

Integrative Spiritualität

Zum 80. Jahrgang von „Geist und Leben“

Andreas Schönfeld, Köln

Spiritus est Deus – „Geist ist Gott, und darum müssen alle, die ihn anbeten, in Geist und Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24). Der Mensch muss ein anderer werden, um Gott wahrhaft begegnen zu können. Die Liebe, der Heilige Geist, will uns Christus gleichgestalten, damit wir in Gott sind und leben. Durch den Glauben ist Gottes Liebe in uns gegenwärtig. Er öffnet unser Herz für das Wirken des Geistes. Unter seinem Antrieb reifen wir zu einem Glauben, in dem Gott um seiner selbst willen geliebt und jedes Geschöpf mitgeliebt wird. Die Verwirklichung dieser Dynamik auf eine vollkommene Gottesliebe hin ist »Spiritualität«. In der unmittelbaren Ausrichtung auf Gott finden alle Formen von Spiritualität ihre Einheit. Sie müssen zeitgemäß sein, um den Menschen für Gott empfänglich zu machen. Der Geist wirkt im Jetzt, nicht in der Vergangenheit. Nur ein Glaubensbewusstsein, das Gott im Heute sucht, kann ihn wahrhaft finden. Dazu muss es personal sein, individuell wie dialogisch, differenziert wie einfach, reflektiert wie kontemplativ. Diese Polarität muss unsere spirituellen Formen prägen. Ihre Spannung darf aber nicht auf sich bezogen sein. Sie muss für die göttliche Gegenwart transparent werden. Unser Bewusstsein muss von Christi Liebe durchformt werden und sein universeller Geist es umspannen. Ein Glaube, der christozentrisch, mystisch wie pneumatisch ist (vgl. Kol 2,3).

Glaube und Übung

Wir sind heute gefordert, unser geistliches Leben selbstständiger zu führen, es aber auch intensiver mit anderen zu teilen. Der Christ ist in seiner Identitätsfindung mehr allein und abhängiger als je zuvor. Wir finden uns wesentlich erst im Dialog, in der Begegnung mit anderen, weniger durch vorgeprägte, abgegrenzte Traditionen. Zugleich aber machen die vielen offenen Bezüge eine klare Identität schwieriger. Die Orientierung an unserem religiösen Erbe, das eigene Studium geistlicher Quellentexte, eine vertiefte Exerzitienpraxis, die unmittelbar zur Kontemplation hinführt, werden damit umso dringlicher. Nur eine Spiritualität, die die personalen Gegensätze integriert, kann eine Antwort auf die „geistliche Not“ unserer Zeit geben. Ihre Grundlage bildet eine kontemplative Glaubensmystik, die im bewussteren Vertrauen auf Gott den geistigen Anfechtungen durch Sinnlosigkeit und Relativismus standhält. Ein Bewusstsein der Nähe Gottes im Glauben umgreift ja zugleich die Polarität, die unsere menschlich-spirituelle Reifung bestimmt. Es selbst ist paradox. In ihm sind Selbsthingabe, Selbstfindung, Vergöttlichung eins: „Wer sich aber an den Herrn bindet, ist *ein* Geist mit ihm“ (vgl. 1 Kor 6,17). Dies ist auch eine Frage der richtigen Disposition. Personale Individuation und spirituelles Wachstum müssen miteinander verbunden werden, setzen eine konsequente Einübung voraus. Denn bei der Vollendung des Menschen wirken dessen eigenes Streben

nach der seligen Gotteinung und die ihn dazu befähigende göttliche Gnade zusammen. Kraft der geschenkten Glaubensgnade (*lumen fidei*) muss sich der Mensch selbst tätig einsetzen (*Aszese*), um für eine passiv-gnadenhafte Erfahrung der in ihr verborgen liegenden Seligkeit disponiert zu sein (*Mystik*). Ihre Innewerung ist im Glauben wie ein Samenkorn im Acker angelegt (vgl. Mk 4,28 u. Eph 3,17). Sie kann uns bewusst werden, wenn unser Glaube wächst. Der Mensch muss dazu die Anhänglichkeit an Dinge und Erfahrungen, seine Ichhaftigkeit ablegen (vgl. Eph 4,13).

