

Mystische Erfahrung bei Pater Pio¹

Wojciech Zyzak, Krakau

Heute spricht man viel über das Thema »Spiritualität«, ja sogar von einer neuen „Welle der Mystik“ ist die Rede.² Christliche Mystik bedeutet bewusstes Erleben der persönlichen Einung mit Gott. Es ist Gott, der die Initiative ergreift, der den Menschen beschenkt, ohne dessen Freiheit zu beeinträchtigen. Die Transzendenz Gottes und die Individualität der menschlichen Person bleiben so bestehen.³ Bei dieser Gotteinung, die das Ergebnis des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und der Offenheit des Menschen für Gott darstellt, spielen die klassischen theologischen Tugenden eine besondere Rolle. Intensives Gebet ist die Voraussetzung für ein Leben in der Gegenwart Gottes.⁴ Zur mystischen Erfahrung gehören mitunter außergewöhnliche Phänomene, die nicht zu den wesentlichen spirituellen Elementen christlichen Lebens gehören. Jene Elemente – wie Glaube, Hoffnung und Liebe, ergänzt durch ein ungewöhnlich reiches und intensives Gebetsleben⁵ – finden wir in der religiösen Erfahrung von Pater Pio (Francesco Forgione), einem der größten Mystiker des 20. Jahrhunderts. Sein Leben aufmerksam zu betrachten, lohnt sich auch aus einem anderen Grund: Pater Pio ist bekannt, weil viele, sehr unterschiedliche mystische Phänomene seine religiöse Erfahrung prägten.⁶

¹ Francesco Forgione (Pater Pio), geb. am 25.5.1887 in Pietrelcina; seit 1903 Kapuziner, 1910 Priesterweihe. Seit 1916 bis zu seinem Tod am 23.9.1968 lebte er in San Giovanni Rotondo (= SGR), wo er am 20. September 1918 Stigmata empfing. Pater Pio wurde 1999 selig und 2002 heilig gesprochen.

² Vgl. G. de Rosa, *Sintomi di risveglio religioso?*, in: A. Favale (Hrsg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*. Rom 1980, 19f.

³ Vgl. J. Castellano, Art. *Unione con Dio*, in: *Dizionario enciclopédico di spiritualità* 2 (1975), 1944.

⁴ Vgl. *aaO.*, 1946–1949.

⁵ Zur Deutung der drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (nach 1 Kor 13,13) als eingegossene Tugenden (*virtutes infusae*) s. Thomas von Aquin, *Sth.* I–II, q. 63, a. 3 c.a.: „Alle Tugenden ... gehen aus bestimmten, natürlichen und in uns vorgegebenen Prinzipien hervor. An Stelle dieser naturhaften Quellgründe werden uns von Gott die göttlichen Tugenden verliehen, durch die wir auf das übernatürliche Ziel hingeeordnet werden.“; s. auch ad 2: „Die göttlichen Tugenden geben uns ... die Hinordnung auf das übernatürliche Ziel, indem sie uns unmittelbar auf Gott selbst hinordnen.“ Das übernatürliche Ziel besteht in der ewigen Glückseligkeit, d.h. der unmittelbaren Gottesschau (*visio beatifica*).

⁶ Vgl. Congregatio de Causis Sanctorum, *Servi Dei Pii a Pietrelcina Decretum super virtutibus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998), 626–629.

1. Weg der göttlichen Tugenden

Die umfangreiche Sammlung seiner Briefe gibt uns die Möglichkeit, diese spirituelle Erfahrung des Heiligen detailliert zu erforschen.⁷ Für Pater Pio eint sich nicht nur die Seele, sondern der ganze Mensch mit Gott und wird dank seiner Gnade ihm gleichförmig. Wer die Schriften des Heiligen liest, bemerkt, dass er ausführlich die Rolle des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im mystischen Leben schildert, aber nur wenig auf die Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes Bezug nimmt.⁸ Das ist sicherlich darin begründet, dass seinen frühen theologischen Studien *Giovanni Battista Scaramellis* „Direttorio ascetico“ zu Grunde liegt, ein Werk, das sich mit diesem Thema nicht beschäftigt.⁹ Außerdem bemerkt man in seinen Schriften den großen Einfluss des heiligen Johannes vom Kreuz, der den genannten göttlichen Tugenden die Bedeutung beimisst, die bei anderen Theologen dem Wirken des Heiligen Geistes zukommt.¹⁰ Der Einfluss des Johannes vom Kreuz erklärt auch den engen Zusammenhang von Glaube und Verstand, Hoffnung und Gedächtnis sowie Liebe und Wille, der für die Schriften des Kapuziners charakteristisch ist.¹¹

Glaube

Der wichtigste Aspekt des Glaubens in den Schriften von Pater Pio ist der Glaube als Weg der Einung mit Gott. Aber man findet auch weitere Aspekte dieser theologischen Tugend in seiner religiösen Erfahrung. Der Glaube umfasst nach ihm auch den Glauben an Gott (*credere Deum*), den Glauben an das, was Gott offenbart hat (*credere Deo*), und das Gottvertrauen, also die von Glauben erfüllte Hingabe an Gott (*credere in Deum*).¹²

Für Pater Pio war die Frage nach der Existenz Gottes nie ein persönliches, existentielles Problem, sondern diese Fragestellung war für ihn eher akademischer Art.¹³ Als Student der Philosophie in Sant'Elia a Pianisi befasste er

⁷ Pio da Pietrelcina, *Epistolario*. A cura di M. da Poblatura/A. da Ripabottoni. 4 Bde. SGR 1973–1984 (zit. als *Epist.*) u. Ders., *Lavori scolastici*. A cura di G. di Flumeri. SGR 1993 (zit. als *Lavori*).

⁸ Vgl. M. da Poblatura, *Alla scuola spirituale di Padre Pio*. SGR 1996, 14ff.

⁹ Vgl. G.B. Scaramelli, *Direttorio ascetico* I 4, 2, cap. 1–8. Bassano 1873.

¹⁰ Vgl. *Epist.* 1, 396; s. auch G. di Flumeri, *San Giovanni della Croce e Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 22/11 (1991), 11.

¹¹ Vgl. *Epist.* 1, 440; 3, 586.

¹² Vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg 1986 (Edith Stein. Werke; 2), 28.

