

Spirituelle Identität und Mystik

Andreas Schönfeld, Köln

„Der Kontakt mit Vertretern der wichtigsten nichtchristlichen Traditionen, insbesondere mit jenen Asiens, hat mich darin bestärkt, daß die Zukunft der Mission großenteils von der *Kontemplation* abhängt. Wenn der Missionar nicht kontemplativ ist, kann er Christus nicht glaubwürdig verkündigen.“ Seine Spiritualität beruht darauf, „sich innerlich vom Geist formen zu lassen, um Christus immer ähnlicher zu werden.“¹ Dieses Wort *Johannes Pauls II.* gilt nicht nur für den Missionsauftrag, sondern auch für den interreligiösen Dialog und die Katechese, ja sogar für die spirituelle Selbstfindung des Christen. Gewiss wird hier keine besondere Begnadung für das beschauliche Gebet zur Voraussetzung der Evangelisierung, des Religionsdialogs oder des Glaubenszugangs gemacht. Dennoch ist der gestellte Anspruch hoch: „Der Missionar muß ein ‚in Beschaulichkeit Tä-tiger‘ sein“. Nicht weniger ist gefordert, als eine Innerlichkeit zu verwirklichen, die uns in allen Dingen mit Gott verbindet: „Man kann nicht Zeugnis geben von Christus, ohne sein Bild widerzuspiegeln, das in uns lebendig wird durch die Gnade und das Wirken des Geistes.“²

Innewerden der Christusmitte

Allein der Trost Gottes ist es, der unserem Glauben Authentizität und Zeugniskraft geben kann. Ein Christsein ohne vertieftes Gebet kann wenig ausrichten. Was für den Missionar im Besonderen gilt, betrifft heute praktisch alle. Die Infragestellungen sind komplexer, die Anfechtungen geistiger, die Verführung ist subtiler geworden. Der Glaube muss im Gesellschaftsklima eines diffusen Pluralismus mit weithin nihilistischer Grundgestimmtheit durchgetragen werden. Ohne den Rückhalt in einer persönlichen Gebetserfahrung wird der faktischen Relativierung des Christseins kaum standzuhalten sein. Das neue religiöse Interesse ist kein Grund zur Euphorie. Einzelnen wird es Glaubenzugänge schaffen. Die eigentlichen

¹ Johannes Paul II., *Enzyklika >Redemptoris Missio< über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags* (7.12.1990), n. 91. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls [zit. als VAS]; 100), 86 [Herv.d.Verf.]; vgl. n. 87 (S. 83).

² AaO., n. 91 (86); s. auch n. 90: „jeder Gläubige ist zur Heiligkeit und Mission berufen“ (85) u. 87 (83).

Prüfungen aber stehen noch aus, am Ende weniger durch frontale Ideologien als infolge der Absurdität des Machbaren, totaler Selbstmanipulation des Menschen. Die Frage Christi gilt: „Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde noch Glauben vorfinden?“ (Lk 18,8).

Der entscheidende Weg, der zu neuer Glaubensgewissheit führt, liegt in der Besinnung auf das Wesentliche. Mitte christlicher Identität ist Christus. *Pedro Arrupe SJ* sagt es: „Für mich ist Christus *alles*. Nehmen Sie Christus aus meinem Leben, und alles wird zusammenstürzen, wie ein Körper, dem man Skelett, den Kopf und das Herz wegnimmt.“³ Der Apostel *Paulus* spricht vom In-Christus-Sein des Getauften und Innesein Christi im Glaubenden. Dies ist das Prinzip und Ziel christlicher Mystik: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).⁴ Die Erfahrung des Trostes, das Berührtsein von Gottes Gegenwart sind Ursprung, Wachstum und Reife des Glaubens. Das Glaubenslicht selbst ist der Quellgrund mystischer Erfahrung. Denn der Glaube ist ein Ergriffensein von Gottes Liebe.⁵ Mit dem reinen Trost, der im Christusglauben liegt, wird die Unmittelbarkeit zu Gott wie ein Samenkorn in uns eingesenkt: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut“ (Mk 4,10).⁶ Wer an Christus glaubt, dem wird die Gottesfreundschaft zuteil. Es ist das Mysterium der göttlichen Nähe, das in dem, der glaubt, gegenwärtig wird. Echter Trost ist nichts anderes als ein Verspüren des im Glauben immer schon anwesenden Gottes. Mystische Erfahrung ist also intensivierte Glaubenserfahrung. Wir finden unsere Identität als Christen *im* bewussten Glauben. Eben dort, wo uns der Trost Christi ergreift, durchformt und mit Gott einen will.⁷