Der Glaube ist immer mitgeprägt von der ihm vorausliegenden Glaubensgeschichte. Dies gilt auch für die geistliche Übung und Mystik. Unser Bewusstsein bestimmt die Zugangsweise zu Askese und mystischer Erfahrung. In ihren Formen spiegelt sich unser Glaube selbst wider. Diese müssen geprüft werden. Nicht alles, was als spirituelles Ideal vorgestellt wird, ist eines. Moralismus, Asketismus oder Mystizismus sind Ausdruck von Ichhaftigkeit. Hingegen sind Gelassenheit, Klugheit, Maß und Demut im geistlichen Leben Zeichen für eine selbstlose Glaubenshaltung. Die Frage, welche »Mittel« zur göttlichen Liebe und Erkenntnis führen, entscheidet sich am Glauben selbst. Unsere Übung muss aus dem Glauben heraus geschehen. Sie darf ihn nicht ersetzen wollen. Dies ist nur möglich, wenn der Mensch fähig wird, jede Art von Werkgerechtigkeit abzulegen. Weder asketische Übung noch Mystik, noch der Glaube selbst dürfen verzweckt werden, um mit Gott eins zu sein. Der Zugang zum Glauben, die gesuchte Spiritualität, muss so sein, dass sich der Mensch in ihr zutiefst aussagen, selbst finden und damit auch Gott übereignen kann. Nur so kann die mystische Erfahrung, die ja im Glauben wurzelt, eine Person von ihrer Mitte her durchformen (*Verleiblichung*). Nur so wird der Glaube und jede ihm eigene Übungspraxis absichtslos einer Innewerung Gottes zustreben (*Vergeistigung*).

Nichts ist zweckfreier als eine Person. Daher gibt es keinen ichhaften Glauben, wo der Mensch ganz Person ist. Je mehr sich der ganze Mensch in den Glauben integriert, desto personaler, selbstloser wird seine Hingabe an Gott. Unser Frömmigkeitsideal muss der personalen Zweckfreiheit des Glaubens entsprechen. Der wachsende Glaube bedarf spiritueller Formen, die ihn in seine zweckfreie Vollgestalt hineinreifen lassen. Die Spiritualität als konkrete Verwirklichungsweise des Glaubens muss dessen absolute Transzendenz in sich aufnehmen (*reiner Geist*). Umgekehrt muss der reine Glaube das Menschsein in seiner lebendigen Vielheit integrieren können (*Lebensfülle*). Im dem Maße, wie Selbsterfahrung und Weltbezug dem reinen Glaubensakt existentielle Tiefe geben, wird der Mensch durch die vorbehaltlose Hingabe an Gott vergeistigt. Die Vollgestalt des Glaubens und entfaltetete Individualität fördern sich gegenseitig: „Geistliches Leben bedeutet höchste Vergeistigung und innigste Verleibendigung.“¹

¹ Vgl. A. Brunner, *Geist und Leben*, in: GuL 20/1 (1947), 3–11; hier 10.

Aszese und Mystik

Die Zeitschrift *Geist und Leben* ist seit 1926 ein Forum für Geistliche Theologie, christliche Mystik und ihre spirituelle Praxis. Ein integrativer Stil, die Suche nach einer zeitgemäßen Spiritualität, in der das Eigene des Menschen (*Natur*) und die mystische Entfaltung des Glaubens (*Gnade*) eine Einheit bilden, prägten ihr Programm von Beginn an. Ihre Gründung unter dem Namen *Zeitschrift für Aszese und Mystik* zählte zu den Neuaufbrüchen der katholischen Kirche nach der Zeit des Kulturkampfes und der Modernismus-Krise. Die Zeitschrift war ein Exponent des in den zwanziger Jahren erwachten Interesses an Mystik und ihrer Erforschung.