¹³ Vgl. F. da Riese, *Padre Pio da Pietrelcina. Crocifisso senza croce*. SGR 1996, 35.

sich mit den Argumenten des natürlichen Verstandes für die Existenz Gottes.¹⁴ Auch in Notizen zu seinen Studien der Fundamentaltheologie in Serracapioli argumentiert er für die Möglichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung.¹⁵ Genauso wichtig war für Pater Pio das, was Gott offenbart und durch die Kirche gelehrt hat. Der Heilige hielt einzig und allein die Katholische Kirche für die wahre Kirche, die heilig, apostolisch und allumfassend ist.¹⁶ Er verteidigte entschieden die Lehre von der Unfehlbarkeit der Konzilien, vom Primat des Papstes sowie von Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift.¹⁷

Pater Pio mahnt die Adressaten seiner Briefe, sich ständig um die Lebendigkeit ihres Glaubens zu bemühen,¹⁸ denn ein lebendiger Glaube hält Versuchungen stand. Durch die Treue zu Gott auch in den Dunkelheiten des Glaubens lebt man das, wovon das Credo der Kirche spricht; in ähnlicher Weise tun dies die Märtyrer durch ihr Leiden.¹⁹ Besonders das Sich-Gott-Anvertrauen im mitternächtlichen Dunkel des Glaubens erfüllt die Seele des Heiligen letztlich mit Licht und neuer Kraft.²⁰

Auf dem Weg zur Gotteinung muss die Seele im reinen Glauben (*fede pura*) verharren, der als einziges und adäquates Mittel (*mezzo adatto ed unico*) zu diesem Ziel hinführt.²¹ Obwohl Gott die Seele des Heiligen mit übernatürlichen Gnaden beschenkte, mussten der Seele des Mystikers im Prozess der aktiven und passiven Reinigung durch den Glauben alle Bilder und Gedanken, die zwar von Gott gegeben, aber nicht Gott selbst waren, genommen werden. Die Briefe Padre Pios sind voll von Schilderungen seiner schmerzhaften Erfahrungen, die auf die passive Reinigung der Sinne und des Verstandes in der Nacht des Glaubens (*alta notte dello spirito*) hinweisen. Dabei ist das höchste Licht des Glaubens so intensiv und rein, dass es die natürlichen Möglichkeiten des Verstehens übersteigt, somit für die Seele dunkel und schmerzhaft wird und die verstandesmäßige Betrachtung erschwert. Die Reinigung der Sinne und des Verstandes wirkt auf die Seele jedoch letztlich erhellend und befähigt sie zur Schau Gottes und zur vollkommenen Einung mit ihm (*una sola cosa con Dio*).²²

¹⁴ Vgl. *Lavori*, 356–361.

¹⁵ Vgl. *Epist.* 4, 1009–1019.

¹⁶ Vgl. *aaO.*, 1031–1038 u. G. di Flumeri, *Le note della vera Chiesa nella dottrina di Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 6/1 (1975), 7f.

¹⁷ Vgl. *Epist.* 4, 1021–1049.

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 2, 248: „Ravvivate la vostra fede nella verità della dottrina cristiana, ed in modo singolarissimo ravvivate la fede nelle promesse di vita eterna“ u. 1, 596.

¹⁹ Vgl. *aaO.*, 3, 545.

²⁰ Vgl. *aaO.*, 2, 198.

²¹ Vgl. *aaO.*, 1, 441.

²² Vgl. *aaO.*, 4, 1077f.; 1, 367. 440f. 722 u. 3, 194ff.

Als Resultat der Wirkung dieses göttlichen Lichtes wuchs in Pater Pio allmählich die Erkenntnis der Größe und der Unbegreiflichkeit Gottes, was ihn konsequent zur richtigen Einschätzung der eigenen Person und der gesamten Schöpfung gelangen ließ.²³ In der Nacht des Glaubens, eben inmitten jener extremen Dunkelheit, jener seelischen Leere, erfährt der Heilige im Zentrum seiner Seele für kurze Zeit, aber mit absoluter Gewissheit die Anwesenheit Gottes durch dessen Anrührung (*tocco*). Damit beginnt eine mystische Einung. In dem beschriebenen Prozess spielen neben dem Glauben auch die beiden theologischen Tugenden Hoffnung und Liebe eine große Rolle, deren Bedeutung im mystischen Leben von Pater Pio wir in den nachfolgenden Punkten untersuchen.²⁴

Hoffnung

Nach *Thomas von Aquin* ist der erste und eigentliche Gegenstand der Hoffnung das ewige Leben in der Anschauung Gottes, genannt *visio beatifica*.²⁵

Aus dem „Direttorio ascetico“ Scaramellis wusste der Heilige, dass die christliche Tugend der Hoffnung durch zweierlei gefährdet ist: durch eine zu starke Bindung an das Weltliche und die Verzweiflung, die in der franziskanischen Tradition als eine besondere Versuchung dargestellt wird.²⁶ Dass Pater Pio frei war von jedweder Verachtung der Welt, beweist allein die Lektüre seiner wunderbaren, wahrhaft franziskanischen Beschreibung der Natur, in der der junge Francesco eine große ästhetische Empfindsamkeit und ein hohes Maß an poetischem Talent zeigt. Die Schilderungen reflektieren seine Wahrnehmung der göttlichen Schöpferkraft in der Natur.²⁷

²³ Vgl. *aaO.*, 2, 80: „Ebbene ecco i segni per conoscere se tali raggi di luce provengono dal Padre dei lumi. (...) Il primo è che tali luci producono una conoscenza di Dio sempre più ammirabile, il quale a misura che a noi si disvela, ci dà sempre un'idea più alta della sua incomprendibile grandezza. (...) Il secondo segno è una conoscenza sempre più grande di noi stessi, un sentimento sempre più profondo di umiltà. (...) Il terzo è che questi raggi celesti producono nell'anima un disprezzo sempre più grande per le cose tutte di questa terra.“

²⁴ Vgl. *aaO.*, 1, 757.

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Die Hoffnung. Theologische Summe II–II. Fragen 17–22*. Übers. von J. Groner. Freiburg 1988, 18: „Wie gesagt stellt die Hoffnung ... die Verbindung mit Gott her und stützt sich auf seine Hilfe zur Erlangung des erhofften Gutes. Die Wirkung muss jedoch ihrer Ursache entsprechen. Daher ist das Gut, das wir eigentlich von Gott erhoffen müssen, ein unendliches Gut – entsprechend der Kraft des helfenden Gottes, denn einer unendlichen Kraft entspricht es, auf ein unendliches Gut hinzuführen. Dieses Gut nun ist das ewige Leben, das im Besitz Gottes selbst besteht. (...) Daher ist die ewige Glückseligkeit das eigentliche und erstrangige Objekt der Hoffnung.“

²⁶ Vgl. *Epist.* 1, 396–401.

²⁷ Vgl. *Lavori*, 80. 82. 113ff. 144. 170 u. 180f.; *Epist.* 3, 522 u. 536.