Je tiefer unser Glaube ist, desto mehr finden wir Gott und uns selbst. Die Trosterfahrung macht uns nicht nur Gottes gewiss, sondern schenkt auch Selbsterkenntnis. Wo mich Gott selbst berührt, verspüre ich, wer ich vor Gott bin und erkenne Gottes Willen für mein Leben. Spirituelle Identität, die im Innenerwerden Gottes wurzelt, ist selbstgewiss: „Der geisterfüllte Mensch (ὁ πνευματικός) urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu

³ Vgl. P. Arruppe (1907–1991), *Mein Weg und mein Glaube*. Ostfildern 1983, 48.

⁴ Vgl. dazu Gal 3,26–28; 4,6.19; 1 Kor 15,22; 2 Kor 5,17; *Pastores dabo vobis*, VAS 105 (1992), n. 25 (46), 19 (37) u. 22 (41); s. Vatikanum II, *Dekret >Presbyterorum Ordinis<*, n. 12 (*intima unio cum Christo*); s. ²LThK Erg.-Bd. 3 (1968), 202; auch: *Rosarium Virginis Mariae*, VAS 156 (2002), n. 26 (30).

⁵ Vgl. Joh 8,12; 2 Kor 4,6 u. Eph 1,18; dazu: Thomas, *Sth. II-II*, q. 2, a. 3 ad 2 (*lumen fidei infusum*) u. I-II, q. 110, a. 1 c.a. (*supernaturale in homine a Deo*); s. auch: Benedikt XVI., Enzykl. *>Deus caritas est.*, VAS 171 (2006), n. 39: „Der Glaube, das Innenerwerden der Liebe Gottes“ (54).

⁶ „μνωτήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ“; par. Mt 13,11; s. das *Gleichnis vom Sämann* (Mk 4,1–9).

⁷ Vgl. 2 Kor 1,5 (*consolatio per Christum*).

beurteilen.“ (1 Kor 2,15). Die Unverfügbarkeit und Unvermitteltheit des Trostes heben den Zweifel auf: „Christus kommt in uns von innen nach außen hin, und wir kommen von außen nach innen.“⁸ Dagegen bleibt ein Glaube, der sich aus Bildern und Gedanken nährt, leicht anfechtbar. Es fehlt ihm die Transparenz zur Christusmitte, die kontemplative Hinkehr.

Nicht aber nur die Glaubensvertiefung als solche ist unsere Aufgabe. Die Identitätsprobleme sitzen tiefer. Unsere Bewusstseinsstruktur selbst ist ein Hindernis, das es zu durchbrechen gilt. Die Veräußerlichung und Ichzentriertheit, die die differenzierte Technikwelt mit sich bringt, zer-splittern den Geist und hindern uns, gesammelt aus der Personmitte zu leben. Weil wir nicht mehr in unserer Leibmitte zu Hause sind, verliert die Seele ihre natürliche Sammlungsfähigkeit. Dem Hörenkönnen auf Gottes Wort drohen nicht nur stützende soziale Rahmenbedingungen verloren zu gehen, sondern auch die psycho-somatischen Grundlagen. Die Einübung einer kontemplativen Fähigkeit ist generell ein Gebot der Stunde. Dies hatte bereits die *Pastoralkonstitution* festgestellt.⁹