Die Theologie der Exerzitien bestimmte den Zugang zur Mystik, der Glaubenspraxis überhaupt. Ihre spirituelle Synthese – zusammengefasst im »Gott finden in allen Dingen« –, in der die Wesenszüge der ihr zugrundeliegenden monastischen, franziskanisch-dominikanischen Frömmigkeit und *Devotio moderna* zusammenflossen, gab als solche den Impuls zur Integration. Der ignatianische Ansatz lieferte den flexiblen Rahmen für eine Unterscheidung und Verschmelzung der spirituellen Entwicklungen und Reformanliegen. *Erich Przywara SJ* (1889–1972) vor allem öffnete den Horizont für ein integratives Denken. Seine Typologie sich gegenseitig ergänzender Ordensspiritualitäten, deren Einheit er in der Exerzitientheologie sah, lenkte den Blick auf den Wesenskern aller Frömmigkeitsformen: „Exerzitien, wie sie wirklich im Exerzitienbüchlein vorliegen, stehen, ähnlich wie die Liturgie, jenseits des *stella a stella* differt der Frömmigkeitstypen.“ Ihre Grunddynamik bildet das »Aus Gott in Gott zu Gott zurück« durch Christus. Darin sind Mitsterben (*compassio*) und Mitaufstehen (*gloria*), Entäußerung (*Askese*) und Fülle (*Mystik*) eine Wirklichkeit.²

Die ZAM korrigierte das asketisch verzeichnete Ignatiusbild und machte die vergessene Mystik der ignatianischen Frömmigkeit wieder bekannt.³ Sie war ein Organ der *Exerzitienbewegung* und unterstützte auch das Laienapostolat (*Katholische Aktion*).⁴ Die Auseinandersetzung mit der *Liturgischen Bewegung* half auch, die eigene Exerzitienpraxis zu erneuern. Die Christozentrik der Übungen kam wieder in den Blick: „Exerzitien, wie man sie praktisch in weiten Kreisen nur kannte, schienen sich vorwiegend mit Sünde und den letzten Dingen zu beschäftigen ..., aber kaum mit dem, was für liturgische Frömmig-

² Vgl. E. Przywara, *Exerzitien und Frömmigkeitstypen?*, in: StZ 112 (1927), 149f.; s. auch Ders., *Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu*, in: ZAM 17 (1942), 121–138.

³ Vgl. etwa H. Rahner, *Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta*, in: ZAM 10 (1935), 17–35; 124–139; 202–220 u. 265–282.

⁴ Vgl. E. Raitz von Frentz, *Sollen die Exerzitien immer ignatianisch sein?*, in: ZAM 2 (1927), 142–154 o. K. Rahner, *Die Weihe des Laien zur Seelsorge*, in: ZAM 11 (1936), 21–34.

keit ... so wichtig war: dem Leben des Herrn im mystischen Leben der Kirche.“⁵ Die Schwäche der üblichen »Vortragsexerzitien«, d.h. ihres diskursiven Stils, wurde bald erkannt. Bereits in den dreißiger Jahren wurde eine kontemplativere Form der Exerzitien angeregt.⁶

Die Erneuerungsbewegung war von einer Rückbesinnung auf die Heilige Schrift und spirituelle Tradition der Kirche geprägt (*Patristik*). Die Quellenstudien von *Hugo Rahner SJ* machten die mystische Eigenart der Taufgnade bewusst: „In der Taufe wird die lebensspendende Vereinigung mit Christus hergestellt, die das geistliche Leben erst ermöglicht. Der Logos selbst kommt als ‚Kind‘ in die Seele, um in ihr in einem göttlichen Leben heranzuwachsen. [...] Jede Einzelbetätigung des geistlichen Lebens und Strebens ist letztlich nur Entfaltung, Wachstum, Blühen des Tauflebens.“⁷ In der gemeinsamen Taufe wurzeln alle Berufungen, jede Eigenspiritualität; sie stiftet die Einheit in Christus. Die Integration der Mystik in das Gnadenleben eines jeden Christen (*übernatürliches Existential*) und die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums waren damit vorbereitet (*Kirche als Volk Gottes*).