Einzig die Überzeugung, dass allein die richtige Wertehierarchie zur vollkommenen Hingabe an Gott führt, kraft derer die Seele zur Gotteinung bereit wird, führt ihn dazu, seinen Blick von der Schöpfung abzuwenden.²⁸

Besonders jene, die den Weg spirituellen Lebens gerade neu beschreiten, neigen zur Eitelkeit. Dabei sind sie davon überzeugt, dass ihre Freundschaft zu Gott nie und durch kein Geschöpf gestört werden könne. Dieser Gefahr war sich der Heilige ständig bewusst.²⁹ Deshalb machte Francesco Forgione von frühester Jugend an ständig Fortschritte in der Befreiung des Geistes von falschen Anhänglichkeiten.³⁰ Auf seinem geistlichen Weg bzw. in seiner mystischen »Evolution« weicht sein anfängliches Verlangen nach dem Tod, um auf diese Weise sich sofort mit Gott einen zu können, der Überzeugung, dass seine Lebensaufgabe darin bestehe, seinen Mitmenschen auf ihrem Weg zu Gott zu helfen.³¹

Auf dem Weg, die Seele und den ganzen Menschen mit Gott zu einen, ist es die Aufgabe der Hoffnung, das Gedächtnis zu reinigen.³² So gab es bei Pater Pio Störungen dieses seelischen Vermögens, dessen Funktionen allmählich der göttlichen Führung unterstellt wurden, so dass der Heilige sich nur an die Dinge erinnerte, die Gott in sein Gedächtnis gelegt hatte.³³ Die Reinigung des Gedächtnisses half dem Mystiker, Begehrlichkeit, Traurigkeit und Verzweiflung als Versuchungen zu überwinden.³⁴ Zwar hielt er sich in der Nacht des Glaubens für verdammungswürdig, aber die Hoffnung auf Gottes Hilfe gab er nie auf.³⁵ Das war das Fundament seiner religiösen Erfahrung. Denn nach Thomas von Aquin besteht die wahre Verzweiflung darin, vom Gegenstand der Liebe Abstand zu nehmen, was im Leben Padre Pios nie der Fall war.³⁶ Seine Hoffnung drückte sich aus in seiner Lebensfreude, seinem inneren Frieden, seinem religiösen und seelsorglichen Wirken sowie in seiner Geduld und Beharrlichkeit.³⁷ Als wesentlichsten Gegenstand seiner Hoffnung nannte er stets und vor allem anderen das ewige Leben mit Gott für sich persönlich und für andere. So hoffte er auf ein Wiedersehen mit verstorbenen Angehörigen; ebenso erhoffte er irdische Güter für sich und andere, wie zum Beispiel Gesundheit.³⁸

²⁸ Vgl. *aaO.*, 919; 4, 247.

²⁹ Vgl. *aaO.*, 1, 376.

³⁰ Vgl. *aaO.*, 179f. 375.

³¹ Vgl. *aaO.*, 1181. 1184.

³² Vgl. *aaO.*, 2, 453.

³³ Vgl. *aaO.*, 1, 249. 260. 362. 382. 393. 443. 570. 590 u. 862.

³⁴ Vgl. *aaO.*, 196f. 225f. 268 u. 607f.; 2, 63.

³⁵ Vgl. *aaO.*, 1049: „La tortura che supera ogni intendimento è questa: vedersi ridotto, astretto in disperazione di ogni speranza, e pur speranza non perdere.“

³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Sth. II–II*, q. 40, a. 4 c.a. (Utrum spei contrarietur desperatio).

³⁷ Vgl. *Epist.* 1, 289. 361 u. 595f.; 2, 188f. 538; 3, 736 u. 4, 481.

³⁸ Vgl. *Lavori*, 330–332; *Epist.* 1, 661f. 383; 3, 480.

Diese Grundhaltung beruhte auf der Überzeugung, dass Gott maßlose Liebe und unermessliche Güte sei.³⁹ Nicht nur die Gnade, die Allmacht und die Verheißungen Gottes, sondern auch das Gebet und das fürbittende Gebet seiner Nächsten ließen ihn auf die vollkommene Einung mit Gott in Ewigkeit hoffen.⁴⁰ Dass er diese Hoffnung auch in anderen erwecken wollte, bezeugt seine Liebe zu seinen Mitmenschen.⁴¹

Liebe

Für Pater Pio stellte die Liebe – verstanden als Willensakt – die Mitte seines spirituellen Lebens dar.⁴² Er spricht von der Liebe (*carità*) zu Gott (*amore*), zu sich selbst (*affetto*) und zum Nächsten (*dilezione*) als von einer Einheit. Denn sich in Liebe Gott zuzuwenden bedeutet, sich auf den Weg zum eigenen Glück zu machen.⁴³ Der Mystiker unterscheidet die Liebe zu Gott – verstanden als Präferenzakt des Willens, der Gott mehr schätzt als alles andere (*lo ama con amore di carità sostanziale*), von der Liebe, die mit dem Gefühl der spirituellen (*amore accidentale spirituale*) oder sinnlichen (*amore accidentale sensibile*) Wonne verbunden ist.⁴⁴

Am Anfang des religiösen Lebens schenkt Gott dem Menschen spirituelle und sinnliche Freude an allen Gebeten, um ihn an sich zu ziehen. Die so beschenkte Seele strebt nicht mehr nach dem Wesentlichen, d.h. nach der Liebe zu Gott. Stattdessen will sie immer mehr von diesen Freuden spüren und erfahren. Um das zu verhindern, entzieht Gott der Seele allmählich diese Erfahrungen und reinigt so ihre Liebe. Zunächst unfähig das zu verstehen, sucht die Seele die Ursache hierfür in eigener Sündhaftigkeit und klagt sich an, dass ihr die Liebe zu Gott fehle. Aber im Laufe der Zeit lernt sie, das subtile Licht der Beschauung wahrzunehmen und zu schätzen. In der dunklen Nacht der gefühllosen, substantiellen Liebe zu Gott und jeglicher spirituellen oder sinnlichen Tröstung beraubt lernt sie, nicht egoistisch auf sich bezogen zu lieben, sondern auf Gott hin.⁴⁵

Erst am Ende dieses Weges beginnt der Heilige, die Liebe Gottes auf eine neue und erstaunliche Weise zu empfinden. Diese affektive Vollkommen-

³⁹ Vgl. *aaO.*, 399; s. M. da Poblatura, *Alla scuola spirituale* (Anm. 8), 37.

⁴⁰ Vgl. *Epist.* 1, 434f.; 3, 95. 1013.

⁴¹ Vgl. *Decretum super virtutibus* (Anm. 6): „Non solum is homo erat spei et plenae Dei fiducia, sed has virtutes verbis et exemplo in animas immittebat.“

⁴² Vgl. M. da Poblatura, *Alla scuola spirituale* (Anm. 8), 44.

⁴³ Vgl. *Epist.* 1, 1134; 3, 736f. 680f. Zum Zusammenhang vgl. K. Rahner, Art. *Liebe*, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* 4 (1972), 321f.

⁴⁴ Vgl. *Epist.* 2, 293.

