

## RELIGIONSPÄDAGOGISCHE

## BEITRÄGE

16/1985

## Spiritualität

*Stachel* · Biblische Spiritualität*Jäger* · Kontemplation*Hemel* · Ziele spiritueller Führung*Hilpert* · Spiritualität des Alltags*Simon* · Zeitbewußtsein bei Augustinus*Zirker* · Sprachdidaktik Meister Eckharts*Stock* · Mythopoesie des Kreuzwegs*Biesinger* · Meditative Zugänge*Köhler* · Meditation – psychologisch

WZ

*italienische Tagung* · Einführung in  
stentum

Z A

4253

*Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft  
Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)*

UB Tübingen

1. JUL. 1985

ISSN 0173-0339

V 21

## I N H A L T

Günter Stachel	Biblische Spiritualität	2
Willigis Jäger	Kontemplation. Der Weg nach Johannes vom Kreuz	35
Ulrich Hemel	Ziele spiritueller Führung heute	53
Konrad Hilpert	Spiritualität des Alltags	68
Werner Simon	Zeit und Zeitbewußtsein in den "Confessiones" des Augustinus	75
Hans Zirker	Zwischen anthropomorphem Reden und Schweigen - Zur religiösen Sprachdidaktik Meister Eckharts	90
Alex Stock	Mythopoesie des Kreuzwegs. Zu einem Gedicht von George Mackey Brown	111
Albert Biesinger	Inwiefern meditative Zugänge für religiöse Erziehung bedeutsam sind	124
Theodor W. Köhler	Was geht beim Meditieren vor sich? Überlegungen zu einer psychologischen Prozeßanalyse	130
Helmut Fox	"Einführung in das Christentum" - Bericht über eine deutsch-italienische Tagung in Vigolo Vattaro	140
Emilio Alberich	Elemente der Erneuerung christlicher Initiation heute	150
Giancarlo Milanesi	Prozesse religiöser Sozialisation in Italien	159
Norbert Mette	Zur Situation der religiösen Sozialisation und der christlichen Initiations-Prozesse in der Bundesrepublik Deutschland	169
Herbert A. Zwergel	<b>Chancen der Hilfe zum Glauben als Hilfe zum Menschsein</b>	179
Ralph Sauer	Religionspädagogen und Liturgiker im Gespräch	191
Joseph Quadflieg	Der Weg zur Gestaltung eines christlichen Charakters. Zu einem polnischen Lehrbuch	197

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender:  
Prof. Dr. Günter Stachel  
Carl-Orff-Straße 12  
D-6500 Mainz 33

Schriftleiter:  
Prof. Dr. Hans Zirker  
Blumenstraße 29  
D-4044 Kaarst

Bezug der Hefte über den Schriftleiter

Preis: Einzelheft 15,- DM

Jahresabonnement (2 Hefte) 24,- DM und Versandkosten

Konto: PSA Essen 2810 37-430 Sonderkonto RpB/Zirker

## VORWORT

Dieses Heft enthält Vorträge von zwei unterschiedlichen religionspädagogischen Tagungen: zum ersten von dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten, der vom 5. - 9. 10. 1984 in Leitershofen bei Augsburg stattfand und sich vor allem mit dem Thema "Spiritualität" befaßte; zum zweiten von einem deutsch-italienischen Fachgespräch in Vigolo Vattaro bei Trient vom 30. 9. - 4. 10. 1984. Während die letzte Tagung in diesem Heft mit allen Referaten und einem zusätzlichen Tagungsbericht über die Sektionsarbeit dokumentiert wird, kann das Spektrum des AKK-Kongresses nur durch ausgewählte Beiträge zu den thematischen Schwerpunkten veranschaulicht werden. Sie waren Gegenstand des Gesprächs in verschiedenen Sektionen: "Texte abendländischer Mystik", "Meditation und Kontemplation", "Symbol und mythische Sprache", "Spiritualität des Alltags". Mit ihren wechselnden Ansätzen und Perspektiven belegen sie, daß das eine Stichwort "Spiritualität" nicht für eine einzige, homogene Sache steht, sondern auf ein vielgestaltiges und spannungsreiches Feld religiöser Kultur verweist.

Außerhalb der Themen dieser beiden Tagungen stehen die zwei letzten Aufsätze, die auf je eigene Weise über Grenzen hinwegsehen: Der eine bezieht sich auf das Zusammenwirken von Religionspädagogen und Liturgikern - im Blick auf vergangene Tagungen und künftige Aufgaben; der andere stellt ein polnisches Lehrbuch mit katechetischem Unterrichtsmaterial für Kleinkinder vor und würdigt es in seinem Verhältnis zu einem deutschen religionspädagogischen Entwurf im Elementarbereich.

H. Zirker



## 0. Umgrenzung des Themas

Das Bedürfnis nach der Sache, die Spiritualität heißt, meldet sich mit besonderer Dringlichkeit. Ebenso groß ist aber der Verdacht, es handele sich bei zahlreichen Formen spiritueller Praxis um etwas Illegitimes, weil vom Dienst an der Gesellschaft und der Veränderung ungerechter sozialer und politischer Strukturen und von der Befreiung Ablenkendes.<sup>1</sup> Begriffe im Bereich der Spiritualität wurden in den letzten zwei Jahrzehnten laufend verschlissen, beziehungsweise abgewertet: Frömmigkeit erhielt den Akzent von "frömmelnd": etwas Äußerliches, Rituelles, Aufgesetztes. Innerlichkeit wurde als Rückzug in Pietismus und Quietismus und als etwas Reaktionsäres bezeichnet, nämlich als Phänomen bürgerlicher Religion. Meditation wurde zum Modewort für so viele Versuche, den ganzen Menschen zur Rezeptivität zu führen oder von innen her aktiv werden zu lassen, daß es nötig ist, genau zu sagen, was man meint, wenn man meditiert oder Meditation vertritt. Spiritualität kann als Geistigkeit mißverstanden werden: Der geistige oder geistliche, eben der spirituelle Mensch, tötet das Fleisch und sein Begehren ab. Das wird zweifellos von Paulus postuliert, aber Geist und Fleisch haben solche Konnotationen bekommen, daß sich die "Bibel im heutigen Deutsch" hütet, sarx mit Fleisch zu übersetzen und stattdessen die verschiedenen Pendanten verwendet. Auch soma ist schwer übersetzbar: "Leib" ist für die jüngere Generation ganz ungebrauchlich, und "Körper" gibt nicht genau wieder, was gemeint ist.

Was ist also Spiritualität, wenn wir sie nicht als eine Geistigkeit oder Geistlichkeit verstehen wollen, die sich von Sinnlichkeit und Körperlichkeit abgrenzt? Auf der Basis des NT meinen wir damit, das vom Geist, nämlich vom Geist Gottes Bewegt-Werden. Spirituell ist der Mensch, der sich von Gottes Geist führen läßt; und Spiritualität entfaltet und beschreibt jene den ganzen Menschen betreffende Fähigkeit, vom Geist Gottes geführt, umgestaltet, in einen neuen Menschen verwandelt zu werden. Spiritualität ist also ein Transzendenzbegriff, aber kein solcher, daß ihm eine dualistische Anthropologie zugrundeliegen sollte. Teilhard de Chardin hat in "Le milieu divin" genau akzentuiert, welche Mißverständnisse und fundamental falschen Interpretationen hier lange vorherrschend waren.

1 Noch im Funkkolleg "Religion" vom 17.12.1983 wird Meditation als Flucht in die Innerlichkeit bezeichnet, als Narzißmus. - Abfällig ist auch die ständige Rede von "Meditationstechniken" und "Meditationspraktiken".



Spiritualität als vom Geist Geführt-Werden macht nicht das irdische Leben zum "Exerzierplatz für den Himmel".

Das findet allgemeine Zustimmung. Aber wie steht es mit dem Individualismus-Verdacht? Geht es der Spiritualität um den Menschen als einzelnen? Sie faßt zweifellos jeden einzelnen besonders ins Auge. In "De visione dei", dem Buch, in dem Nikolaus von Kues seine Spiritualität entfaltet, wird den Mönchen vom Tegernsee, für die das Buch geschrieben ist, empfohlen, ein ihnen von Nikolaus übersandtes Bild Gottes aufzustellen, dessen Augen so gemalt sind, daß man sich von ihnen angeblickt findet, in welcher Richtung zum Bild man immer sich befindet. So werden die Mönche, wenn sie vor dem Bild in beide Richtungen auseinandergehen, sich jeder je so angeblickt finden, als werde er allein angeblickt und sonst niemand. Wen der Geist Gottes bewegt, den bewegt er so, als bewege er ihn allein; und doch sagt einer dem anderen von dieser je eigenen Spiritualität. Sie nimmt uns als einzelne ganz in Anspruch, ohne uns zu trennen. Spiritualität gibt unserer Einheit eine neue Basis. Spiritualität ist weder individualistisch, noch gesellschaftlich umgrenzbar. Gerade insofern sie eine Institution der Gesellschaft ist, erweist die Kirche, daß sie nicht nur vom Geist bewegt wird. Spirituell ist der einzelne Christ oder die kleine Gemeinschaft, mit zwei oder drei beginnend. Man spricht nicht von der Spiritualität eines theologischen Lehrstuhls oder Seminars. Diese alle neigen dazu, die Bewegung des Geistes, nämlich die Spiritualität, eher einzudämmen und zu hemmen, weshalb sich auch in keinem bischöflichen Wappen der Wahlspruch findet: "Ubi spiritus, ibi libertas" (vgl. 2 Kor 3,17).

Die Freiheit des Geistes verbürgt Spiritualität auch außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums. Ich weiß nicht, ob man sinnvoll von einer hinduistischen oder buddhistischen Spiritualität reden kann. Aber Erleuchtungen, wie sie im Yoga und im Zen-Buddhismus sich ereignen, als "natürlich" zu bezeichnen, nämlich als psychologisch zu beschreibende Vorgänge, und für Ekstasen und Kontemplationen christlicher Mystiker "übernatürliche" Qualität, nämlich das Wirken des Gottes-Geistes zu postulieren, das ist institutionelles Denken, aber nicht das in 1 Kor gerühmte Charisma der Gabe der Unterscheidung der Geister.

Im folgenden soll die Bedeutung von "Biblischer Spiritualität" entfaltet werden. Zweifellos basiert auch der Glaube der Juden auf der Bibel und partizipiert der Islam an ihr. Um aber das Thema einzugrenzen, beschränken wir uns auf biblische Spiritualität in christlicher Tradition. Dabei wird zugleich unterstellt, daß christliche Spiritualität stets biblische Spiritualität sei, insofern Christen einen biblischen Glauben haben, eine in

jeder Disziplin biblisch fundierte Theologie treiben, die Texte der Bibel lesen und hören und die Texte der Bibel meditieren und beten. Je näher christliche Spiritualität der Bibel ist, desto zentraler ist sie. Je weniger biblisch sie ist, desto peripherer ist sie. Damit ist nicht über die Frage geurteilt, ob die Zukunft eine Einheit der großen Weltreligionen bringen werde oder müsse, wie das von dem Benediktiner Bede Griffiths in: Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit<sup>2</sup>, ebenso sanft wie entschieden vorausgesagt und gefordert wird. (Solche Fragen werden von der Glaubenskongregation im Bedarfsfall in einem größeren Kontext bedacht, als dies in einem Aufsatz über biblische Spiritualität möglich ist.) Nur soviel muß gesagt werden, auch von einem Autor, der selber Za-Zen übt: Für die Sprache der Bibel ist die Anrede Gottes mit "du" fundamental, die Erzählung von seinem Wirken, der Aufschrei, das Lob, die Anklage, die sich an ihn richten. Eine Spiritualität die über die Du-Anrede Gottes hinausgewachsen ist, wäre zugleich aus der Sprache der Bibel herausgewachsen, spräche also nicht mehr auf der Basis biblischer Spiritualität. Wenn das eine semitisch-westliche Begrenzung sein sollte, dann wäre die Bibel begrenzt. An dieser Stelle wird jedenfalls auf dem Fundament der Bibel referiert.

#### 1. Biblische Spiritualität als Spiritualität der Bibel

X. L. Dufour<sup>3</sup> nennt eine zweifache Bedeutung von "biblischer Spiritualität":

1. Das Imprägniert-Sein vom "sens de la bible" ('Sinn' der Bibel);
2. die Bibel als geistige Nahrung. -

Die folgende Darstellung wird sich auf die zweite Bedeutung beziehen. Vielleicht ist folgende Unterscheidung hilfreicher:

1. Biblische Spiritualität ist eine Spiritualität, die in der Bibel selbst am Werk ist und sich in ihr ausspricht.
2. Biblische Spiritualität ist eine von der Bibel genährte Spiritualität von Glaubenden.

Fassen wir zunächst kurz die Bedeutung der Spiritualität der Bibel selbst ins Auge. Eine Untersuchung dazu wäre eine relativ umfangreiche biblische Studie: Welcher Geist bewegt die biblischen Bücher, ihre Quellen, ihre Autoren? Was wünscht die Bibel durch ihren Geist zu bewegen und wie soll das geschehen?

2 Salzburg 1983; englisch: The Marriage of East and West, 1982.

3 Écriture sainte et vie spirituelle, in: Dictionnaire de Spiritualité IV, Paris 1960, 128-278, hier 278.

Dabei wäre zunächst vom Erzählen und Nacherzählen für das kommende Geschlecht zu reden. Es geht um die Existenz des Volkes Gottes und um das Verständnis der eigenen Geschichte, gerade auch im Hinblick auf die Erziehung kommender Generationen. - Ferner käme auch ein starker Bezug zur ethischen Praxis zum Vorschein. O. Fuchs<sup>4</sup> hat den formkritisch geprägten Begriff der Beispielgeschichte so gefaßt, daß alle biblischen Geschichten als Beispielgeschichten für unser innovatorisches Handeln gemeint sind. In der Bibel begegnen "vor allem offene Geschichten"<sup>5</sup>. In einer "pragmatischen Hermeneutik" sind solche Beispielgeschichten zu erschließen und in der eigenen "Geschichte selber weiter zu schreiben". Das bedarf, so meint O. Fuchs, keiner wissenschaftlichen Exegese.<sup>6</sup> Wie Franz von Assisi soll man sich "kommentarlos in die Gleichförmigkeit mit Christus hinein(zu)wagen"<sup>7</sup>. Er nennt den Vorgang "rezeptionsästhetisch", nämlich das Sich-Hineinintegrieren in die Texte, so daß sie zum "eigenen Lebens-text" werden. Didaktische und interaktionelle Bedeutungen und Konsequenzen werden erhoben, aber es wird leider nicht ausgeführt, wie denn diese Rezeptionsästhetik, dieses Sich-Hineinintegrieren in Gang kommt und sich auswirkt. Mit Ausnahme der lernpsychologisch bedeutsamen Kategorie des Beispiels (unter Abweisung des analytischen Modellbegriffs der kritischen Theorie, wie er von J. Blank und D. Mieth in die theologische Ethik eingebracht wurde)<sup>8</sup> finden sich keine lernpsychologischen, motivationstheoretischen oder kommunikationstheoretischen Verstehenshilfen.

Neben dem für die Bibel grundlegenden Erzählen und in immer neuen Anläufen dieselbe Geschichte neu und anders Erzählen, findet sich aber auch das Gebot und die Ermahnung, und diese sollen gelernt, aufgeschrieben (Dt 6,4-9), murmelnd memoriert, nämlich meditiert werden. Meditari, griechisch meletân, übersetzt u.a. hebräisches haga, das wiederholendes Sagen und (damit) Bedenken, aber auch murmelndes, brummendes Klagen (wie die Taube meditieren = gurren: Jes 38,14; 59,11) bedeutet.<sup>9</sup> Mit der Klage sind wir aber schon bei dem, was besonders kennzeichnend ist für eine Spiritualität der Bibel, beim Lied, nämlich beim Psalm. Psalmodieren

4 Biblische Geschichten und christliches Handeln, in: Pastoraltheologische Informationen (Vorabdruck), 1/1983, 93-122.

5 Ebd. 103.

6 Ebd. 107.

7 Ebd.

8 Ebd. 112.

9 Vgl. E. v. Severus, Das Wort "Meditari" im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: Geist und Leben 26 (1953) 365-375.

heißt, biblische Spiritualität praktizieren. Das geschieht in der Klage, in der Verwünschung, in weisheitlicher Erwägung vor Gott, aber vor allem (und faktisch stets am Ende von Klage und Verwünschung)<sup>10</sup> in der Preisung: "Beatus populus, qui scit jubilationem - Wohl dem Volk, das den Jubelruf kennt" (Ps 89 (88), 16). Das ist offenbar stets sich wiederholender, für die Spiritualität der Bibel typischer Vorgang; und wer nicht zu jubeln vermag, dem ist auch - im biblischen Sinn - nicht "wohl!". In den Psalmen geschieht etwas Unüberholbares und in der Geschichte des NT und der Kirche auch nicht Überbotenes: Das ganze menschliche Geschick mit den Möglichkeiten des Mißlingens und des Gelingens, der Aggression und der begeisterten Identifikation, stellt sich hier im Gesang dem Urteil dessen, vor dem und zu dem gesungen wird. Wer die Psalmen als sein Gebet- und Gesangbuch behält, sollte vielleicht nicht aufgrund vermeintlich besserer Einsicht sog. Fluchpsalmen weglassen oder kürzen. Die Vermutung spricht dafür, daß es sich hier nicht um ein Zeichen besserer, edlerer Gesinnung handelt, sondern daß man aszetisch verdrängt, statt zu bekennen, offenzulegen und sich so Gottes Gericht zu stellen.

2. Wir wollten zur Spiritualität der Bibel selbst ein paar Anmerkungen machen. Diese Anmerkungen gerieten unversehens zu Aussagen über unsere eigene biblische Spiritualität in der kirchlichen Tradition dieser Spiritualität.

Nacherzählen und Sich-erzählen-Lassen, Vorlesen und Hören, Rezitieren und Memorieren, Klagen und Jubeln - das sind offenbar die typischen Vollzugsformen biblischer Spiritualität, deren Rezeptionsgeschichte es jetzt nachzugehen gilt.

Weil das alles aus Lebenspraxis kommt und zu neuer verständigerer Praxis anstiften will, wird auch von der pragmatischen und rezeptionsästhetischen Seite dieser Spiritualität gesprochen werden müssen. Es sind ja nicht die Hörer und Rezitierer des Worts (die es beim Rezitieren belassen), sondern die "Täter des Worts" gemeint.

Und schließlich ist noch nach den konkreten Vollzügen biblischer Spiritualität zu fragen, wie sie uns möglich sind und wie wir ihre didaktische Weitergabe ins Auge fassen.

2.1 Daß Erzählen und ständiges Neuerzählen oder Nacherzählen ein für die Bibel charakteristischer Vorgang ist, wurde schon gesagt. Wer biblische Erzählungen vorträgt, sie zum Beispiel als Lesung oder Evangelium im Gottes-

<sup>10</sup> Einzige Ausnahme: die ausweglose Klage von Ps 88!

dienst vorliest, oder sie Kindern erzählt und den Kindern die Möglichkeit gibt, selbst die biblischen Geschichten nachzuerzählen, erbringt spirituelle Leistungen. Jerónimo Nadal SJ (+ 1580) nennt Regeln, wie man die Schrift vorlesen soll, nämlich ohne Effekte zu suchen, vielmehr "ruhig, sanft, süß" und "mit der Anmut und Seligkeit in Christus"<sup>11</sup>. Es ist für den liturgischen Vollzug widerwärtig, ein Vorlesen ertragen zu müssen, das nicht zugleich aufgrund der spirituellen Ergriffenheit des Lektors die Sprache und in ihr die Sache aktuell und anspruchsvoll macht, und doch alles bleiben läßt, was dem gelesenen Text und seiner zumeist diskreten und herben Sprache falsche Sentimentalität oder unechtes Pathos verleiht. Es ist eine wichtige praktisch-theologische Leistung, andere das Vorlesen der Schrift zu lehren, nachdem man es (hoffentlich) selber gelernt hat. - Die Funktion, Vergangenes gleichzeitig zu machen, kann beim Nacherzählen sich noch stärker auswirken. Jedoch muß die bewußte oder unbewußte Erzähltheorie, die beim Erzähler am Werk ist, jenes Vergegenwärtigen einer Wirklichkeit auch als Grundfunktion der Erzählung verstehen und erstreben. Was das dann bewirkt wird, welches spirituelle Ereignis bei den kindlichen Zuhörern entritt, das kann und muß nicht geplant werden. Sonst gäbe der Erzähler seine gegenüber der Bibel dienende, instrumentelle Funktion auf, und es bestünde die Gefahr der Funktionalisierung biblischer Geschichten.<sup>12</sup> Später wird noch auf die (auch von O. Fuchs akzentuierte) pragmatische Wirkung biblischer Geschichten einzugehen sein.

Nun gibt es aber auch Texte, die nicht erzählt, sondern rezitiert, aufgeschrieben und gelernt werden sollen. Solche Texte haben per se einen didaktischen Anspruch. Ihr Typus ist das "Höre Israel" in Dt 6,4-9, das ja auch in der synoptischen Tradition in der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe als das Große Gebot seinen bedeutenden Platz hat. Die ständige Rezitation dieses Gebots wird im Unterschied zu anderen Texten von christlichen Meistern - soweit ich sehe - nicht geübt, wahrscheinlich, weil es sich hier um die literarische Form des Gebots und nicht um ein Gebet handelt. Für didaktische Vollzüge ist es freilich ratsam, das "Höre Israel" auswendig lernen und schreiben zu lassen, dazu freilich auch das aus Lev 19,18 stammende Gebot "Und lieben sollst du deinen Nächsten (Nachbarn) wie dich selbst". Christliche Spiritualität hat ja nicht ein irgendwie geartetes Wohlbefinden oder Entrücktwerden zum Ziel, sondern die Vollkommenheit der Liebe; Mystik und Ethik sind unlöslich verbunden.

11 Zitiert nach Dict. Spir. IV, 218.

12 Diese Gefahr der Funktionalisierung scheint sowohl bei der betont subjektiven Erzählkunst W. Neidharts, wie bei den soziopolitischen Akzenten narrativer Theologie nicht bemerkt zu werden.

Vom Hören auf Gott ist gerade in den Psalmen die Rede: Ps 40,7 heißt es, daß Gott keine Opfer will, "doch Ohren hast du mir gegraben". Und die Antwort dessen, der nun hört, lautet: "Siehe hier bin ich" (V. 8), nämlich um "deinen Willen zu tun, mein Gott" (V. 9). Dieses totale Ausgerichtetsein auf Gottes Willen werden wir abschließend nochmals ins Auge fassen: Insofern es vollkommenste Aufmerksamkeit ist, ist es auch das Zentrum biblischer Spiritualität.

2.2 Wenden wir uns nun dem "meditari" zu, dem endlosen Murmeln oder Vor-sich-hin-Summen von Schriftworten.<sup>13</sup> Der Gebrauch von meditari in der lateinischen Bibel<sup>14</sup> belegt solche Meditation schon im späten AT. Ps 1,2 wird das Wohlsein des Mannes gerühmt, dessen Wille auf die Thora gerichtet ist, "et in lege eius meditabitur die ac nocte"<sup>15</sup>. Leises Lesen gibt es in der Antike und im Mittelalter nicht (oder nur äußerst selten). Halblautes, für einen zufälligen Hörer durchaus noch verständliches Rezitieren ist gemeint.<sup>16</sup> Ps 1,2 hat Schule gemacht. Nachfolgende christlich-biblische Spiritualität beruft sich ununterbrochen darauf, von Origenes bis Taizé.<sup>17</sup>

Die visuelle Seite solcher Rezitationsmeditation, nämlich die ständige Bewegung des Mundes bei entspannten Gesichtszügen wird schon im Barnabas-

13 Zur folgenden Darstellung, die sich weitgehend an der Pachomiusregel (wie an Orsiesius und Kassian) orientiert, empfiehlt sich die Lektüre von H. Bacht, "'Meditatio' in den ältesten Mönchsquellen" (s. Anm. 23) und C. v. Korvin-Krasinski, Meditation, nicht Betrachtung, in: G. Stachel (Hg.), *munen-muso. Ungegenständliche Meditation*, Mainz 1978, 218-236. Bacht referiert auf der Basis umfassender Kenntnis der ägyptischen Zönobiten und Korvin-Krasinski auf der Basis der Regel des hl. Benediktus und Erkenntnis vielseitiger religiöser Quellen und gelangt zu Schlußfolgerungen von zupackender Aktualität. - In G. Holzherr (Hg.), *Die Benediktusregel*, Zürich und Köln 1980, wird die in cap. 48 wiederholt geforderte "Lesung" als Lesung der Bibel eingegrenzt ("Bibliothek" = Hl. Schrift) und als Meditation im frühmonastischen Sinn verstanden. Die Regel selber sagt das nicht! Jedoch ist cap. 6,3 vom "Einüben (meditatio) von Psalmen oder Lesungen" die Rede!

14 Vgl. Severus (s. Anm. 9); Holzherr (s. Anm. 13), 330, bietet auch einen Beleg aus der Regel von Qumran: "Wo immer zehn am gleichen Ort sind, darf nie einer fehlen, der 'Tag und Nacht' das Gesetz betrachtet" (1956, 6-7).

15 Ich zitiere häufig nach dem Psalterium der römischen Liturgie, weil - mit Ausnahme der fallweisen Benutzung von M. Buber - ein deutsches Übersetzungsäquivalent nicht zur Verfügung steht, nämlich ein rezitierbarer, singbarer und auch rhythmisch einprägsamer Text, der Sinne, Geist und Herz ergreift.

16 Vgl. Kassian, *Collationes*, IX, 35, wo ausdrücklich empfohlen wird, bei geschlossener Tür in der eigenen Zelle zu beten, um andere nicht zu stören und einen Feind nicht hören zu lassen, worum man betet.

17 Zu Origenes: W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 97; zu Taizé: F. Ruppert, *Meditatio-Ruminatio*. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: *Erbe und Auftrag*, 53 (1977) 83-93, hier 91.

brief<sup>18</sup> (auf dem Hintergrund des meletân-meditari des Gesetzes) nach Lev 11,3 mit der Freude der reinen zweihufigen und wiederkäuenden Tiere verglichen. Meditieren ist Wiederkäuen oder Kauen des Wortes der Schrift - ruminatio oder masticatio<sup>19</sup>. Der Gebrauch solcher Begriffe für die Meditation der Schrift (in der nun an die Stelle rezitierenden Lesens die Wiederholung des auswendig gewußten Textes tritt) wird nahegelegt, durch die vielen Schriftstellen, die das Wort als eine Speise oder Jesu Leib beziehungsweise Fleisch als Speise bezeichnen.

Damit sind wir bei der Meditation, wie sie unter ägyptischen Anachoreten (Einsiedlern), wie Antonius oder Palamon, oder Zönobiten (Kloster-Mönche) wie Pachomius<sup>20</sup>, Orsiesius, Theodorus, üblich war, im lateinischen Raum bei Johannes Cassianus und Benedictus, ohne klösterliche Bindung bei Augustinus und vielen anderen, bis hin zur Devotio moderna<sup>21</sup> und Martin Luther, der eine Schriftstelle wiederkäuend einschläft, um sie am Morgen alsbald vorzufinden, und der noch als "alter Mensch" das Vater-Unser trinkt und ißt, "und kann es nicht satt werden"<sup>22</sup>.

Die Regel des Pachomius (+ 346) und der Liber des Orsiesius<sup>23</sup> (das Testament des Nachfolgers des Pachomius) zeigen in einer fast massiven, schlichten Anschaulichkeit, worum es sich handelt: eingebettet in einfache Daseinsbedingungen, nämlich Wohnen und Arbeiten in einer Zelle (oder im Freien), häufige Nachtwachen, die Mahlzeit einmal - ausnahmsweise zweimal - am Tag, Betreuung der Kranken (die höchste Aufmerksamkeit findet) und Aufnahme von Gästen (mit besonderer Ehrerweisung sind Frauen aufzunehmen - auch wenn sie als vasa infirmiora - mindere Gefäße - bezeichnet werden)<sup>24</sup> - und in einem getrennten Gebäude unterzubringen) gibt es vier Formen zönobitischen Lebens, um die alles kreist: vigilia - meditatio - operatio - oratio (wachen, meditieren-rezitieren, arbeiten, beten). Um die Schrift

18 X,11; zitiert nach Ruppert (s. Anm. 17).

19 So bei Johannes Mauburnus (Jan Mombaer), 1460-1507, in der Devotio moderna: vgl. Dict. Spir. IV, 221.

20 Schüler des Palamon. Ediert, übers. und erläutert v. H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs II, Würzburg 1983.

21 Dict. Spir. IV, 221; Vgl. Ruppert (s. Anm. 17), 90.

22 Ruppert ebd.

23 Ediert, übers. und erläutert von H. Bacht (s. Anm. 20). Bacht weist auf, daß Orsiesius frühestens 386 und spätestens 412 gestorben ist (27f). Im Anschluß an den lateinischen Text des Orsiesius und seine Übersetzung bietet Bacht vier Exkurse, darunter den wichtigen Aufsatz: "Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen, 244-264. Zur Meditation bei Orsiesius vgl. v.a. Kap. 52 und 53 des Liber!