Ziel war es auch, die Ergebnisse der modernen Wissenschaften (*Psychologie*) zu integrieren und eine anthropologisch fundierte Aszetik auszuarbeiten.⁸ Damit wurde eine Überwindung des moralistischen Asketismus und dessen Gegenstück eines supranaturalistischen Mystikbegriffs grundgelegt. Die Themenauswahl erstreckte sich auf alle Bereiche der *Theologia spiritualis*, d.h. beschränkte sich eben nicht auf Ignatianica oder akademische Fragen. Ein Großteil ihrer Autoren war in der Exerzitienarbeit, als geistliche Schriftsteller oder Spirituale tätig, so dass ein gewisser Praxisbezug von Anfang an gegeben war.

Im Vordergrund stand jedoch die Etablierung der Spiritualität als eigenständige Disziplin und ihre Eingliederung in den Gesamtaufbau der Theologie. Man wollte die neuzeitliche Trennung von »Aszese«, in der jeder Christ sich durch Gebet und Tugendwerke selbst vervollkommen könne (*contemplatio acquisita*), und »Mystik« (*eingegossene Beschauung*), für deren Erfahrung man besondere Begnadung voraussetzte, überwinden. Man suchte die Gegensätze von Rationalismus und Mystik, Glaubenslehre und Subjektivismus aufzuheben.

Erich Przywara gab auch hier wegweisende Impulse. Er griff das Streben nach einer mystischen Glaubenserfahrung auf, befreite es jedoch von der Fi-

⁵ Vgl. E. Przywara, *Exerzitien und Frömmigkeitstypen?* (Anm. 2), 147.

⁶ Vgl. J.B. Lotz, *Die ignatianische Betrachtungsmethode im Licht einer gesunden Wertlehre*, in: ZAM 10 (1935), 1–16 u. 112–123; hier 116.

⁷ H. Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, in: ZAM 7 (1932), 205–223; hier 211/220.

⁸ Vgl. P. Lippert, *Die Wissenschaft vom inneren Leben*, in: ZAM 1 (1926), 2–12 o. A. Willwoll, *Gedanken zu einer Psychologie der Aszese*, in: ZAM 11 (1936), 1–21.

xierung auf das religiöse Erleben, indem er die Mystik als ein Wesensmoment der Nachfolge Christi verstand: „Ein Streit über den Primat zwischen Aszese und Mystik, Aktion und Kontemplation oder eine reinliche Scheidung zwischen je beiden ist also nicht möglich, weil allein der einzige Primat von ‚Kult und Dienst Gottes‘ entscheidet. Liturgie (in diesem echten Sinn des Wortes) ist die einheitliche Form von Aszese und Mystik, aber Aszese und Mystik in ihrer konkreten Auswirkung. Das Grundgesetz ist: daß Liturgie, Aszese und Mystik im allesbestimmenden ‚Dienst‘ zueinander gebunden sind.“⁹ Beide Aspekte sind in der Nachfolge „ein totales Lebens-Eins mit Gott in Christo in der Kirche“.¹⁰ Die Trennung von Aszese und Mystik spiegelt für ihn eine falsche Innerlichkeit wider. Beide, aktive Entsagung und mystische Erfahrung, führen in den religiösen Eigensinn, wenn sie nicht im Gehorsam in die Sendung Christi eingebunden werden: „Aszetisches wie mystisches Innen sagen eben ein geschlossenes ‚Innen‘ und hierin das Zentrale der (aszetischen oder mystischen) Persönlichkeit.“¹¹ Durch die Befreiung der Mystik aus ihrem Sonderstatus wurde das Streben nach ihr als jedem Christen angemessen betrachtet. Man ordnete die Kontemplation nicht mehr allein den beschaulichen Orden und besonders begnadeten Personen zu, sondern konnte sie als bewusste Intensivierung des normalen Gnadenlebens verstehen: „Das Axiom, daß alle Menschen zur Mystik gerufen seien und Mystik die normale Entfaltung des Gnadenlebens in Glauben, Hoffnung und Liebe und in den Gaben des hl. Geistes sei, fand in weitesten Kreisen Anklang.“¹²