⁴⁵ Vgl. *aaO.*, 293–301.

heit ist seiner Meinung nach nicht für alle Menschen erreichbar, im Gegensatz zu einer noch wertvolleren (*più pregevole*) Vollkommenheit, die auf dem Einssein mit Gott beruht (*unione di uniformità e di similitudine*). Dieses Einssein bedeutet, dass es im persönlichen Willen des Menschen nichts gibt, was nicht mit dem Willen Gottes konform ist.⁴⁶ Als Beispiel dafür zitiert Pater Pio die Überlegungen des Franz von Sales zu Paulus. Der Apostel hielt es, wenngleich er am liebsten das Leben hinter sich lassen wollte, um bei Christus zu sein, für noch wichtiger, für Jesus Christus weiter zu wirken, weil ihn die Menschen brauchten (vgl. Phil 1,21–24).⁴⁷ Denn den vollkommenen Christen soll eine ähnliche Haltung und ein ähnliches Verlangen wie Christus selbst auszeichnen.⁴⁸

Diesen gesamten Prozess können wir im Leben des Heiligen beobachten: Zunächst ist er der Liebe Gottes sicher und genießt sie; später in der dunklen Nacht seiner Seele beginnt er, an dieser Liebe zu zweifeln.⁴⁹ Erst am Ziel seiner mystischen Entwicklung erfährt Pater Pio die ganze Wonne der Gottesliebe und gelangt zu der Überzeugung, dass sein Wille und Gottes Wille eins seien.⁵⁰ Dieser Liebe eignet nicht nur eine vertikale, sondern auch eine horizontale Dimension, insofern Pater Pio immer bemüht war, den ihm anvertrauten Menschen dabei zu helfen, ihr Kreuz im Leben besser zu tragen. So besteht sein seelsorgerliches Engagement vornehmlich im Beichte-Hören.

2. Stufen des Gebets

Das Gebet hatte im Leben des Kapuziners immer eine besondere Bedeutung; daher ist es wichtig, die Entwicklung seines Gebetslebens zu betrachten, um die Stufen seiner mystischen Entwicklung nachvollziehen zu können.⁵¹ Zudem ist interessant, dass der Heilige bei der Schilderung seiner Gebetserfahrungen die Texte der heiligen *Teresa von Avila* benutzte – Texte, die nach Meinung Royo Marins die Entwicklung des spirituellen Lebens am besten darstellen.⁵² Obwohl das Gebet des Kapuziners, wie wir seinen Brie-

⁴⁶ Vgl. *aaO.*, 3, 687.

⁴⁷ Vgl. *Epist.* 2, 344–347 u. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* I 12. Annecy 1894 (Œuvres de S. François des Sales; 4), 69.

⁴⁸ Vgl. *Epist.* 3, 962f.; 4, 939.

⁴⁹ Vgl. *aaO.*, 1, 316f. 616.

⁵⁰ Vgl. *aaO.*, 1112f. 1247f.

⁵¹ Vgl. R. Moretti, *Il colloquio con Dio*, in: Atti del 1' Convegno di studio sulla spiritualità di Padre Pio, 1–6 maggio 1972. SGR 1973, 59.

⁵² Vgl. A. Royo Marin, *Teologia della perfezione Cristiana*. Rom 1961, 771.

fen entnehmen können, die Stufen der Kontemplation erreicht hat, ist er von der Wichtigkeit intensiven mündlichen und betrachtenden Gebetes überzeugt. In dieser Reihenfolge werden wir auch sein Gebetsleben, seine Gebetsformen und Gebetsweisen untersuchen.⁵³

Mündliches Gebet

Einen besonderen Platz im Leben von Pater Pio hatten die Heilige Messe, die Anbetung, aber auch das Stundengebet und der Kreuzweg.⁵⁴ Neben der im Kloster praktizierten Liturgie nahm sein persönliches Gebet täglich sechs Stunden in Anspruch. In diesen Stunden meditierte er das Leben Jesu und betete zahlreiche Novenen und mehrere Rosenkränze.⁵⁵ Er ist als großer Marienverehrer bekannt, was sich nicht nur in seinen persönlichen Gebeten zeigte, sondern auch in der Praxis der von ihm gegründeten Gebetsgruppen (*gruppi di preghiera*). Diese Gruppen pflegten in besonderer Weise das Rosenkranzgebet.⁵⁶ Im Gebet stellte Pater Pio sich auch gerne unter den Schutz anderer Heiliger, vor allem unter den seines Namenspatrons und unter den des Heiligen Franziskus.⁵⁷

Zur dynamischen Entwicklung des Gebetes gehört, dass nicht nur vorgegebene Gebete gesprochen wurden, sondern im Laufe der Zeit auch eigene, oft spontan formulierte. Eine besondere Rolle spielten im Leben des Heiligen die Stoßgebete (*orazioni giaculatorie*), die allmählich zum ständigen inneren Gebet wurden.⁵⁸ Alle genannten Gebetsformen entsprechen der Forderung der menschlichen Natur nach Beteiligung der „äußeren“ wahrnehmenden Sinne am „inneren“ spirituellen Gebetsakt. Sie ermöglichen somit auch dem Leib, Gott jene vollkommene Ehrerbietung zu erweisen, auf die er Anspruch hat.⁵⁹

Ein „gutes Gebet“ soll durch Sammlung des Herzens charakterisiert sein. Obwohl innere Trockenheit und Zerstreutheit als übliche Schwierigkeiten das innere Beten beschweren, gehören sie, zumindest solange sie unfreiwillig sind, zu den typischen Versuchungen, die es zu überwinden gilt.⁶⁰ Außerdem soll das Gebet demütig und vertrauensvoll sein, so dass man einerseits die eigene Nichtigkeit und andererseits die Allmächtigkeit und Güte

⁵³ Vgl. *Epist.* 1, 100; s. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 783.

⁵⁴ Vgl. *Epist.* 3, 87–89.

⁵⁵ Vgl. *aaO.*, 3, 87–89; 4, 986.

⁵⁶ Vgl. *aaO.*, 1, 951; s. F. da Riese, *Padre Pio* (Anm. 13), 350.

⁵⁷ Vgl. *Epist.* 1, 674.

⁵⁸ Vgl. *aaO.*, 2, 276; 3, 264.

⁵⁹ Vgl. *aaO.*, 1, 394; 2, 236.

⁶⁰ Vgl. *aaO.*, 177; 3, 101. 359 u. 682.