24 Regel des Pachomius, 52 = H. Bacht, Das Vermächtnis (s. Anm. 20).

unaufhörlich meditieren zu können, muß man sie im Schrift-Kodex lesen (jeder Mönch des Pachomius muß lesen lernen und zwar nach der "Buchstabenmethode"<sup>25</sup>) und auswendiglernen. Wer ins Kloster aufgenommen werden will, hat einige Tage "vor der Tür" des Klosters die Aufgabe, das "Gebet des Herrn" und "soviele Psalmen er kann" auswendig zu lernen.<sup>26</sup> Der neue Mönch lernt zunächst zwanzig Psalmen und zwei Apostelbriefe oder andere Teile der Heiligen Schrift. Zur ersten, dritten und sechsten Stunde geht er - falls er es nötig hat - zum Lesemeister, dem er zugeteilt ist.<sup>27</sup> Ziel ist es, als "minimum" das ganze NT und den Psalter auswendig zu können.<sup>28</sup> Diese monastische Zielsetzung begegnet übrigens bei Gregor dem Großen als Voraussetzung für die Priesterweihe. Die Tradition des Schriftlernens reißt nicht ab. Johannes vom Kreuz postuliert in seinem "Memorial ... para reformación": Die Schrift macht es, daß man sich Theologe nennen kann - nämlich die Kenntnis der Heiligen Schrift, nach der man zu predigen hat.<sup>29</sup>

Die Schriftworte, die einer auswendig kann, meditiert er in den Klöstern des Pachomius, halblaut sprechend, während seiner Arbeit (in der Backstube wird gesungen<sup>30</sup>, wohl wegen der Arbeitsgeräusche, die ein bloßes Rezitieren übertönen würden). Es gibt allerdings auch Schweigen und schweigendes Gebet. Der Mönch meditiert auch auf dem Weg von und zur collecta (synaxis), nämlich der gottesdienstlichen Versammlung, und auf dem Weg zur Feldarbeit.<sup>31</sup> Der Gottesdienst (collecta) unterscheidet sich vom späteren Chorgebet in zwei Punkten:

1. Bei Pachomius liegt das Arbeitsmaterial, nämlich die eingeweichten Binsen, im Raum der collecta; beim Psalmodieren sitzen die Mönche und drehen die Binsen zu Seilen.
2. Nur ein Mönch psalmodiert, und zwar auf einer Stufe stehend und auswendig Psalmen vortragend.<sup>32</sup> Diese Rezitation-Meditation wird durch Gebet-oratio unterbrochen, entweder nach jedem Psalm oder nach Psalmabschnitten. Hierzu werfen sich die Mönche nieder und stehen auf ein Klopzeichen auf.<sup>33</sup> Beim stehenden Gebet werden die Arme kreuzförmig

25 Regel 139.

26 Regel 49.

27 Regel 139.

28 Regel 140: "de scripturis aliquiti teneat: qui minimum usque ad novum testamentum et psalterium".

29 Zitiert nach Dict. Spir. IV, 219.

30 Regel 116.

31 Regel 59.

32 Regel 6.

33 Reuel. 6.

ausgebreitet. Wir haben hier den Brauch der Psalmenorationen an seinem Ursprung belegt.

Die in der Pachomius-Regel begegnenden Elemente werden auch im Liber des Orsiesius tradiert und interpretiert. Orsiesius zeigt die Verbindung von Lesen, Auswendiglernen und meditierendem Nachsprechen: "Habeamus curam legendarum et discendarum scripturam, et in earum semper meditatione versemur - Tragen wir Sorge dafür, die Schrift zu lesen und auswendig zu lernen; verweilen wir allezeit in ihrer Meditation, eingedenk des Schriftwortes: 'Von der Frucht seines Mundes wird der Mann gesättigt werden' (Sprüche 13,2)."<sup>34</sup>

Johannes Kassian (+ 453) bringt in seine Klostergründungen in Marseille seine langjährige Kenntnis des ägyptischen Zönotitentums ein und hält sie in seinen "Institutiones" und seinen "Collationes" fest.<sup>35</sup> Die Collationes bringen die Lehre des Abba Isaak über das Gebet. Das Gebot des Apostels "Betet ohne Unterlaß!" (1 Thess 5,17) wird von Isaak in die vier Gebetsarten aufgeteilt, die in 1 Tim 2,1 aufgezählt werden: Flehen (um Vergebung der Sünden), Gebet (als Gelübde oder Darbringung), Fürbitte (für andere) und Danksagung. Diese vier sind Aufstieg zur höheren Art des Gebets, eines Gebets, das "allein Gott schaut und von Liebe brennt. Der Geist wird in jener Liebe aufgelöst und versinkt in ihr, so daß er sich ganz vertraut mit Gott als dem eigenen Vater in inniger Verbundenheit unterredet (peculiari pietate conloquitur)."<sup>36</sup>

In Collationens X unterweist Isaak seine Gesprächspartner in einem Gebet ständiger und unaufhörlicher Anhänglichkeit ("deo iugiter inhaerere": X,8). Ps 69 (70), 2: "Deus in adiutorium meum intende; domine ad adiuuandum me festina - Gott, achte auf meine Hilfe; Herr, eile mir zu helfen!" muß ununterbrochen rezitiert, gesungen, bewegt werden, zu jeder Zeit, beim Schlafengehen und beim Aufstehen. Alles, was Dt 6 vom Gebot der Gottesliebe vorschreibt, wird von Isaak diesem Psalmvers beigelegt. Dessen ständige Meditation befreit von Lastern, führt zur himmlischen "theoria" und läßt zu der vom Evangelium selig gepriesenen Armut gelangen.<sup>37</sup>

34 Bacht, Vermächtnis I (s. Anm. 23), 178f (Liber, 51).

35 Deutsch: Sämtliche Schriften des Johannes Cassianus, 2 Bde., Kempten 1879, übers. von A. Abt (Inst.) und K. Kohlhund (Coll.). Eine "bearbeitende Übersetzung" (in Auszügen), die sich stellenweise vom lateinischen Text löst, bieten G. und Th. Sartory, Johannes Cassian. Spannkraft der Seele (Herder-Bücherei 839) und: Aufstieg der Seele (Herder-Bücherei 945).

36 Col. IX, 18: Ich zitiere und übersetze nach "Sources Chrétienne", Bd. 54, Paris 1958.

37 E. v. Severus hat diese ständige Meditation von Ps 70,2 "Glutgebet" genannt. - D. v. Nagel widmet ihm in: Puritas cordis-- Reinheit des Herzens. Sinn und Ziel einer Mönchsübung nach den Schriften des Johannes Cassian, in: munen-muso (s. Anm. 13), 127-155, das Schlußkapitel: "Die strenge Armut der einen Formel".

Auf diesem Weg wird auch erlangt, daß ein Psalm vom Beter "gleichsam als Verfasser", nämlich auf der Basis vorgängiger eigener Erfahrung, gebetet wird: *experientia praecedente penetremus* - bis hin zum bildlosen, lautlosen, wortlosen "Seufzen vor Gott" (Röm 8,22f. 26). "Das ist kein vollkommenes Gebet", sagt der von Kassian zitierte Antonius, "In dem der Mönch von sich selbst weiß oder kennt, was er betet."<sup>38</sup> Damit haben wir ein von Kassian ins Abendland eingebrachtes Pendant zum Jesus-Gebet der Philokalie. Es ist ein Zeichen dafür, daß das Gebet zur vollkommenen Ruhe gelangt ist, wenn der Betende immer dasselbe ruft. "Mein Herr und mein Gott" hören die Brüder den Franziskus von Assisi, der mit erhobenen Armen im Gebet versunken war, nachts immer wieder rufen. H. Bacht zitiert ein faszinierendes Beispiel aus den *Apophthegmata Patrum*<sup>39</sup>: den Abba Achilas hören zwei Mönche nachts in seiner Zelle immer das Gleiche meditieren-rezitieren: "Fürchte dich nicht, Jakob, nach Ägypten hinabzuziehen" (Gen 46,3).

Bei Erwägung dieses Beispiels kann bewußt werden, welche Kraft in einer schlicht allegorisch-aktualisierenden Auslegung steckt. Sie geht aus vom Schauen, Hören, Empfinden, ist also sinnlich fundierte Auslegung, deren gelassene Beobachtung und deren Auf-sich-wirken-Lassen den Sinn der Bilder erfaßt. Es geht nicht um einen durch Abstraktion zu gewinnenden Sinn, sondern um den konkreten Sinn "für dich und für mich". Der Wüstenvater in "Ägypten" findet sich in Jakob zur Furchtlosigkeit aufgefordert. - Ähnliche Beispiele schlichter, kraftvoller Allegorisierung und Gegenwärtigung des Schriftsinnes bietet Abba Isaak bei Kassian.<sup>40</sup> Erst jene mystische Typologie, die sich ein Kirchenvater beim Schreiben "ausdenkt", kann (und soll) man nicht nachvollziehen.<sup>41</sup>

38 Coll. IX, 31: "non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit".

39 Vermächtnis I (s. Anm. 23), 258.

40 Man vgl. IX, 29, wo verschiedene Beispiele für die verschiedenen Tränen genannt werden, oder IX, 34 mit den zahlreichen Beispielen für Gebetserhörungen.

41 Vgl. Augustinus, Tractatus 50, in Joan. (Kap. 12,1ff.: Salbung Jesu in Bethanien). Dort heißt es nach einer Kurzfassung der biblischen Erzählung: "Factum audivimus, mysterium requiramus." Die Salbe bedeutet "Gerechtigkeit", weshalb von einem "Pfand" die Rede ist. Im Vulgatatext heißt es "libram unguenti nardi pistici pretiosi". Augustinus bezieht "pistici" auf das griechische Wort für Glaube: *Pistis graece, fides latine dicitur!* - Die Seele wird aufgefordert, dem Herrn die Füße zu salben und sie mit den Haaren zu trocken. Die Haare sind das Überflüssige am Körper: "Tibi superflua sunt, sed Domini pedes necessaria sunt" - für dich sind sie überflüssig, für die Füße des Herrn sind sie notwendig, denn die Füße des Herrn bedürfen der Stärke, wenn sie über die Erde gehen. Außerdem sind die "Geringsten", nämlich die "Kleinsten" die "Glieder des Herrn". Der Wohlgeruch, der das Haus erfüllt, wird schließlich typologisch als "fama bona", nämlich als Ehre verstanden. Aufgrund guter Christen wird der Name des Herrn gelobt.

Zum Schluß dieses Abschnitts stellen wir noch explizit die Frage: Was soll dieses brummende, murmelnde Rezitieren-Meditieren? Wozu dieses Wiederkauen, oder - wie über Johannes von Gorze (+ 976) ausgesagt - dieses bienengleiche Psalmen-Gesumm?<sup>42</sup> H. Lietzmann sieht darin "nur ein geistiges Mattenflechten" und bestreitet, daß die koptischen Mönche ein inneres Verhältnis zur Schrift hatten.<sup>43</sup> Inzwischen haben wir durch den Kontakt mit hinduistischer und zen-buddhistischer Meditation eine größere Fähigkeit gewonnen, die alte Art des Rezitierens-Meditierens nicht mehr in die Nähe des Plapperns zu rücken. Auch wenn Mantram und Sutren nichts bedeuten, der weiß doch von der eingreifenden, den ungeteilten Menschen erfassenden Kraft solchen Tönens heiliger Worte, die gerade deshalb so wirksam sind, weil man sich ihnen ausliefert, statt sie sich zum Betrachtungsgegenstand zu machen oder sie diskursiv anzugehen. Hier geschieht, was nach Georg Schmid<sup>44</sup> auf dem aldbuddhistischen Weg der Satipatthana in Indien angestrebt wurde. Beim Satipatthana wird "Achtsamkeit" geübt. Es erfolgt Isolation eines Sinns (nur dieses wird beachtet) und Beschränkung auf einen einzigen Zugang (bei den Kopten: den des Hörens). "Daß dieses Einüben des reinen Beobachtens einen neuen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet, liegt auf der Hand. Wer achtsam wird, wer ganz bei einer Sache sein kann (in reiner Beobachtung), der wird frei von allen Vorurteilen und Gefühlsregungen, von allem Werten und Behandelwollen. Der wird Wirklichkeit in einer Weise erfahren, wie es ihm bisher noch nicht möglich war. Achtsamkeit eröffnet als reines Beobachten einen neuen Zugang zur Welt."<sup>45</sup> Die Übung der Achtsamkeit ist eine ausgezeichnete Übung in reiner Präsenz."

42 PL 137, 280D; von Ruppert (s. Anm. 17), 89 wird dies als "lautloses Bewegen der Lippen" verstanden. Aber welche Biene fliegt lautlos? Der Text in PL erzählt, was J.v.G. in dem "Intervall" zwischen "nächtlichem und morgendlichem Offizium nach Weise der Mönche" zu tun pflegte: bald auf den Knien, bald sitzend, bald stehend "in morem apud psalmos tacito murmure continue revolendo". J.v.G. hat also die Psalmen "bienengleich mit flüsterndem Gemurmel ständig" rezitiert: Bei Ovid findet sich sowohl der Gebrauch von "tacitus" für "flüsternd" wie der von "murmur" für das Gesumm der Bienen (vgl. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch).

43 Zit. nach Bacht Vermächtnis I (s. Anm. 23), 202. Bacht widerspricht Lietzmann, gelangt aber zu der die Kopten ebenfalls aufgrund eigener Betrachtungspraxis mißverstehenden, zwar wohlwollend formulierten, aber gewiß zu kurz greifenden Feststellung: Hier tritt "die leibliche Komponente ... stärker nach vorn". Es handelt sich ja um "sehr einfache Menschen, die zu abstrakter Geistesarbeit kein sonderliches Verhältnis hatten" (261). - Freilich wurde Meditation später zur Betrachtung, aber an dieser Betrachtung können nicht die älteren Arten der Meditation gemessen werden. Es ist zu vermuten, daß die älteren Arten der intellektuellen Betrachtung überlegen waren.

44 Wo das Schweigen beginnt. Wege indischer und christlicher Meditation, GTB-Sachbuch 775, Gütersloh 1984, hier: 67-72.

45 Ebd. 71.

Worin besteht die Beobachtung der koptischen Schriftmeditation? Im reinen Hören auf das Wort, das man selbst laut werden läßt, oder das ein anderer rezitiert. Nur auf dieses Wort wird geachtet. Nichts wird verglichen oder beurteilt, nichts geplant oder zur Änderung vorgenommen. Alles, was geschehen wird, kommt aus der durchdringenden Rezeptivität dieses Hörens. Und im Fortschritt der Meditation tritt Schweigen ein, "ein inneres wortloses Gebet", das schon Origenes und Klemens v. A. kennen.<sup>46</sup> Andersorts<sup>47</sup> habe ich die Bedeutung der Aufmerksamkeit bei Simone Weil zitiert, für die diese eine reinigende Wirkung hat, unter anderm jene Aufmerksamkeit, die ein gesammelter Mensch beim Studium aufbringt. Für Weil besteht Religion in nichts anderem als einem "regard", einem Hinblicken. Bei Weil wird von einem intellektuellen Ausgangspunkt aus die gleiche Haltung der reinen Achtsamkeit gewonnen, die sich in den alten Religionen vorfindet.<sup>48</sup>

Nach einem andern Modell könnte man die Kopten folgendermaßen interpretieren. Ihre Schriftrezitation ist eine Sprechhandlung. Von ihr gibt es eine "ästhetische Erfahrung"; sie hat eine "Evidenz im Vollzug der Wahrheit".<sup>49</sup> Der Kategorie des "Gelungenseins" bei W. Simonis<sup>50</sup> entspricht das Kriterium der "Bewährung" in der Philosophie von Ch. S. Peirce.<sup>51</sup> Auch die Hermeneutik Ricoeurs kennt die "integrale Einheit von Ästhetischem und Religiösem".<sup>52</sup>

In der Mystik, sagt Jesús Lopez-Gay<sup>53</sup>, wird Gottes Handeln "wahrgenommen - nicht auf direkte Weise, noch auf dem Weg der Reflexion, sondern in ihrer Wirkung". Verlangt aber einer die diskursive Entfaltung und Begründung

46 Völker, Origenes (s. Anm. 17), 207, wo auch Stromateis zitiert und belegt wird: "mede ta cheile anoignountes meta siges prosalomen - und während wir die Lippen nicht öffnen, reden wir im Schweigen an."

47 Religiöse Erziehung und ihre Zielsetzung, in: RpB 11 (1983) 92-113.

48 Man vergleiche die Darstellung der wiederholten "Erleuchtung" Plotins, bei W. Beierwaltes in: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, "Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins", 9-36.

49 W. Simonis, Der verständige Umgang mit der Welt, Amsterdam 1974, hier: "VI. Das Ästhetische in der Vermittlung von Theorie und Praxis."

50 Ebd. 148.

51 Deutsch: Über die Klarheit unserer Gedanken, Frankfurt 1968 (Übers. v. K. Oehler); "How to Make Our Ideas Clear", 1878.

52 Vgl. Literarische und religiöse Sprache, in: Christentum in moderner Gesellschaft, Bd. 2. Freiburg 1981, hier 110.

53 Dict. Spir. X, Paris 1980, Art. "mystique", hier 1897.

der Wirkung solcher mystischen Wahrnehmung, so kann nur mit der Auskunft gedient werden, die Origenes bei der Auslegung des Hohenlieds gibt: "nisi quid quid ipse patiat, non potest intelligere".<sup>54</sup>

Zwischen der in der Rinzi-Richtung des Zen üblichen Koan-Meditation<sup>55</sup> und der Mediations-Rezitation besteht folgende Ähnlichkeit: von den vielen auswendig rezitierten Schriftversen wird der Meditant bei jenem Vers oder bei jenen Versen bleiben, die ihn ansprechen, die dazu geeignet sind, ihn "auszulegen". Es besteht eine (mögliche und vorausgeahnte) Entsprechung von Bibeltext und Erfahrungstext. Über diese Entsprechung nachzudenken wäre "Betrachtung"; nicht zu betrachten, sondern die Entsprechung oder den Anspruch nur hörend hinzunehmen und sich auf ständiges Wiederholen zu beschränken, läßt die Existenz davon nicht mehr loskommen. Der Meditant hängt von diesem Vers ab. Wie beim Koan kann man sagen: "Das ist wie eine feurige Kugel, die ich verschluckt habe, und ich kann sie nicht mehr ausspeien." So schreit die ganze Existenz des Abba Isaak in äußerster Armut nach Gottes Hilfe. Hätte er sie schon (ganz), müßte er zu rufen aufhören. - So meditiert Abba Achilles immer wieder das: "Fürchte dich nicht, Jakob", in der existentiellen Bedrängung der Furcht, die in ihm ist. - Es hilft also nicht weiter, Fragen an die Meister zu richten oder die eigene Existenz zu beanspruchen. In den Apophthegmata patrum werden Aussprüche aus der Zeit des Antonius referiert, in denen Spekulationen über die Schrift als steril bezeichnet werden: "Laß das! Bekämpfe deine Versehrtheit, und Gott wird es dir hell machen. Gott wird dir das Oben und Unten offenbaren."<sup>56</sup> Die Frage: "Sage mir, wie ich gerettet werde?" bleibt bei den Wüstenvätern ohne Antwort, wie die Frage: "Zeig mir den Weg!" von den alten Zen-Meistern Chinas nicht beantwortet wird. Das muß sich selber zeigen, christlich gesprochen: Gott muß es hell machen. Bei seinem Vers oder Wort bleiben (und das Schweigen bewahren) kann die (plötzliche) Lösung bringen, eventuell eine immer neue, immer tiefere Lösung, die das Denken nie erreichen kann. Es kommt beim Koan und bei der ständigen Meditation von Schriftversen auf das "Jenseits" des Denkens an, auf das Jenseits nicht nur abstrakter, sondern auch individueller Wahrheiten.<sup>57</sup>

54 Zit. nach Völker (s. Anm. 37), 103f.

55 Koan: ein in eine kurze Geschichte eingebettetes Meisterwort, das durch diskursives Denken nicht gelöst werden kann. Vgl. die zahlreiche Spezialliteratur, z.B. H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Buddhismus, Köln 1966, 1972, 25ff.

56 übers. nach Dict. Spir. IV, 162, Art.: Écriture Sainte et vie spirituelle.

57 Ich beziehe mich auf Vorträge Pater H. Lassalles in der Weihnachtswoche 1975.

In der Pachomius-Regel wird auch von "Konferenzen" gesprochen (bei H. Bacht und F. Ruppert leider mit "Katechesen" übersetzt), die den Mönchen durch ihre Oberen gehalten werden und die diese fleißig memorieren sollen. Sollten solche Konferenzen den in den "Collationes" Kassians gegebenen Belehrungen ähnlich gewesen sein, so wurde in ihnen ebenfalls dazu aufgefordert, das intellektuelle Fragen aufzugeben.

Das Ziel heißt im Zen "Erleuchtung" oder "Wesens-Schau", bei Kassian ist es die *puritas cordis* (Reinheit des Herzens): "die verborgenen Geheimnisse mit ganz reinem Herzen zu schauen, die weder menschliche Lehre, noch weltliche Bildung, sondern nur die Reinheit des Geistes (= Herzens) durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes besitzen wird."<sup>58</sup>

2.3 Wir erwähnten schon die entscheidende inhaltliche Seite der murmelnden, wiederkauenden oder laut singenden Meditation der Bibel. Der spirituelle Vorgang, der sich leibhaft darstellt, ist nach Inhalt und Ziel ethisch bestimmt. Ps 1,2 nennt die *Thora* als Gegenstand der Meditation; Ps 40,7 kennt das von Gott gegrabene, auf Gott hörende Ohr, damit getan wird, was in der Thora geschrieben steht. Ps 119 läßt die Thora, das Gebot, den Willen Gottes, das Wort Gottes in jedem seiner 176 Verse wiederkehren. Biblische Spiritualität ist durchaus bezogen, ja ausgerichtet auf das Tun dessen, was sie sich meditierend aneignet. Ihre Meditation, selbst die schweigende Einung mit Gott, die dem reinen Herzen nach Kassian geschenkt wird, wird erst glaubwürdig, hat ihre Evidenz erst dann, wenn nach Gottes Willen, das ist: aus Liebe *gehandelt* wird. Gerechtigkeit und Liebe sind für das AT synonym. Ihre größere sprachliche Distanz im griechischen NT beläßt jedoch in Geltung, daß dort keine Liebe ist; wo Gerechtigkeit verweigert wird. Religiöse Erlebnisse und Aufmerksamkeit auf den Anspruch der Liebe im jetzigen Augenblick können sich allerdings gegenseitig beeinträchtigen. Einen klassischen Beleg hierfür bietet Fragment 15 aus M. Buber, *Autobiographische Fragmente*.<sup>59</sup> Das Fragment ist als ganzes außerordentlich eindrucksvoll.<sup>60</sup> Es kann hier aber nur resümiert werden. Buber hatte in seinen "jungen Jahren" als seltene Ausnahme "die 'religiöse Erfahrung'", in "Entrückung, Erleuchtung, Verzückung, zeitlos, folgelos"<sup>61</sup>.

58 Coll IX, 4, Ende. Zur "Reinheit des Herzens" vgl. den gleichnamigen Aufsatz von v. Nagel (s. Anm. 37).

59 P.A. Schilpp/M. Friedman (Hg.), Martin Buber, Stuttgart 1963, 21-23.

60 Man findet es auch vollständig abgedruckt in: E. Menne, *Religionsphilosophie* (Arbeitsmaterialien für den Philosophieunterricht. Sek II, Heft 8), Düsseldorf 1983, 60f.

61 Besonders das Adjektiv "folgelos" spricht dafür, daß Buber das Wort Erleuchtung nicht im Sinn des Zen-Buddhismus, des Hinduismus oder der christlichen Mystik gebraucht.

Nach "einem Morgen 'religiöser Begeisterung'" empfängt er einen "unbekannten jungen Menschen" zu einer freundlichen, aufmerksamen und freimütigen Aussprache "und unterließ es nur, die Fragen zu erraten, die er nicht stellte", nämlich seine Entscheidung, die er zu treffen hat, aber an der er verzweifelt. Buber erfährt das nachträglich von einem andern, als jener bereits im Ersten Weltkrieg gefallen ist. "Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn." Ekstase hat Buber seither aufgegeben oder sie "hat mich aufgegeben". "Das Geheimnis tut sich nicht mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt" - nämlich im Alltag mit seiner "Fülle ... an Anspruch und Verantwortung". Buber weiß sich ihr nicht gewachsen, aber er "weiß, wer spricht und Antwort heischt". Der Text schließt mit der schönen, ihrerseits spirituellen Feststellung: "Du wirst gewollt für die Verbundenheit."

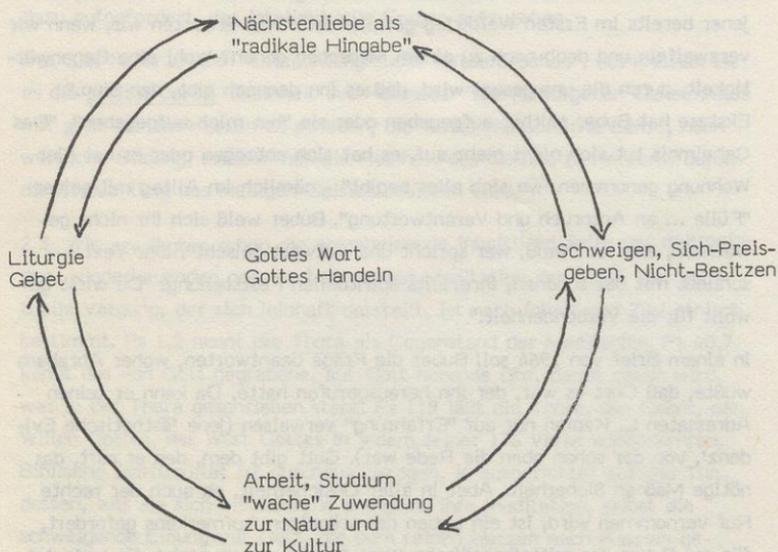
In einem Brief von 1964 soll Buber die Frage beantworten, woher Abraham wußte, daß Gott es war, der ihn herausgerufen hatte. Da kann er seinen Adressaten L. Kaplan nur auf "Erfahrung" verweisen (jene 'ästhetische Evidenz', von der schon oben die Rede war). Gott gibt dem, den er ruft, das nötige Maß an Sicherheit. Aber in aller Unsicherheit, ob auch der rechte Ruf vernommen wird, ist ein Leben des ständigen Aufmerkens gefordert, für das Buber das mittelhebräische Wort "kawana" verwendet. Es bedeutet "Hinordnung", "gelenkten Sinn".

Ist es nicht erstaunlich, wie ein ganz auf Pragmatisches, auf Dialog mit Gott, auf Tun seines Willens gerichtetes jüdisches Denken, wenn es zur Vollkommenheit gelangt, seinerseits an die oben skizzierte altbuddhistische Satipatthana anrührt, deren 'Absicht' wir von einem anderen Ausgangspunkt als für die ägyptische Spiritualität seit Origenes und Antonius charakteristisch erkannten?

Wie ist die Einheit eines auf handelndem Gehorsam aufruhenden und über Schriftrezitation erlangten schweigenden "Kolloquiums mit Gott als dem eigenen Vater" zu realisieren? Es empfiehlt sich wohl, das, was nur Aspekte einer und derselben Sache sind, das, was in der Wirklichkeit konvergiert, in einem Diagramm zu entfalten.<sup>62</sup> Solche Beeinflussung nach Art des Regelkreises kann als Nacheinander-ineinander des einzelnen von der biblischen Spiritualität Ergriffenen verstanden werden; es kann aber auch eine

62 In dem beigegebenen Diagramm versuche ich Handeln und Kontemplation nach Art eines Regelkreises darzustellen und die beiden tragenden Begriffe durch differenzierende Bezeichnungen in der Fülle ihrer Bedeutsamkeit kenntlich zu machen.

Gruppe oder Basisgemeinde in der Form Aufgaben verteilen, daß einzelnen bestimmte Funktionen zugeteilt werden, die einander kompletieren.



Eines gegen das andere auszuspielen oder eines zugunsten des andern unter Ideologieverdacht stellen, es reglementieren, es abwerten oder verbieten, daß hieße, biblische Spiritualität ihrer Spannung berauben, und gerade diese Spannung ist das Biblische an ihr. Jesus, dessen ethisches Charakteristikum nach Bas van Iersel "radikale Hingabe für andere" ist, ist zugleich derjenige, der auf dem Berg allein anbetet, der nach dem Sabbat in Kafarnaum noch in der Nacht sich erhebt, an einen einsamen Ort geht und dort betet und der in der Nacht vor seinem Tode allein wacht und das stets gleiche seufzende Flehen wiederholt, nämlich: seine Klage meditiert. Auch für das AT läßt sich die Spannung von Versunkenheit in Gott (Ps 131, Ps 73 Ende u.a. Stellen) und Anspruch, volle Gerechtigkeit herzustellen und aus ganzer Kraft zu lieben, darstellen. Die für Gottes Reich konstitutive Bedeutung der "anawim", der Armen, verpflichtet auch dazu, die Armut in das Diagramm einzutragen, und schließlich sollte man, koptischem Vorbild folgend, den spirituellen Dienst der Arbeit nicht vergessen. Jedes der Elemente kann für sich allein freilich dämonisch sich aufblähen, wie es Abba Isaak (Coll. IX, 6) den Germanus und Johannes am Beispiel eines

Mönches, der sich sinnlos abmüht, einen Felsblock zu spalten, demonstriert. - Jenem Mönch wird gesagt: "Du warst nicht allein, da du schlugst, sondern es war ein anderer bei dir, den du nicht siehst und der dir bei dieser Arbeit nicht als Helfer, sondern als der grausamste Hetzer zur Seite stand."