Geist und Leben

Der neue Titel *Geist und Leben* signalisiert ein Programm, das zur »anthropologischen Wende« führt. Erst ab Mitte der fünfziger Jahre kam das Einheitsdenken der Zwischenkriegszeit zur Entfaltung. Theologisch gesehen bildete die geistdynamische Fassung des Natur-Gnade-Verhältnisses, wie sie etwa *Henri de Lubac SJ* oder auch *Karl Rahner SJ* vorgelegt haben, den Rahmen für eine grundlegende Integration des »Humanum« in die Spiritualität (*desiderium naturale*). Die Grundidee dazu findet man bereits bei Przywara, für den sich Anthropozentrik und Theozentrik nicht ausschließen. Das Menschliche ruht nicht in sich, sondern in Gott durch die geistige Ausrichtung auf Gott.¹³

⁹ E. Przywara, *Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu* (Anm. 2), 125f. [mit Auslassungen].

¹⁰ Vgl. aaO., 136.

¹¹ Vgl. aaO., 130; s. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 234 (*Suscipe*); zit. als GÜ.

¹² F. Wulf, *Tendenzen und Strömungen in der heutigen katholischen Frömmigkeitsliteratur des deutschen Sprachbereiches*, in: GuL 27 (1954), 185–300; hier 186.

¹³ Vgl. E. Przywara, *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit?*, in: StZ 106/7 (1924), 401–414; hier 403: „Denn alle noch so ausschließliche Richtung auf Gott bleibt ja eine Richtung

Die *Theologia spiritualis* als Lehrfach, die Synthese von Theologie und Spiritualität ist, trotz der Schwierigkeiten bei ihrer konkreten Umsetzung, selbstverständlich geworden.¹⁴ Das Interesse an Mystiktheorie und asketischer Übung nahm ab. Man befreite sich von dem Schema der scholastischen Stufenlehre. Der Schwerpunkt verlagerte sich von der asketischen Willensschulung auf die personale Qualität der Einübung. Die Selbstentäußerung beginnt mit dem Glauben, „insofern jedem religiösen Akt des Menschen das asketische Element wesentlich innewohnt, schon allein deswegen, weil er ein Akt des Glaubens ist“. Die Aszese wird als „umfassende Grundhaltung der Seele, die bis in den Kern der christlichen Persönlichkeit rührt“, aufgefasst.¹⁵ Der Glaubensakt selbst hat eine asketische ebenso wie eine mystische Dimension. Die Hingabe der eigenen Person, gerade in ihrer Individuation, an den Willen Gottes impliziert eine radikale Selbstverleugnung und Welt дистанz. Eine rein asketische Entsagung, als Mittel der Vollkommenheit praktiziert, ist fragwürdig geworden.

Das geistliche Leben wird vom Christusereignis als Mitte der Offenbarungsgeschichte und der heutigen Existenzerfahrung her gedacht. Die atheistische Infragestellung des Glaubens und die Erfahrung einer kollektiven Gottesferne führen zur Besinnung auf den Wesenskern aller Formen von Spiritualität. Die rationale Differenzierung, die Theologie und Spiritualität getrennt hat, soll ein verwesentlichter Glaube unterfangen, der die entfremdeten Seiten in ein spirituelles Grundgespür integriert: „Die Gegenwart des Spirituellen ist auf keinem andern Weg zurückzugewinnen als dem einer aus elementarer Begegnung der Glaubenden mit der Offenbarung stammenden Erschütterung“.¹⁶ Zweitrangig wird hingegen die Beschäftigung mit Eigenspiritualität, Partikularfrömmigkeit oder besonderen Standesaufträgen (*Priestertum, Ehe, Rätestand*). Entscheidend ist vielmehr, überhaupt die Fähigkeit zu glauben wiederzugewinnen. Dazu muss die rationale Ichhaftigkeit, die den spontanen Glaubenszugang verstellt, aufgehoben werden. Positiv gesagt: Die differenzierte Vermittlungswirklichkeit der heutigen Welt muss in ein kontemplatives Glaubensbewusstsein integriert werden. Eine glaubensmystische Verinnerlichung ist der geistliche Weg dahin.