Gottes anerkennt.⁶¹ Als drittes Merkmal für ein gutes Gebet nennt der Heilige Beständigkeit und Ausdauer.⁶²

Von den verschiedenen Gebetsformen steht die des Lobens (*lodi*) an erster Stelle. Vor allem in den schwierigsten Momenten seines Lebens zeigt sich darin seine ganze Uneigennützigkeit.⁶³ Mit der Anbetung ist eng die Danksagung für alle Zeichen göttlicher Barmherzigkeit verbunden, die zum Geber emporsteigt.⁶⁴ Die Heiligkeit Gottes und die Wahrnehmung eigener Sündhaftigkeit bewegen den Kapuziner zur ständigen Bitte um Sühnung.⁶⁵ Am häufigsten sind aber in den Briefen Bitt- und Fürbittgebete vertreten. Obwohl der Heilige viele Intentionen vor Gott trägt, ist die vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen Gottes charakteristisch für sein Bitten.⁶⁶ Er bittet vor allem um das, was ihn und seine Mitmenschen dem ewigen Ziel näher bringt.⁶⁷

Betrachtendes Gebet

Mündliches Gebet (*vocalmente*) betrachtet Pater Pio als eine Stufe auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott und ermuntert zur Betrachtung des Lebens Jesu als einer fruchtbareren Art des Betens.⁶⁸ Obwohl Pater Pio in seinen Briefen eher von der Beschauung und von den damit zusammenhängenden Schwierigkeiten mit der diskursiven Meditation (*discorrere col'intelletto*) berichtet, empfiehlt er diese „verstandesmäßigen Exerzitien“ (*orazione mentale*) als wichtige Quelle des spirituellen Lebens.⁶⁹ Für die Nachfolge Jesu ist die tägliche Betrachtung seines Lebens unverzichtbar. Ebenso wichtig ist es für den Kapuziner, dass Leben der Heiligen zu meditieren.⁷⁰

Dabei war für ihn die Methode der Betrachtung sehr wichtig. Immer wieder empfahl er den Menschen, die er als geistlicher Vater begleitete, zweimal täglich mindestens eine halbe Stunde zu meditieren. Für eine die Meditation fördernde Stimmung sind ein gut geordnetes Leben und das Vermeiden überflüssiger Gespräche wichtig, die die nötige Schweigsamkeit stören.⁷¹ Der in-

⁶¹ Vgl. *aaO.*, 1, 468. 587 u. 821.

⁶² Vgl. *aaO.*, 304.

⁶³ Vgl. *aaO.*, 182. 187.

⁶⁴ Vgl. *aaO.*, 2, 274; s. M. da Poblatura, *Alla scuola spirituale* (Anm. 8), 144.

⁶⁵ Vgl. *Epist.* 1, 236.

⁶⁶ Vgl. *aaO.*, 180: „Sia fatto il volere di Dio“; vgl. auch *aaO.*, 213. 225 u. 244.

⁶⁷ Vgl. *aaO.*, 1064.

⁶⁸ Vgl. *aaO.*, 3, 85.

⁶⁹ Vgl. *aaO.*, 2, 131.

⁷⁰ Vgl. *aaO.*, 1, 1000; 4, 466.

⁷¹ Vgl. *aaO.*, 2, 275; 3, 250f. 359 u. 407.

neren Sammlung hilft vor allem das Bewusstsein der ständigen Anwesenheit Gottes, aber auch eine geeignete Körperhaltung.⁷² Gelegentlich schlägt er als Einstieg und zur Vorbereitung der Betrachtung eine geistliche Lektüre vor.⁷³

Seine Ratschläge für den Ablauf der Meditation weisen viele Elemente der Ignatianischen Exerzitien und der klassischen Meditation der *Teresa von Avila* auf.⁷⁴ Zum Ablauf seiner Meditationsweise gehören vor allem das Bewusstsein der Anwesenheit Gottes, der Akt der Demut, Anbetung und Liebe, die Bitte um die Hilfe Gottes, dass die Meditation fruchtbar werde, die Betrachtung von Themen, die das Leben, Leiden und den Tod Jesu Christi betreffen, der Entschluss zur Entwicklung einer Tugend als Frucht des Gebetes, die Bitte an Gott um die Gnade, diesen Entschluss zu realisieren und letztlich das „Sich-dem-Schutze-Gottes-Anvertrauen“. Nach der Betrachtung empfiehlt der Heilige, den Verlauf der Meditation zu reflektieren. Riccardo Fabiano sieht das Charakteristische der Methode des Mystikers in seiner besonderen Betonung des Leidens Christi und der besonderen Liebe zur Kirche.⁷⁵ Pater Pio hält die Meditation für geeignet, die Liebe des Menschen zu Gott entflammen zu lassen, so dass, wenn der Betrachtende sich zur Beschauung Gottes hingezogen fühlt, er nachgeben und sich versenken soll in die Gefühle, die ihn mit Gott unmittelbar verbinden.⁷⁶

Kontemplatives Gebet

Das Gebetsleben von Pater Pio bleibt nicht auf der Stufe des mündlichen oder meditativen Gebetes stehen. Im Laufe der Zeit übernimmt Gott selbst die Initiative und führt ihn zur Beschauung.⁷⁷ Psychologisch betrachtet ist diese Erfahrung eine undeutliche und dunkle, aber sichere Empfindung der Anwesenheit Gottes in der Seele. Man kann sie nicht selbst hervorrufen, sondern nur passiv annehmen. Sie vermehrt die Gnade, steigert die geistigen Kräfte und findet oft auch einen Widerhall im Körper. Die so verstandene Beschauung hat mehrere Stufen, je nach Art und Weise der göttlichen Wirkung.⁷⁸

⁷² Vgl. *aaO.*, 58f. 250f.

⁷³ Vgl. *aaO.*, 71.

⁷⁴ Vgl. *aaO.*, 250f. 935; s. G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*. Milano 1957, 353 u. 361.

⁷⁵ Vgl. R. Fabiano, *La meditazione di Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 2/3 (1971), 6.

⁷⁶ Vgl. R. Allegri, *A tu per tu con Padre Pio. Con trenta lettere inedite*. Milano 1995, 238.

⁷⁷ Vgl. *Epist.* 1, 303. 818.

⁷⁸ Vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 827–840.

Im »Gebet der Ruhe« bemächtigt sich Gott des Verstandes und des Willens des Mystikers und lässt ihn inneren Frieden (*una pace ed una tranquillità*), Freude und sogar Überfluss an Tröstung (*una indigestione di consolazione*) genießen.⁷⁹ Dieses Gebet nimmt in seiner größten Intensität die Form der „Einschläferung“ der geistigen Kräfte (*sonno delle potenze*) an, die dann im „Tausel der Liebe“ (*inebriamento*) bei dem Heiligen den Eindruck erwecken, er sei im „Liebeswahn“ (*pazzie d'amore*).⁸⁰

Die sich entwickelnde Dynamik der Kontemplation bemächtigt sich auf der Stufe der einfachen Einung mit Gott nicht nur des Verstandes und des Willens, sondern auch des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, so dass alles innerliche Vermögen mit Gott beschäftigt ist.⁸¹ Für dieses Gebet ist charakteristisch, dass jedwede Zerstreuung fehlt und alle Kräfte auf Gott hin zentriert sind, auch ohne die bewusste Mitwirkung des Mystikers.⁸² Dieser Zustand gibt ihm auch die vollkommene Sicherheit, dass er im Zentrum der Seele (*centro dell'anima*) mit Gott geeint wurde.⁸³ Zusammen mit diesen Erlebnissen beginnt der Heilige innerlich die Wirkung Gottes in „Berührungen“ (*tocchi*) und „Wunden“ der Liebe (*piaghe d'amore*) zu spüren.⁸⁴