2.4 Martin Buber hatte übrigens zu beiden Großgattungen der Schrift ein intensives Verhältnis: zu den Psalmen und zu den Erzählungen. Über die Psalmen gibt es eine Auslegung von fünf von ihnen, die zum schönsten und sachrichtigsten gehört, was mir an Auslegung von Psalmen bekannt ist.<sup>62</sup> Und die Erzählungen hat er nicht nur in eine bisher unübertroffene Wirksamkeit hineinübersetzt, sondern in seinen Aufsätzen vieles von ihnen erschlossen.<sup>63</sup> Beachtenswert für den erzählenden und meditierenden Umgang, nämlich für die spirituelle Erschließung biblischer Erzählungen ist, was Buber in seiner der Übersetzung der "Bücher der Weisung" beigegebenen Einleitung sagt<sup>64</sup>: "Hier gibt es keinen 'Inhalt' auszuschmelzen ... alles in der Schrift ist echte Gesprochenheit, der gegenüber 'Inhalt' und 'Form' als die Ergebnisse einer Pseudoanalyse erscheinen ... Die Erzählung behält ungetrübt ihre epische Geschlossenheit." Die (hoffentlich aus Meditation hervorgehende) Nacherzählung sollte Gestaltung nachvollziehen, welche die besondere Leistung biblischer Epik ist. "Dieses Gestaltungsprinzip ist der Rhythmus, der Rhythmus zugleich in einem weiten und besonderen Sinn." Dieser Rhythmus ist in Form von Leitworten (oder ganzen Wortgruppen) gegeben, zugleich aber als phonetische Rhythmik zu bestimmen, als Gliederung "in Atemzug-Einheiten", die schon Hieronymus entdeckt hatte.<sup>65</sup>

2.5 Die spirituelle Übung des Rezitierens und Auswendiglernens der Schrift, insbesondere der Psalmen, ist sowohl sehr alt, reicht wohl schon bis ins AT und seine Praxis der steten Wiederkehr von Leitworten zurück, wie

62 M. Buber, Werke II, Schriften zur Bibel, München/Heidelberg 1964, "Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen", 951-990.

63 Ebd., Biblische Schriften, "Moses"; "Der Glauben der Propheten"; "Abraham der Seher" u.a.

64 Die fünf Bücher der Weisung; Heidelberg 1981, Beilage: 11, 15f, 18.

65 Bedenkt man, wie achtlos die ja auch für die Schulbibeln verbindlich gewordene Einheitsübersetzung vor allem im Pentateuch mit den "Leitworten" umgeht, so möchte einen didaktische Verzweiflung befallen. In Gen 22,6-8 ist innerhalb der Erzählung der Wanderung Abrahams und Isaaks zum "Land Moriija" eine in sich geschlossene, kleine Sondereinheit, die durch das zweimalige im Urtext völlig wortgleiche "So gingen die beiden miteinander" in v. 6 und 7 charakterisiert ist. Welcher Anlaß konnte für den Übersetzer (Scharbert) bestehen, in v. 6 "Sie gingen beide miteinander" und in v. 8 "Und beide gingen miteinander weiter" zu formulieren. Das kurze und hintergründige Gespräch zwischen Isaak und Abraham verliert so das andauernde, den Hörer zugleich bedrückende und auf Transparenz verweisende Schweigen.

auch für die Nachfolge der christlichen Spiritualität im Anschluß an das frühe Mönchstum bis in die Neuzeit hinein als intensive Praxis bezeugt. F. Ruppert hat auf die Wiederkehr dieser Art der Meditation in Taizé aufmerksam gemacht.<sup>66</sup> Am Beginn der Neuzeit überrascht ein Kamaldulenser, dessen Psalmen-Rezitation einige für heutige Theologen ansprechende Züge hat. Paulus Giustiniani (+ 1528) sucht die exakte Übersetzung der Psalmen, weil er "eine gewisse Zeitlang keinerlei mystischen oder allegorischen Sinn erwägen, sondern rein und schlicht den Buchstaben" verstehen will.<sup>67</sup> Deshalb nimmt er zur täglichen Psalmen-Rezitation den hebräischen Urtext in die Hand. Er rät, Psalmen auswendig zu lernen, um sie rezitieren zu können, auch wenn man keinen Psalter in der Hand hält. Die Rezitation allein erschließt ohne intellektuelle Bemühung, was gemeint ist, oder richtiger: was mich meint. "Der Wortsinn - er allein - entzückt mich so sehr, ich finde in ihm so hohe und göttliche Gedanken, daß ich noch keine Lust verspürt habe, bei den Kommentatoren nachzuschauen ... Ich denke, eines Tages werde ich sie sorgfältig studieren ... Weh jenen, die die Psalmen verachten."

2.6 Ein außerordentlicher Gewinn ist auch die musikalische Meditation der Schrift, die der Gregorianische Choral, vor allem in der Melisme<sup>68</sup>, vollzieht. In der Musik des Barock findet diese musikalische Meditation ihre klassische Gestalt bei Heinrich Schütz, der sie bei seinem venezianischen Lehrer Giovanni Gabrieli gelernt hat und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts - während des Dreißigjährigen Krieges gelegentlich zur Flucht aus Dresden gezwungen und zeitweilig in Kopenhagen tätig - in Chören a capella und mit Orchester und in Arien praktiziert hat. Dabei hat er die Heilige Schrift staunenswert richtig und eindrucksvoll ausgelegt.<sup>69</sup> Das Dictionnaire de Spiritualité nominiert ihn als Eröffner einer deutschen Tradition, die den "wahren Sänger der Heiligen Schrift", nämlich Bach, "vorbereitet habe".<sup>70</sup> Von Bach wird gesagt, sein Werk werde "vom ma-

66 Ruppert (s. Anm. 17).

67 Die folgende Darstellung bezieht sich auf Dict. Spir. IV, Paris 1960, 222. Eine Monographie über Giustiniani stammt von J. Leclercq, *La vie érémitique après la doctrine de bienheureux Paul Guistiniani*, Paris 1955.

68 Melisme = Gesangelement innerhalb einer Chormelodie, bei dem mehrere Töne auf dem gleichen Vokal gesungen werden. Ein gutes Beispiel ist das Alleluja des Pfingstsonntags mit dem Text "... und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe": Liebe = lateinisch amor; auf dem o von amor sind 33 Noten notiert! Dieser Gesang "meditiert" die Liebe Gottes.

69 Man vergleiche die musikalische Interpretation der Heiligen Schrift etwa an folgenden Werken: "Danket dem Herrn, denn er ist freundlich" (Ps 136); "Absalon, fili mi"; "Saul, Saul, warum verfolgst du mich?"

70 Dict. Spir. IV, 240.

jestätischen Gott des Alten Bundes" beherrscht. Beide Behauptungen halten einer Überprüfung an der Sache nicht stand. Im Mittelpunkt des Bach'schen Kantatenwerks steht zweifellos der Choral; Schrifttexte werden verwendet, vor allem in den Passionen und im Weihnachtssoratorium, aber nur in der ganz frühen Kantate "Actus tragicus" und in einigen Motetten wird der bloße Schrifttext musikalisch meditiert; wesentlich häufiger begegnen zum Teil sprachlich wenig eindrucksvolle frühpietistische Erwägungen (die freilich hinter der großartigen Vertonung kaum mehr als störend empfunden werden), während die Werke von Schütz ganz vom Schrifttext ohne Kürzung und Zusätze sich leiten lassen. An musikalischer Interpretation und Meditation des Schriftworts ist Schütz von niemandem übertroffen worden.<sup>71</sup> Aber Bachs Choralsätze und Arien haben eine Funktion, die den "Psalmenerationen" analog ist. Und die ungeheure Wirkung seiner Kantaten auf den für Musik empfänglichen Menschen, jenseits der Grenzen von Konfession und Religion, läßt sich wiederum an M. Buber belegen: "Mein drittes Semester, während dessen ich mein zwanzigstes Lebensjahr vollendete, verbrachte ich in Leipzig. Was dort am stärksten auf mich gewirkt hat, war zweifellos das Hören von Bachs Musik, so gesungen und gespielt - dessen war ich mir damals gewiß und bin ich gewiß geblieben -, wie Bach selber wollte, daß sie gesungen und gespielt werde. Aber ich würde vergeblich zu sagen unternehmen, ja, ich kann es nicht einmal mir selbst klar machen, auf welche Weise Bach mein Leben beeinflußt hat; offenbar wurde der Grundton meines Lebens irgendwie modifiziert und erst von da aus auch der Gedanke."<sup>72</sup>

Bach ist zweifellos ein Meditationsmeister, dessen spirituelle Kraft Menschen verwandelt. Bach und Schütz zu hören, ist eine Übung im Bereich der biblischen Spiritualität. Letzterer ist leider selten zu hören, während ersterer national und international über die Rundfunkprogramme hereinkommt, freilich nicht immer so "wie Bach selber wollte", daß seine Kantaten "gesungen und gespielt" werden. Wo Schlichtheit und Frömmigkeit fehlen, klingt der Chor nicht, wie er soll und die "alten Instrumente" bleiben romantisches Spielzeug.

2.7 Den Schluß dieses Teils bildet ein Blick auf die französische Mystikerin Marie Martin, in der Absicht zu zeigen, daß sich Meditation von Schrifttexten und Kontemplation auf deren Basis ohne spirituelle Schulung und

71 Der Messias von G. F. Händel mag kompositorisch höher eingeschätzt werden, ist aber zugleich ein Sonderfall im Werk dieses Komponisten und in der musikalisch-exegetischen Leistung nicht höher einzuordnen als die Werke von Schütz.

72 Schilpp/Friedmann (s. Anm. 59), 12.

erkennbaren Traditionsbezug aus dem schlichten Umgang mit der Schrift gewissermaßen wie von selbst ergeben können.<sup>73</sup> Marie wurde 1599 in Tours geboren. Sie war kurze Zeit mit dem Kaufmann Martin verheiratet, der bald nach der Geburt eines Sohnes verstarb. Ab 1620 lebte sie als Witwe zuerst bei ihrem Vater, dann im Haus ihres Schwagers, dem sie bei der Führung seines Fuhr- und Handelsunternehmens half. 1631 - ihr Sohn Claude ist elf Jahre - tritt sie bei den Ursulinen in Tours ein und erhält den Namen Marie de l'Incarnation. 1639 gründet sie eine kanadische Niederlassung der Ursulinen und ist deren erste Leiterin. Später legt sie dieses Amt nieder und arbeitet im Haushalt und in der Bäckerei des Klosters. Sie stirbt 1672. Durch ihren Sohn, den Benediktinerpater Claude Martin, der die Biographie seiner Mutter vor allem auf der Basis der Korrespondenz mit ihr verfaßt hat, sind wir gut über sie informiert.

Zu ihren ersten spirituellen Erfahrungen gehört, daß sie durch das Hören von Predigten, von denen sie kaum etwas außer dem biblischen Text versteht, angeregt wird, zu Hause "dann die biblische Geschichte" zu "erzählen".<sup>74</sup> Marie Martin sucht zunächst in Betrachtungsbüchern Weisung für ihre Spiritualität, kann die Betrachtung nach Betrachtungspunkten allerdings nicht ausführen.<sup>75</sup> Diese Betrachtungen widerstreben ihr. Sie findet ihre eigene Spiritualität, nämlich die Spiritualität der Wiederholung von Schriftworten. Das geschieht schon vor der Zeit ihres Ordenseintritts. Sie sagt von "den Einsichten, welche die Heilige Schrift mir schenkte ... Es waren sehr klare Einsichten in mir, und sie trugen zugleich ihre Gewißheit, wie auch ihre Wirkkraft in sich."<sup>76</sup> Der Vorgang ihrer Schriftmeditation wird von ihr mit folgenden Worten dargestellt: "Zuerst waren vor meinem Geist mehrere Schriftworte. Von ihnen wurde mein Wille angeregt, so daß ich, um meinen Empfindungen einen Ausweg zu verschaffen und mir das Herz zu erleichtern, sie öfter vor mich hinsagte. Aber indem ich sie wiederholte, ergriffen sie mich umso mehr. Sie wirkten wie Windstöße in einer Feuersglut. Ich mußte mich anbetend zu Boden werden und mein Taufgelübde erneuern. Dadurch wurde in meinem Herzen eine neue Glut entzündet, die bis zum Ende dieses Betens andauerte."<sup>77</sup> Ohne daß eine Ver-

73 In folgendem beziehe ich mich auf Dict. Spir. IV, 243-258, und auf H. Bremond, *La métaphysique des saints*, Bd. 6; deutsch: *Falsche und echte Mystik* (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation), Regensburg 1955.

74 Bremond ebd., 83.

75 Ebd. 90.

76 Ebd. 202.

77 Ebd. 182.

bindung bestünde, beobachten wir bei Marie Martin die Reihenfolge der koptischen Mönche: Psalmen rezitieren, beziehungsweise auf die Rezitation anderer hören, darauf sich niederwerfen und schließlich aus dem Gehörten heraus beten.<sup>78</sup>

Auch Marie Martin kennt den Eintritt in das reine Gebet. Das Meditieren von 1 Joh 3,16 "Darin haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß jener sein Leben für uns hingegeben hat", geschieht folgendermaßen: "Vom ersten Erfassen der Schriftstelle an blieb mein Geist gänzlich unfähig, sich zu betätigen. Er wurde durch einen einzigen, aber dauernden Blick an die Majestät Gottes gefesselt, einen Blick auf jene Liebe, die seine Liebe in mir erzeugte. Ich fühlte, wie meine Seele sich in ihrem tiefsten Grund mehr und mehr mit dem Gott der Liebe verband. Kraft und Milde begegneten einander in dieser Immer engeren Vereinigung. Er hielt meine Seele in seliger Gefangenschaft, meine Seele aber willigte darin ein, gefangen zu bleiben. Während dieser Vereinigung war mir, als spränge mein Herz aus sich selbst heraus (es nahm wiederum die vorläufig aufgehobene, normale Tätigkeit auf) und spräche aus meinem Innersten die Worte: Ich will es, o Gott. Ich will es bis zum Tod. Dies war aber von kurzer Dauer. Gleich danach befand ich mich durch eine neue Einwirkung, die ich nicht erklären kann, wieder im Abgrund Gottes und fühlte mich wie verloren in seiner Unendlichkeit und seiner Unbegreiflichkeit. Ich sagte, daß man diese Einwirkung nicht erklären kann. Man weiß wohl, daß man sich im Abgrund Gottes befindet. Man kann aber nicht sagen, was dieser Abgrund eigentlich ist. Man erfährt ihn nur als eine große Liebe, deren Breite, Höhe und Tiefe weder Schranken noch Grenzen hat."<sup>79</sup>

Auch in die Art und Weise ihrer Psalmen-Meditation gibt sie Einblick, wiederum was die Zeit vor ihrem Ordenseintritt betrifft: "Manchmal wurde mir der Psalmensinn in einer wohlthuenden Weise offenbart, die ich nicht beschreiben kann. Ich konnte dann aber die Psalmen rezitieren."<sup>80</sup> Es sind

78 Über die Weise der Psalmenrezitation und der Pause in der Rezitation gelangt übrigens auch der Oratorianer L. Thomassin vom mündlichen Gebet zum "reinen Gebet": H. Bremond, Das wesentliche Gebet, Regensburg 1936, 1939. Thomassin lebte von 1619-1695. Er ist von dem Oratorianer Bérulle abhängig. Bremond unterstellt, weist aber nicht nach, daß es auch eine Abhängigkeit Marie Martins von Bérulle gibt, weil es in Tours ein Oratorium gegeben habe. Aber nirgendwo wird gesagt, daß Marie mit diesem Institut Kontakt hatte, und die Einflußnahme müßte dann auch noch im gleichen Jahr erfolgt sein, in dem Bérulles spirituelles Konzept publiziert worden ist. Hierfür lassen sich keine Gründe namhaft machen.

79 Bremond, Mystik (s. Anm. 73), 185f.

80 Ebd. 95.

keineswegs Texte in der Nähe zur Gnosis, die Marie Martin bevorzugt, von den Paulusbriefen liebt sie den Römerbrief und die beiden Korintherbriefe, sie meditiert die Psalmen und (vor allem) das Hohe Lied, dazu das Johannesevangelium, vor allem die Bildrede vom wahren Weinstock. Dies alles wird meditiert "ohne nachdenkendes oder reflektierendes Studium, sondern das kommt in einem einzigen Moment in meinen Geist, ohne daß ich das vorher gelesen hätte, und wenn ich's gelesen hätte, so wäre mein Gedächtnis zu schlecht" (sc. es zu behalten)<sup>81</sup>. 1633 notiert sie von ihrer Schriftmeditation: "Mir kommen bestimmte Schriftworte ... in Erinnerung, die ich gelesen oder gehört habe ... Ihr Sinn ist mir entdeckt worden ... Sie unterlassen es nicht, genau zur passenden Gelegenheit wiederzukommen, je nachdem, wie ich sie nötig habe."<sup>82</sup> Man beachte die Rezeptivität der Meditantin, die sich in der Syntax ihrer Aussagen dokumentiert: die Worte kommen, sie werden mir entdeckt, sie kommen wieder!

Von Ps 119, der auch für die Alexandriner und die Kopten eine große Rolle spielt, ebenso für Augustinus wichtig ist, sagt Marie de l'Incarnation, daß sich ihrem Geist zur Meditation anbietet "insbesondere der 118. Psalm (Vulgata!), der längste von allen. Ich habe jene Schriftstellen mit einem einfachen Blick sozusagen angeschaut, habe nicht darüber nachgedacht, und es genügt mir, daß es sich um die Gottesgebote handelte. Alles dies sah ich wie in einem Augenblick. Die Verstandestätigkeit war aufgehoben."<sup>83</sup>

Wer schon erfahren hat, wie das monastische Chorgebet im Wechsel zwischen den beiden Chorseiten eine beruhigende, reinigende Wirkung ausübt, wird die genaue Phänomenologie des Chorgebets zu schätzen wissen, die Marie de l'Incarnation gibt: "Wenn im Chor auf der andern Chorseite die Psalmverse rezitiert werden, überlasse ich mich dem Herrn. Ich berühre gleichsam den Sinn, der gerade gesprochenen Psalmworte, oder besser ausgedrückt, ich folge der Tätigkeit, die er mir darbietet. (Dies ist aber eine Tätigkeit, an welcher der Verstand keinen Anteil hat!). Und wenn auf meiner Chorseite ein Vers rezitiert wird, gehe ich von der inneren Tätigkeit zur äußeren über. Eines entspricht so dem andern, und ich entferne mich auch niemals von der Verbundenheit mit dem Herrn. Zwar empfinde ich sie weniger, als wenn auf der andern Seite rezitiert wird, insofern ich auf meine Stimme achten muß. Mein Geist ist aber nicht weniger bei ihm. Im einen habe ich die Freiheit, zuinnerst zu sprechen, im andern betätigt sich

81 Übers. nach Dict. Spir. IV, 258.

82 Ebd.

83 Bremond, *Mystik* (s. Anm. 73), 191.

die Stimme, und dann empfinde ich weniger, was im Innern vor sich geht. Wenn mir der Sinn der Psalmen offen liegt, dann gereicht mir das zu einer Freude, die ich nicht beschreiben kann. Denn ich werde auf beide Arten, die innere und die äußere, von einem Jubel erhoben, der vielleicht dem des David gleicht, als er vor der Bundeslade tanzte. Besonders geschieht dies bei den Laudes."<sup>84</sup>

Auch hier bleiben Meditation und Kontemplation - von den Ekstasen, die Marie Martin vor ihrem Eintritt bei den Ursulinen hatte, ist hier nicht zu sprechen, weil wir uns auf das Thema einer biblischen Spiritualität beschränken - auf ethisches Handeln bezogen. Marie de l'Incarnation sagt, die Kontemplation stärke und reinige das sittliche Leben und verleihe ihm eine große Kraft.<sup>85</sup>

Da werden nicht betrachtend Tugenden ausgewählt und Entschlüsse gefaßt, sondern bei den Schriftstellen, die von den evangelischen Räten handeln, wird Marie in ihrer ganzen Seele entflammt "in einer Liebe, die eine Besitzergreifung war". Die Schriftstellen werden zu "strahlenden Sonnen". Sie "bewirken in mir, was Gott von mir ... wollte".<sup>86</sup>

Von ihrer Meditation des Hohenliedes, die diesmal wiederum vor dem Ordenseintritt stattfindet, schreibt sie später an ihren Sohn: "Ich erfuhr die Wirkung dessen, was Paulus beschreibt: 'Der Wille Gottes ist wie ein Schwert. Es trennt Seele und Geist. Bis ins Mark dringt es', dies göttliche Wort."

Wiederum zeigt sich, daß auch eine im Geschäft tätige junge Witwe Erfahrungen machen kann, zu denen der Abba Antonius die Einsiedler aufgerufen hat: nämlich zu meditieren-rezitieren bis das Wort in Mark und Bein eingedrungen ist. So nährt sich - nach Antonius - das Kamel und bleibt tagelang ohne Nahrung und Trank ausdauernd und kraftvoll - im Unterschied zum Pferd.<sup>87</sup>

Mit diesem zur Beruhigung des Alltagsmenschen geeigneten Vergleich mit einem soliden Tier verlassen wir die Beschäftigung mit der begnadeten Mystikerin. Es lag nicht die Absicht vor, die Alternative des Ordenseintritts zwingend zu machen, sondern einen Beitrag zu leisten zu dem spirituellen Konzept, daß es genügt, die Schrift zu rezitieren, sich von ihr erfassen und sie in sich eindringen zu lassen, freilich auf der Basis jenes ausschließenden Hinhörens und Hinblickens, in dem für Simone Weil die Religion besteht.

84 Ebd. 212f.

85 Ebd. 197.

86 Ebd. 202.

87 Referiert bei Kassian.

3 An Martin Bubers kawana anschließend, die hierüber keine direkten Aussagen macht, bleibt noch die Aufgabe, den Bezug der spirituellen Annahme und Aufnahme der Bibel zu den gesellschaftlichen Problemen und Aufgaben von heute zu skizzieren.

Rezitation-Meditation der Schrift setzt voraus, daß die Schrift gelesen wird.

3.1 Private Schriftlesung und gemeinsame Schriftlesung außerhalb des Gottesdienstes sind - auch bei den Protestanten - fast eingeschlafen.<sup>88</sup> Im Zusammenhang mit einem vermuteten oder bereits notierten Zurückgang des Bücherlesens stellen sich auch für die Zukunft für das Bibellesen keine günstigen Prognosen. Erhebungen ergeben, daß Jugendliche gelegentlich gern lesen, aber bevorzugt: "Stern" und "Bravo", dazu vielleicht noch Bücher von Kopsalik. Der Konsum von Video-Cassetten ist - zum Beispiel in Wachlokalen der Bundeswehr - zum Normalfall geworden. Auswirkungen der Verkabelung werden uns in einigen Jahren bekannt sein.

Daß die Bibel gelesen, daß sie sogar meditiert wird, ist nur von "einer kulturellen Minderheit" zu erwarten, scheint aber gerade auch, von einer Minderheit praktiziert, als Zeugnis "für die vielen andern" unerlässlich. Wichtig ist vor allem, daß nach der Schrift gehandelt wird, was - wie wir sahen - in der Linie der Aufmerksamkeit Bubers und der meditierenden Rezitation der Marie Martin liegt, welche beide ja nur als Beispiele einer Entwicklung genannt wurden, aus der sie selbst sich herleiten und die sie ihrerseits beeinflussen und beeinflusst haben.

Nun ist aber aus der Bibel schon viel Unfug deduziert und leider auch praktiziert worden. Der Streit um die Theologie der Befreiung zeigt, wie verschieden man die Bibel lesen und praktizieren kann. Wiederum hilft nur der Verweis auf das einzige überzeugende Argument für die Wahrheit und das Gute: die "Bewährung". Die rechte biblische Spiritualität und das rechte Handeln nach der Schrift können nur "an ihren Früchten" erkannt werden. Ausblendung der sinnlich greifbaren Ergebnisse und ihrer Ästhetik zugunsten rein intellektueller Beurteilung bewährt sich nicht, natürlich ebenso wenig bloße Gefühlsintuition ohne die Kontrolle des Denkens.<sup>89</sup> Ohne tiefe

88 Vgl. hierzu R. Volps Vortrag vor der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, abgedruckt in: Pastoraltheologische Informationen 1 (1983) 60-92: "Wie können Laien heute die Bibel lesen?", v.a. 61.

89 Das Ineinander von eindrucksvoller, erschütternder Erfahrung und Sich-Besinnen begegnet bei M. Buber in dem Fragment 6. Zwei Jungen versuchen eine Klasse "mimisch" zu sexualisieren. Für Buber eine erste Erfahrung, "das problematische Verhältnis zwischen Grundsatz und Situation" in den Blick zu bekommen und das "Wesen der wahren Norm" zu erblicken, "die nicht unsern Gehorsam, sondern uns selbst fordert" (Schilpp/Friedmann - s. Anm. 59).

Betroffenheit aufgrund anderer ausschließender, sich auf Hinhören beschränkter Aufmerksamkeit und ohne die Praxis der Nächstenliebe und der sozialen Gerechtigkeit gibt es hier keinen Erweis von Richtigkeit. In einem Film von M. Albus (ZDF) sagt die Aussätzigen-Ärztin Pakistans, die Ordensfrau Dr. Ruth Pfau, nach Darstellung ihrer "religiösen Biographie" etwa folgendes: Am Ende blieb mir nur die Wahl, Selbstmord zu begehen oder noch das Christentum auszuprobieren. Ich habe es vorgezogen, erst das Christentum auszuprobieren, "und, wie sie sehen, ist das gutgegangen".<sup>90</sup> Man muß für eine Religionspädagogik des "Ausprobierens" plädieren. Die Erprobungen sind freilich auf der Basis vernünftigen, aus der Tradition schöpfenden Nachdenkens und Vorausplanens zu leisten!<sup>91</sup>

3.2 Nun ist aber die Schrift (vor allem des NT) bekanntlich soziopolitisch abstinent, und wo Paulus und die Pastoralbriefe sich "sozial" äußern, findet das - auf der Basis heutiger sozialer Bedingungen - Unverständnis oder löst Ablehnung aus. Wie kann dann biblische Spiritualität dazu beitragen (oder doch wenigstens nicht als Hindernis wirken), daß jenes für die junge Generation unerläßliche, strukturverändernde Handeln in Gang gebracht wird, ohne das die Menschheit nicht überleben wird. Zunächst sei der Hinweis gestattet, daß von gar nicht wenigen erkannt und ausgesprochen wird, daß zu den Veränderungen, die unsere Zukunft retten, gerade auch die Stille gehört (so schon M. Horkheimer und H. Marcuse), daß unser Bewußtsein geändert werden muß, gerade auch durch Meditation, besser: um nicht mit modischen Flachheiten in Interferenz zu geraten, durch Kontemplation.<sup>92</sup>

Sodann wird es aber zu einer echten Frage, wie auf der Traditionsbasis einer eher sozial bescheidenen Charismatiker-Gemeinde der synoptischen Evangelien, des aus der rabbinischen Theologie konvertierten Paulus und einer im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder der Macht dieser Welt konformen Kirche Weisung zu sozialem Handeln heute gefunden werden soll. Gelangt es nicht zu solchem Handeln, so bliebe nur die Lösung, in biblischer Spiritualität die legitime Antwort darauf zu sehen, daß es keine innerweltliche, sondern nur eine radikal eschatologische Rettung gibt (was übrigens vom NT her und "nach Lage der Dinge" keineswegs als völlig absurd bezeichnet werden kann).

<sup>90</sup> Der Film kann über Telux gekauft oder bei den Bildstellen ausgeliehen werden.

<sup>91</sup> Diesen Vorgang habe ich in "ethisch handeln lernen" darzustellen versucht: Zürich/Köln 1978.

<sup>92</sup> Zur Kontemplation als Praxis des Schweigens, auch ohne innere Diskursion, vgl. u.a. die Publikationen von H. M. Enomiya-Lassalle, W. Jäger und B. Griffiths!

Auf die Frage, wie die Botschaft Jesu sozialinnovatorisch wirken und damit eine jesuanische biblische Spiritualität die Notwendigkeit sozialen Engagements einschließen könne, werden folgende Hypothesen nominiert:

1. Die Bibel insgesamt und das Evangelium besonders ist keine Quelle universaler Ethik, schon gar nicht universaler Sozialethik oder Wirtschaftsethik.<sup>93</sup> Der konkrete Anspruch des Evangeliums hat prophetischen, nämlich konkreten Charakter und trifft die einzelnen (und die Gemeinde) in je ihrer Situation.<sup>94</sup>
2. Das Evangelium bewirkt eine spirituelle, und zwar operativ-spirituelle Veränderung dessen, der glaubt. Der einzelne und die Gemeinde sind betroffen; die Glaubenden zunächst will das Wort verändern, und zwar radikal.
3. Wer dem Evangelium glaubt und es befolgt, wird zu vielseitigem Engagement inspiriert, gerade auch zum Mitwirken beim Aufbau einer Solidargemeinschaft und bei der Befreiung der Armen und Unterdrückten. Glaube wirkt "befreiend", sonst stammt er nicht vom Geist Gottes.
4. Bei allem Anspruch hier und jetzt und der schon gegebenen Wirksamkeit des Reiches Gottes "mitten unter uns", darf doch der eschatologische Vorbehalt Jesu nicht vergessen werden: Niemand kennt den Tag und die Stunde und keiner führt sie herbei, als Gott selbst.
5. Insofern lassen sich in dieser Welt aus dem Evangelium zwei polare, aber einander nicht aufhebende Motivationen gewinnen:
  - das unermüdliche solidarische Handeln der glaubenden Einsicht und radikalen Hingabe<sup>95</sup>;
  - die Skepsis hinsichtlich innerweltlicher Lösungen, was Staaten und ihre Politik, was Institutionen überhaupt und was vor allem die heillosen ökonomischen Strukturen angeht.
6. Im Evangelium wird nicht alles ausgesprochen und kann nicht alles ausgesprochen werden, was heute zu tun ist. Darum soll man auch nicht über eine reflexiv-diskursive Beurteilung bestimmter Worte zum Handeln ge-

93 Was keineswegs aussagt, daß nicht vom Evangelium her eine solche Ethik motiviert und inspiriert werden kann und soll. Die Bibel ist ethisch, aber sie enthält keine Ethik im Sinn eines Systems von Normen des Handelns oder der Haltungen.