des *Menschen* auf Gott, also notwendig eine Richtung nach Menschenart und nach Menschenweise und eine Richtung der Menschennatur, d.h. trotz aller Objektgerichtetheit auf Gott nicht ein Herausspringen aus dem eigenen Menschsein, sondern ein wahrer Menschzustand. Damit ist aber alles ›Menschliche‹ so wenig aus ›theozentrischer Frömmigkeit‹ ausgeschlossen, daß diese vielmehr ohne dasselbe überhaupt nicht vollziehbar ist.“

¹⁴ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Spiritualität*, in: GuL 31 (1958), 340–463; hier 341: „Spiritualität [ist] die subjektive Seite der Dogmatik“.

¹⁵ Vgl. F. Wulf/H. Thurn, *Auffassungen und Fragen der christlichen Aszese in neuerer Zeit*, in: GuL 22 (1949), 1–15; hier 3.

¹⁶ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Spiritualität* (Anm. 14), 343.

Der Mensch erleidet selbst im Gebet weithin eine „langanhaltende Trockenheit“ und „Unansprechbarkeit“. Nichts wird ihm helfen, wenn nicht „ein ganz persönliches Verhältnis zu Gott hinzukommt, ein Verhältnis, das am besten als Hingabe und Vertrauen bezeichnet wird.“¹⁷ Weil der Glaube radikal angefochten ist, hat seine Läuterung entscheidende Bedeutung. Wir müssen lernen, ohne besondere Trosterfahrungen Gott gegenwärtig zu haben (*consolatio sine causa*; vgl. *GU*, n. 330). Wir können die mystischen Erfahrungsweisen der Vergangenheit nicht reproduzieren. Die mittelalterliche Erlebnis- oder Brautmystik ist uns fern. Für uns wird der Glaube selbst zur mystischen Innewerdung. Der mittelalterliche Mensch zweifelte, ob er würdig sei, die Einung mit Gott zu erfahren. Wir zweifeln heute zudem, ob Gott überhaupt existiert und nicht alles sinnlos ist. Dennoch hat die Mystik eine unverzichtbare Bedeutung für uns. Sie macht uns die absolute Transzendenz des Glaubens bewusst. Ihre Zeugen geben uns Mut, die geistig-affektive Gottesferne unserer Zeit anzunehmen. Der reine Glaube ist ganz in Gott, weil er rein auf Gott vertraut. So ist er auch unanfechtbar.

Dieser Glaube darf jedoch nicht jenseitig sein. Die säkularisierte Kultur selbst muss als ein Raum der von Gott eröffneten Begegnung mit ihm erfahren werden. Notwendig ist dafür ein Typ von Frömmigkeit, der den Dualismus von Leib und Seele, Natur und Gnade, Weltlichem und Geistlichem überwindet. Individuation, Weltbezug, Indifferenz und kontemplatives Gebet müssen als *eine* Dynamik auf Gott hin erfahren werden. Diese Form hat *Friedrich Wulf SJ* wie folgt beschrieben: „Eine richtig verstandene Welthaftigkeit, Nüchternheit, Wirklichkeitssinn, Aufgeschlossenheit und Anpassungsvermögen, aber auch besondere Innerlichkeit, ja Beschaulichkeit, eine beglückende Gegenwartsnähe Gottes und des Erlösungswerkes in Christus; das Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit wird ausgeglichen durch das Bewußtsein der innigen Verbundenheit mit dem himmlischen Vater, mit dem Herrn, mit allen Menschen; der personale und apostolische Zug umschließt und krönt endlich das Ganze.“¹⁸

