollzüge des Glaubens in ihrer hierarchischen Abgestuftheit besser bewahrt, als in den dogmatischen Systemen, die wohl oder übel eines nach dem andern abhandeln und dem einfacheren Zentrum dabei weniger Platz anweisen,

³⁵ Concilium 2 (1966) 660.

als der komplizierteren Peripherie. Die Mitte, von der wir sprechen, wird aber nicht von irgendeinem objektivistischen Gesetz der äußeren Stufenabfolge bestimmt, sondern spiegelt den inneren, personalen Einheitspunkt wider, der – im Sinne des Begegnungsmodells – stets neu von dem Einzelmenschen zu aktuieren ist und ihn zur Begegnung mit Gott führt.

Der geistliche Führer auf dem Weg zu Gott

Das Wort „Führer“ klingt schlecht; besser ist (nicht nur auf Deutsch) Diener. Das nämlich darf allein seine Aufgabe auf dem beschriebenen Weg sein: Hilfestellung, damit der „Geführte“, oder besser, der, „dem der Dienst gilt“, „hörend“ wird auf die Führung des Geistes. Für die ersten Etappen des geistlichen Weges hat zwar ein solcher „geistlicher Diener“ die Aufgabe, dem anderen ein Leitbild vorzustellen, in dessen Marschrichtung er die ersten Schritte tun kann. Die psychologische Identitätsfindung, die auch im geistlichen Leben durch vertrauende Identifikation mit einem Gegenüber geschieht, bestimmt irgendwann den geistlichen Menschen. Aber wo finden sich ihre „ersten“ Etappen? Sind es die Kinderjahre, gleich ob sie im Christentum oder in Gottesferne verbracht werden? Ist es die erste Begegnung mit der Heiligen Schrift? Ist es die erste große Glaubensnot? Oder ist es die letzte Unsicherheit, die manche Heiligen noch auf dem Totenbett überfiel? Übrigens wird derjenige, der vielleicht als Konvertit zum ersten Mal die Freude des Glaubens erlebt, sich sein „Leitbild“ meist selbst wählen (wie die Mönche ihren Pater Pneumatikos), es vielleicht in einem Freund, oder öfters noch in Büchern finden, in großen Gestalten der Vergangenheit, in Worten der Schrift oder Wahrheiten des christlichen Glaubens. Überdies tritt in unserer Zeit die bewußte Anlehnung an ein Vorbild – unbewußt bleibt sie wirksam – in den Hintergrund vor dem Anruf Gottes, der in der persönlichen Lebensaufgabe vernommen wird. Der „Spiritual“ muß sich hüten, hier einzugreifen; er hat also normalerweise eine andere Aufgabe. Er sollte den anderen hellhörig machen für diese Stimme des Geistes; er sollte zum Beispiel Material anbieten, daß dieser andere seinen eigenen Weg finden kann; er sollte phantasievoll ein Spektrum von Möglichkeiten eröffnen, unter denen der andere eine Formgebung finden kann, die der eigenen Gestalt entspricht oder wenigstens nahekommt; er sollte das kritische Bewußtsein schärfen für Einflüsse, die nicht ganz in dem Anruf Gottes aufgehen, gleich ob sie im Temperament des anderen, in der eigenen Persönlichkeit des „Spirituals“ oder sonstwo sich verbergen.

Seine Aufgabe läßt sich noch persönlicher, noch dialogischer begreifen. Jeder steht auf seinem Weg zu Gott vor der Schwierigkeit, die wir mit den beiden Auffassungen vom christlichen Weg exemplifizierten: Einerseits

möchte und muß er das ganze Christentum verwirklichen; andererseits kann er nur eine der vielen Möglichkeiten ergreifen. Aufgabe des „Spirituals“ wäre es, ihn immer von neuem auf die Breite des Gesamten hinzuweisen. Wer also dazu neigt, das eigene geistliche Leben in Gesetzmäßigkeit und Mechanisierung erstarren zu lassen, den muß sein „geistlicher Führer“, sein „geistlicher Diener“ auf das freie Wehen des Geistes hinweisen, das durch keine „Ordnung“ katalogisiert werden kann. Wenn umgekehrt ein junger Christ dazu neigt, sein geistliches Leben der Spontaneität des Einfalls zu überlassen, wenn er glaubt, daß z. B. Gebet nicht vorbereitet und geplant werden darf, um „persönlich“ zu sein, dann sollte der Spiritual ihn zur Anerkennung des Geistes, der ein Geist der Ordnung, ein Geist des Aufbaus ist, führen.