Spirituell diskret

Die Faktoren summieren sich, die für eine Kontemplationspraxis auf breiter Basis sprechen: Religiöse Infragestellung (*Nihilismus*), psychologische Kritik (*Projektionsverdacht*), spirituelle Konkurrenz (*andere Religionen*) und soziale Auflösungsprozesse (*Einsamkeit*) bewirken ein starkes Interesse an der Mystik. Unter dem Druck, die eigene Identität zu finden bzw. Gott erfahren zu wollen, ja fast zu müssen, um glauben zu können, werden die letzten spirituellen „Ressourcen“ mobilisiert. Eine Besinnung auf mystische Zeugnisse, die uns die Erfahrungsmitte des Glaubens erschließen, ist notwendig. Sie geht aber fehl, wenn Mystik vermarktet wird. Treibender Faktor ist weniger der Relativierungsdruck von außen als eine tiefer gehende Selbst-entfremdung, welche die Kirche direkt selbst betrifft. Das signalisiert die inflationäre Verwendung des Begriffs »spirituell«. Er ist gleichsam zum Gütesiegel auf dem Markt der Sinnangebote geworden.

Das Ordensleben, der Priester, die Liturgie usf. sollen *spirituell(er)* sein. Was fast dasselbe bedeutet wie *mystisch*. Meinen nicht alle drei Worte *an sich* geistliches Leben? Liturgien, die geistlos gefeiert werden, blei-

⁸ Jan van Ruusbroeck, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit* 2,4; zit. n. der Ausgabe: Einsiedeln 1987 (Christliche Meister; 30), 114 [Herv.d.Verf.].

⁹ Vgl. Vatikanum II, *Pastorale Konst. >Gaudium et spes<*, n. 59: „ut promoveatur facultas ... contemplandi“; zit. n. ²LThK Erg.-Bd. 3 (1968), 466; s. auch n. 56 (458f.).

ben fruchtlos, ein Pfarrer, der nicht Trost spendet, hat den Beruf verfehlt, Ordenshäuser ohne Kontemplation sind überflüssig. Die Bedeutungsentleerung der drei Begriffe zugunsten des Prädikats *spirituell* hat ein törichtes Ausmaß erreicht. Weil vieles in der Kirche, was an sich *geistlich* sein sollte, hohl geworden ist, soll „Mystik“ die Leere füllen. Damit wird die seit dem Spätmittelalter zunehmende Entfremdung von Glaubensleben und Mystik nicht geheilt werden können.¹⁰ Die Mystik und ihre Praxis waren und bleiben Sonderfall, jetzt allerdings in Form einer Art spirituellen Rankings. Der Maßstab für den Erfolg lautet: A ist spiritueller als B, soll heißen: A hat mehr spirituelles Know-How, ist spirituell „profilerter“. Früher steckte der Dualismus im Begriffspaar Aszese und Mystik (Ständelehre). An die Stelle des neuscholastischen Stufenschemas ist ein Modell spiritueller Effizienz getreten. Der Marketing-Charakter ist in der Kirche angekommen. Seine Handlungsmaxime lautet: „Ich bin so, wie ihr mich wünscht.“¹¹

In diesem Punkt unterscheiden sich die Protagonisten der seichten Angebotskirche und ihre Gegner, die neokonservativen Ritualisten, psychologisch nicht voneinander. Das Grundübel ist ein spiritueller Narzissmus. Die *Relativisten* suchen ihre Identität im Nachgeben, die *Traditionalisten* ihre Konturen durch Abgrenzung. Beide beuten die Mystik aus, um sich im Spiegel ihrer Gefolgschaft bestätigt zu fühlen. Die Integration der eigenen Glaubensmitte – der mystischen Dimension – und ihrer kontemplativen Praxis in das Kirchenbewusstsein werden damit verhindert. Der Kirche hilft kein ritualistischer Mystizismus, wie ihn etwa *Martin Mosebach* propagiert. Innerlichkeit reift nicht, wo man „jede Spur des Subjektiven auslöscht“.¹² Genauso wenig helfen *Jugendgebetbücher* mit postmodernen Herz-Jesu-Kitsch, durch die die Jugend auf die Affektseite der Mystik festlegt wird.¹³ Wir sollten nicht mit mystischen Versatzstücken werben, um die Menschen zu gewinnen.