94 Der prophetische Anspruch in seiner Konkretheit sollte keineswegs als weniger verbindlich eingestuft werden. Für den, der gemeint ist, hat er höchste Verbindlichkeit. Nur muß der Gemeinte "hören" können.

95 Welches nach Bas van Ierse "das Ethos Jesu" ist!

langen, sondern durch Gleichförmigkeit mit dem in Jesus menschgewordenen Wohlwollen Gottes. Jesus von Nazareth konnte nur dasjenige von Gottes Willen konkretisieren, was innerhalb seiner soziokulturellen Bedingungen möglich und wirksam war. Die Aktualisierung des ein für allemal unter uns gegenwärtigen Wohlwollens Gottes ruft nach neuen, innovatorischen Ausdrucksformen, die sich - unter der Kontrolle des Glaubens des Evangeliums und der Gemeinschaft der Glaubenden - bewähren müssen.

7. Bürokratisierung, Ökonomisierung, rigider Amtsgebrauch gegen die vom Herrn "befreiten Brüder" bewähren sich in dieser Hinsicht offensichtlich nicht.
8. Hoffnung auf das Reich Gottes hier und in der Zukunft und innerweltliche Skepsis sind für die ins Auge gefaßte biblische Spiritualität ebenso kompatibel, wie Glaube und Solidarität mit der Kirche nach Kritik von innen her, im Extremfall auch nach konstruktivem Ungehorsam gegenüber der Institution rufen. Das liegt in der Konsequenz der für das NT zentralen Theologie des Kreuzes und der Auferstehung. Dabei steht unsere spirituell aufzuarbeitende Existenz mehr auf der Seite von Kreuz und Tod, sowohl was die einzelnen, wie was die Gemeinschaft angeht. Auferstehung ist für uns Hoffnung auf der Basis des bereits gezahlten "Angelds des Geistes" (Röm 8,23), Hoffnung also gerade aufgrund der Spiritualität (nämlich des vom Geist Geführt-Werdens), zu der wir ermächtigt (und wohl auch verpflichtet) sind.

Mit diesen Hypothesen zum Thema Spiritualität und Solidarität ist die Spannung beider nicht aus der Welt geschafft, aber vielleicht ein Vorschlag gemacht, wie man mit ihr leben kann. Die Spannung oder - falls dieser Begriff vorgezogen wird - die Dialektik zwischen Meditation, Kontemplation, Gebet auf der einen und Arbeit und Engagement in der Welt auf der andern Seite ist schon deshalb nicht zu beseitigen, weil es Arbeiten gibt, bei denen man nicht meditieren kann, sei es daß sie den Verstand so beanspruchen, daß der Geist nicht gesammelt bleiben kann, sei es, daß sie - wie das Fließband im modernen Industriebetrieb - auspressen und physisch, wie psychisch zur Funktion eines inhumanen Vorgangs machen. Brücke vom einen Pol zum andern bleibt auch hier die Hingabe, die Aufmerksamkeit und eine wortlose Anwesenheit vor Gott. Daß dies auch bei zerstreuer Arbeit möglich ist, belegt die Spiritualität der oben angeführten Marie Martin während ihrer Tätigkeit im Fuhrgeschäft ihres Schwagers. Sie sagt selbst darüber: "Ich stand im Lärm von Warentransporten". "Oftmals wurde es Mitternacht, ehe wir mit dem Verladen der Waren fertig waren. Mein gewöhnlicher Umgang waren Fuhrleute und Lastträger, und sehr häufig hatte ich für

mehr als fünfzig oder sechzig Pferde zu sorgen." Das alles hindert sie nicht festzustellen: "... aber mein Geist blieb trotzdem in Gott versenkt."<sup>96</sup> Man kann in einer Arbeit, die fast zerreißt, bei dem sein, den man liebt. Und man kann Eucharistie feiern oder Psalmen rezitieren, und Gottes Nähe dabei völlig meiden.

#### 4 Religionspädagogische Vorschläge

4.0 Praktische Theologie ist nicht so strukturiert, daß sie zuerst eine Theorie entfaltet und danach prüft, wie diese Theorie sich in der Praxis auswirkt. Es war also in den vorausgegangenen Überlegungen auch dort, wo das nicht ausdrücklich formuliert wurde, versucht worden, im Horizont der Praxis Fragen zu stellen und praktikable Antworten zu suchen. Anders formuliert: das Thema der biblischen Spiritualität wurde unter der didaktischen Frage behandelt: Wie ist dasjenige zu entdecken und zu entfalten, was in der Geschichte der Spiritualität bereits realisiert worden ist, was von uns realisiert werden kann und über Lehren und Lernen an andere weitervermittelt werden kann. Die Realisierungsbedingungen des Theologen, des Religionslehrers und des Katecheten, sowie die des Kindes oder jungen Menschen sollen in den folgenden Abschnitten in einem erfragt werden. Es werden also keine konkreten Vorschläge für die spirituelle Führung anderer entfaltet. Das würde einen eigenen Aufsatz erfordern, es sei denn, die Formulierungen beschränkten sich darauf, eigene Praxis zu beschreiben und die Aussagen redaktionell so zu rahmen, daß sie als didaktische Leistung erscheinen.

4.1 Die Verbindung von Wachen - Arbeiten - Meditieren der Schrift - Beten scheint mir auch für biblische Spiritualität heute wünschenswert. Ein Blick auf die Arbeit des westlichen Menschen gerade auch des Theologieprofessors, legitimiert eine ähnliche Warnung, wie sie Abba Isaak in den Collationes des Kassian vorträgt<sup>97</sup>: Laßt euch nicht vom Dämon blinden Arbeitseifers dazu antreiben, mit dem Hammer auf Felsblöcke einzuschlagen. Forschung und Lehre ist vielmehr mit Gelassenheit zu betreiben, so daß es die "Aufmerksamkeit" des spirituellen Menschen weniger antastet und über diese Aufmerksamkeit vielleicht auch effizientere Ergebnisse erbringt. Eine Generation von Theologen, die Dissertationen und Habilitationen im Umfang von 500 Seiten und mehr verfaßt, welche Arbeiten dann doch (wiederum mit ungebührlicher Anstrengung) nur von wenigen gelesen und kaum ausgeschöpft werden, macht den Eindruck, als ob sie das Gleichnis vom reichen Kornbauern nicht gelesen oder doch nicht verstanden habe.

96 Zitiert bei H. Bremond, *Mystik* (s. Anm. 73), 91f.

97 Coll. IX.

4.2 Meditation und Gebet gelingen nur auf der Basis einer Läuterung. Man nimmt, so sagt Abba Isaak, ins Gebet mit, was man vorher gedacht, geredet und getan hat. Wer gestritten hat, so wird von Zen-Meistern gesagt, kann eine Woche lang nicht meditieren. Auch Besitzstreben macht spirituell unfruchtbar. Wer wenig hat, hat auch wenig zu besorgen. Auch hier ist die Mahnung von Abba Isaak von hoher Aktualität: "Dies ist die Regel der Alten: Sie erklären, daß alles, was über die täglichen Bedürfnisse des Lebens und über das, was das Fleisch nötig hat, hinausgeht, auf dem Konto der Sorgen und Besorgtheiten dieser Welt zu verbuchen ist. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn die Arbeit für ein einziges Geldstück ausreicht, für das zu sorgen, was unser Körper nötig hat, aber wir wollen durch die Anstrengung von Arbeit und Mühe zum Erwerb von zwei oder drei Geldstücken gelangen, und wenn es genügt, zwei Gewänder zu besitzen, nämlich eines für die Nacht und eines für den Tag, den Besitz von drei oder vier von ihnen anstreben; und wenn es genügt, eine oder zwei Zellen zu bewohnen, aus weltlichem Ehrgeiz und um der Geräumigkeit willen vier oder fünf Zellen zu errichten, und diese reich möbliert und geräumiger, als es unseren Bedürfnissen entspricht. So bringen wir, soviel wir das vermögen, zum Vorschein, daß uns die Leidenschaft nach weltlichem Wohlergehen erfaßt hat."<sup>98</sup>

Eine Anwendung auf uns oder unsere Studenten braucht nicht versucht zu werden, ich rate nur, sich der Frage zu stellen, ob die drohende Arbeitslosigkeit von Theologen, wie die Massenarbeitslosigkeit überhaupt, nicht eine Chance bietet, den ganzen Wohlstands- und Finanzierungsansatz unserer Gesellschaft fundamental in Frage zu stellen. War das nicht ein Vorteil, daß der Deutsche Katechetische Kongreß 1983 ohne Honorare und ohne Spesen abgewickelt wurde und sich, von den personalen Aufwendungen für die Vorbereitung einmal abgesehen, vollständig selber getragen hat? - Ein Indischer Priester erzählt von seinen Studien in Madras: "Dort arbeiten unsere Professoren in Vorlesungen und Seminaren mit uns. Aber sie essen auch mit uns, sie spielen mit uns und sie haben Zeit, sich mit uns zusammzusetzen und zu unterhalten".

Ehrgeiz, Konkurrenzdenken und durch Konvention nur mühsam gezähmte Aggressivität charakterisieren bei uns den akademischen Betrieb auch dort, wo Theologen forschen und lehren. Auf solche Art wird der Theologie die spirituelle Basis entzogen.

4.3 Die Spiritualität braucht Zeiten und Räume. Diese sind dem Alltag abzugewinnen. Wer die Schrift nicht liest und den Psalm nicht spricht

<sup>98</sup> Co.. IX, 5 (Ende), übers. nach Sources Chrétiennes, Bd. 54, Paris 1958, 45.

oder singt, und das doch wohl am besten laut, damit der ganze Mensch psalliert, der kann auch nicht vom Psalmvers oder vom Schriftwort angesprochen werden, das er doch den ganzen Tag meditieren soll, beziehungsweise will. Andererseits gibt es keinen Psalm und fast kein Buch der Schrift, das nicht jene mit meiner Existenz in Beziehung stehenden Motiworte hätte, die mich meinen und die von mir bewahrt werden wollen.<sup>99</sup>

Voraussetzung für das Entdecken dessen, was ich tagsüber bei mir tragen will, ist "Aufmerksamkeit". Man gewinnt sie und bewahrt sie durch die Übung der Stille, am wirkungsvollsten in der Form gegenstandsloser Kontemplation nach Art des Za-Zen. Wie wir sahen, geht biblische Spiritualität ihrerseits ins Schweigen über: " - im Schweigen ergeht unsere Anrede."<sup>100</sup>

Ein Vers oder ein Wort, das bei mir bleiben soll, ist einige Minuten zu meditieren, das heißt, immer aufs Neue zu sagen, eventuell im Atemrhythmus. Bald entdeckt man, wieviel Leerstellen es gibt, in denen die Meditation meines Verses wie von selbst sich fortsetzen will: warten auf den Anschluß; an einer Kasse anstehen; im Wartezimmer sitzen; aufs Essen warten. Der Spaziergang ist eine besonders schöne Gelegenheit zu meditieren. Es gibt Ausgaben der Schrift, auch des griechischen Textes des NT im Kleinformat, die man leicht und unauffällig mit sich führen kann.

4.4 Für grundlegend wichtig halte ich, daß auch Christen den Rat der Zen-Meister befolgen, stets nur eines auf einmal zu tun: nicht lesen und Radio hören, Gespräche führen und fernsehen, einen Brief schreiben und eine Schallplatte auflegen. Wir haben zu viele Möglichkeiten. Erreichten wir den Freund in der andern Stadt nur über eine tagelange Fußwanderung, wären dann nicht unsere Gespräche gefüllter und intensiver; gäbe es keine Musikkonserven, müßten uns dann nicht musikalische Aufführungen, die wir erleben, tief erschüttern und begeistern? Könnte es auch heute geschehen, daß eine ganze Stadt nach einer Aufführung der Antigone tagelang weint? Wer anfängt, seine Achtsamkeit auf eines und nur eines zu richten, wird anfangen, reichere Wahrnehmungen zu machen und tiefer zu erleben, wird auch von der Meditation-Rezitation der Schrift viel intensiver getroffen werden.

<sup>99</sup> Viele von uns realisieren das schon und haben in ihren Publikationen davon gesprochen, z.B. O. Betz, Stand gewinnen durch die Kraft des Wortes, in: G. Bitter u.a. (Hg.), Leben mit Psalmen, München 1983, 148-152, hier 149: "Aber in meinem Leben spielen meist ganz bestimmte Einzelverse eine Rolle. Ein Satz taucht auf und bleibt hängen, ein Vers begleitet mich den ganzen Tag, wird zum Leitmotiv und durchdringt das alltägliche Tun".

<sup>100</sup> Klemens von Alexandrien (s. Anm. 46).

4.5 Biblische Spiritualität als Lesung, Rezitation, Meditation der Schrift soll den Meditanten verändern. Das Handeln aus selbstloser Hingabe ist jenes Zeichen der Bewährung, auf das es ankommt. Vieles läßt sich nur gemeinsam realisieren. Die Kirche bewährt ihre Spiritualität, indem sie einen selbstlosen Dienst praktiziert, nicht nur proklamiert. Leiden wir in unserm Land nicht darunter, daß wir als Kirche zu wenig Raum bieten für die, die ihren Dienst einbringen wollen und können? Es sind vor allem die Laien und speziell die Frauen, auch die Laien und Frauen unter uns, die davon betroffen sind, daß ihre Bereitschaft zu helfen nicht angenommen wird.

4.6 Gewiß sind Psalmen "gesungenes Gebet", dem man nicht nur zuhört; und es ist überspitzt zu formulieren, "das eigentliche Gebet geschehe erst nach dem Chorgebet (beziehungsweise dessen Psalmen) als eine Art Antwort darauf".<sup>101</sup>

4.7 Das Erzählen biblischer Geschichten (als hervorragende Beispiele zur Erhellung unserer Existenz und mit der Möglichkeit, ins Innere aufgenommen, eine Art Basisschicht biblischer Motivation zu bilden) wurde oben schon skizziert. Es ist ein besonders wichtiger Bestandteil christlicher Elementarerziehung.<sup>102</sup> Mit Erwachsenen das Erzählen üben, das wird bei wachsendem Medienkonsum zur dringlichen Aufgabe der Erwachsenenbildung in der Gemeinde, vorher natürlich gerade auch im Theologiestudium.

4.8 Die Verbindung biblischer Spiritualität zum Wortgottesdienst leuchtet ein. Hier können Schriftlesungen wirksam werden, freilich nicht nur durch zugewiesene Pausen, die zu füllen die feiernde Gemeinde gar nicht imstande ist. - Die Eucharistiefeier ist ein biblisches Vermächtnis. Nur muß man sie so feiern, daß die Symbole, die eingesetzt sind, wahrgenommen werden können.<sup>103</sup>

4.9 Die Übung des Schweigens soll am Beginn und am Ende jedes Schritts der Gewinnung biblischer Spiritualität stehen. Eine Religionspädagogik des Schweigens ist erst ansatzweise entfaltet. Achtsamkeit und ruhiges Hin-

101 'So J. Sudbrack unter Berufung auf de Vogüé, in: Alle meine Stunden gehören Dir, in: Geist und Leben 57 (1984) H. 3, 225.

102 Es gibt freilich auch sonst - neben der Bibel - wirksame Geschichten und, neben den Psalmen, aufweckende und tröstende Gedichte. Bibelfixiert-heit ohne Kulturoffenheit würde die Christen noch mehr marginalisieren!

103 Hierzu habe ich einige Vorschläge vorgelegt, in: Lernen und Feiern - Religionspädagogik und Liturgie, KatBl 109 (1984) H. 10, 698-709.

sehen/Zuhören stehen am Beginn. - Alle Gegenstände lassen und "nur atmen", das ist schon eine höhere Übung reiner Gegenwärtigkeit. Wer aber nicht gegenwärtig ist vor Gott, befindet sich nur in der Peripherie der Spiritualität. Hier sind die Möglichkeiten der Schule begrenzt, und Religionsunterricht verweist auf die Orte, die gemeinsame spirituelle Praxis ermöglichen.

4.10 Ein Hinweis auf die ethischen Implikationen der biblischen Spiritualität schließt diese Gedanken ab. Hinhören, Beten, Verstehen und Handeln sollen zur Identität gelangen. Kann man nicht beim gemeinsamen Beten (natürlich auch allein!) Taten der Gerechtigkeit und Liebe planen und sie dann gemeinsam ausführen oder getrennt handeln und gemeinsam das getrennt Geübte überdenken? Auch dies verweist, über Unterricht und Katechese hinaus, auf die Orte gemeinsamen Handelns. Im Handeln erst gelangt die Meditatio-ruminatio des Schriftworts in ihre eigentliche Bewegung, kommt sie "auf den Weg":

"Viam mandatorum tuorum cucurri,  
cum dilatasti cor meum.

Den Weg deiner Gebote will ich laufen,  
denn du öffnest mir das Herz."<sup>104</sup>

Prof. Dr. Günter Stachel  
Carl-Orff-Str. 12  
6500 Mainz 33

WILLIGIS JÄGER

KONTEMPLATION

Der Weg nach Johannes vom Kreuz

"Bei meiner Erstkommunion hatte ich ein tiefes Erlebnis. Ich wußte nicht nur daß Gott ist, sondern ich erfuhr es mit meiner ganzen Existenz. Gott war nicht nur in mir, er war in all den anderen Menschen um mich herum, und er war überall, er war die Mitte aller Dinge. Dieses Erlebnis war so stark, daß ich es mitteilen mußte. Ich ging zu meinem Seelsorger, der aber sagte mir: 'Du hast dir etwas eingebildet, du hast phantasiert.' Ich war durch diese Antwort schockiert, denn das Erlebnis war einfach zu gewaltig, als daß ich es mit Einbildung oder Phantasie bezeichnen könnte. Als ich 17 und 18 Jahre alt war, suchte ich nach Erklärungen für mein Erlebnis. Da ich sie in der christlichen Kirche nicht fand, ging ich zu den Theosophen. Dort erfuhr ich, daß ich eine echte mystische Erfahrung hatte. Diese bestimmt noch heute mein Leben. In der Theosophie erfuhr ich von Wegen, die mich in eine solche Erfahrung führen können. Ich bin sehr dankbar, daß ich gläubige Menschen gefunden habe, die mich verstanden."

Solche Aussagen sind nicht selten zu hören, wenn Menschen in Kontemplationskurse kommen. Es drängt sich dann immer die Frage auf: "Warum haben sie nicht im christlichen Bereich, in Klöstern, bei Priestern oder Spiritualen, Rat bekommen?" Oder auch: "Warum mußten sie zu religiösen Gruppen abwandern, die ihnen das, was sie erlebt haben, deuteten?" Es gibt auch in unserer Gesellschaft Menschen, die eine religiöse Erfahrung machen, die mystisch ist oder ans Mystische grenzt. Wenn diese Menschen in ihrer Religion, in der sie aufgewachsen sind, keine Antwort oder Deutung ihrer Erlebnisse finden, wandern sie notgedrungen ab. Sie holen sich Rat und Hilfe bei zeitgenössischen religiösen Gruppierungen. Bei manchen, die eine solche religiöse Erfahrung nicht einordnen können, kann diese auch zu seelischen Störungen führen. Andere greifen aus demselben Grund zu Alkohol oder zur Droge. Solche Menschen wandern auch leicht in die sogenannte Jugendreligionen. Andere gehen nach Asien, um dort ihre Erfahrung bestätigt zu bekommen oder einen Weg in die Erfahrung einzuüben. Laut Mission aktuell (Nr. 6/1982) sind zur Zeit eine Million junge Europäer in Indien (die Zahl hat sich seitdem kaum geändert). Darunter sind sicherlich manche dropouts und manche, die Drogen suchen. Aber nicht wenige suchen in Ashrams einen religiösen Weg.

Wir Christen zeigen kein Alternativ-Angebot für diese Menschen, wie eine lange Fernsehdiskussion 1983 zeigt. Als Gesprächspartner für die Jugendlichen

hatte man von christlicher Seite aus Bischöfe und Verantwortliche für die sogenannten "Jugendsekten" eingeladen. Warum nicht auch einen Spiritual, einen Seelsorger, einen Beichtvater? Schon die Zusammensetzung dieses Gremiums war ein Zeichen dafür, daß wir diesen religiösen Strömungen unserer Zeit hilflos gegenüberstehen. Der Ausgang des Gespräches selber war auch dementsprechend unbefriedigend.

Dabei könnten die christlichen Kirchen aus einer reichen Tradition schöpfen und Menschen auf Wege der mystischen Erfahrung führen. Aber in den letzten 200 Jahren, in denen auch die Religion sehr stark in das Fahrwasser rationalistischer Strömungen gekommen ist, wurden diese Wege mehr oder weniger suspekt. Der Durchschnittsseelsorger ist heute mehr geneigt, einen Menschen, der mit mystischen Erfahrungen zu ihm kommt, in den Bereich der Psychopathologie einzuordnen, als in den Bereich der Religion. Nicht wenig meditativ begabte Menschen, die mit ihren Beichtvätern versucht haben, über ihre Erfahrungen zu sprechen, bekamen den Rat: "Gehen sie zu einem Psychotherapeuten!" Das mag in manchen Fällen stimmen, aber daneben gibt es echte Erlebnisse auch in unserer Zeit, ja ich wage zu sagen, gerade in unserer Zeit. Denn die jüngere Generation scheint noch mehr für solche Erfahrungen begabt zu sein als die ältere.

Ob wir Christen im Grunde für den Dialog mit den anderen Religionen überhaupt gerüstet sind?

Mein langer Aufenthalt in Japan und das Studium anderer Religionen haben mir gezeigt, daß es dort eine Spiritualität gibt, die den suchenden westlichen Menschen sehr stark anspricht. Diese Spiritualität erreicht eine Reinheit und Höhe, wie sie bei uns nur in der christlichen Mystik zu finden ist. Die Mystik ist in den östlichen Religionen der Kern ihres Wesens.

Die Massen Asiens wissen davon heute auch nichts mehr. Aber dort, wo die Religionen des Westens und des Ostens aufeinander treffen, spielt die mystische Erfahrung eine entscheidende Rolle. Auf dieser Ebene wird der Dialog der Religionen in Zukunft geführt werden. Im Unterschied zu Buddhismus und Hinduismus werden aber mystische Gebetswege in der christlichen Religion kaum gelehrt. Sie sind auch nicht in allen unseren sogenannten kontemplativen Orden zu finden. In weiten Kreisen sind diese Gebetswege sogar suspekt und werden mit Argwohn beobachtet.

#### Kontemplation, der christliche Wege in die mystische Erfahrung

Jesus Christus war der Mystiker schlechthin. Er stand immer in dieser Einheitserfahrung mit der letzten Wirklichkeit, die er Vater nannte. Er hat längere Zeit in der Wüste verbracht und immer wieder berichten die Evan-

gellen, daß er nächtelang auf dem Berg gebetet hat. Es waren wohl die Zeiten, in denen er ganz besonders in dieser Einheits-Erfahrung stand. Was hindert uns, diese Gebetserfahrung eine mystische zu nennen. Er war ganz Mensch, und es vollzog sich die Einheit mit Gott in dieser mystischen Form wie bei den anderen Menschen, wenn auch in einer viel umfassenderen und sogar einmaligen Form.

Das Johannes-Evangelium und die Paulus-Briefe, vor allem aber viele apokryphe Schriften wie das Thomas-Evangelium und andere apokryphe Evangelien, die in der Nag Hammadi Bibliothek zusammengefaßt sind, führen diese mystische Tradition weiter. Sie kam zu ihrer ersten Blüte bei den Mönchen in der Thebais und Skytis. Die Collationes von Cassian, die Schriften von Evagrius Ponticus und Johannes von der Leiter, vor allem die Abhandlungen des Mönches Dionysius führen uns in die Mystik des frühen Mönchtums ein.

Auch Hugo und Richard von St. Viktor haben einen klaren Weg in die Kontemplation aufgezeigt. Hugo spricht vom dreifachen Auge des Menschen. "Auge des Fleisches, Auge der Vernunft, Auge der Kontemplation". Mit Auge des Fleisches werden die äußeren Dinge erfaßt, mit dem Auge der Ratio werden die geistigen Dinge erfaßt und mit dem Auge der Kontemplation die göttlichen Dinge. (De sacramentis I, 10,2) Mehr oder weniger findet man diese drei Stufen dann auch bei Richard von St. Viktor, bei Bonaventura, bei Eckhart und bei Johannes vom Kreuz. Die oberste Stufe wird Kontemplation genannt. Daher wäre es sinnvoll, wenn wir im christlichen Bereich dieses Wort für unseren gegenstandsfreien Weg des Gebetes beibehalten würden. Er entspricht der Tradition. Er könnte sehr gut neben den Wegen des Ostens wie Zen und Yoga als der christliche Weg angesprochen werden, der parallel zu diesen anderen zum gleichen Ziel hinführen will.

Für die genannten Autoren war aber Mystik nicht etwas, was sie vorrangig beschreiben wollten, sondern etwas, zu dem man gelangen kann, für das man sich anstrengen muß und sich einzusetzen hat. Die letzte Erfahrung ist Gnade, das wird von keinem in Zweifel gestellt. Aber alle wissen auch, daß menschliches Bemühen und die Hilfe anderer auf diesem Weg sehr förderlich sind. (Vergleiche: Richard von St. Viktor, Die mystische Arche V, 1)

Bonaventura gibt in seinem Itinerarium ebenso eine Beschreibung des Weges. Für ihn ist die Kontemplation das eigentliche Ziel des christlichen Lebens, dem alles dienstbar gemacht werden muß, auch Philosophie und Theologie (Bonaventura, Itinerarium, München 1961, 41). Einen klaren mystischen Weg zeigt auch jener Mystiker des 14. Jahrhunderts auf, dessen Namen wir nicht kennen, der uns aber zwei Schriften hinterlassen hat, die andere einführen sollen in den kontemplativen Gebetsweg. Sie sind

bei uns erhältlich in: "Die Wolke des Nichtwissens" und "Der Weg des Schweigens".

### Zwei Grundformen des mystischen Weges

Sowohl die östlichen wie auch die westlichen mystischen Wege scheinen auf zwei Grundformen zurückzugehen:

1. Der Weg der Bewußtseinsammlung
2. Der Weg der Bewußtseinsentleerung.

Man könnte auch sagen: der konzentrierte Weg und der rezeptive Weg.

Der Weg der Bewußtseinsammlung besteht in der Sammlung der psychischen Kräfte in einem bestimmten Objekt (z.B. in einem Wort oder in einem Koan). Diese Übung bringt einen Verlust der Ego-Ebene des Bewußtseins. Das Ego wird vom Objekt gleichsam aufgesogen. Wenn nur EINES im Bewußtsein ist, ist alles andere verschwunden. Die Einheitserfahrung tritt an seine Stelle.

Der Weg der Bewußtseinsentleerung oder der rezeptive Weg hat seine Grundstruktur in einem Nichtreagieren des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist hellwach, bindet sich aber an nichts. Nichts - kein Gedanke, keine Vorstellung, keine Emotion - trägt den Übenden hinweg, was auch immer aufkommt, läßt er vorbeiziehen. Er gleicht einem Spiegel, der all das, was vor ihn tritt, zwar reflektiert, aber sich mit nichts identifiziert (Shikantaza, Vipassana, Satipathana).

Die beiden mystischen Wege bringen eine Deautomatisierung des Bewußtseins (Ornstein, Dykman, Wilber). Unser Bewußtsein reagiert gewöhnlich automatisch, wir folgen Verhaltensmustern beim Erfassen der Dinge und der Wirklichkeit um uns. Es arbeitet selbständig, wir müssen es nicht in Bewegung halten und alles, was ins Bewußtsein eindringt - sei es von außen oder von innen oder aus dem Unbewußten - kommt dorthin, ohne daß wir es normalerweise kontrollieren. Die Deautomatisierung versucht das zu unterbinden, sie arbeitet dieser Grundtendenz des Bewußtseins entgegen. Der Meditierende wird wieder fähig, alles, was im Bewußtseinsfeld erscheint, so zu sehen, wie es ist, nicht wie seine inzwischen abgelegten Ängste und Projektionen es vorher haben erscheinen lassen.

Es ist auf dem Gebiet der Psychologie in den letzten Jahren sehr viel geforscht worden. Bis zu einem bestimmten Grad kann sie uns auch mystische Vorgänge erhellen, ohne jedoch den letzten mystischen Zustand beschreiben zu können oder definieren zu können. Wer sich heute mit Mystik befaßt, kommt an dem, was die transpersonale Psychologie veröffentlicht hat, nicht mehr vorbei (siehe Literaturverzeichnis). Weite Teile der Mystik, auch der christlichen Mystik, sind durch diese Forschungsarbeit "entmystifiziert". Der Mensch der Zukunft (nicht nur der Christ) wird ein Mystiker sein. Wir sind wieder einmal in einer Menschheitsepoche ans Ende geraten. Nur wenn uns der Sprung in die "aperspektivische Ebene" (Jean Gabser), in die "Vierte

Dimension" gelingt, werden wir überleben. Die Jugend zeigt sich für den mystischen Weg bereits sehr viel offener und auch begabter. Leider entfaltet sich der mystische Strom mehr außerhalb der organisierten Kirchen als innerhalb. Selbst Naturwissenschaft und Humanpsychologie zeigen sich interessierter als die religiösen Institutionen (Ken Wilber: Halbzeit der Evolution und Weg zum Selbst).