Dies ist keine primitive Gebrauchsanweisung, sondern erwächst aus dem Stellenwert, den der „geistliche Führer“ eigentlich haben sollte: Er muß nämlich die Individualität des einzelnen aufbrechen zur Weite der Kirche; er muß zeigen, daß der Herr reicher ist, als diese oder jene zum „Sklavischen“ neigende Nachahmung vermeint. Daß dies nur im vertrauenden Dialog geschehen kann, braucht nicht erwähnt zu werden. Aber der Dialog ist erst dann mehr als ein Monolog zu zweien, wenn Spannung herrscht zwischen den Partnern. In dieser Spannung sollte der Spiritual den Gegenpol darstellen, durch den eine immer einspurig bleibende Individualität den Ausblick bekommt auf die Fülle des kirchlichen Lebens.

Die Dualität von Aufstiegsschema und Begegnungsmodell ist nur eine Positionsbestimmung der vielfältigen Möglichkeiten zur Führung dieses Gesprächs; eine andere könnte z. B. in dem Begriffspaar Nachahmung – Nachfolge gefunden werden. Aber schon die Spanne von Aufstieg und Begegnung – biblisch könnte man formulieren: „Euer Lohn wird groß sein“ und „Bekehret euch“ – macht den Raum sichtbar, der offenstehen muß für die Führung des Geistes: keine einspurige Gesetzmäßigkeit, sondern ein ständig neuer Ausblick auf das Feld der Möglichkeiten, die im Menschen liegen und von denen Gottes Führung jeweils eine erwählt. Hier gilt ähnliches wie von der Sprache. Auch für sie wäre eine totale Programmierung und Schematisierung der Tod. Dennoch bewegt sich der schöpferische Einfall, mit dem der Dichter in alter und neuer Zeit die eingefahrenen Geleise der Sprache neu durchpflügt, auf eben diesen Geleisen. Es kommt auch im christlichen Leben nicht auf die harten Alternativen: Aufstieg oder Begegnung, an, sondern auf die polare Spannung zwischen den Alternativen. Und eine der wichtigsten Aufgaben des geistlichen Führers, sprich „geistlichen Dieners“, besteht im Wachhalten dieser Polarität, die der einzelne Christ außerhalb des lebendigen Dialogs allzu leicht zur bequemeren Einseitigkeit zusammenschrumpfen läßt.

Ein kleines Beispiel kann das Grundthema des Aufsatzes nochmals vor Augen stellen; eines der größten Hemmnisse im geistlichen Leben ist die bedrückende Gewißheit, nicht weiterzukommen, stehenzubleiben oder gar rückwärts zu gehen. Wer den ersten Entschluß zu einem bewußten christlichen Leben faßt, kennt diesen Alptraum ebenso wie der Mystiker, für den er z. B. den Namen „Dunkle Nacht“ trägt. Am Aufstiegsschema gemessen muß diese Gewißheit unweigerlich der Verurteilung und letztlich der Verzweiflung gleichkommen. Doch der Mensch steht Gott nicht nur gegenüber als der Fußgänger oder der Autofahrer, der schneller oder langsamer, aber sicher und beharrlich dem Gipfel der Vollkommenheit sich zubewegt, sondern auch als Sünder, der ständig neu von Gott selbst zu Gott erhoben werden muß. Gerade wer sich in einer dunklen Nacht verirrt zu haben glaubt, ist bereit für das Begegnungswort Jesu Christi: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“. Kein Mensch kann eine solche dunkle Nacht lichten; aber man kann sich neben den Bedrängten stellen und ihm klar machen, daß auch seine Erfahrung einen Sinn für das christliche Leben hat, genau den Sinn, der am Begegnungsmodell sichtbar wird, den Sinn des „Sünder und Gerechter zugleich“. Daß diese Sinnfindung in einer Zeit, die man als Epoche der Gottesferne oder der Erfahrung des fernen Gottes bezeichnet, vonnöten ist, leuchtet ein. Doch man sollte die Charakterisierung der Zeit als „gott-fern“ an den beiden Denkmodellen: Aufstieg-Begegnung überprüfen. Vielleicht zeigt sich, daß diese vermeintliche „Gott-Ferne“ eher den Namen „existenz-anfordernde Nähe“ verdient, daß in ihr die im Begegnungsmodell aufleuchtende Wahrheit erfahren wird: die Wahrheit von dem Gott, den wir nicht so sehr denkend verstehen und liebend in unseren Lebensbereich einordnen können, sondern der in unser Leben frei und unerwartet einbricht; die Wahrheit von dem Gott, der uns dort erwartet, wo wir ihn nicht vermuten, im Mitmenschen, in irgendeinem freundlichen Wort, das unseren Weg säumt, in irgendeinem zufälligen Tun, zu dem uns mehr die Laune als die innere Überzeugung trieb; und wir dürfen auch sagen, die Wahrheit von dem Gott, den man gar nicht erkannt hat, vor und – wie man glaubt – in und nach der Begegnung. Und doch war er da, als man sich mühte – vielleicht vergeblich! –, ein guter Mensch zu sein.