¹⁰ Vgl. H.Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. 2. Einsiedeln 1962, 13; s. auch: *Fides et ratio*, VAS 135 (1998), n. 45 (48f.) o. *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie*, VAS 160 (2003), n. 34 (36f.).

¹¹ Zum Begriff: E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (1947), in: Ders., Gesamtausgabe. Hrsg. von R. Funk, Bd. 2. Stuttgart 1980, 48: „Die Charakterorientierung, die in der Erfahrung wurzelt, daß man selbst eine Ware ist und einen Tauschwert hat, nenne ich Marketing-Orientierung.“ u. aaO., 50.

¹² Vgl. M. Mosebach, *Die Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Neuauflg. München 2007, 18 u. 45, 68 u. 160 (167: „dass die großen Mystiker der Vergangenheit sich niemals durch Rubriken beschwert gefühlt haben.“).

¹³ Vgl. etwa B. Sill/R. Kürzinger/A. Spring, *Jugendgebetbuch*. München 2005 (141: „SEIN Handy ist stets frei geschaltet und wartet geradezu auf unseren Call oder unsere SMS to heaven.“).

Was fehlt, sind selbstbewusste Christen, die ihren kirchlichen Glauben so leben, wie es ihm zuinnerst entspricht, nämlich *kontemplativ*. Dies aber im Rahmen einer zeitgemäßen *Integrativen Spiritualität*,¹⁴ die Tradition und Moderne, Mystik und Glauben, Kontemplation und Liturgie zusammenbringt. Nicht viele stehen bereit, persönlich das durchzutragen, was spirituell anspricht. Nicht viele sind es, die aus Vertrautsein mit der Mystik eine spirituelle Katechese bieten, eine kontemplative Gebetsweise vermitteln. Hinzukommt, dass in Kommunitäten, Pfarreien, Seminaren oder Noviziaten, wenn es konkret wird, dagegen oftmals heftige Widerstände aufbrechen. Kontemplative Spiritualität ist nur bedingt gefragt.

Es fehlt den neu religiös Interessierten an Bindungsfähigkeit, am Willen zur Nachfolge. Die Mystik lässt sich nicht in Anspruch nehmen. Vielmehr beansprucht sie uns, will *freimütig* und *diskret* bezeugt sein. Konjunktur hat die sanfte Ausbeutung der katholischen Kirche, ihrer Sakamente, Symbolik, Mystik. Das schicke „Kult“-Gebetbuch, das Klosterleben als „Wellness“, die „Alltagsrituale“-Bücher usf. sind Warnsignale. Sie alle bieten zwar Ansatzpunkte zur Vertiefung, es genügt aber nicht, nur den „Mönch in sich“ zu entdecken oder seine Erfahrungen allein in der Meditationsszene zu machen.¹⁵ Zu wenig ist es allerdings auch, *offiziell* nur eine „eucharistische Monokultur“ zu pflegen und in erster Linie immer nur diskursive Gebetsformen anzumahnen (Stundengebet).¹⁶ Es kommt darauf an, unser mystisches Erbe im Glaubensalltag zu verwurzeln. Wir brauchen Christen, die keine Mühen scheuen, ein kontemplatives Niveau aufzuerbauen. Die Widerstand leisten, wo die oberflächliche „Elite“ den spirituellen Ausverkauf betreibt. Werbung mit Mystik ist kontraproduktiv. Sie fördert religöses Anspruchsdenken und eine Eventmentalität. Halbherzigkeiten helfen nicht, Gott als *Gott* zu finden.