#### Der Weg der Kontemplation nach Johannes vom Kreuz

Johannes vom Kreuz will in seinen Büchern einen Weg in die mystische Erfahrung aufzeigen. Nirgendwo steht das klarer als in der Einleitung zum "Aufstieg zum Berge Karmel" (ABK). Dort heißt es: "Der Aufstieg zum Berge Karmel erklärt, wie man die göttliche Vereinigung schnell erreichen kann."

Johannes vom Kreuz folgt in seiner Wegbeschreibung der Form der Bewußtseinsammlung. Sein Weg könnte mit wenigen Worten umschrieben werden, die in der "Lebendigen Liebesflamme" (LF) stehen: "Die Seele muß Gott ein liebevolltes Aufmerken entgegenbringen, nur dies, ohne in Akten sich zu besonders; rein empfangend muß sie sich verhalten, ohne eigene Beflissenheit, mit dem entschlossenen schlichten Aufmerken der Liebe, so wie jemand in liebreicher Achtsamkeit die Augen öffnet." (LF III, 33)

Der Weg des Johannes vom Kreuz in die Kontemplation ist die liebende Aufmerksamkeit oder, wie er auch sagt, das "passiv liebende Empfangen" (LF III, 34).

Johannes vom Kreuz rät, wie die anderen Mystiker, alle Überlegungen, auch die frommen Gedanken und Gefühle, auf der Seite zu lassen. "Dem Geist ist diese Unabhängigkeit und Unberührbarkeit vor allem aus dem Grunde not, weil irgendein Gedanke, Einfall oder Genuß, bei denen die Seele zu solcher Stunde sich aufhalten möchte, sie behindern und beunruhigen würde. Diese Vorgänge würden Lärm schlagen in der tiefen Stille, deren die Seele an Leib und Geist bedarf, für das Auffangen des Zarten und Tiefen, das Gott in solcher Einsamkeit im Herzen einspricht" (LF III, 34).

Dieses liebende Aufmerken ist gleichzeitig ein Horchen nach Innen. Gott ist in uns, sein Licht ist in uns, sagt Johannes vom Kreuz. Nur weil unser Verstand, unsere Sinne und unser Wille so laut sind, können wir dieses Licht nicht erfahren. Es ist nicht leicht, sich auf diesem Grad des Lauschens nach innen zu halten; man darf weder auf der einen Seite abgleiten ins Denken, noch auf der anderen Seite abgleiten ins Dösen und Schlafen. Es ist zuletzt nichts anderes: als eine liebende Aufmerksamkeit, die keinerlei bestimmte Vorstellungen von Gott hat, auch nichts Bestimmtes will.

Verstand, Gedächtnis und Wille müssen vollständig ausgeschaltet bleiben; "äußerst leicht - schon bei der geringsten Eigenregung der Seele im Bereich des Gedächtnisses, des Erkennens, des Wollens, bei dem leisesten Versuch, die Sinne heranzuziehen, den Trieb, die Wahrnehmung, die Lust, - wird dieses Werk gestört, sein Schmelz verwischt. Und das ist schwerer Schaden" (LF III, 41).

Johannes spricht von der Einschläferung und der Entfremdung der Sinne (LF III, 55) und vom Abdunkeln der Beziehungen zu Gott.

"Ich sage also: um sich durch den Glauben gut zu diesem Stande führen zu lassen, muß die Seele das Dunkel wahren, nicht nur im Bereich ihrer Beziehungen zu den Geschöpfen und zeitlichen Dingen, nämlich im sinnlichen und niedrigen Teil (wovon wir schon sprachen), sondern sie muß sich auch blenden und abdunkeln im Bereich ihrer Beziehungen zu Gott und zum Geistigen, nämlich im vernünftigen und höheren Teil. Davon wollen wir nun sprechen. Denn dies ist klar: will eine Seele zur übernatürlichen Umgestaltung gelangen, so muß sie alles, was ihrer Natur eignet, das Sensitive wie das Rationale, verdunkeln und übersteigen. Denn übernatürlich heißt ja, was über die Natur hinaus geht; das Natürliche bleibt dann unten.

Da nämlich diese Umgestaltung und Vereinigung nicht dem menschlichen Sinnen und Trachten gehört, muß sich die Seele, soweit es an ihr liegt, im Gemüt, sage ich, und im Willen, leer halten von allem was deutlich und gewollt in sie eindringen könnte, sei es von oben oder von unten. Was aber an Gott liegt - wer wollte ihn hindern, in der gelassenen, vernichteten, entblößten Seele zu wirken, was er will?

Die Seele hat sich also leer zu halten, als wäre sie dazu imstande, so zwar, daß sie auch im Besitze vieler übernatürlicher Güter wie ihrer entblößt und im Dunkel sei - gleich einem Blinden -, gestützt auf den dunklen Glauben, durch ihn geführt und erleuchtet, nicht aber auf etwas gestützt, das sie begreift, verkostet, fühlt und ersinnt. Denn all dies ist Finsternis, die Irreführt, und der Glaube ist über allem Verstehen und Verkosten und Empfinden und Sichvorstellen. Und wenn sie sich nicht gegen all dies blind macht, um völlig im Dunkeln zu bleiben, so kommt sie nicht zum Höheren, das der Glaube lehrt" (ABK II, 4,2).

Am Anfang ist dieses liebevolle Erkennen fast nicht wahrnehmbar, wie Johannes vom Kreuz sagt. Er gibt auch den Grund an.

"Es ist so zart, daß der Mensch, der an die Übung des Betrachtens gewohnt ist, das unfaßbar Neue nicht fühlen kann" (ABK II, 13,7). Er vergleicht diesen Vorgang mit dem Licht, das nicht sichtbar ist, wenn es nicht reflektiert wird. Ein durch das Fenster einfallender Sonnenstrahl kann von unserem Auge besser erfaßt werden, wenn ihn Stäubchen in der Luft reflektieren. Die Seele

klammert sich am Anfang gleichsam an diese Stäubchen, die noch sichtbar sind, weil sie das reine Licht noch nicht fassen kann. "Das Licht selbst ist nicht Gegenstand des Sehens, sondern nur das Mittel, Sichtbares wahrzunehmen." (ABK II, 14,9). Auch das Schauen nach innen unterliegt einem Entwicklungsprozeß.

Ein ständiges Üben ist also von größter Bedeutung. Ruhiges Sitzen und gleichmäßiges Atmen erleichtert die Übung, wie wir aus anderen mystischen Schriften entnehmen können. Diese liebende Aufmerksamkeit ist aber etwas, was man nicht nur beim Sitzen oder Knien haben soll. Im Gegenteil, sie hat den Menschen den ganzen Tag hindurch zu begleiten, wenn immer sein Geist nicht vom Arbeiten absorbiert ist. Die Stunden der Nacht, in denen der Mensch nicht schlafen kann, werden zu kostbaren "Übungsstunden". Diese innere Ausrichtung und Entschlossenheit ist nach Ansicht aller geistlichen Führer eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine Vertiefung des kontemplativen Gebetes. Wie wir wissen, sitzt man im Zen und im Yoga zehn Stunden und mehr am Tag in tiefer Sammlung. Wir haben von den Mönchsvätern und von den östlichen Formen der Mystik zu lernen, daß der Weg über ein ausdauerndes Sich-Einlassen geht. Nicht daß man eine mystische Erfahrung "machen" könnte, es geht dabei immer nur um ein Loslassen und Leerwerden, damit das Göttliche in uns hervortreten kann. Letztlich ist alles Üben nur ein Üben des Loslassens und Leerwerdens.

#### Liebendes Aufmerken muß eingeübt werden

Im Aufstieg zum Berg Karmel gibt Johannes noch einmal eine kurze Anleitung. Der Mensch soll dann den Weg der Beschauung einschlagen, wenn die bildhafte und sinnfällige Betrachtung ihn nicht mehr freut. Johannes setzt voraus, daß jemand schon vorher intensiv den Weg der Betrachtung und der Meditation gegangen ist (ABK II, 14,1).

Die Seele soll sich der Übung der Kontemplation hingeben, sagt er, damit sie durch Gewöhnung einen Zustand in sich ausbildet, der sie dann in die Beschauung versetzt (ABK II, 14,2). An einer anderen Stelle sagt er, die Seele muß mit diesem liebenden Erkennen beschäftigt sein, auch wenn es ihr erscheint, sie tue nichts (ABK II, 14, 2, 3).

Das Licht Gottes mangelt der Seele niemals, doch wegen der vielen Bilder und Hüllen, mit denen wir uns verhüllen, können wir es nicht sehen. Wir haben es daher zu lernen, in liebender Aufmerksamkeit vor Gott zu verweilen (ABK II, 15).

"Da nun viele Akte, welcher Übung auch immer, in der Seele einen Zustand ausbilden, so bildet auch die oft wiederholte Übung des liebenden Erkennens,

der sich die Seele fallweise hingibt, durch Gewöhnung einen Zustand in ihr aus" (ABK II, 14,2).

Nach Johannes vom Kreuz bedarf es also einer gewissen Einübung. Am Anfang muß der Mensch aktiv sein, etwas tun, um sich im Wachsein und Aufmerksamkeit zu halten, bis er zur vollen Form der Kontemplation durchgedrungen ist. Sobald man den Verstand, die Phantasie und das Gedächtnis und den Willen ruhen lassen kann, betritt man schon den Weg der Kontemplation.

Aus dem Leben des Johannes vom Kreuz wissen wir, daß er stundenlang und nächtelang in diesem Gebet verharrte. Meist war er dabei im Freien oder am offenen Fenster (Brenan, 43, 47, 48, 53, 55).

#### Zurechtweisung der Seelenführer

Johannes vom Kreuz geht mit den geistlichen Führern seiner Zeit ins Gericht. Er hat nach Ansicht von Fernando Urbina seine Anleitungen und seine Bücher nur geschrieben, weil die Beichtväter der damaligen Zeit, aus Angst vor der Inquisition, die einzelnen mystisch begabten Menschen nicht mehr zu führen wagten. Er wirft ihnen vor, daß sie kein Verständnis für diese Seelen haben, weil sie ihre Beichtkinder zurückhalten in der Betrachtung und in anderen frommen Übungen, wenn sie den Weg der Kontemplation betreten haben. Dieser Augenblick, wenn der Mensch hinaustritt in die Leere, ist ein kritischer Punkt auf dem Weg. Die Seelenführer sind dann geneigt, ihre Schüler wieder zurückzuholen. Das Gegenteil sollten sie tun. Man darf vor allem dann nicht mit der Kontemplation aufhören, wenn Trockenheit und Einsamkeit eintreten. In "Die lebendige Liebesflamme" kommt er ausführlich darauf zu sprechen (LF III, 53-66). Da stehen Sätze, wie der folgende: "Groß ist Gottes Zorn gegen solche (Seelenführer). Durch Ezechiel droht er ihnen Strafe an: 'Mit der Milch meiner Herde habt ihr euch genährt und mit ihrer Wolle habt ihr euch bedeckt. Dennoch habt ihr meine Herde nicht geweidet. Aus euren Händen werde ich meine Herde zurückfordern' (Ez 34,8)". Die Kritik an den geistlichen Führern und Spiritualen nimmt in den Büchern von Johannes vom Kreuz einen großen Raum ein. Man lese hier z.B. im 2. Buch im "Aufstieg zum Karmel" das 18. Kapitel. Johannes vom Kreuz wird geradezu ausfällig, wenn er sich mit dieser Thematik befaßt. Bereits in der Vorrede zu seinem Buch "Aufstieg zum Berge Karmel" befaßt er sich damit in den Abschnitten 4, 5 und 6. Er nennt sie dort "Erbauer des Turmes von Babel". In anderen Büchern heißt er sie: "Grobschmiede, die nur hämmern können" (LF III, 43), "kleine Füchse, die den Wingert zerstören", "Blinde, die Blinde führen", "Leute, die Barrikaden und Hindernisse am Himmelstor aufrichten" (LF III, 62).

Trifft das nicht auch auf unsere Zeit zu? Haben wir Seelenführer, die den Mut haben, andere auf dem mystischen Weg zu führen? Es sei hier auch noch auf einen Text von Tauler hingewiesen, der in diesem Zusammenhang sehr wichtig ist. Auch er wird geradezu ausfällig, wenn es um die Seelenführer geht, die andere hindern, den Weg der Kontemplation zu gehen. Er schreibt in der 29. Predigt: "... bist du nicht in diesen Grund gelangt, so wirst du mit äußerem Tun nicht dahin kommen. Strenge dich nicht zwecklos an! Wenn du deinen äußeren Menschen besiegt hast, kehr in dein Inneres, geh in dich und suche diesen Grund: Du findest ihn nicht in den äußeren Dingen, in Anweisungen und Vorhaben ... wer solche Leute (die den Grund suchen, d.h. den Weg der Kontemplation gehen) von da in seine grobe Art äußerer Übung herüberzieht, so daß sie solche Gnade verlieren, bereitet sich selber ein furchtbares Urteil. Solche Menschen, wahrlich, mit ihren besonderen Frömmigkeitsübungen, zu denen sie jene Leute herüberziehen wollen, legen deren Fortschritt mehr Hindernisse in den Weg, als es je Heiden und Juden taten. Ihr also, die ihr mit heftigen Worten und zornigen Gebärden urteilt, nehmt euch in acht, wenn ihr über innerliche Menschen sprecht!"

Tauler ist zutiefst betrübt, daß sogar "Heiden" diese Zusammenhänge erkennen, nicht aber die Christen.

"Hierzu sagt ein heidnischer Lehrmeister, Proklus:

'Solange der Mensch mit den Bildern, die unter uns sind, beschäftigt ist und damit umgeht, wird er, so glaube ich, niemals in diesen Grund gelangen. Es gilt uns als Aberglaube, (anzunehmen) daß dieser Grund in uns sei; wir können nicht glauben, daß dergleichen sei und in uns ist. Daher', so fährt er fort, 'willst du erfahren, daß er besteht, so laß alle Mannigfaltigkeit fahren, und betrachte nur diesen einen Gegenstand mit den Augen deines Verstandes; willst du aber höher steigen, so laß das vernünftige Hinsehen und Ansehen, denn die Vernunft liegt unter dir, und werde eins mit dem Einen.' Und er nennt das Eine eine göttliche Finsternis, still, schweigend, schlafend, übersinnlich. 'Auch, ihr Lieben, daß ein Heide das verstanden hat und daraufkam, wir aber dem so ferne stehen und so wenig gleich sind, das bedeutet für uns einen Schimpf und eine große Schande.'" (Tauler, Predigten II, 201)

#### Die Dinge in Gott erkennen

Ein entscheidendes Merkmal der Mystik des Ostens und des Westens ist es, daß sie die Dinge, die Welt, anders sieht als der gewöhnliche Mensch. Man wirft der Mystik manchmal vor, daß sie unrealistisch ist, daß der Mystiker gleichsam träumend durch diese Welt geht, weil er ganz vom Jenseits gefangen ist. Das wäre eine Pseudo-Mystik. Es ist gerade umgekehrt. Der Mensch, der die Welt nur mit seinen Sinnen und seinem Verstand betrachtet,

ist eingeschränkt. Das Ich-Bewußtsein hypnotisiert den Menschen, es gibt ihm nur einen Ausschnitt, einen Aspekt der gesamten Wirklichkeit. Der Mystiker sieht mit einer zusätzlichen Dimension. Der Durchschnittsmensch identifiziert sich mit seinem Ego-Bewußtsein, d.h. er kann die Welt gar nicht anders sehen, als sein Ego-Bewußtsein sie ihm darstellt. Der Mystiker aber identifiziert sich mit seiner mystischen Erfahrung. Er sieht die Welt daher anders. Er sagt nicht (sowohl im Osten wie im Westen), die Welt existiert nicht, er sagt, die Welt existiert nicht so, wie sie dein Ego-Bewußtsein sie dir darstellt. Das Ego-Bewußtsein ist der große Hypnotiseur, der uns ständig eine Welt vorspiegelt, die in Wirklichkeit ganz anders ist.

Für Johannes vom Kreuz "west" Gott in allen Dingen. Gott ist es, der in seinem Reich alle "Vasallen" (geschaffenen Dinge) trägt. Der Mensch erfaßt die Geschöpfe im Wesen Gottes und nicht in ihrem eigenen Wesen: "...das ist das Entflammende solchen Wachwerdens, durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott, d.h. die Wirkungen aus ihrem Urgrund erkennen und nicht den Urgrund aus den Wirkungen." (LL IV, 5)

Gewöhnlich wird gesagt, daß die Geschöpfe zu Gott führen, und auch Johannes vom Kreuz sagt dies manchmal. Aber in der 4. Strophe der lebendigen Liebesflamme kommt die eigentliche mystische Erfahrung zum Ausdruck (LF IV, 5 und 7). Es heißt, die Welt ist ganz anders als unsere Sinne und unser Verstand sie uns begreifen läßt. Sie ist die Ausdrucksform Gottes, sie ist die Manifestation Gottes und hat in sich überhaupt keinen Bestand. Da ist nichts außer Gott.

Genauso stark kommen diese Erfahrungen zum Ausdruck im "Lied der Liebe". Die entscheidenden Strophen sind dort Nr. 14 und 15.

"Mein Geliebter, die Bergriesen,  
die nie berührten Täler, waldumschwollen  
die Inseln, nie gewiesen,  
der Ströme tönend Rollen,  
das Flüsterlied der Luft, der liebevollen!

Die Nacht zur Ruh' gekommen,  
die Morgenröten, die ins Dunkel münden,  
die Weisen, nie vernommen, die Einsamkeit verkünden,  
des Abendmahls Erfrischen und Entzünden!" (LL 14 und 15)

In der Ausdeutung dieser Strophen schreibt er:

"Alles dies ist der Geliebte in sich; all dies ist er für mich ..." (LL XIV, 5)  
"Und er ist es für sie (die Seele), weil sie bei den göttlichen Heimsuchungen

in solchen Ekstasen inne wird, was der Ausruf des heiligen Franziskus in Wahrheit besagt: "Mein Gott und alle Dinge!" (LL XIV, 5).

Oder besser gesagt: eine jede dieser bekundeten Herrlichkeiten ist Gott, und sie alle zusammen sind Gott. Da sich die Seele in diesem Zustand mit Gott vereinigt, fühlt sie, wie alle Dinge Gott sind, so wie der Apostel Johannes es fühlte und aussprach: "Was geschaffen wurde, das war in diesem Leben." (LL, XIV, 5, 8).

"Eine jede dieser bekundeten Herrlichkeiten ist Gott", sagt Johannes vom Kreuz. Er nennt hier Berge und Täler, Inseln und Ströme -- Gott. Sie sind Offenbarungen Gottes, aber nicht nur im üblichen Sinn des Wortes. Sie sind Gott.

Er drückt sich als Berg und Tal, als Fluß und Insel aus. Ja, "... die Seele fühlt, wie alle Dinge Gott sind."

Auch im Zen weiß man sehr wohl, daß sich die letzte Wirklichkeit in einer Kirschblüte, im Schrei eines Vogels oder im Rascheln des Bambus offenbaren kann. Der Mystiker erfährt Gott als die Urwirklichkeit in allem Geschöpflichen. So hat wohl auch Moses Gott im Dornbusch erfahren. Es versteht sich, daß die Erfahrung selbst eine 'übersinnliche' im eigentlichen Sinn des Wortes ist, für die die Wahrnehmung mit Hilfe der äußeren Organe nur Ausgangspunkt sein kann. Die Einheitserfahrung eröffnet eine ganz neue Ebene des Bewußtseins.

Eine solche Tiefenerfahrung kann sowohl durch das Sehen, als auch durch das Hören ausgelöst werden. Man vernimmt dann einen Ton, oder ein Geräusch durch das äußere Ohr, und plötzlich erfährt man innerlich, daß der Ton, dieses Geräusch, ALLES ist. Dieses ALLES ist durchsichtige Leere und doch die Wirklichkeit, es ist Gott.

Für Elias war die Gottese Erfahrung mit dem Säuseln der Luft verbunden, und Johannes vom Kreuz läßt es sich nicht nehmen, dazu folgendes zu bemerken:

"Weil nur das 'Säuseln' das Innewerden des göttlichen Wesens bedeutet, meinen einige Theologen, es habe unser Vater Elias Gott erschaut, als er in der Öffnung seiner hochgelegenen Höhle jenes Säuseln sanfter Luft vernahm" (LL XIV, 14).

"Es habe unser Vater Elias (im Säuseln) Gott erschaut..." Es gibt nicht wenige Menschen, die gerne bestätigen würden, daß ihnen Gleiches oder doch Ähnliches widerfahren ist.

Johannes vom Kreuz fährt dann fort:

"Dieser göttliche Hauch (im Säuseln)... ist nicht nur bewußtgewordene Substanz, wie wir schon sagten; er enthüllt auch Wahrheiten über die Gottheit und offenbart, was tief in ihr verborgen ist." (LL XIV, 15)

Deshalb glaubt er auch, daß sich Paulus 2 Kor auf eine solche Erfahrung bezieht, wenn er schreibt: "Geheime Worte vernahm ich, die Menschenmund nicht aussprechen darf" (2 Kor 12,4).

Wörtlich heißt es bei Johannes vom Kreuz: "Dabei mag er Gott nicht anders gesehen haben wie unser Vater Elias im Säuseln." (LL XIV, 15)

Wer diese 14. Strophe aus dem Buch "Das Lied der Liebe" wirklich versteht, kann keinem Mystiker Pantheismus vorwerfen. Pantheismus ist ein Begriff, der auf die intellektuelle Ebene gehört. Man kann damit die Aussagen eines Mystikers so wenig messen, wie man Flüssigkeit in Quadratmetern messen kann. Es fehlt beidesmal eine Dimension.

#### Der Mystiker: Pantheist oder Monist?

Die Welt, so wie wir sie sehen, ist nicht die ganze Wahrheit. Sie ist eine Teilwahrheit. So kann auch jene Theologie, die das Göttliche mit dem Verstand sieht, nur Teilwahrheiten vermitteln. Die ganzheitliche Erfahrung führt hingegen auf den Grund der Dinge.

Die Sinneswahrnehmung, eingebettet in das mystische Erkennen, nimmt die Dinge anders wahr als der "unerleuchtete Mensch". Das Kreatürliche erweitert sich in der mystischen Erfahrung zu seiner Ganzheit und erhält so eine neue Qualität und Wertigkeit. Es entsteht auch eine ganz neue Beziehung zu den Dingen, die von der erfahrenen Einheit des Lebens geprägt ist. Alle Dinge schreien Gott, sind Offenbarung Gottes. Diese aus der mystischen Erfahrung kommende Sicht ist kein Pantheismus, sondern diese Erfahrung läßt erkennen, daß sich die Natur nicht im Materiellen und Biologischen erschöpft. Stein ist nicht nur Stein, Bein ist nicht nur Bein, Arm ist nicht nur Arm. Der Mystiker erkennt durch die Erfahrung, daß die wahre Existenz der Dinge nicht das Materielle und Biologische ist. Alles Geschöpfliche ist in diesem Sinne vollkommen leer. Alle Dinge sind ein reines Nichts. Dieses Nichts, diese Leere der Mystik, wird auf der einen Seite als die letzte Wirklichkeit erfahren, auf der anderen Seite aber ist sie unbegreifbar und unbeschreibbar und der Urgrund und Ausgangspunkt aller Differenzierung. In ihm haben alle Dinge ihren Bestand, aber eben nicht auf die Weise, wie Sinne und Verstand es auf der raum-zeitlichen Ebene erfassen. Verläßt man sich allein auf den Intellekt, wird man hier vom Pantheismus oder Monismus reden

müssen. In der Mystik erfährt der Mensch, daß es sich nicht um das handelt, was unter diesen Begriff Pantheismus fällt.

Eckhart ist hier nicht weniger deutlich als Johannes vom Kreuz. Der Natur wird nicht ihr Sein geraubt. Es geht nicht um eine Vernichtung der Natur auf Kosten der Übernatur, im Gegenteil. Wenn "Konrad" und "Heinrich" gestorben sind, werden sie frei und erfahren nicht mehr das bloße zufällige Schein-Sein der Natur, sondern ihr wahres Sein. Was vernichtet wird, sind nur die durch des Menschen Ich und Eigensucht gestifteten falschen Begriffe, die durch ein kleinliches, egoistisches, oberflächliches Warum geknüpften äußeren Bindungen des unwesentlichen Menschen an die Kreatur, deren wesentliches Sein durch diese falschen und nichtigen, oberflächlichen Beziehungen mit dem Schein-Sein umhüllt und verdeckt werden (vgl. Quint, Meister Eckhart, 49).

In der Neugeburt des Menschen, in der Unio Mystica, wenn "Konrad" und "Heinrich" nach dem mystischen Tod zum wesentlichen Sein wiedergeboren sind, dann feiern in dieser Geburt auch die Kreaturen, die Dinge dieser Welt ihre Auferstehung zu wesentlichem Sein, und wer im Lichte dieser Wiedergeburt eine Fliege oder gar ein Stück Holz sähe, dem leuchtet aus ihnen das ewige, alleine, göttliche Vernunftsein (Quint, Meister Eckhart, 49).

#### Dunkle Nacht - passive Reinigung

Weder der Verstand, noch das Gedächtnis, noch der Wille, dürfen im Zustand der Kontemplation aktiv sein. Die Übung ist nicht leicht, denn der Verstand darf sich an nichts festhalten, auch die Gemütsbewegungen sollen vorbeiziehen. Es ist ein liebendes Aufmerken, das nichts weiß und nichts will. Wer sich auf diesen Weg macht, wird jedoch bald feststellen, wie ihn die Alltagsgedanken bedrängen.

Aber es sind nicht nur die Alltagsgedanken, die hochkommen; wer länger einen solchen kontemplativen Weg geht, muß erfahren, daß sein Inneres, sein persönliches Unbewußtes sehr vieles in sich birgt, was er nicht ans Tageslicht hat kommen lassen. Alles was verdrängt ist, alles was "unter den Teppich gekehrt" wurde, fühlt sich plötzlich ermutigt, heraufzukommen. Und so haben viele Menschen gerade dann mit ihren angstbesetzten Kindheits-erlebnissen zu tun, mit ihren Traumata und neurotischen Kernen.

Das kann bei manchen so stark werden, daß sie der Übung nicht mehr folgen können. Spätestens in diesem Moment ist es gut, sich einem Führer anzuvertrauen. Der Einzelne braucht auf diesem Weg der Kontemplation eine ständige Ermutigung und Hilfestellung.

Die störenden Kerne im Unbewußten können sich melden als Angst. Der Einzelne weiß nicht, wovor er Angst hat, aber diese Angst hindert ihn, weiter den Weg der Kontemplation zu gehen. Manchen reicht es, diese Angst einfach anzunehmen, stehenzulassen und weiter die liebende Aufmerksamkeit auf Gott zu richten. Andere müssen vielleicht aufhören oder sich einer therapeutischen Behandlung unterziehen. Für den normal veranlagten und nicht kranken Menschen reicht es aus, wenn er die Angst annimmt und den Weg weitergeht. Die Angstzustände werden meist geringer und bleiben dann ganz aus.

Während bei der aktiven Reinigung der Mensch noch etwas beitragen kann, um sich zu ändern, fällt in der passiven Reinigung alles Agieren weg. Es scheint, daß die passive Reinigung vor allem auch das kollektive Unbewußte reinigt. Das sind die Bewußtseinschichten, die dem aktiven Zugriff des Menschen verschlossen bleiben.

Das ist ein ungeheuer schmerzvoller Vorgang. Nur wer es selbst erlebt hat oder lange mit Menschen, die davon betroffen waren, gearbeitet hat, weiß was es bedeutet. Man braucht nur einmal das 6. Kapitel im 2. Buch der "Dunklen Nacht" von Johannes vom Kreuz zu lesen. Hier sind ein paar Stellen daraus zitiert:

"Die dritte Art von Passion und Pein, die hier über die Seele kommt, entspringt aus zwei anderen Gegensätzen, dem Göttlichen und dem Menschlichen, die nun zusammentreffen. Das Göttliche ist diese läuternde Kontemplation, und das Menschliche ist das Subjekt der Seele. Wenn nun das Göttliche sie überfällt, um sie auszureifen, zu erneuern und dadurch göttlich zu machen - wenn es sie nun von allen eingewurzelten Neigungen, von allen klebenden und eingefleischten Eigenheiten des alten Menschen vollkommen entblößen will, dann zerstückelt und vernichtet es derart ihre geistige Substanz in einer sie umschlingenden, dichten und tiefen Finsternis, daß sie diese Seele angesichts ihrer Erbärmlichkeiten in einem grausamen Geilstod hinschmelzen und hinschwinden fühlt. Nicht anders, als fühlte sie sich eingeschluckt in den düsteren Bauch eines Ungetüms und von ihm zersetzt - in den gleichen Erstickungsnöten wie Jonas im Bauche jenes Meerungeheuers (Jon 2,1). Denn in solcher Gruft, in solch finsternem Tode muß sie ihrer geistlichen Auferstehung entgegenharren."

Die Worte, die Johannes vom Kreuz in diesem Kapitel gebraucht, kennzeichnen das Furchtbare dieses Reinigungsprozesses: "Ringsum Geräusch des Todes - Qualen der Hölle - in die Finsternis geworfen - versenkt in den Pfuhl der untersten Tiefe - lichtlose Schatten des Todes - Todesschatten, Todesstöhnen, Höllenqualen - beklemmendes Leiden - aufgehängt in der Luft,

ohne atmen zu können - die Knochen müssen im Feuer verbrennen, weggezehrt wird das Fleisch, die Gliedmaßen werden zerkleinert (Ez 24,10) - tödliches Hinschmachten - die Seele sieht die Hölle vor sich aufklaffen."