Diese Erlebnisse sind Vorzeichen der nächsten Stufe seiner mystischen Entwicklung, bei der nicht nur das innere geistige Vermögen, sondern auch die äußeren wahrnehmenden Sinne mit Gott vereint werden. Die Intensität dieser göttlichen Wirkung ist so groß, dass der unvorbereitete Leib sie nicht aushalten kann, und es zur Ekstase kommt.⁸⁵ In diesem Zustand werden die Sinne gleichsam außer Kraft gesetzt (*sensi restano sospesi*), sei es auf eine ruhige und angenehme, sei es auf eine gewaltsame und schmerzhaft Weise.⁸⁶

Nach einer Zeit der Ekstasen, die der »umwandelnden Einung« vorausgehen, stellt Gott den Mystiker auf die schmerzhafteste Probe der dunklen Nacht des Glaubens, in der der Geist gereinigt wird (*purga dello spirito*). Im Gebet zeichnet sich diese Entwicklungsstufe dadurch aus, dass der Heilige in dieser Zeit der extremen inneren Trockenheit (*aridità di spirito*) in sich zwar keinen Drang verspürt und keine Kraft findet, um zu Gott zu beten, anderer-

⁷⁹ Vgl. *Epist.* 1, 217. 230 u. 250.

⁸⁰ Vgl. *aaO.*, 292f. 357f.; vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 866f.

⁸¹ Vgl. *Epist.* 1, 367: „L'orazione di unione è quel grado di contemplazione infusa in cui tutte le potenze interne sono prigioniere od occupate in Dio“; vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 367.

⁸² Vgl. *Epist.* 1, 454.

⁸³ Vgl. *aaO.*, 383. 453.

⁸⁴ Vgl. *aaO.*, 130: „Mi tocca in modo sí vivo, che sono portato fuori di me stesso“; vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 1096.

⁸⁵ Vgl. *aaO.*, 881f.

⁸⁶ Vgl. *aaO.*, 887; s. *Epist.* 1, 420. 497 u. 1094.

seits aber das Gebet in der schmerzlichen Beschauung (*contemplazione tormentosissima*) nicht vernachlässigt wird.⁸⁷

Im Zustand dieser inneren Dunkelheit ist der Heilige überzeugt, dass keine andere Hilfe diese Leiden lindern könne als nur die Vereinigung mit Gott in vollkommener Liebe (*unione di un perfetto e consumato amore*).⁸⁸ Ein Indiz für diesen Umbruch bemerken wir im Brief vom 12. Januar 1919, in dem zu lesen ist, dass die unendliche Liebe Gottes seine Hartherzigkeit überwunden und sich in sein Herz eingegossen habe.⁸⁹ Als Konsequenz daraus beginnt er, dass göttliche Licht, das seine Seele bisher nur als schmerzhaftes Dunkelheit erfahren hat, als solches wahrzunehmen (*incomincio a vederla questa luce*). In diesem Licht erkennt er endlich, dass Gott beständig im Zentrum seiner Seele wohnt.⁹⁰ Langsam und nach einer Zeit der Konzentration auf die eigenen mystischen Erfahrungen wandelt sich seine Sorge um das eigene Heil in die Sorge um das Seelenheil der ihm anvertrauten Menschen, was eine aufopferungsvolle seelsorgliche Arbeit in den nächsten Jahrzehnten seines Lebens zur Folge hat.⁹¹

3. Außergewöhnliche mystische Phänomene

Die Phänomene, die wir hier als außergewöhnliche Gnadengaben Gottes (*gratis datae*) untersuchen, sind anderer Natur als die heiligende Gnade; außerdem sind sie weder unter die theologischen Tugenden noch unter ein ungewöhnlich reiches Gebetsleben zu subsumieren. Dennoch bezeugen sie den Kontakt mit der übernatürlichen Welt und verdanken sich göttlicher Einwirkung. Diese Phänomene machen deutlich, dass der ganze Mensch, sowohl seine Seele als auch sein Leib, sich mit Gott eint und von ihm umgewandelt wird. Je nach dem, wo sich vorwiegend diese Wirkung zeigt, sprechen wir von erkenntnismäßigen, affektiven oder somatischen Phänomenen.⁹²

Ursachen der Phänomene

Pater Pio wusste darum, dass solche außergewöhnlichen Phänomene von Gott kommen, aber auch vom bösen Geist oder von der Natur verursacht

⁸⁷ Vgl. *aaO.*, 382, 440f. u. 1073; 3, 194–196.

⁸⁸ Vgl. *aaO.*, 1, 472.

⁸⁹ Vgl. *aaO.*, 1112f.: „Ha conquiso finalmente la durezza dell'anima mia“.

⁹⁰ Vgl. *aaO.*, 1122f. 1247; 3, 887.

⁹¹ Vgl. *aaO.*, 1, 1189. 1243.

⁹² Vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 1036f.; s. auch P. Lesourd/J.M. Benjamin, *Les mystères du Padre Pio d'après des documents inédits*. Paris 1969, 117–166.

werden können. Deswegen muss man auch bei ihm alle drei Möglichkeiten in Erwägung ziehen.⁹³ In seinen Briefen finden wir Hinweise darauf, dass er oft mit psychischen Krisen zu kämpfen hatte und sich manchmal wankelmütig fühlte (*squilibrato di spirito*).⁹⁴ Vom 18. bis zum 21. Lebensjahr litt er unter starken Skrupeln.⁹⁵ Außerdem gibt es Belege, dass der Heilige nahezu sein ganzes Leben lang krank war.⁹⁶ Während des I. Weltkrieges stellten die Ärzte bei ihm sogar Tuberkulose fest.⁹⁷ Schon als Kind war Francesco Forgione körperlich schwach, nachgiebig und schweigsam, was später als Prädisposition zur Neurose gedeutet wurde.⁹⁸

Abgesehen von den körperlichen Leiden waren die oben erwähnten Schwierigkeiten vorübergehend, und der generelle psychische Zustand des Heiligen war ausgeglichen. Auch die außergewöhnlichen Phänomene haben seine psychische Gesundheit nicht beeinträchtigt.⁹⁹ Das bestätigen die psychographologischen Untersuchungen seiner Schrift, die Altruismus, Ausgeglichenheit, Charakterstärke, Beharrlichkeit, Spontaneität und Entschiedenheit verrät.¹⁰⁰ Letztlich erscheint es mehr als unwahrscheinlich, dass ein neurotischer Mensch über fünfzig Jahre in Gehorsam, Nächstenliebe und Gebet hätte leben können.

Andererseits sind seine Briefe voll von Schilderungen, die seine Kämpfe gegen den Teufel beschreiben, so dass der Heilige selbst gelegentlich fürchtete, besessen zu sein.¹⁰¹ Diese Angriffe charakterisieren eine Entwicklung, die der mystischen Reifung des Heiligen entspricht und dadurch die subjektive Seite dieser Phänomene zeigt. Am Anfang schildert Pater Pio sie so, als ob sie physischer Natur seien, weil er sie mit allen Sinnen wahrnimmt. Im Laufe der Zeit berichtet er vor allem von Versuchungen. Kurz vor der vollkommenen Einung mit Gott spricht er von einem Kampf im Geiste.¹⁰² Diese spirituellen Erfahrungen haben auch eine positive Konsequenz: Sie machen ihn vorsichtig gegenüber allen außergewöhnlichen Phänomenen, wenn er

⁹³ Vgl. *Epist.* 1. 395: „Ora dette manifestazioni o vengono dal Signore ed allora è indubitato che molto è il guadagno che ne viene all'anima; oppure dal demonio o dalla propria fantasia.“

⁹⁴ Vgl. *aaO.*, 521f. 529f. u. 1034.