In diesem Kontext ausgerechnet noch der Kontemplation eine spezielle Funktion zuzuweisen, ist problematisch. Das Innerste unseres Gebetslebens würde als Mittel der Identitätsfindung und erfolgreicher Mission zweckt, der Ausverkauf des Eigenen auf die Spitze getrieben. Innerlichkeit als Quelle *zweckfreier Liebe* würde damit untergraben. Kontemplati-

¹⁴ Vgl. A. Schönfeld, *Integrative Spiritualität*, in: GuL 80 (2007), 1–8 u. *Grunddynamik geistlicher Begleitung. Integrativ-dialogische Spiritualität*, in: R. Prokschi/M. Schlosser (Hrsg.), *Vater, sag mir ein Wort. Geistliche Begleitung in den Traditionen von Ost und West*. Würzburg 2007, 13–48.

¹⁵ Vgl. etwa B. Seewald, *Kult*. München 2007 (4: „Mit wundervollen Liturgien, heiligen Sakramenten, geheimnisvollen Initiationen und heilenden Gebeten.“); P. Stutz, *Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle*. München 1998 (72: „Ich pflücke, kaufe mir Blumen, die mir gut tun.“) o. A. Bilgri, *Stundenbuch eines weltlichen Mönchs*. München, Zürich 2006 (274: „Finden Sie den Mönch in sich!“).

¹⁶ Vgl. etwa *Räume der Stille*. Bonn 2003 (DBB: Kommissionen; 26), 5.2.4.1 (23f.) o. *Direktorium für Dienst und Leben der Priester*, VAS 113 (1994), n. 39 (36) u. 76 (66).

on wäre dann gestorben. Trotzdem dürfen wir aus ihr keine Geheimwissenschaft machen. Wo sie authentisch vermittelt wird, ist sie eine große Hilfe. Übertriebene Sorge vor den üblichen Oberflächlichkeiten ist ein schlechter Ratgeber. Die Vermarktung des Spirituellen stößt ja selbst an eine absolute Grenze. Echte Mystik lässt sich eben nicht verzwecken. Innige Gottvertrautheit, die Frucht der Kontemplation, entzieht sich von selbst der Öffentlichkeit. Sie kann ja nur dort sein, wo eine selbstlose Liebe waltet.

Interne Widersprüche lösen

Der beste Weg, Kontemplation auf breiterer Basis und ohne Substanzverlust weiterzugeben, ist, wenn die Verantwortlichen ihre eigene Einstellung überprüfen. Fehlt eine zeitgemäße Spiritualität, die uns die Glaubensmitte transparent macht, kommt es zu kompensatorischen Frömmigkeitsformen. Persönliche Erfahrungsdefizite werden durch religiöse Surrogate und Inszenierungen ausgeglichen. Die Not der Anfechtung, der Unsicherheit, der Gottesferne wird nicht eingestanden, sondern überspielt. Wer seine Identität sucht, sollte kritisch bleiben, um nicht der Oberflächlichkeit einer Angebotskirche oder dem Schema neokonservativer Katholizismen zu verfallen. Frömmigkeit kann auf diese Weise weder affektiv reif noch wahrhaft spirituell sein, vor allem nicht wirklich überzeugen. Die Extreme kommen darin überein, dass sie durch künstliche Profilierung eine spirituelle Identität aufzubauen versuchen. Beide, die *traditionsvergessene* und die *traditionalistische* Variante, sind Spielarten des Marketing-Charakters. Sie werden das kirchliche Leben vor eine neue innere Zerreißprobe stellen.

Vor allem Priesteramtskandidaten und junge Priester müssen sich fragen, worin sie ihre Identität finden wollen. Entscheidend wird nicht nur das *eindeutige* Ja zur Liturgiereform sein, sondern auch ihr Verhältnis zur mystischen Tradition, konkret: der kontemplativen Gebetspraxis. Das bekannte Wort Karl Rahners „der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein“, gilt mehr denn je.¹⁷ Das machen die kirchlichen Lehrschreiben der letzten Zeit deutlich. Rahners Grundgedanke wird darin der Sache nach aufgegriffen. Die Bedeutung der Mystik, der Kontemplation, überhaupt „intensives geistliches Leben“ werden verstärkt ins Bewusstsein gerufen.¹⁸ Dies be-

¹⁷ Vgl. K. Rahner, *Frömmigkeit heute und morgen*, in: GuL 1966 (39), 326–342; hier 335 (= Schriften VII, 22).