Diese Phase der Kontemplation kann für den Einzelnen entsetzlich sein und sehr lange dauern. Die Zustände gleichen im allgemeinen einer tiefen Depression. Es kommt hier aber darauf an, daß der Einzelne diesen Prozeß nicht einfach als ein Leid sieht, sondern als einen spirituellen Reinigungsvorgang. Nur dann hat er überhaupt die Kraft, ihn wirklich durchzustehen.

Man könnte die Situation mit einem Vergleich folgendermaßen beschreiben: Zwei Menschen bekommen vier Wochen lang nichts zu essen. Der eine ist ständig auf Nahrungssuche, träumt vom Essen, stellt sich Essen vor, hungert und verhungert nach vier Wochen. Der andere nimmt es als eine Fastenzeit. Als eine Zeit psychischer und physischer Reinigung. Wenn er zu fasten versteht, wird er gestärkt und gereinigt aus dieser Zeit hervorgehen.

Ähnlich verhält es sich mit der spirituellen Reinigung. Wer eine positive Einstellung dazu gewinnen kann, wird gestärkt und gereinigt daraus hervorgehen. Der andere bleibt in der Leere und in der Verwirrung stecken. Es ist eine Zeit der Hilflosigkeit, des Schmerzes, des Verkrampfens, der Verzweiflung, der Panik und des Horrors. Nicht vergebens nannten die Mystiker diese Situation *horror vacui*, den Horror der Leere. Wer in dieser Stunde keinen Führer hat, der Ermutigung gibt, kann nur schwer durch solche Prüfungen hindurchkommen.

#### Nicht Abtötung, sondern Befreiung

Wer Johannes vom Kreuz liest, ist meist schockiert von seiner negativen Sprache. Die Worte Abtötung, Weltverleugnung und Entsagung wirken beklemmend auf uns und erfüllen uns mit unangenehmen Assoziationen. Führt ein solcher Weg nicht zur Verkümmern der Seelenkräfte? Was bleibt dem Menschen denn noch, wenn er in dieses Nichts eingeht?

Für Johannes vom Kreuz ist es aber nicht ein Weg der "Tötung", sondern ein Weg der Befreiung. Nur wer einmal wirklich seine Ohnmacht im Umgang mit Gefühlen, Aggressionen und Sehnsüchten erfahren hat, weiß, daß so etwas ein schlimmes Hindernis sein kann. Der Mensch kann so besetzt sein von diesen Bewegungen in seinem Innern, daß er nicht mehr er selber ist. Der Liebende kann nicht zum Geliebten kommen, wegen der genannten Hindernisse. Die Unfähigkeit, solche Hindernisse wegzuräumen, kann sich zu einem furchtbaren Leid steigern. Der Geliebte ist wie hinter einer Glaswand, zum Greifen nahe und doch unerreichbar. Sich von äußeren Dingen zu trennen, ist relativ leicht. Aber diese Ablösung von der Liebe, die mich trägt, ist nahezu unmöglich. Darum sprechen die Mystiker hier vom Weg der passiven

Reinigung. Gott selber muß die Hindernisse wegräumen.  
 Noch schlimmer sind die Hindernisse, die der Mensch nicht einmal für Hindernisse auf dem Weg zu Gott hält, z.B. fromme Gedanken und tiefe Gefühle. Selbst Charismen können zum Hindernis werden, wenn man daran hängen bleibt. Auch sie sind nur Durchgang zu einem tieferen Erfahren Gottes.

Wenn Johannes vom Kreuz also vom Loslösen spricht, meint er nirgends und niemals Verachtung der Welt oder verleugnet die Schönheit der Dinge. "Das Erwachen in der Kontemplation ist von solcher Größe und Machtfülle und Beseeligung, von so verzückender Innigkeit, daß für die Seele alle Balsampflanzen und Duftblüten der Welt ineinanderschwellen und ihre Süße hinausschleudern, derart, daß alle Reiche und Herrschaften der Welt und alle Gewalten und Kräfte des Himmels sich regen. Und nicht nur dies: Es dünkt sie auch, daß alle Kräfte, Substanzen, Vollkommenheiten und Begabungen alles Geschaffenen aufleuchten und sich mitbewegen, jeder für sich und alle einhellig miteinander." (LF IV, 4)

In einem anderen Abschnitt stellt er seine Erfahrungen so dar: "Wenngleich die Seele hier zu erkennen vermag, daß all diese Dinge als geschaffene von Gott unterschieden sind und nach ihrem Ursprung und mit ihren Wachstumskräften in ihm bestehen, so erkennt sie doch auch, daß Gott in seinem Wesen mit unendlicher Überlegenheit all dieses Geschaffene ist. Und so erfaßt sie die Geschöpfe besser in seinem Wesen als in ihnen selber. Und das ist das Entflammende solchen Wachwerdens, durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott. Das heißt, die Wirkungen aus ihrem Urgrund erkennen und nicht den Urgrund aus den Wirkungen. Denn diese Erkenntnis ist eine abgeleitete, jene aber ist wesentlich." (LF IV, 5)

#### Das Nichts als Tor in die Erfahrung

Die völlige Entledigung alles Kreatürlichen spielt bei Johannes vom Kreuz eine entscheidende Rolle. Die Seele, die voll ist von Geschöpfen, ist leer von Gott; die Seele, die leer ist von Geschöpfen, ist voll von Gott, so könnte man seine Lehre auf einen Nenner bringen. Hier gleicht Johannes vom Kreuz vollkommen den (echten) Lehrern des Yoga und den Lehrern des Zen-Buddhismus. Die totale Entledigung, die Kenosis ist die Entäußerung, die Jesus Christus uns vorgelebt hat.

Johannes vom Kreuz sieht in der totalen Entäußerung Jesu Christi das, was in jedem Menschen zu geschehen hat (ABK II, 7, 11-12). "... er war im Augenblick seines Todes auch der Seele nach vernichtet. Ganz ohne Trost und Hilfe,

da der Vater ihn dem niederen Bereich nach innerster Trockenheit überließ. Dies drängt ihn zu dem Schrei: 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' Es war die tiefste, fühlbare Verlassenheit seines Lebens. Und in ihr wirkte er das größte Werk, das er in seinem gesamten Leben mit Wundern und Taten sowohl auf Erden wie auch im Himmel je vollbrachte, nämlich die Versöhnung und Vereinigung des Menschengeschlechtes durch die Gnade mit Gott. Und solches geschah, wie gesagt, in dem Zeitpunkt, als unser Herr zumeist in allem vernichtet war; nämlich hinsichtlich seines Rufes bei den Menschen."

Jesus Christus in dieser Vernichtung gleich zu werden, ist der höchste Stand, den die Seele erreichen kann. Dieser höchste Stand besteht im erlebten Kreuzestod, sinnlich, geistig, innerlich und äußerlich. Für Johannes vom Kreuz ist die Loslösung also die entscheidende Voraussetzung für eine tiefe mystische Erfahrung. Diese Entäußerung gilt vor allem auch in Bezug auf religiöse Erlebnisse, auf Tröstungen, auf ekstatische Erfahrung usw. Erlösung geschieht bei ihm durch diese Selbstentäußerung, Entleerung Jesu Christi. Erlösung geschieht auch bei uns Menschen durch diese Entäußerung und Entblößung. Gleichförmig werden mit Jesus Christus, nicht nur Nachahmung, das ist Erlösung.

Die Konsequenz des Johannes vom Kreuz steht der eines Zen-Meisters nicht nach. Im Zen spricht man vom Sterben auf dem Kissen, es ist genau das, was Johannes vom Kreuz meint mit seinem "Nichts, Nichts, Nichts".

Johannes vom Kreuz hat ein Bild zu seinem Buch "Aufstieg zum Berge Karmel" gemalt. Die Stufen, die zu diesem Berg führen, sind gekennzeichnet durch "Nichts". Nada, Nada, Nada, Nada, Nada, schreibt er fünfmal auf die Zeichnung. Und über dem Berg steht: "Y en el monte Nada. - Und auf dem Berg Nichts!" Der Einzelne kann durch das, was er erfährt, so betroffen sein, daß er eine Art Vernichtung seines Egos erfährt. Es ist wie ein Sterben, der Mensch fühlt sich von Gott verworfen, bis das Geschöpfliche aufgesogen ist vom Göttlichen. Besser gesagt, das Geschöpfliche wird im Göttlichen erfahren. Der mystische Weg ist bekannt als ein schmerzlicher Weg, der aber letztlich in die Beglückung der Einheitserfahrung einmündet. Auf dem höchsten Gipfel erfährt der Mensch eine Beglückung, die er kaum mehr ertragen kann.

#### Literaturverzeichnis

Baden, H.J., Das Erlebnis Gottes, Freiburg 1981

Brenan, G., St. John of the Cross, London/New York, Cambridge Univ. Press, 1976

Chariton, I. (Hg.), The Art of Prayer, London/Boston, Faber and Faber Limited, 1966.

- Climacus, J., *The Ladder of Divine Ascent*, New York, Paulist Press, 1982
- Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. J. Quint, München 1979
- Grof, St., *Topographie des Unbewußten*, Stuttgart 1978
- Hugo von St. Viktor: *Mystische Schriften*, Trier 1961
- Jäger, W., *Kontemplation*, Salzburg 1982
- Ders., *Gebet des Schweigens*, Salzburg 1984
- Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg (= ABK); Die Dunkle Nacht (= DN); Das Lied der Liebe (= LL); Die Lebendige Flamme (= LF)*, Einsiedeln 1963
- Kadloubovsky, E. and Palmer, G.E.H., *Early Fathers from the Philokalia*, London, Faber and Faber Limited, 1976
- Nag Hammadi Library in English, James M. Robinson, Director, Leiden, E.J. Brill, 1977
- Naranjo, C./Ornstein, R.E., *Psychologie der Meditation*, Frankfurt 1976
- Evagrius Ponticus, *The Praktikos and Chapters on Prayer*, Michigan, Cistercian Publications, 1978
- Richard von St. Victor, *The Twelve Patriarchs, The Mystic Art Book, Three of the Trinity*, New York, Paulist Press, 1979
- Ders., *Über die Gewalt der Liebe*, München 1969
- Roberts, B., *The Experience of No-Self*, Iroquois House, Publishers, Sunspot, New York 1982
- Sullivan, J. (Hg.), *Carmelite Studies, Spiritual Direction*, Washington D.C., ICS Publications, 1980
- Tauler, J., *Predigten, Band I und II*, Einsiedeln 1979
- Urbina, F., *Comentario a noche del espíritu y la subita al monte Carmelo*, Madrid 1982
- Wilber, K., *Eye to Eye*, Garden City, New York, Anchor Press 1983
- Ders., *Wege zum Selbst*, München 1984
- Ders., *Halbzeit der Evolution*, München 1984
- Ders., *Spectrum of Consciousness*, Quest Book, Wheaton, ILL 1982
- Ders., *The Atman Project*, Quest Book, Wheaton, ILL 1982
- Zeitschrift für Transpersonale Psychologie: Postfach 608, 7800 Freiburg i.Br.*
- P. Willigis Jäger  
 Haus St. Benedikt  
 St.-Benedikt-Str. 3  
 8700 Würzburg

ULRICH HEMEL

## ZIELE SPIRITUELLER FÜHRUNG HEUTE - EINE RELIGIONSPÄDAGOGISCHE REFLEXION

1. Spiritualität und die ganze christliche Existenz

Die Worte "Spiritualität" und "spirituell" haben in den letzten Jahren eine so weite Verbreitung im christlichen Sprachgebrauch gefunden, daß sie begrifflich unscharf geworden sind. Die religionspädagogische Reflexion über Ziele spiritueller Führung heute setzt daher zunächst eine grundlegende Verständigung über den Sinn von "Spiritualität" und "spiritueller Führung" voraus. Dabei überspringe ich eine detaillierte biblische und historische Grundlegung, die hier zu weit führen würde.<sup>1</sup> Dagegen möchte ich auf die religionspädagogischen und religionspsychologischen Konsequenzen aufmerksam machen, die sich aus den konnotativen Assoziationen zum Wortfeld "Spiritualität/spirituell" zu ergeben scheinen: Spiritualität rückt hier in eine assoziative Nähe zu Ganzheitlichkeit, Gefühl, Wärme, Herz, Menschlichkeit. Wenn solche positiven Assoziationen von vielen Menschen empfunden werden, dann erklärt sich daraus zumindest teilweise die gegenwärtige Attraktivität und Faszination, die vom Begriff Spiritualität ausgeht. Im kirchlichen Bereich bietet sich als Antonym das Wortfeld "Theologie/theologisch" an, mit Assoziationen wie Intellektualität, Kälte, Herzlosigkeit, Unmenschlichkeit. Umgekehrt haben in Theologenkreisen manche Formen von "Spiritualität" den Beigeschmack der unkontrollierten "Gefühlsduselei", die sich der kritischen Reflexion durch die Theologie am liebsten entziehen würde.

Der assoziative Gegensatz von Theologie und Spiritualität wirkt freilich auch dann weiter, wenn er theoretisch als unfruchtbarer Scheingegensatz zurückgewiesen wird.<sup>2</sup> Im vorliegenden Beitrag geht es auch nicht speziell

1 Vgl. J. Sudbrack, Art. Spiritualität, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, hg. v. K. Rahner, Bd. 7, Freiburg/Br/Basel/Wien 1973, 115-130, hier 115ff.; vgl. auch die Dokumentation "Storia della spiritualità cristiana": L. Bouyer, Spiritualità del Nuovo Testamento, Bologna 1967; ders., La spiritualità dei padri, Bologna 1968, J. Leclercq, La spiritualità del Medioevo da San Gregorio a San Bernardo (sec. VI-XII), Bologna 1969, F. Vandembroucke, La spiritualità del Medioevo, Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XVI), Bologna 1969, L. Cognet, La spiritualità moderna, Bologna 1973/74.

2 Dies geht allein schon daraus hervor, daß die Theologie bzw. Geschichte der Spiritualität mittlerweile den Rang einer eigenen theologischen Disziplin beansprucht: "Spiritualität ist eine Querschnittsdisziplin, die das Ganze der theologisch relevanten Fächer umspannt und dieses Ganze - immer den Blick auf den Ursprung der Offenbarung in Christus richtend - dem konkreten Vollzug des einzelnen Menschen nahebringt." (J. Sudbrack, s. Anm. 1, 121).

um das Verhältnis von geistlichem Leben und theologischer Reflexion, das Peter Lippert kürzlich in einem lesenswerten Artikel näher beleuchtet hat.<sup>3</sup> Die folgenden Ausführungen, die religionspädagogisch orientiert sind, setzen jedoch als grundlegenden Horizont von Anfang an voraus, daß "spirituell" und "christlich" nicht voneinander isoliert werden dürfen. Spiritualität ist kein ausgegrenzter Sonderbereich, sondern sie umfaßt die gesamte christliche Existenz.<sup>4</sup> Dies drückt beispielsweise auch die ganzheitliche Formulierung des christlichen Liebesgebots nach Mt 22,34 (vgl. Dtn 6,5) aus: "Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken." Es ist unmißverständlich, daß die hier geforderte Spiritualität auch das "Denken" einbezieht, näherhin das Lieben mit dem oder durch das Denken.<sup>5</sup> Die Spiritualität eines Christen ist daher jedenfalls mehr als der Inbegriff seiner Frömmigkeitspraxis. Sie ist die Weise seines Christseins überhaupt.

Wenn es aber möglich ist, Christ zu sein als Laie und als Priester, als Mann und als Frau, als Lehrer und als Verwalter, als Theologe und als Erzieher, als Europäer und als Afrikaner, als Franzose und als Deutscher, als Bayer und als Rheinländer, dann wird klar: Letztlich gibt es so viele Weisen, Christ zu sein, wie es Menschen gibt. Das bedeutet aber auch, um mit Josef Sudbrack zu sprechen, daß es auf der "Ebene der konkreten Verwirklichung ... ebenso viele Spiritualitäten" gibt, wie es "wache Christen gibt".<sup>6</sup> Eine Welteinheitsspiritualität gibt es also nicht und kann es nie geben.

Die theologische Begründung dafür liegt in der Einmaligkeit der Liebe Gottes zu jedem Menschen. Aus der Einmaligkeit und Einzigartigkeit jedes Menschenlebens folgt theologisch außerdem die Einmaligkeit jeder Glau-

3 P. Lippert, Zum Verhältnis von geistlichem Leben und theologischer Reflexion, in: Theologie der Gegenwart 27 (1984) 117-122. Vgl. auch R. Sauer, Der theologische Hochschullehrer im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Spiritualität, in: RpB 7 (1981) 3-17; ferner A. Assel, Spiritualität statt Theologie?, in: LS 34 (1983) 304-306.

4 Vgl. G. Switek, Art. Spiritualität, in: B. Stoeckle (Hg.), Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975, 227-231, bes. 227: "'Geistlich' ist somit zu einem Fachausdruck für christliche Existenz geworden." Switek bezieht sich dabei auf die biblischen Begriffe *πνεῦμα* und *πνευματικός*, von denen sich unser modernes Verständnis von "spirituell" und "Spiritualität" herleitet (vgl. auch Sudbrack, s. Anm. 1, 115ff.).

5 Den Hinweis auf die biblische Einbeziehung des Denkens in das Gebot der Gottesliebe verdanke ich E.J. Penoukou, Avenir des Églises africaines, Questions et réflexions, in: Bulletin de Théologie africaine 5 (1984) 193-203, hier 196f.

6 Sudbrack (s. Anm. 1), 121f.

bensgeschichte, jeder religiösen Biographie. Wenn christliche Spiritualität also stets kontextuell und situativ vermittelt ist, hat dies auch religionspädagogische Konsequenzen: Christliche Existenz ist nach Raum und Zeit auslegungsbedürftig. Die religionspädagogische Forderung nach Elementarisierung und Korrelation gilt auch für Fragen der Spiritualität.

Im einzelnen besagt dies beispielsweise, daß es keine Festlegung auf einen bestimmten "Stil" von Spiritualität geben darf, der Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen würde. Eine Veranschaulichung hierzu bietet sehr deutlich die Auseinandersetzung mit den Formen spiritueller Führung, wie sie Klaus Steigleder in seinem Buch "Das Opus Dei - eine Innenansicht" (Zürich 1983) vorlegt. Die sozialen Gesetze, die von der Psychologie und der Soziologie der Kleingruppe erforscht werden, gelten auch für die Formen christlicher Frömmigkeits- und Lebenspraxis. So spricht auch Peter Lippert im Hinblick auf bestimmte christliche Gruppen von einem Klima, "das so homogen ist, daß sich ein abweichender Typus von Spiritualität erst gar nicht entwickeln kann". Ein andersartiger Typus von Spiritualität könnte den einzelnen nämlich "die Gruppenmitgliedschaft kosten".<sup>7</sup>

Auf der anderen Seite wäre es kurzsichtig, die Pluralität von Wirklichkeitsformen christlicher Spiritualität als Gegensatz zu ihrer grundlegenden Einheit zu sehen. Josef Sudbrack erläutert die christologisch und trinitarisch begründete Einheit christlicher Spiritualität wie folgt: "Diese Einheit ist es auch, aus der jeder epochale Neuanfang der Spiritualität seine Berechtigung hernehmen muß, und sie nährt auch die radikalen Umbrüche, die anscheinend Stigmata unserer Zeit sind. Es ist die Einheit des Geistes Christi, der 'weht, wo er will' und wie er will, und der doch je als ganzer sich konkretisiert."<sup>8</sup> Das Faszinierende christlicher Spiritualität ist gerade die trinitarisch-realisierte Verbindung von Einheit (oder Universalität) mit ganz konkreter Vielfalt und Individualität, in örtlicher, zeitlicher und persönlicher Hinsicht. Die Maßstäbe für christliches Leben bieten daher einen Rahmen, der offen ist, aber auch klare Grenzen setzt. Die Vielfalt der Orden innerhalb der Kirche illustriert sehr lebendig, was innerhalb eines solchen integrativen Rahmens möglich ist.<sup>9</sup> Die wesentlichen Ausdrucksformen christlicher Existenz wie Gebet, Meditation, Liturgie und Aktion sind in ähnlicher Weise Zeichen der Einheit wie der Vielfalt, zugleich in-

7 Lippert (s. Anm. 4), 120. Vgl. hierzu auch die beeindruckende Darstellung von K. Steigleder, *Das Opus Dei - eine Innenansicht*, Zürich 1983, bes. 238-269 "Der schwere Weg aus dem Opus Dei".

8 Sudbrack (s. Anm. 1), 123.

9 Vgl. W. Herbstrith (Hg.), *Orden als Lebensmodell, Erwartungen-Ansprüche-Tendenzen*, München 1983.

dividuelle und gemeinschaftliche Vollzüge.

Wenn sich also gezeigt hat, daß christliche Spiritualität von ihrer kontextuellen und situativen Verwirklichung her lebt, dann folgt daraus die religionspädagogische Aufgabe, die Gegenwartssituation präzise zu analysieren, um sie auf die Bedingungen für die innere und äußere Stimmigkeit christlicher Existenz heute zu prüfen. Die religionspädagogische Frage nach den 'Zielen' spiritueller Führung heute setzt eine solche Analyse wenigstens im Ansatz voraus, um zu konkreten Schlußfolgerungen zu gelangen. Vorauszusetzen ist aber auch die Klärung des Begriffs der "spirituellen Führung".

## 2. Spirituelle Führung als Weggefährtenschaft

Die Frage nach spiritueller Führung wurde in der Religionspädagogik unter verschiedenen Bezeichnungen immer wieder aufgegriffen. So formuliert Ludwig Wolker 1954 bestimmte Aufgaben für die spirituelle Führung in katholischen Jugendgruppen. Er nennt die "Führung zu den Gnadenmitteln der Kirche", die "Führung zur Gemeinschaft der Gruppe und aktiven Teilnahme am Bundesleben", die "Führung zu den Zeitschriften" (gemeint sind katholische Verbandszeitschriften), die "Führung zur rechten Haltung" in Familie, Beruf usw., ferner die "Führung zur Aktivität im Reich Gottes und zum apostolischen Geist".<sup>10</sup> Klemens Tilmann widmet der "religiösen Weckung und Führung" 1963 und 1964 eine zwölfteilige Artikelserie.<sup>11</sup> 1966 erscheint eine Buchveröffentlichung von Wolfgang Nastainczyk mit dem Titel "Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendorientierung".<sup>12</sup> Das "Handbuch der Religionspädagogik" enthält einen Beitrag von Günter Stachel zum Thema "Religionspädagogik des Gebets und der Meditation."<sup>13</sup>

Das Anliegen spiritueller Führung hat, wie die angeführte stichprobenartige Auswahl zeigt, in der Religionspädagogik über relativ lange Zeiträume hinweg Aufmerksamkeit gefunden. Dabei ändern sich freilich Ziele, Inhalte

10 L. Wolker, Die religiös-erzieherische Aufgabe des Jungführers, in: KatBl 79 (1954) 30-36, hier 31f.

11 K. Tilmann, Religiöse Weckung und Führung, in: KatBl 88 (1963) 131-134, 221-223, 274-277, 331-334, 363-366, 408-411, 465-468, 506-509, 557-558; KatBl 89 (1964) 32-33, 138-143, 183-186. Vgl. auch K. Tilmann, Die Führung zur Meditation, Einsiedeln/Köln 1971.

12 Freiburg 1966.

13 G. Stachel, Religionspädagogik des Gebets und der Meditation, in: HRP III, 178-192. Vgl. auch G. Stachel, 'Spiritualität': Religionspädagogik/Katechetik des Gebets und der Meditation, in: Ders., Erfahrung interpretieren, Zürich 1982, 185-236.

und Akzentsetzungen. Sofern spirituelle Führung jedoch unter christlichen Anspruch gestellt wird, steht sie über alle Zeitläufte hinweg unter einem wesentlichen eschatologischen Vorbehalt: Wenn Jesus Christus der "Herr" ist, wenn er "der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14,6), dann wird das pädagogische Verhältnis zwischen Führer und Geführten paradoxerweise aufgehoben. Beide stellen sich gemeinsam unter den Willen Gottes. Jede transitive Forderung ist zugleich eine reflexive Forderung. Wer einen anderen zum Beten auffordert, kann sich der von ihm ausgesprochenen Forderung selbst nicht entziehen. Führung zur Spiritualität erweist sich daher als Weise christlicher Weggefahrtschaft, also im strengen Sinn christologische Weggefahrtschaft. Darauf deutet schon die alttestamentliche "Torah" als Weg und Wegweisung hin.<sup>14</sup> Der Weg geistlicher Führung hat nach Friedrich Wulf das "Finden des Willens Gottes 'für mich'" zum Ziel, "im Finden der eigenen Lebenslinie wie in der je neuen konkreten Situation."<sup>15</sup> Die Suche nach dem Willen Gottes "für mich" gilt aber für alle Beteiligten: Für den geistlichen Führer wie für die Geführten, in je unterschiedlicher Ausprägung. Eine ernsthafte religionspädagogische Reflexion über spirituelle Führung muß diese Zusammengehörigkeit der "Intimität Gottes mit uns" und des "soziale(n) Milieu(s) des Glaubens" in der "realen Kirche", wie Karl Rahner einmal formuliert<sup>16</sup>, berücksichtigen. Dabei kann es um das Verhältnis von Religionslehrer und Schüler, von Exerzitienmeister und Novize, von Priester und Ordensschwester, von Spiritual und Priesteramtskandidat oder auch von Freund zu Freund gehen: Immer handelt es sich zugleich um die freisetzende Unmittelbarkeit des christlichen Gottesverhältnisses und um die konkrete soziale Gestalt religionspädagogischen Handelns durch spirituelle Führung.

Diese soziale Gestalt spiritueller Führung kann auf dem Weg zu christlicher Existenz förderlich oder hinderlich wirken. Wie jedes von Menschen verantwortete Handeln ist spirituelle Führung daher doppelsinnig, ambivalent. Die religionspädagogische Reflexion auf Ziele spiritueller Führung hat dieser Ambivalenz Rechnung zu tragen, indem sie die heuristische Frage stellt,

14 Vgl. A. Deißler, Art. Biblisches Ethos, I. Ethos des AT, in: Wörterbuch christlicher Ethik (s. Anm. 4), 36-39, hier 37.

15 F. Wulf, Art. Seelenführung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon VII, 7-10, hier 9. Wulf nennt als die "entscheidenden Aufgaben" der Seelenführung folgende: "1. die Hinführung zur Selbsterkenntnis, 2. die Anleitung zur Annahme seiner selbst, 3. die Hilfe zur Lösung vom eigenen Ich und 4. das gemeinsame Suchen nach dem konkreten Willen Gottes" (8).

16 K. Rahner, Chancen des Glaubens, Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg 1970, 67.

welche Teilziele und welche Haltungen für die Freisetzung zu und die Ermöglichung von christlicher Existenz heute eher förderlich, welche dagegen eher hemmend wirken dürften.

### 3. Ziele spiritueller Führung: Grundsätze und Konkretisierungen

Sprachlich gesehen werden Ziele spiritueller Führung im allgemeinen als Haltungen formuliert; doch aus diesen Haltungen erwachsen Vollzüge, Fähigkeiten und Fertigkeiten. Im folgenden gebe ich keinen Literaturüberblick über solche Ziele spiritueller Führung, sondern ich greife - ohne Anspruch auf Vollständigkeit - einige grundsätzliche und allgemeine Zieldimensionen auf, artikuliere dann einige Thesen zu einem "Lasterkatalog" spiritueller Führung und schlage schließlich fünf einigermaßen elementarisierte Lernziele vor, die mir für spirituelle Führung heute besonders wichtig scheinen, ohne daß sie vielleicht besonders neu oder originell wären.

3.1 Zunächst möchte ich die Hypothese aufstellen, daß es tatsächlich einige allgemeine und grundsätzliche Zieldimensionen für christliche Spiritualität und spirituelle Führung gibt, die einer universalen Nachprüfung an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten standhalten. Dazu gehören nach meiner Auffassung die folgenden:

- a) Der Hunger nach Größerem,
- b) Die sprachkritische Unterscheidung der Geister,
- c) Die Verbindung von Beten und Leben, Sprechen und Schweigen,
- d) Und der Umgang mit der realen Kirche.

Zur Überprüfung der genannten Hypothese wäre es nötig, eine Reihe von monographischen Untersuchungen anzustellen, die z.B. anhand von Gestalten, die christliche Existenz exemplarisch verwirklicht haben, die Präsenz der genannten Dimensionen in unterschiedlichen Kontexten zu erforschen hätten. Dabei können die hier als Ziel dargestellten Haltungen aufgrund der Prozeßhaftigkeit des Lebens auch von ihrer Wegstruktur her aufgefaßt werden. Weg und Ziel sind untrennbar.

Erstens: Der Hunger nach Größerem, schon von Adolf Exeler 1981 als wesentliches Moment von Spiritualität beschrieben<sup>17</sup> und bei Ignatius von Loyola als Motiv seiner Bekehrung eindringlich dargestellt<sup>18</sup>, gehört unter religionspädagogischer Perspektive zu den Ermöglichungsbedingungen von religiöser Entwicklung, von Wandel und Wachstum. Die lebensgeschichtliche Verwirklichung religiöser Identität bezieht ihre vitale Spannung nicht zu-

17 A. Exeler, Weisen geistlichen Lebens, Erster Teil: Grundlegung, in: *KatBl* 106 (1981) 503-513, hier 509f.

18 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übersetzt und erläutert von Burkhardt Schneider, Freiburg 1977, bes. 44f: I. 6-7.

letzt von solchem "Hunger nach Größerem". In dieser Hinsicht bedenkenwert ist im übrigen auch die lukanische Fassung der Bergpredigt, wo es unter anderem heißt: "Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden" (Lk 6,21a).