Die Einübung darf aber nicht fehlen. Wulf spricht von »Glaubensascese«. Die Selbstübereignung der ganzen Person im Vertrauen auf Gott, gegen alle Anfechtung, gerade im Ausbleiben von bestärkenden Trosterfahrungen, ist die eigentliche „Übung“ des Christen. Sie bedeutet die „tägliche Annahme der Glaubensgnade“, den Verzicht auf die „eigenmächtige Sinnerhellung“ des eigenen Daseins. Es ist eine Entsagung, die die Person in ihrem Wesenskern selbstlos und hingabefähig macht: „Solche Ascese ist um so existentieller, d.h. den Existenzgrund des Menschen anrührend, je mehr die tatsächliche Lebens-

¹⁷ Vgl. F. Wulf, *Die Krise des heutigen Menschen und ihre Überwindung im Glauben*, in: *GuL* 22 (1949), 168–178; hier 172 u. 176.

¹⁸ Ders., *Der Christ und die heutige Gestalt der Welt*, in: *GuL* 28 (1955), 117–133; hier 133. Friedrich Wulf war von 1947–1979 Chefredakteur dieser Zeitschrift.

erfahrung dem Glauben an einen Gott der Liebe, der die Menschen ins Dasein gerufen und ihnen eine alles Irdische überbietende Erfüllung verheißen hat, entgegenzustehen scheint. Je radikaler der Glaubende das tut, um so deutlicher erfährt er Gottes individuellen Willen, der ihn und nur ihn meint.“¹⁹ Die ignatianische Indifferenz macht die innere Form der Glaubensaszese aus (*GÜ*, n. 23). Es ist die aktive Bereitschaft, den Willen Gottes in jeder Lage vorbehaltlos anzunehmen. Diese Übung bildet das Fundament für alle anderen Übungsweisen bzw. partiellen Entsagungsakte (*Grundaszese*), sie gibt ihnen die zweckfreie Ausrichtung auf die Gottunmittelbarkeit: „In ihm haben sie ihren Ort, in ihn hinein müssen sie *integriert* werden, von ihm müssen sie umfungen sein.“ Die Glaubensaszese führt zur »Kreuzesaszese«. Christus ist ja Ursprung, Mitte und Ziel des Glaubens. Damit ist „das aktive Zugehen auf den Tod, das Ergreifen des Kreuzes in der freiwilligen Darangabe lebenswichtiger Güter“ gemeint. Sie ergibt sich aus der Berufung zur Vollkommenheit (*Evangelische Räte*).

Die personale Qualität der Grundaszese, da sie den Menschen in seiner geistigen Liebesfähigkeit radikal fordert, ist der Schlüssel zur glaubensmystischen Vertiefung des Bewusstseins. Die Übung des reinen Vertrauens durchformt den Glauben, befreit ihn von der Ichhaftigkeit, öffnet das Innere für das Wort im Schweigen: „In der Erfahrung der Nähe des verborgenen Gottes ist das *Bewußtsein*, von eben diesem Gott angeredet zu werden, in der Konkretheit unserer Existenz die von ihm Gesagten, ja sein bleibendes Wort zu sein, eine Kraft.“²⁰

Fasst man die wichtigsten Beiträge zusammen, ergibt sich im Rückblick auf die spirituelle Entwicklung seit 1926 eine zeitgemäße Fundamentalspiritualität, die alle partikularen Frömmigkeitsformen überhaupt erst fruchtbar macht. Sie ist anspruchsvoll, weil sie die Einung mit Gott (*Mystik*) im Glaubenseinsatz der ganzen Person erstrebt (*Aszese*), ohne auf ihre eigenen Mittel zu bauen (*Gnade*). Sie ist pneumatisch, da sie christozentrisch ist. In Christus ist der Glaube aller Religionen erfüllt: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden“ (Mt 8,10).

¹⁹ Vgl. Ders., Art. *Aszese*, in: K. Rahner/A. Darlap (Hrsg.), *Sacramentum Mundi*, Bd. 1. Freiburg, Basel, Wien 1967, 358–371; hier 362f. u. 365 (und folgende Anm.).

²⁰ Vgl. Ders., *Gibt der christliche Glaube Antwort auf die heutige Lebenserfahrung?*, in: *GuL* 49 (1976), 264–278; hier 277 [Herv.d.Verf.].