⁹⁵ Vgl. *aaO.*, 679f.

⁹⁶ Vgl. *aaO.*, 180. 451; s. auch G. Gusso, *Padre Pio visto da un medico*, in: *Atti del 1° Convegno* (Anm. 51), 305 u. L. Peroni, *Padre Pio da Pietrelcina*. Rom 1994, 29.

⁹⁷ Vgl. *Epist.* 1, 689.

⁹⁸ Vgl. G. Cruchon, *Le stimmate di Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 6/11 (1975), 10f. u. 6/12 (1975), 8f.

⁹⁹ Vgl. G. Cannarella, *Personalità del mistico*, in: *Voce di Padre Pio* 17/9 (1986), 4f.; s. auch G. Festa, *Tra i misteri della Scienza e le luci della Fede*. Rom 1933, 130f.

¹⁰⁰ Vgl. G. Ziveri, *Esame psico-grafologico su scritti autografi di Padre Pio da Pietrelcina*, in: *Voce di Padre Pio* 16/5 (1985), 16f.

¹⁰¹ Vgl. *Epist.* 1, 213.

¹⁰² Vgl. *aaO.*, 266. 321 u. 795f.

sich nicht sicher ist, ob sie von Gott oder vom Teufel verursacht wurden.¹⁰³ Der Heilige sieht nicht in allen negativen Erfahrungen den Teufel als Ursache.¹⁰⁴ Es gibt mystische Erfahrungen, bei denen er vollkommen überzeugt ist, dass sie nur von Gott stammen können.¹⁰⁵

Erkenntnisphänomene

Pater Pio unterscheidet zwischen Visionen in menschlicher Gestalt und Visionen ohne jegliche körperliche Form (*manifestazioni ed apparizioni, riguardanti esseri privi di forme, e sotto forme umane*).¹⁰⁶ Diese differenzierte Sicht spiegelt die Erfahrung einer geistlichen Entwicklung wider, nämlich von den mit den äußeren Sinnen über die mit den inneren Sinnen erfahrenen Wahrnehmungen bis hin zu den intellektuellen Visionen.¹⁰⁷

Der Kapuziner, der manche Erscheinungen so schildert, dass man den Eindruck gewinnt, er habe Jesus, Maria und die Heiligen mit eigenen Augen sehen können,¹⁰⁸ weiß jedoch, dass er auf dem Weg zur Einung mit Gott solche Erscheinungen sowie auch alle Visionen der Vorstellungskraft abweisen soll, auch dann, wenn sie von Gott kommen.¹⁰⁹

Anders ist das im Fall von geistigen Wesen, die er in intellektuellen Visionen wahrnimmt (*all'occhio della intelligenza*) und die als Teil der Beschauung nicht abzuweisen sind. So soll denn die Gnadengabe der Liebe zu Gott, die aus dieser Beschauung resultiert, mit Dankbarkeit angenommen werden. Es ist Pater Pio unmöglich, diese Erscheinungen zu beschreiben. Da sie ihn die Größe Gottes und die eigene Unzulänglichkeit immer besser erkennen lassen, können sie seiner Meinung nach nur von Gott kommen.¹¹⁰ Dass er die Phänomene unterscheidet, wird am besten deutlich in ihrer unterschiedlichen Bewertung als sukzessive und formelle Ansprachen. Diese sind als relativ unsichere zu bewerten im Gegensatz zu substantiellen Ansprachen, die in der Seele das hervorbringen, was sie zum Inhalt haben.¹¹¹

¹⁰³ Vgl. *aaO.*, 321; 2, 139.

¹⁰⁴ Vgl. *aaO.*, 1, 988; 4, 174.

¹⁰⁵ Vgl. *aaO.*, 1, 498. 1040: „Il demonio non può produrre in noi fenomeni di ordine puramente intellettuale o volitivo perché nel santuario della nostra anima, nessuno, tranne Dio, può penetrare direttamente.“; s. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 1062.

¹⁰⁶ Vgl. *Epist.* 1, 373ff.

¹⁰⁷ Vgl. *aaO.*, 314.

¹⁰⁸ Vgl. *aaO.*, 349.

¹⁰⁹ Vgl. *aaO.*, 321. 393f.

¹¹⁰ Vgl. *aaO.*, 821. 1065 u. 1089; 2, 80.

¹¹¹ Vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 1072; s. auch *Epist.* 1, 381ff. 681ff.; 4, 986–989.

Ähnlich positiv schätzt der Heilige die geistigen Empfindungen ein, die bei ihm tiefe Gottesliebe erwecken.¹¹²

Obwohl seine Visionen mit dem Glauben konform sind und man den Heiligen als demütig, fromm, ehrlich und psychisch gesund beschreiben kann, muss man bei der Auswertung dieser Phänomene berücksichtigen, was *Karl Rahner* über Visionen geschrieben hat. Demnach soll man nicht unbedingt glauben, dass der Gegenstand der Erscheinung wirklich körperlich anwesend sein muss, um perzipiert zu werden, sondern es reicht, wenn die Sinne angeregt werden. Wenn Gott eine so genannte *species sensibilis* verursacht, kann sie als *species* der Perzeption oder Imagination erscheinen. In dem Sinne, dass Visionen wesentlich von subjektiven Faktoren des Sehenden abhängig sind, wird jede, auch die reine Vision normalerweise als übernatürlich betrachtet, d.h. sie ist nicht inhaltlich, sondern ursächlich göttlicher Natur.¹¹³ Wenn man dieser Interpretation folgt, wird deutlich, warum die Visionen des Heiligen manchmal eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Beschreibungen anderer Autoren aufzeigen. Vor allem seine frühen Visionen schöpfen viel aus den Briefen der *Gemma Galgani*,¹¹⁴ und die Vision seiner Berufung ist von Scaramellis „Direttorio ascetico“ beeinflusst.¹¹⁵ Es handelt sich hier aber nicht um ein einfaches Übernehmen von Gedanken und Formulierungen anderer, sondern um die mystische Erfahrung eingegossener Beschauung, die im Zentrum der Seele stattfindet und dann in der Interpretation manchmal unkritisch erweitert wird auf ihre sinnliche Reperkussion, so dass der Mystiker in fremden Schilderungen eine adäquate Sprache für die eigenen, unaussprechlichen Erfahrungen findet.