Zweitens: Die sprachkritische Unterscheidung der Geister als Ziel spiritueller Führung bezieht sich wesentlich auf die Differenz zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem, zwischen signifié und signifiant (Ferdinand de Saussure).<sup>19</sup> Religiöse Sprachformen verbürgen noch lange nicht die Authentizität religiöser Sprache. Religiöse Gestalt ist nicht identisch mit religiösem Gehalt. Kitsch und Ideologie gehören zu den ständigen Gefährdungen, denen religiöse Sprache ausgesetzt ist.<sup>20</sup> Die "Ehrlichkeit und Echtheit in der religiösen Führung", die Günter Stachel fordert<sup>21</sup>, bezieht daher immer auch die Ehrlichkeit und Echtheit religiöser Sprache ein. Es ist kein Zufall, daß die zeitgenössischen Bemühungen von Religionsphilosophie und Religionskritik sich an zentraler Stelle mit dem Problem der religiösen Sprache befassen.<sup>22</sup> Religionspädagogisch verantwortete spirituelle Führung muß daher sprachkritische Aufmerksamkeit gewinnen und immer wieder für die Spannung zwischen Gemeintem und Gesagtem sensibilisieren, wenn sie sich als Dienst an christlicher Spiritualität verstehen will. Sowohl an der Sprache Jesu wie auch an der Sprache von Heiligen und Propheten könnte im übrigen aufgewiesen werden, was die sprachkritische Unterscheidung der Geister auf dem Gebiet der religiösen Sprache im einzelnen bedeutet.

Drittens: Die Verbindung von Beten und Leben, von Sprechen und Schweigen gehört zumindest seit der Regula Benedicti und dem benediktinischen "Ora et labora" zum Grundbestand abendländischen Christentums. Ihre religionspädagogischen und spirituellen Implikationen waren und sind jedoch

19 Vgl. F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Cours de linguistique générale), übersetzt von H. Lommel, Berlin/Leipzig 1931; vgl. auch E. Benveniste, Nature du signe linguistique, in: H. Arens, Sprachwissenschaft, Bd. 2, Frankfurt 1969, 575.

20 Vgl. A. Grabner-Haider, Ideologie und Religion, Interaktion und Sinnssysteme in der modernen Gesellschaft, Wien 1981, bes. 11-36, 107-132, 153-156. Ideologie sei "zu verdeckter Kommunikation genötigt" (156) und bediene sich daher gerne des Vehikels der Religion.

21 Stachel, Religionspädagogik des Gebets (s. Anm. 13), 191.

22 Vgl. M. Kaempfert (Hg.), Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983; R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg 1983, bes. 143-196; ferner H. G. Hubbeling, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, bes. 71-76; K. Wuchterl, Philosophie und Religion, Bern 1982, bes. 49-104; H. Zirker, Religionskritik, Düsseldorf 1982 (= Leitfaden Theologie 5), bes. 177-202.

nicht immer deutlich. Anzuzielen ist nämlich weder "Beten" für sich allein, noch "Leben" an sich, sondern ihr Zusammenklang als Grundrhythmus christlicher Spiritualität. Ziel ist es, daß das Gebet vom Leben abgedeckt wird und umgekehrt. Ziel ist die wechselseitige Stimmigkeit von Gebet und Leben. Dieser an sich nicht neue Gedanke<sup>23</sup> wird auch in der reichen religionspädagogische Literatur zur Gebetserziehung berücksichtigt<sup>24</sup> und führt im Hinblick auf spirituelle Führung zur Konsequenz, daß nicht einseitig bestimmte Formen geistlicher Praxis gegen ethisch hochstehendes Handeln ausgespielt werden dürfen (und umgekehrt), sondern daß der entscheidende Maßstab in der "Balance" zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen Gebet und Leben, Sprechen und Schweigen liegt. Angesichts der heute weitverbreiteten Sprachlosigkeit im mitmenschlichen Kontakt kann die Ausdrücklichkeit, mit der "Leben" im Gebet zu Wort kommt, befreiend wirken. Angesichts der verbalen Reizüberflutung unserer Tage kann aber auch dem Schweigen, der ruhigen Gelassenheit, der Sammlung, ein befreiender und freisetzender Wert zukommen. Dieser Gesichtspunkt gewinnt in der neueren Religionspädagogik, besonders in der Symboldidaktik, immer stärkere Beachtung.<sup>25</sup> Falsche Flucht in die Innerlichkeit ebenso wie unreflektierter Aktionismus werden aber auch in diesem Zusammenhang erst durch die spannungsreiche Vermittlung beider Pole, durch die erwähnte Balance zwischen Sprechen und Schweigen, vermieden. Spirituelle Führung hat demnach auf die angesprochene Balance zu achten, wenn sie ihrer Aufgabe heute gerecht werden will.

Viertens: Der Umgang mit der realen Kirche ist spiritueller Führung als ein grundsätzliches Ziel aufgegeben, weil Kirche als die soziale Gestalt des Glaubens unabdingbar zum Weg christlicher Existenz gehört. Der Umgang mit der realen Kirche ist jedoch ambivalent und umfaßt schmerzliche neben erfreulichen, bedrückende neben beglückenden, quälende neben erfüllenden Erfahrungen. Das Verhältnis des einzelnen Glaubenden zur Kirche wird

23 Vgl. K. Rahner, Art. Gebet I, Dogmatische Einführung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon II, 354-356, bes. 356: "Die Notwendigkeit des Gebets konkretisiert die Notwendigkeit der ausdrücklichen und gewollten positiven Bezogenheit des ganzen Lebens auf Gott, hat also von daher ihr Maß."

24 Vgl. H. Beck/A. Kohlbrecher/K. Stulz, Zum Beten führen, Zürich 1982; G. Biemer/A. Biesinger/W. Tzscheetz, Anstiftungen, Ein Hoffnungsbuch für junge Menschen, Freiburg 1982; A. Exeler, Beten: eine Weise geistlichen Lebens, in: KatBl 106 (1981) 839-848; H. Halbfas, Der Sprung in den Brunnen, Düsseldorf 1981.

25 G. Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982; G. Bitter, Glaube und Symbol, in: KatBl 109 (1984) 7-18; D. Funke, Glauben lernen zwischen Symbiose und Individuation, Zur psychischen Wirklichkeit religiöser Symbolbildung, in: KatBl 109 (1984) 506-513; H. Halbfas, Das dritte Auge, Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982; H. Kirchoff (Hg.), Ursymbole und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung, München 1982.

Immer zugleich von Nähe und von Distanz bestimmt. Die Kirche der Heiligen ist zugleich die Kirche der Sünder. Die sündige Kirche ist zugleich die heilige Kirche; und jeder einzelne Christ hat auf seine Weise Anteil an der heiligen wie auch an der sündigen Kirche. Die Kirche als Lebensraum des Glaubens ist daher nicht nur Gegenstand ekklesiologischer Reflexion<sup>26</sup>, sondern auch konkretes Feld religionspädagogischen Handelns. Wenn demnach die Lebensfähigkeit von Glauben nicht zuletzt vom Erlernen des Umgangs mit der konkreten Kirche abhängt, dann wird ohne weiteres klar, warum ein entsprechendes Ziel für die Theorie und Praxis spiritueller Führung unverzichtbar ist.

3.2 Die vier aufgeführten grundsätzlichen Ziele spiritueller Führung geben zwar eine gewisse Orientierung für entsprechendes religionspädagogisches Handeln. Sie bedürfen jedoch noch der Elementarisierung<sup>27</sup>, der religionspädagogischen Auslegung für die heutige Situation von Christsein. Diese Auslegung umfaßt positive und negative Gesichtspunkte. Aus positiv formulierten Zielen folgt die Ablehnung von entgegengesetzten Tendenzen. Im Hinblick auf die genannten Ziele spiritueller Führung abzulehnen sind daher Praktiken, die auf eine Privatisierung des christlichen Lebensstils, auf eine vage Emotionalität, auf die Flucht in elitäre Sonderformen, auf innerkirchliche Sozialkontrolle, auf das Aufzwingen begrenzter Ideale und Lebensformen, auf leere Formelsprache und religiösen Kitsch, auf Besserwisserei und religiöse Ideologisierung des Alltags wie allgemein auf Abhängigkeiten unter dem Mantel der Religion hinauslaufen. Beispiele für solche Fehlformen spiritueller Führung ließen sich anführen. Hier muß es jedoch bei einem allgemeinen Hinweis verbleiben.<sup>28</sup> Für konkretes Handeln ist nämlich positive Gestaltung wesentlicher als das oft verkrampfte Vermeiden von Fehlern und Einseitigkeiten. Im folgenden nenne ich daher einige positive Teilziele spiritueller Führung, die mir in der heutigen Situation wesentlich scheinen und die ich daher im Sinn von Thesen zur Diskussion

26 Vgl. L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, Mainz 1980; M. Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt 1976; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*, Freiburg 1978; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977; H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984 (= *Leitfaden Theologie* 12).

27 Zum Begriff der Elementarisierung vgl. K. E. Nipkow, *Das Problem der Elementarisierung der Inhalte des Religionsunterrichts*, in: G. Biemer/D. Knab (Hg.), *Lehrplanarbeit im Prozeß, Religionspädagogische Lehrplanreform*, Freiburg 1982, 73-95.

28 Zur Erhellung von Fehlformen katholischen Christentums und religiöser Erziehung vgl. A. Exeler, *Fehlformen religiöser Erziehung*, in: HRP I, 135-144; A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *HPth* II/1., 277-343; W. Nastainczyk, *Religiös Erziehen*, Freiburg 1981, 112-121; N. Scholl, *Kleine Psychoanalyse der Glaubenspraxis*, München 1980.

stelle.<sup>29</sup> Dabei muß bereits im voraus eingeräumt werden, daß die folgenden Ziele spiritueller Führung zugleich auch als Ziele religiöser Erziehung überhaupt aufgefaßt werden können. Als vorrangige Teilziele spiritueller Führung heute sehe ich also an:

- 1) Sich etwas schenken lassen können,
- 2) Über sich selbst lachen können,
- 3) Sich mit anderen mitfreuen können,
- 4) Religiöse Neugier entwickeln und
- 5) Lernen, den ersten Schritt zu tun.

Die genannten Ziele beziehen sich zunächst auf individuelles Verhalten, sind aber für größere Dimensionen offen. Sie sind als genuin spirituelle Ziele, also nicht einfach als moralische Kategorien gedacht. Ihr Kontext ist christlich, aber das unterscheidend Christliche wird auf menschliche Weise vermittelt. Theresia Hauser schreibt dazu schon vor 30 Jahren: "Die Kontaktstelle, wo die Menschen ihre Beziehung zu Gott wieder anknüpfen können, ist die Menschlichkeit des Christen".<sup>30</sup> Abschließend möchte ich wenigstens kurz die Bedeutung der einzelnen Teilziele für spirituelle Führung heute erschließen.

1. Sich etwas schenken lassen können: Ich beginne mit einer Bemerkung von Joseph Dreißen aus dem Jahr 1960: "Das Wort 'Empfangen', mit dem wir auch heute noch unsere erste Beziehung zu einem Sakrament bezeichnen, charakterisiert die Grundhaltung des Menschen zur Erlösung überhaupt."<sup>31</sup>

J. Dreißen verweist darauf, daß im Gefolge der Anthropozentrik der Aufklärung Religion zur ethischen Leistung zu werden drohte<sup>32</sup> und verweist auf "asketische Maximalforderungen an die Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Kommunion"<sup>33</sup>, so daß die Eucharistie mit dem Kommunionempfang in der Praxis zur Belohnung geworden sei, statt Heilmittel, das heißt Sakrament, zu bleiben.<sup>34</sup>

29 Sehr konkret äußert sich in dieser Hinsicht auch A. Exeler in seinem Buch "Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung", München 1982, 218-227. Er nennt als Bereiche der Konkretisierung von "Umkehr" die Ernährung, den Energieverbrauch, das Recycling und den Lebensstil (218-222), wobei er folgende "Grundeinstellungen" fordert: Sein statt Haben, Mut zur Zukunft, Offenheit für die Probleme der Welt, Anders denken (223-227).

30 Th. Hauser, Unsere Erziehungsaufgabe am Mädchen, in: KatBl 79 (1954) 307-315, 360-368, hier 307.

31 J. Dreißen, Über das geschichtliche Werden des Erstkommunionunterrichts, in: KatBl 85 (1960) 8-16, hier 10. Der Autor kritisiert hier einen gewissen "jansenistischen Semipelagianismus" (ebd.).

32 Ebd. 11f.

33 Ebd. 16.

34 Vgl. ebd. 13.

Mittlerweile hat die Praxis der Eucharistieerziehung einen tiefgreifenden Wandel erfahren.<sup>35</sup> In der alltäglichen Praxis des Christseins aber setzt sich die Geschenkhafteigkeit des Glaubens und des ganzen Lebens noch immer recht selten in eine wirklich kultivierte (und genuin christliche) Haltung des großzügigen Schenkens und Sich-Beschenken-Lassens um. Wer sich von Gott und von den Menschen jedoch nichts schenken läßt, verkrampt sich selbst: er braucht nichts und will nichts. Schenken und Sich-Beschenken-Lassen dagegen sind nicht nur Gesten mitmenschlicher Solidarität, sondern bedeuten auch - theologisch gewendet - die Anerkennung kreatürlicher Bedürftigkeit. Die korrelationsdidaktische Umsetzung dogmatischer Gnadentheologie muß daher religionspädagogisch dort beginnen, wo Schenken und Sich-etwas-schenken-lassen-Können als Ziel spiritueller Führung und religiöser Erziehung gebührende Berücksichtigung finden.

2. Über sich selbst lachen können: Das Lachen hat theologisch und religionspädagogisch in der letzten Zeit verstärkt Beachtung gefunden. Der Humor Jesu wird in Büchern und Aufsätzen gewürdigt.<sup>36</sup> Szenen voller Humor gibt es schon im Alten Testament.<sup>37</sup> Die religiöse Bedeutung des Lachens spielt eine wesentliche Rolle auch in dem zum Bestseller gewordenen Roman von Umberto Eco, *Der Name der Rose*, München 1982.<sup>38</sup> Über sich selbst lachen können als Ziel spiritueller Führung beinhaltet ein Stück praktizierter Selbstdistanz, ein Stück vertrauensvoller Gelassenheit gegenüber Arroganz, Selbstüberschätzung und unangemessener Ernsthaftigkeit. Ein Bischof, der manchmal über sich selbst lachen kann, gewinnt an Ausstrahlung und spiritueller Überzeugungskraft, wie etwa die Gestalt von Papst Johannes XXIII zeigt. Über sich selbst lachen können heißt fähig und bereit sein, sich zu korrigieren und sich korrigieren zu lassen. Theologische Bedeutung gewinnt diese Haltung im Zusammenhang mit der zentralen jesuanischen Forderung nach

35 Vgl. W. Nastajczyk, *Katechese: Grundfragen und Grundformen*, Paderborn 1983, bes. 115-126.

36 Vgl. G. Lange, *Hat Jesus gelacht?*, in: *KatBl* 109 (1984) 103-108; O. Betz, *Der Humor Jesu und die Fröhlichkeit der Christen*, Ulm 1979; L. Kretz, *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Olten 1982; ferner J. Gülden, *Vom Lachen und Weinen des heiligen Philipp Neri*, in: *KatBl* 109 (1984) 120-124.

37 Ich denke besonders an Jona 4,1-11: Gott besänftigt Jona mit dem Schatten einer Rizinusstaude, die er dann wieder verdorren läßt, um dem Propheten eine Lektion zu erteilen: "Da sprach der Herr: Dich jammert der Rizinus, um den du doch keine Mühe gehabt und den du nicht großgezogen hast, der in einer Nacht geworden und in einer Nacht verdorben ist. Und mich sollte der großen Stadt Ninive nicht jammern, in der über 120.000 Menschen sind, die zwischen rechts und links noch nicht unterscheiden können, dazu die Menge Vieh?" (Jona 4,10f.).

38 Vgl. auch U. Eco, *Nachschrift zum 'Namen der Rose'*, München 1984. Dazu: H.R. Schlette, *'Nur noch nackte Namen...'*, Überlegungen zu Umberto Eco: *Der Name der Rose*, in: *Orientierung* 48 (1984) 135-138.

Umkehr (Mk 1,14f). Das Ziel, über sich selbst lachen zu können, ist damit ein Stück religionspädagogischer Konkretisierung von Bußerziehung.<sup>39</sup> Der theologische Sinn von Buße ist ja nicht Bedrückung und Belastung, sondern Befreiung und Entlastung. Auch in der sakramentalen Beichte geht es um die Freisetzung zu einem neuen Anfang. Über sich selbst lachen können als Ziel spiritueller Führung bereitet einen solchen Neuanfang vor und ermöglicht ihn.

3. Sich mit anderen mitfreuen können: Dieses Ziel spiritueller Führung elementarisiert einen wesentlichen Bereich christlicher Sozialerziehung: Die Einübung in die positive Anteilnahme am Geschick anderer. Die Forderungen nach Gewissensbildung und nach der Entwicklung prosozialen Empfindens bleiben ohne eine solche konkrete Auslegung auf der Handlungsebene relativ abstrakt.<sup>40</sup> Sich mit anderen mitzufreuen, das verhilft zur Einsicht, daß der Wert eines Menschen nicht allein von seiner Leistung oder von seinen Erfolgen abhängt, daß die tatsächlichen oder scheinbaren Erfolge anderer nicht mehr als Bedrohung empfunden werden. Die Mitfreude mit anderen gehört daher zu den Wurzeln sozialen Handelns im Gegensatz zu individualistischen Tendenzen. Sie verhilft dazu, den Neid, einer auch im kirchlichen Bereich jedenfalls nicht unbekanntes Fehlhaltung, zu überwinden.<sup>41</sup> Die Fähigkeit, sich mit anderen gemeinsam zu freuen, gehört im engeren Sinn auch zu den wesentlichen Voraussetzungen von Liturgiefähigkeit, z.B. im Hinblick auf die Eucharistiefeier. Die heute mit Recht in den Vordergrund gerückte Grundhaltung der Solidarität setzt jenes Interesse am andern voraus, das sich nicht nur in Mitleid und Betroffenheit, sondern auch in Mitfreude ausdrückt. Die Fähigkeit,

39 Vgl. W. Albrecht, Sondierungen zum Sündenbewußtsein, in: KatBl 109 (1984) 574-580; K. Baumgartner, Materialien zur Buß- und Beicht-erziehung von Kindern und Jugendlichen, in: KatBl 106 (1981) 578-580; Th. Schwaiger, Das vergebende Gespräch - Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, München 1981; P.M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979.

40 Zur ethischen Erziehung im Rahmen der Religionspädagogik vgl. B. Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf/Göttingen 1981, bes. 101-123, 247-284; G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen, Zürich 1978; G.R. Schmidt, Zum fachdidaktischen Transfer ethischer Inhalte, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Compendium, Göttingen 1984, 274-322; K.E. Nipkow, Moralerziehung, Gütersloh 1981; H. Schmidt, Didaktik des Ethikunterrichts, Bd. 1-2, Stuttgart 1983/84.

41 Im Sinn einer Kurzinformation sei erwähnt: V. Eid, Art. Neid, in: Wörterbuch christlicher Ethik (s. Anm. 4), 191-193. Neid spielt offensichtlich auch beim biblischen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg eine Rolle (Mt 20,1-16a). Zu einem der murrenden Arbeiter heißt es ausdrücklich: "Oder ist dein Auge neidisch, weil ich gütig bin?" (V. 15b).

sich mit anderen mitfreuen zu können, wird als Ziel spiritueller Führung daher von zentralen moraltheologischen und sozialetischen Anliegen gedeckt.

4. Religiöse Neugier entwickeln: Neugier und Interesse gehören zu den wesentlichen Voraussetzungen menschlichen Lernens, auch des religiösen Lernens. Religiöse Entwicklung wird sich auf Dauer nur dort vollziehen, wo ihr ein lebendiges personales Interesse entspricht. H. Schlachter fordert daher dazu auf, "im Kinde die Neugierde wachzuhalten für eine religiöse Weiterentwicklung".<sup>42</sup> Klemens Tilmann betrachtet konsequent eine "ständig wachsende Freiheit für Gott und den Nächsten" als den normalen "Wachstums- und Lebensprozeß eines christlichen Lebens".<sup>43</sup> Die Förderung religiöser Neugier als Ziel spiritueller Führung verhilft dazu, einen bequemen Gewohnheitsglauben zu vermeiden, der stets von der Gefahr der Veräußerlichung bedroht ist. Sie bewahrt aber auch davor, alle wesentlichen Fragen und Probleme des Lebens mit der Entscheidung für den Glauben bereits gelöst zu sehen. Religiöse Neugier als Ziel spiritueller Führung verhilft dazu, Glaube nicht einseitig als Problemlösungspotential anzusehen, sondern auch als Quelle oder Ressource für sinnvolles Fragen. Die Weckung religiöser Neugier elementarisiert daher das Grundziel des Hungers nach Größerem und ermöglicht in besonderer Weise die Erfahrung der Wegstruktur des Glaubens. Dadurch werden die notwendigen Wandlungen religiöser Identität im Lauf eines Lebensprozesses nicht blockiert,<sup>44</sup> sondern religionspädagogisch vorbereitet und erleichtert.

5. Lernen, den ersten Schritt zu tun: Bei diesem Ziel spiritueller Führung geht es nicht nur um die sozial wirksame Umsetzung von Umkehr- und Bußbereitschaft, sondern auch um die konkrete Gestalt mitmenschlicher Solidarität. Daher führt das Tun des ersten Schritts auch deutlich über die Ebene individuellen Handelns (wie beispielsweise der Mitfreude, die oben zur Sprache kam) hinaus und ist auf soziale Großgebilde anwendbar, sei es auf die Friedenspolitik der Supermächte, sei es auf die Verständigungsbereitschaft zwischen Völkern und gesellschaftlichen Gruppen (z.B. im Hin-

42 H. Schlachter, Wünsche eines Berufsschulpfarrers an die Kinderkatechese und die Jugendseelsorge, in: KatBl 88 (1963) 546-550, hier 546.

43 K. Tilmann, Können wir die Erlösung als erfahrbare Wirklichkeit darstellen? in: KatBl 88 (1963) 167-176, hier 173.

44 Vgl. H.-J. Fraas, Glaube und Identität, Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983; N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983; J. Werblück, Glaube im Kontext, Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983.

blick auf die aktuelle Ausländerproblematik in der Bundesrepublik Deutschland). Das Lernen, den ersten Schritt zu tun, fordert die Entwicklung von sozialer Phantasie, auch im Bereich von Kirche und Glauben. Es ist gewissermaßen die Schnittstelle von Aktion und Kontemplation, von Frömmigkeitspraxis und sozial zu verantwortendem Leben, von "Innerlichkeit" und "Äußerlichkeit". Der liturgische Friedensgruß, so harmlos er auch wirken mag, veranschaulicht, was mit dem "ersten Schritt" gemeint ist. Im Einzelfall kann es durchaus Überwindung kosten, jemand den Frieden zu wünschen, mit dem man negative Erfahrungen gemacht hat. Als Ziel spiritueller Führung hat das Lernen, den ersten Schritt zu tun, über die soziale Seite hinaus auch eine besondere trinitarische Komponente: In solchem Leben verwirklicht sich der "in der Liebe tätige Glaube" (vgl. Gal 5,6). Dieser ist nach Adolf Exeler das Ziel christlicher Bildung überhaupt.<sup>45</sup> Zugleich ist er die Frucht des lebendigmachenden Geistes, den Jesus Christus uns verheißen und geschenkt hat (vgl. Apg 1,8; Röm 5,5; 8,10).<sup>46</sup> Das glaubende, liebende und hoffende Tun des ersten Schritts überschreitet schließlich im sozialen und im theologischen Sinn den geprägten Rahmen spiritueller Führung und religiöser Erziehung, um in jene abenteuerliche Region hineinzuführen, in der es um die Ganzhingabe an den Willen Gottes geht. Damit kommt die Berufung jedes Christen zur Heiligkeit in den Blick.<sup>47</sup> Wer über Ziele spiritueller Führung heute nachdenkt, kommt nicht umhin, dieses Hochziel christlicher Existenz wenigstens kurz anzusprechen. Religionspädagogische Mittel und Reflexionen sind dabei freilich nicht mehr als ein Impuls. Immerhin könnte eine religionspädagogische Reflexion über Ziele spiritueller Führung vielleicht dazu verleiten, den ersten Schritt zu tun.

45 Vgl. A. Exeler, Religiöse Erwachsenenbildung, in: KatBl 87 (1962) 55-66: "Christliche Bildung zielt hin auf den 'Glauben, der in der Liebe tätig ist' (Gal 5,6)" (59). Vgl. auch F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: KatBl 77 (1952) 49-57, hier 54. Der "in Liebe tätige Glaube" wird dort als "das Ziel des Religionsunterrichts" bezeichnet.

46 Zur pneumatologischen und kairologischen Dimension von Religionspädagogik und Praktischer Theologie vgl. neuerdings G. Bitter/R. Englert, "Hören, was der Geist den Gemeinden sagt ...", Kairologische und pneumatologische Desiderate an die Theorie und Praxis der Praktischen Theologie, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 38-49; vgl. auch A. Rotzetter (Hg.), Geist und Geistesgaben, Zürich 1980; ders. (Hg.), Geist und Kommunikation, Zürich 1982; ferner H. Häring, Den Geist nicht ersticken, in: Geist und Leben 57 (1984) 29-47.

47 Vgl. K.V. Truhlar, Art. Heiligkeit, in: Herders Theologisches Taschenlexikon III, 1972, 246-251, hier 250. Der Autor formuliert ohne jede Zweideutigkeit: "Zur Heiligkeit ist jeder Christ berufen".

Im Alltag christlicher Existenz ist diese Aufgabe anspruchsvoll genug. Als Ziel spiritueller Führung ist das Lernen, den ersten Schritt zu tun, im individuellen und im sozialen Bereich jedenfalls immer wieder ein noch offenes, ein ausständiges Handlungsziel.

Dr. Ulrich Hemel  
Universität Regensburg  
FB Kath. Theologie  
Universitätsstraße 31  
8400 Regensburg

### 1. Die Begriffe

Heftiger als andere Grundbegriffe der Theologie sträubt sich der Begriff der Spiritualität gegen seine Definition. Am unzweifelhaftesten läßt sich noch phänomenologisch aufzählen, was damit gemeint ist: Gebet, sakramentale Praxis, Teilnahme an Gottesdiensten, Heiligenverehrung, Betrachtung, Seelenführung, Bibellesung, Lebensformen nach den evangelischen Räten u.a. Solche Aufreihung kultureller Phänomene ist aber dem Selbstverständnis des Spiritualität Übenden unangemessen, weil sie nur das für den Beobachter in Erscheinung Tretende, die Außenseite gleichsam, zu fassen bekommt. Für ihn sind sie nur Ausdruck und leiblich-welthafte Konsequenz einer Grundhaltung, die die ganze Existenz umfassen und alles einzelne Tun durchwirken soll. Spiritualität erweist sich hier als eine die ganze Person einbeziehende Weise, die Wirklichkeit zu interpretieren und sein individuelles Leben von diesem Kontext her zu begreifen und an ihm auszurichten.

Im Gegensatz dazu scheint das Einverständnis darüber, was "Alltag" und "Alltäglichkeit" meinen, auf Anhieb gegeben: Alltag ist der Tag, an dem wir unserem Beruf nachgehen, das Alltägliche ist das Gewohnte, Normale, Selbstverständliche. Seine Eigenheit scheint zum einen in der Wiederkehr einer bestimmten Zeiteinteilung zu bestehen, innerhalb deren sich das eigene Denken abspielt; zum anderen beinhaltet Alltäglichkeit, daß bestimmte Handlungen und Lebensweisen als "Routine" ablaufen, also mehr oder minder automatisch verrichtet werden; genau wie die Situationen, auf die sie antworten, gehören sie zum vertrauten Bestand, der keine Betroffenheit mehr hervorruft und ohne innere Beteiligung auskommt.

Begriff und Thema des Alltags haben in den Sozialwissenschaften seit geraumer Zeit steile Karriere gemacht. Alle Analysen<sup>1</sup> stimmen darin überein, daß die

---

1 Für eine Erstinformation s. etwa: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen. Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, 2 Bde., Reinbek 1973; R. Sprandel/R. Grathhof (Hg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979; H.P. Thurn, Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens, Stuttgart 1980; Themenband "Alltag und Philosophie", in: Studia Philosophica 40 (1981).-Grundlegend sind vor allem Studien aus der phänomenologisch orientierten Soziologie (A. Schütz, P.L. Berger, E. Goffman, H. Garfinkel); wichtige Beiträge kamen auch von neomarxistischer Seite (H. Lefèbvre, T. Leithäuser). Die Literatur ist umfassend verzeichnet bei B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg 1980, 39-72, hier: 70-72, und A. Bondolfi, Alltag in ethisch-theologischer Sicht. Glossen zu einem ungenügend erforschten Thema, in: A. Bondolfi/W. Heierle/D. Mieth (Hg.), Ethos des Alltags. Festgabe für St.H. Pfürtnner, Zürich 1983, 13-25.

Alltäglichkeit zur Grundstruktur menschlicher Existenz heute geworden ist; Wiederholung des fraglos Gegebenen, Sichvorfinden in einem überindividuellen und doch für alle gleichen Rahmen, Routine, der man sich kaum entziehen kann, strukturieren und beherrschen unsere Lebenswelt so gut wie ganz.