¹⁸ Vgl. *Sacramentum Caritatis*, VAS 177 (2007), n. 80 (107); *Novo Millennio Ineunte*, VAS 150 (2001), n. 33: „große mystische Tradition der Kirche“ (31f.) u. *Rosarium Virginis*

trifft zuerst die Hauptamtlichen („Meister des Gebetes“!), gilt aber auch für das Christsein insgesamt (allgemeine Berufung zur Heiligkeit).¹⁹

Diese neue Wertschätzung wird aber durch eine gewisse Inkonsequenz belastet, die sich zeigt, wenn es praktisch wird. Niemand kann kontemplativ leben, der nicht der Kontemplation gemäß übt. Ein Misstrauen, das ihr als *objektfreie* Gebetsform entgegengebracht wird, ist unübersehbar. Das ist schon daran zu erkennen, dass sie kaum als solche thematisiert wird, sondern meist nur zur Sprache kommt, wo es um die Unterschiede zu östlichen Meditationsweisen geht (*Impersonalismus*).²⁰ Diese Einstellung – aus Angst vor Monismus, Quietismus, Libertinismus – und der Ausverkauf der katholischen Mystik, um Christsein attraktiv zu machen, sind zwei Seiten einer Medaille.

Die Entfremdung von der Mystik (Glaubensmitte), der ja methodisch die Kontemplation entspricht (Unmittelbarkeit), hat zur Folge, dass sich die Kirche eine wesentliche Quelle ihrer spirituellen Vitalität verschüttet.²¹ Kein Wunder, dass an ihre Stelle freischwebende religiöse Surrogate treten, die sich im Affektiven erschöpfen. Weil man zögert, die objektfreie Kontemplation zu lehren, auf das mystische Identitätsmoment aber nicht verzichten will, bleibt die Gebetspraxis auf halbem Wege stehen. Damit leistet man der »Esoterik« Vorschub. Die Testfrage ist einfach: Bleibt die *Gebetspädagogik* auf diskursive Übungsweisen (*Betrachtung*) oder auf partikuläre Frömmigkeitsformen beschränkt (*Andachten*)? Welchen Stellenwert in der geistlichen Ausbildung hat die Hinführung zum kontemplativen Gebet? Wird die ungegenständliche Kontemplation in der Praxis gezielter als früher eingeübt? Das entspräche mehr der existentiellen Situation und leiblich-psychischen Verfasstheit des heutigen Menschen.

Die geistige Dynamik des Gebetslebens ist auf eine wachsende Gottunmittelbarkeit hin angelegt. Ungegenständlichkeit ist eine natürliche Folge vertieften Betens. Objektlosigkeit und Unmittelbarkeit bedingen sich gegenseitig. Dies schließt eine Christusvermitteltheit keineswegs aus, sondern unbedingt mit ein. Es kann für den Glaubenden keine *unio mystica*

Mariae, VAS 156 (2002), n. 21: „Übung der Kontemplation und Meditation“ (33); ferner: VAS 113 (1994), n. 34, 37 o. VAS 105 (1992), n. 19, 26, 45 u. 47.

¹⁹ Vgl. *Direktorium für Dienst und Leben der Priester*, VAS 113 (1994), n. 36 (34) u. *Novo Millennio Ineunte*, VAS 150 (2001), 30 (29) bzw. *Dogm. Konst. „Lumen Gentium“*, n. 39ff. (*De universalis vocatione ad sanctitatem*); s. ²LThK. Erg.-Bd. 1 (1966), 288ff.

²⁰ Vgl. *Deus caritas est*, VAS 171 (2006), n. 10 (18f.); s. auch n. 17 (26); ferner: *Rosarium Virginis Mariae*, VAS 156 (2002), n. 28 (31); *Über einige Aspekte der christlichen Meditation*, VAS 95 (1990), n. 12 (11); *Räume der Stille*, DBB: Kommissionen; 26 (2003), 3.1. (15); u.a.