Somatische Phänomene

Es ist sehr schwierig, zwischen den Phänomenen erkenntnismäßiger und affektiver Natur und den Phänomenen somatischer Natur zu unterscheiden. Die Unterscheidung erfolgt je nach dem, ob vorwiegend Eigenschaften der einen oder anderen Art für das zu bewertende Phänomen charakteristisch sind. So gesehen gehören die Ekstasen und das Feuer der Liebe im Leben

¹¹² Vgl. *aaO.*, I, 420ff.

¹¹³ Vgl. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Innsbruck 1952, 58. 64f. 70.

¹¹⁴ Vgl. *Epist.* I, 278f.; s. auch G. di S. Stanislao, *S. Gemma Galgani*. Rom 1983, 291. Gemma Galgani (1817–1903) empfing ebenfalls die Stigmata. Sie wurde am 2.5.1940 von Papst Pius XII. heilig gesprochen (Gedenktag: 11. April).

¹¹⁵ Vgl. *Epist.* I, 1280–1284; s. auch G.B. Scaramelli, *Direttorio ascetico* (Anm. 9), I 2,10, cap. 1 bzw. 2,8, cap. 3–5; ferner G. Di Flumeri, *La fonte letteraria delle visioni di Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 14/6 (1983), 20ff.

des Kapuziners zu den affektiven Erfahrungen. Diese führen hin zu den somatischen Phänomenen, wie etwa der Stigmatisation.¹¹⁶ Vor allem die Ekstase als Zeichen der natürlichen Schwäche des Körpers verschwindet nach Vollendung der mystischen Entwicklung des Heiligen. Anders verhält es sich mit der Liebe des Mystikers zu Gott, die ständig zunehmend auch körperliche Auswirkungen zeitigt: Pater Pio spricht hier von einem „Entzündetsein“ (*accendimento*) seines Körpers, angefangen von geheimnisvollen Fiebern bis hin zur Transverberation des Herzens.¹¹⁷

Die Schwäche des Körpers erweist sich manchmal als seine Stärke. Wenn Pater Pio vor allem in Venafrò im Jahre 1911 nicht schlafen und außer der Heiligen Kommunion nichts zu sich nehmen konnte, wurde dies als außer-natürliche Gabe im Zusammenhang mit der Ekstase interpretiert.¹¹⁸ Man interpretiert dieses Phänomen auch als Zeichen der Vergöttlichung des ganzen Menschen, der – mit Gott vereint – schon in seinem irdischen Leben teilnimmt an der Vollkommenheit, die ihm im Himmel in ganzer Fülle zuteil wird.¹¹⁹

Nicht anders kann man sich auch die von vielen Zeugen bestätigte Bilokation des Mystikers erklären, d.h. seine sichtbare Anwesenheit an zwei Orten gleichzeitig.¹²⁰ Besonders bemerkenswert sind die Phänomene der Transverberation und Stigmatisation. Der Heilige beschreibt drei Ereignisse aus dem Jahr 1918: Zuerst ein Ereignis im August, bei dem es sich höchstwahrscheinlich um die Durchbohrung der Seite handelt, dann die Stigmatisation am 20. September 1918 und schließlich die Transverberation des Herzens im Dezember desselben Jahres.¹²¹ Die Wunden von Pater Pio wurden viele Male medizinisch untersucht. Es gab jedoch nie eine wissenschaftliche Erklärung für die Tatsache, dass sie fünfzig Jahre lang trotz verschiedenster Behandlungen weder eiterten noch heilten.¹²² Weil es sich bei Pater Pio um eine psychisch gesunde, ehrliche und mit Gott verbundene Persönlichkeit handelte, muss man Paolo Maria Marianeschi zustimmen, wenn er sagt, dass die Psychopathologie keine zufriedenstellende Erklärung dieses Phänomens liefern kann.¹²³ Marianeschis zentrale These ist, dass die Medizin in diesem Fall an ihre eigenen Grenzen stößt und so auf die Not-

¹¹⁶ Vgl. A. Royo Marin, *Teologia* (Anm. 52), 1088; s. auch *Epist.* 1, 882.

¹¹⁷ Vgl. *aaO.*, 180. 234 u. 300.

¹¹⁸ Vgl. *aaO.*, 383.

¹¹⁹ Vgl. G. Gusso, *Padre Pio* (Anm. 96), 319f.

¹²⁰ Vgl. I. Rodriguez, Art. *Bilocazione*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità* 1 (1975), 284f.; s. auch *Epist.* 4, 993.

¹²¹ Vgl. *aaO.*, 1, 1065. 1094 u. 1106.

¹²² Vgl. Congregatio de Causis Sanctorum, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii a Pietrelcina [...] Positio super virtutibus*, Bd. 3. Rom 1997, 170–177.

¹²³ Vgl. P. M. Marianeschi, *Stimmate e medicina*. Terni 1987, 18–28.

wendigkeit einer theologischen Interpretation hinweist. Obwohl der Heilige keine Stigmata wollte, war dennoch das Leitmotiv seines innerlichen Lebens die Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten. Dieses Verlangen nach dem Mit-Leiden mit Christus schließt die Mitwirkung subjektiver Faktoren wie Vorstellungskraft und Phantasie nicht aus. Das wird verständlich, wenn man die Lokalisierung der Wunden auf den Händen berücksichtigt, die eher bildlichen Darstellungen damaliger Zeit entspricht als den tatsächlichen Wundmalen Jesu. Theologisch gesehen sind echte Stigmata Folge der Ekstase, die ihrerseits als Nachwirkung der mystischen Kontemplation betrachtet werden kann.¹²⁴ Das Wichtigste ist, dass sowohl die Stigmatisierung als auch das Verschwinden der Wunden kurz vor dem Tod des Heiligen auf die vollkommene Transfiguration in den gekreuzigten und auferstandenen Christus hinweisen.¹²⁵

Alle diese Phänomene zeigen deutlich, dass sich der ganze Mensch – als Einheit von Leib und Seele – mit Gott einen und durch die Gnade Gottes umgewandelt werden kann. Auch wenn es möglich ist, dass solche außergewöhnlichen Erfahrungen von Gott ohne heiligende Gnade geschenkt werden, regen sie doch zu solcher Dankbarkeit und Liebe zu Gott an, dass die Leben spendende Verbindung mit ihm immer tiefer wird. Dies gilt sicherlich in besonderer Weise für das Leben des Pater Pio.¹²⁶

¹²⁴ Vgl. *Epist.* 1, 669; s. auch G. Cruchon, *Le stimmate di Padre Pio*, in: *Voce di Padre Pio* 6/7–8 (1975), 12f. u. 6/9 (1975), 8f.

¹²⁵ Vgl. G. Spitàris, *Una visione delle stimmate di Padre Pio alla luce della teologia orientale*, in: *Atti del 1° Convegno* (Anm. 51), 367.

¹²⁶ Vgl. V. di Santa Maria, *Nella schiera dei grandi mistici. Lo <stato straordinario>*, in: *Atti del 1° Convegno* (Anm. 51), 157.