²¹ Vgl. *Rosarium Virginis Mariae*, VAS 156 (2002), n. 28: „Es fehlt nicht an Christen, die sich aufgrund geringen Wissens um die kontemplative Gebetstradition des Christentums von solchen Formen anziehen lassen.“ (31); gemeint sind östliche Meditationsformen.

außerhalb der Glaubensmitte geben. Betrachtung und Kontemplation stehen in einem Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis zueinander.

Offizielle Dokumente haben wiederholt festgestellt, dass der Priester ein „Lehrer des Gebetes“ sein soll.²² Und zwar nicht, weil er dann *spiritueller* wäre, sondern weil es zu seiner Identität gehört: „Daß der Priester ›Gebetserzieher‹ sein soll, ist sicher kein nebenschälicher Aspekt seiner Sendung.“²³ Wie soll das gehen, wenn er nicht kontemplativ betet, wie es die Mystiker/innen bezeugen? Wo in der spirituellen Ausbildung wird das unablässige Gebet (Wüstenväter, Cassian), Jesusgebet (Hesychasmus) oder Schweigegebet eingeübt (Deutsche Mystik, Wolke des Nichtwissens, Spanische Mystik)? Wie steht es mit dem Leibtraining (Aszese, Sammlung, Meditationssitz)? In dieser Hinsicht sind viele „Laien“ wesentlich engagierter als Priester. Beklagt wird, dass sich Christen der östlichen Meditation zuwenden.²⁴ Zweifellos kann damit christliche Identität untergraben zu werden. Das Interesse aber ist verständlich und als positive „Notlösung“ zu akzeptieren. Statt Pauschalurteile zu fällen, wäre kritische Selbstbesinnung besser.

Wo sind die Ordensleute und Priester, die *willens* und fähig sind, Menschen in die Kontemplation einzuführen? Wir dürfen uns über das Interesse am Zen nicht wundern, wenn wir keine praktische Alternative anzubieten haben. Hier genügen auch nicht allein die Übungen, wie sie seit 1548 im *Exerzitienbuch* des Ignatius stehen. Wie soll ein echter Dialog mit der östlichen Spiritualität auf der Erfahrungsebene geführt werden, wenn in der Kirche und ihren Orden das Verhältnis zur kontemplativen Tradition ambivalent bleibt? Es gibt einen eklatanten Mangel an Kontemplationslehrern und -lehrerinnen. Das wurde bereits in den 70er Jahren beobachtet. Die Situation hat sich kaum gebessert, wohl eher verschärft.

Heinrich Seuse hat uns den notwendigen Dreischritt prägnant zusammengefasst: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit.“²⁵

²² Vgl. *Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1999*, n. 6 (DBK, Pressemitteilung, 25.03.1999); s. auch: *Deus caritas est*, VAS 171 (2006), n. 7: „Der rechte Hirte ... muss in der Kontemplation verankert sein.“ (15) o. *Dekret >Presbyterorum Ordinis<*, n. 13 (*contemplata aliis tradere*); s. ²LThK Erg.-Bd. 3 (1968), 204; ferner: VAS 113 (1994), n. 76; VAS 125 (1996), n. 102–103; VAS 150 (2001), n. 32–33; VAS 155 (2002), n. 25; VAS 163 (2003), n. 33.

²³ *Pastores dabo vobis*, VAS 105 (1992), n. 47 (87).

²⁴ Vgl. *Über einige Aspekte der christlichen Meditation*, VAS 95 (1989), n. 11 (12); s. dazu die Stellungnahme von A.M. Arokiasamy SJ, *Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Sicht*. München 1991, 143–154; ferner: VAS 150 (2001), n. 33; VAS 156 (2002), n. 9/28; VAS 160 (2003), n. 59 u.a.; s. auch DBB: Kommissionen; 26 (2003), c. 3.1 (15).

²⁵ H. Seuse, *Vita*, c. 49; zit. n. Ders., *Deutsche Schriften*. Eingl., übertr. und erl. von N. Keller. Regensburg 1926, 155 (konkret: *lectio divina, meditatio, oratio, contemplatio*).