Diese Totalität des Alltäglichen zeigt sich vor dem Hintergrund der Vergangenheit vor allem darin, daß alternative Erfahrungsräume fehlen, die Bewußtsein und Handeln des heutigen Menschen auch nur annähernd so prägen und leiten könnten wie der Alltag. Wohl gibt es den Sonntag, aber er ist zum "Wochenende" geworden, an dem man ebenfalls Alltägliches tut (freilich solches, das man selbst wünscht!). Wohl gibt es Feiertage, aber ihr ursprünglicher Inhalt wird überlagert von Neudeutungen, die aus der Welt des Alltäglichen stammen (Pfingsten wird zum Frühlingsfest, Christi Himmelfahrt zum Vatertag usw.). Wohl gibt es Ferien, aber man verbringt sie gleichfalls mit Alltäglichem, vielleicht anderem Alltäglichem als sonst, aber eben doch mit Verrichtungen, die zum Bestand der Alltagswelt gehören (Essen, Baden, Sport, Lesen...). Man sucht - was bezeichnenderweise negativ ausgedrückt wird - Zeitvertreib und Zerstreuung. "Der Sinn für das, was den Alltag als Arbeitswelt übersteigt oder ein Gegenüber zu ihm bildet, ist weithin abhanden gekommen. Das Profane, Weltliche, Vorhandene, unmittelbar Gegebene und vor Augen Liegende ist die alles bestimmende Wirklichkeit geworden, neben der sonst nichts mehr Platz hat."<sup>2</sup>

## 2. Das Problem

Die tendenzielle Totalität des Alltäglichen tritt zunehmend mit den überkommenen Spiritualitätsformen in eine meist verborgen bleibende Konkurrenz, insofern sie deren äußere und innere Möglichkeitsbedingungen besetzt. Dieser indirekte Entzug wird sichtbar im Ausfall von Spiritualität in der Alltagswelt. Damit ist nicht die ausdrückliche Leugnung Gottes gemeint, sondern das Nicht-mehr-Vorkommen. Das Alltägliche läuft ohne Bezugnahme auf Gott ab. Die Selbstdeutung und die Orientierung des Handelns kommen ohne die Grundhaltung aus, sich als verdankt und als ausrichtungsfähig an der Wahrheit des Ganzen zu begreifen, und erst recht ohne die Explikation dieser Grundhaltung. Wo aber ausdrücklich Religiöses in der Welt des Alltäglichen vorkommt, hat es vielfach nur noch den Stellenwert eines kulturellen Relikts; man kann es sehen, hören oder genießen; auch kann man es interpretieren, analysieren und mit anderem vergleichen, doch gewinnt es bei all diesen Verarbeitungen nicht oder zunehmend weniger die Bedeutung, Symbol für die Präsenz des gegenüber dem Alltag Anderen zu sein.

---

2 H. Fries, Religion in der Alltagswirklichkeit, in: Funkkolleg Religion, Studienbegleitterbrief 1, Weinheim 1983, 11-48, hier: 24.

Dieses Abhandenkommen von Spiritualität in der Alltagswelt schlägt sich übrigens auch sprachlich nieder. Das Wort "fromm" und alle seine Derivate haben in der Umgangssprache eine rasante Abwertung erfahren wie kaum ein anderes theologisches Begriffsfeld. Von jemandem zu sagen, er sei fromm, läßt selbst innerhalb Gemeinde "Frömmelei" im Sinn einer im Raum der Privatheit zwar geübten, aber für das soziale und sachbezogene Handeln folgenlos bleibenden religiösen Aktivität oder Ichschwäche, also eines Sich-mit-allem-Abfindens, einer Scheu vor Konflikten anklingen.

Möglicherweise kann die deutliche Zunahme des Interesses für Esoterik, magische Praktiken und schicksalbestimmende Kräfte als Komplementärphänomen gedeutet werden. Denn es scheint, daß es bei all dem gerade darum geht, daß bestimmten Gegenständen und Vorgängen der alltäglichen Welt (Gestirnverlauf u.ä.) quasi-göttliche Bedeutung, Heilkraft und handlungsleitende Verbindlichkeit zugesprochen wird.

Das Problem, das in den geschilderten Phänomenen negativ greifbar wird, stellt für eine christlich-theologische Theorie und Praxis von Spiritualität eine beträchtliche Herausforderung dar. Denn auf der einen Seite muß für sie Spiritualität in existentielle Betroffenheit hineinreichen und Dasein prägen, auf der anderen Seite läuft die Alltäglichkeit als Totalinhalt der Lebenswelt gerade dem Betroffenen entgegen und beseitigt jede Dringlichkeit, sich um eine eigenständige, nicht routinegesteuerte Grundorientierung zu bemühen. Wie können Alltagserfahrung und Frömmigkeit zusammengebracht werden? Wie ist Frömmigkeit in der Alltagswelt möglich und wie kann das Alltägliche in den Grundakt der Spiritualität eingebracht werden?

### 3. Lösungsperspektiven aus der Tradition

Aus der spirituellen Tradition bieten sich mehrere Möglichkeiten an, Frömmigkeit und Alltag aufeinander zu beziehen. Ohne sie historisch zu identifizieren oder systematisch-theologisch zu erörtern, seien als Typen solcher Verhältnisbestimmung erinnert:

- der duale Typ : Vergewisserung der religiösen Bezüge und Pflege ("Kult") der Glaubenserfahrung stehen gleichsam neben der Welterfahrung. Es gibt ein alltägliches Leben, in dem alles seinen gewohnten Gang gehen mag, und es gibt am Beginn, am Ende und in der Mitte der wiederkehrenden Zeitabschnitte reservierte Zeiten und Gelegenheiten geübter Frömmigkeit.
- der asketische (oder alternative) Typ: Ausgangspunkt ist die an vielerlei Erfahrungen (Langeweile, Zukunftslosigkeit, Verdinglichung u.a.) anschließende Diagnose, daß Sicheinlassen und Sichhineingeben in den Alltag, in dessen Geschäftigkeit und Gegenwartsdominanz, in seine Betriebsamkeit absorbierend wirken und

den Menschen dadurch verkürzen (Eindimensionalität) bzw. seiner inneren Struktur entfremden. Die Konsequenz ist der Versuch, das Alltagsleben "anders" zu gestalten, seine Bedingungen "radikal" zu verändern. Die Palette der Konkretisierungen reicht hier vom bloß partiellen und zeitlich begrenzten Verzicht traditioneller asketischer Übungen über kommunitäre Lebensformen, die einen alternativen Alltag antizipieren, aber gerade in ihrer Hinweis- und Nachahmungsfunktion dem Alltag verbunden bleiben wollen, bis hin zur Flucht einzelner aus der zu verachtenden Alltagswelt (vgl. die traditionellen Motive des contemptus sui und der fuga mundi).

- der transformatorische Typ : In der Entwicklungslogik christlicher Spiritualitäten bildet dieser Typ den Gegentyp zum asketischen, darauf bedacht, dessen Tendenz zur Abwertung oder gar Verneinung des Weltlich-Alltäglichen zu vermeiden. Er ordnet Frömmigkeit und Alltäglichkeit einander so zu, daß das, was in der Innerlichkeit erfahren, vollzogen und gesucht wird, in das alltägliche Leben - dafür stehen theologisch synonym oft die Begriffe "Welt", "Gesellschaft" oder auch "Praxis" - "umgesetzt" werden soll. Die persönliche Frömmigkeit der einzelnen soll den Alltag "durchdringen", und ihm dadurch jene religiöse Qualität verleihen, die der Weltzugewandtheit Gottes und seinem für Mensch und Welt Zukunft eröffnenden Heilswillen entspricht.

#### 4. Aufgaben

Den kurz charakterisierten Spiritualitätstypen aus der christlichen Tradition ist gemeinsam, was ich Struktur des Rückzugs nennen möchte. Gleich ob sie im Alltäglichen einen fraglos berechtigten Bereich der Wirklichkeit sehen, der an bestimmten Stellen einer religiösen Fassung und Verortung bedarf, oder ob sie es als das in Beschlag Nehmende, Ganzheitlichkeit und Selbstfindung Bedrohende qualifizieren oder gerade umgekehrt als das Medium der eigentlichen Bewährung, immer beinhaltet Spiritualität Distanzierung vom Alltäglichen, Loslösung vom Beanspruchenden, Unterbrechung des Üblichen, Ablassen vom Interessierenden.

Vermutlich ist spirituelles Leben, das schlichthin ohne das Element des Rückzugs auskommen wollte, nicht möglich. Denn erst durch dieses wird ausdrücklich und gemeinschaftlich vollziehbar, was sonst rein innerlich und privat bliebe. Sicher kommt auch dem Moment des Asketischen als Korrektiv zur Banalisierung unserer normalen Erfahrungswelt (Konsum, routinierte Arbeitsvorgänge, mediale Unterhaltung) mehr Bedeutung zu, als es in der Aufarbeitungsphase fragwürdiger Traditionen den Anschein hatte. Andererseits muß man zu Kenntnis nehmen, daß die in jüngerer Zeit beobachtbare Erschließung der großen Zeugnisse christlicher und auch außerchristlicher Spiritualität mit Rückzugsstruktur die rasante Ausgliederung der Alltagswelt aus dem Horizont der Spiritualität höchstens punktuell

aufhalten konnte. Zu den vielfältigen Ursachen dieses Prozesses dürften der Wegfall der spezifischen lebensweltlichen Voraussetzungen traditioneller Spiritualität, das Abhandenkommen von primären Erfahrungen durch die Arbeitsteiligkeit und die Bestimmtheit des individuellen Handelns durch zahlreiche artifizielle und gleichwohl vom einzelnen als unentrinnbar empfundenen gesellschaftlichen Ordnungssysteme kommen.

Von daher drängt sich die Frage auf, ob sich nicht ein weiterer, vierter Typ von Spiritualität vorstellen und entwickeln ließe, der komplementär zu den anderen drei gerade bei der Alltäglichkeit des Alltags ansetzt. Ihm läge dann nicht an der Überwindung des Alltags, sondern an dessen Vertiefung durch Wahrnehmung der noch nicht entdeckten oder nicht bewußten Dimensionen. Seine Struktur wäre demzufolge die der Öffnung. Der spirituelle Grundakt bestünde im Offensein für die unerwarteten Möglichkeiten des Alltags, in der Sensibilisierung des Selbst für das Tieferreichende. Nicht Rückzug, sondern Standhalten wäre seine Grundbewegung. Seine konkreten Gestalten ließen sich nicht eindeutig von anderen Lebensvollzügen abheben.

Die Entwicklung einer derartigen Spiritualität bedarf noch der Erforschung zahlreicher Fragen, vor allem der folgenden:

- Gibt es innerhalb der Alltagswelt selbst Anlässe und Phänomene, in denen die Alltäglichkeit aufbricht oder durchsichtig wird (z.B. Betroffenheit durch Grenzerfahrungen, Langeweile, Warten wider Willen, Melancholie im Pascalschen Sinn) ?
- Wo enthält die Glaubenstradition Elemente, die sich der Erfahrung der Alltäglichkeit in Nähe oder Spannung zuordnen lassen? Könnten nicht die Geschöpflichkeit der Welt, die Einmaligkeit der eigenen Person, die Zusage vorbehaltloser Annahme, die Einladung zu lieben zentrale theologische Gründe einer Frömmigkeit des Alltags bilden? Läßt sich die Unentrinnbarkeit von Banalität und belastender Gleichförmigkeit nicht auch im Zusammenhang mit dem Kreuz sehen?
- Was bewahrt die Frömmigkeitsgeschichte an spezifischen Momenten für eine Spiritualität des Alltags auf? Hier ist nicht bloß an einzelne Empfehlungen spiritueller Erziehung zu denken (die täglichen Gebete, das Stoßgebet, die gute Meinung, Erntedank und Wettersegen, Brauchtum), sondern gleichermaßen an Biographien und an die historische Rekonstruktion des religiösen Alltagsbewußtseins früherer Generationen.
- Wie kann - und hier liegt eine eminente religionspädagogische und darüber hinaus fundamentaltheologische Herausforderung - unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen spirituelle Wahrnehmungsfähigkeit kultiviert werden? Wieweit kann das Sehen- und Verstehenlernen von moderner Kunst und Lyrik helfen, den Alltag durchsichtiger zu machen? Kann vielleicht an den unverstellten

Reaktionen von Kindern der "Durchblick" vom scheinbar Selbstverständlichen und Oberflächlichen zum Ursprünglichen und Hintergründigen erlernt werden?

### 5. Zentrale Themen<sup>3</sup>

Spiritualität des Alltags im oben umrissenen Sinn war bislang eher Sache des Lebenszeugnisses einzelner Christen als Gegenstand theologischer Reflexion.<sup>4</sup> Immerhin ist deren Notwendigkeit da und dort postuliert worden, am nachdrücklichsten wohl in der Forderung nach einer "Theologie der Arbeit"<sup>5</sup>. Dabei ging es nämlich gerade nicht um die Anreicherung der Berufsarbeit mit religiöser Verbrämung, sondern um die Ernstnahme und Würdigung des gewöhnlichen alltäglichen Arbeitens. Dessen Sinngehalt erschöpft sich eben nicht darin, Ware zu sein, die gegen Geld getauscht wird; Arbeit kann vielmehr auch als Dienst am Wohl der menschlichen Gemeinschaft und als Weiterführung des Werks des Schöpfers begriffen werden. Solche spirituelle Deutung will weder die faktische Ordnung der Arbeitswelt für sakrosankt erklären, noch vermag sie die entfremdenden Formen mancher Arbeit aufzuheben; sie drängt vielmehr dazu, die tatsächlichen Gestalten von Arbeit an der Möglichkeit auszurichten, sie als sinnhaft zu erfahren.

Auch in der durch die Arbeit als Weiterführung der Schöpfung herausgehobenen Stellung bleibt der Mensch ein auf Gott angewiesener Teil der Schöpfung. Seine Bevollmächtigung erstreckt sich auf die Kulturarbeit, auf Lebensnutzung und Ordnungstiften. Der Umgang mit der nichtmenschlichen Natur müßte deshalb ein wichtiges Feld einer Spiritualität des Alltags sein. Sie würde in den Tieren, Pflanzen, Bodenschätzen, in Licht, Luft, Wasser und in den verschiedenen Lebenskreisen nicht bloß neutrales Material sehen, das den Interessen des Menschen

3 Die Auswahl der folgenden vier Themenbereiche ist weder zufällig noch bloß pragmatisch, sondern läßt sich systematisch-anthropologisch begründen.

4 Vgl. jedoch neuerdings die sorgfältigen Darlegungen von Caspar, Alltagserfahrung und Frömmigkeit (s.o. Anm. 1); ders., Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung, in: Diakonia 15 (1984), 292-303. Ferner: Bondolfi, Alltag in ethisch-theologischer Sicht (s.o. Anm. 1); D. Wiederkehr, Alltag zwischen Banalität und Mystik. Theologie im Dienst der Humanisierung, in: Bondolfi/Heierle/Mieth (Hg.), Ethos des Alltags (s.o. Anm. 1), 27-39; A. Müller, Spiritualität des Alltags, in: ebd. 41-51. Das Verhältnis zwischen der hier behandelten Fragestellung einer Spiritualität des Alltags und den Überlegungen zu einer spezifischen Laienfrömmigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg und während der Konzilszeit (vgl. dazu statt anderer A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1966) bedürfte einer eigenen Erörterung. Unterschiede liegen in Diagnose und Ansatz, Gemeinsamkeiten gibt es hingegen in vielen Anliegen.

5 Die Anstöße kamen vor allem von M.D. Chenu, Pour une Théologie du Travail, Paris 1955 (dt.: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Übersetzt u. eingeleitet von K. Schmitt, Mainz 1956), und von P. Teilhard de Chardin, Le Milieu Divin, Paris 1957 (dt.: Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des Inneren Lebens, Olten/Freiburg 1962). Das Zweite Vatikanum (Gaudium et spes, nrn. 33-39, bes. 34) sowie "Laborem Exercens" (nrn. 24-27) haben sich dieses Anliegen ausdrücklich zu eigen gemacht.

willkürlich dienstbar gemacht werden kann, sondern etwas, das ebenfalls die Qualität der Geschöpflichkeit hat. Als Mitgeschöpf aber ist es Teil des anvertrauten Lebensraumes, dessen Erhaltung selbst nicht zur Disposition gestellt werden darf.

Alltäglichkeit betrifft nicht bloß die Vermittlung zwischen Ich und Dinglichem, sondern genauso die Beziehungen zu anderen Menschen. Nur zum Teil gründen diese auf Sympathie; meistens haben sie damit zu tun, daß wir auf die Hilfe, die Kenntnis und die Anerkennung anderer angewiesen sind. Zwei Gestalten zwischenmenschlicher Beziehung dürften in einer Spiritualität des Alltags von besonderer Bedeutung sein: Die eine ist die Familie, weil sie davon lebt, daß Menschen für andere Verantwortung übernehmen, ohne diese auf bestimmte Teilleistungen beschränken, auf den Moment begrenzen und von der Kalkulation eines reziproken Nutzens abhängig machen zu können. Gerade weil sich dies nur unter Einschluß, ja sogar fast ausschließlich in der Alltäglichkeit abspielt, kann im Sichzumutenlassen derartiger Verantwortung, im andauernden Sichbeanspruchelassen, im Verzicht auf den vielleicht wohltuenden, aber oftmals unsozialen Rückzug eine Verwirklichung von Gottbezug im Alltäglichen gesehen werden.

Die andere Weise zwischenmenschlicher Kommunikation, die in ihrer Alltäglichkeit spirituelle Qualität enthalten bzw. gewinnen kann, ist politische Mitverantwortung. Sie kann nämlich nicht bloß Ausfluß von Machtstreben sein, sondern auch Konsequenz der Einsicht, daß jeder einzelne nicht nur er selbst ist, sondern auch Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft. Dies impliziert vor allem anderen, seine Zeit, sein Interesse, seine Fähigkeiten für die Belange anderer bzw. der Gesamtheit zur Verfügung zu stellen. Da das Miteinander nie schon ganz und für immer gelungen ist, kann politisches Engagement im Alltag dort zur Gestalt von Spiritualität werden, wo es der Mehrung von Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität und Frieden in den konkreten gesellschaftlichen Strukturen gilt oder wo sich jemand persönlich zum Anwalt derer macht, die es schwerer als andere haben, ihre Interessen und Rechte selbst zur Geltung zu bringen.

Dr. theol. habil. Konrad Hilpert  
Steinstraße 47  
4040 Neuss-Uedesheim

WERNER SIMON

ZEIT UND ZEITBEWUSSTSEIN NACH DEN "CONFESSIONES" DES AUGUSTINUS<sup>1</sup>

## 0. Vorbemerkungen

Die "Confessiones" des Augustinus sind nicht nur ein klassisches Zeugnis biographischer Literatur, sie sind zugleich das Zeugnis einer Spiritualität und einer Gotteserfahrung, die über ihre Entstehungszeit hinaus bedeutsam wurde und Impulse bereit hält, die auch für die heutige Diskussion einer Spiritualität fruchtbar werden können. Im Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte und im Blick auf die gegenwärtige Situation gelangt Augustinus zur Confessio: zum Bekenntnis, zum Lobpreis. Er besinnt sich 'erinnernd' auf die Mitte, das Ziel und den Ursprung dieses seines Lebens: Gott, dessen verborgene und doch offenbare Anwesenheit und dessen geheimnisvolles und doch erwiesenes Wirken er meditierend erwägt und ins Wort zu bringen sucht. In diesem Zusammenhang entdeckt Augustinus die "memoria" als einen möglichen Ort der Gotteserfahrung. "Confessio als Sammlung und Ausdruck der conversio zu Gott gründet im Stehen der memoria zu Gott und nach Gott."<sup>2</sup> Vor allem die Analyse der memoria im 10. Buch, die Reflexionen über die Zeit im 11. Buch und die Auslegung des Schöpfungstextes (Gen 1,1 - 2,4a) in den Büchern 11-13 der "Confessiones" sind Texte, in denen Augustinus immer neu ansetzt zu verstehen, wie der in der Zeit existente Mensch doch nie in der Zeit aufgeht, vielmehr auf jene Ewigkeit bezogen ist, in der Gott die Zeit des Menschen umgreift, ihre Vergänglichkeit nicht der Vernichtung ausliefert und jene bleibende Dauer bereithält,

1 Aus der umfangreichen Literatur, die sich mit dem Problem der Zeit bei Augustinus befaßt, seien genannt: E. Gutwenger, Der Zeitbegriff bei Augustinus, Diss. Wien 1953 (Maschinenschrift); L. Boros, Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus, Diss. München 1954 (Maschinenschrift); E. Lampey, Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins, Regensburg 1960; O. Lechner, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München 1964; J.P. Schöbinger, Augustins Begründung der "inneren Zeit": Schweizer Monatshefte 46 (1966) 179-192; B. Schmitt, Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus, Diss. Freiburg/Br. 1967; H.-J. Kaiser, Augustinus. Zeit und "memoria", Bonn 1969; P. Janich, Augustins Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung, Archiv für Geschichte der Philosophie 54 (1972) 168-186; K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, bes. 263-286 ('Zeit'); J. Weis, Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus, Confessiones, XI. Buch, 14. - 28. Kapitel, Frankfurt/Bern/New York 1984.

2 Lechner (s. Anm. 1), 118.

die in der Zeit des Menschen erhofft, aber nicht gefunden werden kann.

### 1. Die Zeitreflexion des Augustinus in den "Confessiones"<sup>3</sup>

#### 1.1 Zerrissen in der Zeit

Augustinus bindet den Zeitbegriff zurück an die Erfahrung des zeitlich Seienden. Von Zeit könnte nicht gesprochen werden, gäbe es nicht geschöpfliches, nämlich wandelbares und veränderliches Seiendes, das vergeht und in seiner Vergänglichkeit keine bleibende Dauer hat.

"... durch den Wandel der Dinge werden die Zeiten."<sup>4</sup>

"Und es gibt keine Zeiten, die Dir gleichewig sind, denn Du bleibst dauernd; jene aber, wenn sie dauernd blieben, wären nicht Zeiten."<sup>5</sup>

Das, was so ist, ist dadurch gekennzeichnet, "daß es nicht in sich ist, nie in Ganzheit es selbst ist, sondern Anfang und Ende, Aufgang und Untergang Fortschritt und Rückgang, Gestaltwerden und Gestaltverlust hat"<sup>6</sup>.

"Sie gehen auf, und sie gehen unter. Und im Aufgehen beginnen sie gleichsam zu sein und wachsen, um vollendet zu werden. Und vollendet altern sie und gehen zugrunde. Und nicht alle altern, aber alle gehen zugrunde... So ist ihr Maß. So viel nur hast Du ihnen gegeben, weil sie Teile sind, die nicht alle zugleich sind. Sondern alle bilden im Abtreten und im Nachfolgen das Gesamt, dessen Teile sie sind."

Auch der Mensch hat teil an dieser Zeitlichkeit. Er steht in der Gefahr, im Durchgang durch die Zeit sich selbst zu verflüchtigen, im Nacheinander der einander ablösenden Zeitmomente auseinandergerissen zu werden. Er kann - zeitverloren<sup>8</sup> - so in der Zeit sein, wie es die Naturdinge sind. Für dieses

<sup>3</sup> Ich zitiere den lateinischen Text nach der Ausgabe von M. Skutella, die als die zur Zeit beste Edition der 'Confessiones' gilt (vgl. B. Altaner/A. Stüber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1980, 418): S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim. Edidit Martinus Skutella. Editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub, Stuttgart 1969. Die deutschen Übersetzungen wurden eigens angefertigt.

<sup>4</sup> Confessiones XII 8,8: rerum mutationibus fiunt tempora.

<sup>5</sup> Confessiones XI 14,17: et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanent, non essent tempora.

<sup>6</sup> Lechner (s. Anm. 1), 157. - Confessiones XIII 33,48: laudant te opera tua, ut amemus te, et amamus te, ut laudent te opera tua. habent initium et finem ex tempore, ortum et occasum, profectum et defectum, speciem et privationem.

<sup>7</sup> Confessiones IV 10,15: quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt, et omnia intereunt ... sic est modus eorum. tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt.

<sup>8</sup> Vgl. Schmitt (s. Anm. 1), 90-95 ("Das Vergessen als Zeitentzug").

'geistlose' In-der-Zeit-Sein "ist jeder Moment in der Zeitreihe gleich, die Zeit hat eigentlich keine Bedeutung für es. Jeder Moment ist, nachdem er gegenwärtig gewesen ist, vorüber."<sup>9</sup>

"Ich aber zerspringe in Zeiten, deren Ordnung ich nicht kenne, und meine Gedanken, die innersten Eingeweide meiner Seele, werden durch die unruhige Unbeständigkeit zerfleischt, bis ich durch das Feuer Deiner Liebe gereinigt und geläutert in Dir zusammenfließe."<sup>10</sup>

Das Leben des Menschen in der Zeit bedarf der Integration, die es davor bewahrt, zu verfließen und in diesem Verfließen vernichtet zu werden.<sup>11</sup>

## 1.2 Die Zeit "ist" nicht

Was aber ist Zeit? Augustinus greift auf das naive Alltagsbewußtsein zurück, dem Zeit selbstverständlich ist:

"Doch zuversichtlich behaupte ich zu wissen, daß, wenn nichts verginge, keine vergangene Zeit wäre, wenn nichts ankäme, keine zukünftige Zeit, und wenn nichts wäre, keine gegenwärtige Zeit."<sup>12</sup>

Im weiteren Verlauf seines Gedankenganges läßt er jedoch diese Selbstverständlichkeit fraglich werden. Weder Vergangenheit und Zukunft, noch Gegenwart 'sind'. "Die Zeit ist kein Seiendes, wie es die Dinge sind."<sup>13</sup>

Die vergangene Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß sie "nicht mehr", die zukünftige Zeit dadurch, daß sie "noch nicht" ist.

"Jene zwei Zeiten nun, Vergangenheit und Zukunft, wie können sie sein, wo doch die Vergangenheit nicht mehr ist und die Zukunft noch nicht ist?"<sup>14</sup>

9 Ebd. 103.

10 Confessiones XI 29,39: at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae ... - Kurt Flasch interpretiert diese Aussage: "Wenn Philosophie die Aufgabe hat, Zurechtlegungen, die das Ganze betreffen, denkend zu zersetzen, ist dies ein eminent philosophischer Satz. Augustin gesteht mit ihm ein, keine Geschichtsphilosophie zu haben. Er streift den Zwang ab, sich als identisch zu deklarieren; er spricht dies aber nicht als Befreiung aus, sondern als harte Erfahrung der Kreatürlichkeit auch des Geistes, dessen Integrationskraft angesichts der Zerrissenheit des individuellen wie des gesamtgeschichtlichen Lebens überfordert ist." (Flasch, 379. Vgl. auch: Ebd., 368-402 - "Geschichte, Staat, Gesellschaft".)

11 Vgl. auch: Boros (s. Anm. 1), 151-162 ("Zeitlichkeit als 'Zerfall'").

12 Confessiones XI 14,17: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.

13 Vgl. Weis (s. Anm. 1), 18-31.

14 Confessiones XI 14,17: duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?

Die gegenwärtige Zeit aber tendiert zum Nichtsein. Sie vergeht und hat als Zeitpunkt keine Ausdehnung, keine Dauer.

"Wenn nun die Gegenwart dadurch Zeit wird, daß sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir sagen, daß auch sie sei, wo doch der Grund, daß sie ist, darin besteht, daß sie nicht sein wird? So daß wir offensichtlich in Wahrheit nur deshalb sagen, Zeit sei, weil sie danach strebt, nicht zu sein?"<sup>15</sup>

"Wenn man sich etwas an Zeit vorstellen könnte, was in keine auch noch so winzigen Augenblicksteile mehr zerlegt werden kann, nur dies dürfte Gegenwart genannt werden. Aber dieses 'etwas' fliegt so reißend schnell aus der Zukunft in die Vergangenheit, daß auch kein Zeitweilchen sich ausdehnt. Denn wenn es sich ausdehnen würde, würde es zerteilt in Vergangenheit und Zukunft: Die Gegenwart aber hat keinen Raum."<sup>16</sup>

"Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit, die drei Weisen der Zeit 'sind' nicht. Machen diese drei Weisen die Zeit aus, muß man sagen, die Zeit 'ist' nicht."<sup>17</sup> Dennoch wissen wir um die Zeit und messen ihre Dauer. Dann aber muß sie sein, und das heißt für Augustinus: sie muß gegenwärtig sein. Wo aber ist das Vergangene, wo ist das Zukünftige gegenwärtig?

### 1.3 Zeit als Erinnerung, Anschauung und Erwartung

Wir müssen den Blick nach innen lenken und stoßen so auf die memoria als den Ort vergegenwärtigender Erinnerung des Vergangenen und vergegenwärtigender Erwartung des Zukünftigen.

"Innen tue ich dies, in der ungeheuer großen Halle meiner memoria. Dort nämlich sind mir Himmel, Erde und Meer gegenwärtig, mit allem, was ich an ihnen wahrnehmen konnte, außer jenem, was ich vergessen habe. Dort begegne ich auch mir selbst und erinnere mich, was, wann und wo ich es tat und was ich empfand, als ich es tat. Dort ist alles, an das ich mich erinnere, sei es daß ich es selbst erfahren habe, sei es daß ich es auf Glauben hin übernommen habe. Aus demselben Vorrat nehme ich auch Bilder von dem, was ich selbst erfahren habe oder was ich aufgrund eigener Erfahrung auf Glauben hin übernommen habe, bald diese und bald jene, verknüpfe sie selbst mit Vergangenen und bedenke von daher auch zukünftige Handlungen, Ereignisse und Hoffnungen, und dies alles wiederum so, als ob es gegenwärtig wäre."<sup>18</sup>

15 Confessiones XI 14,17: si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa sit, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?

16 Confessiones XI 15,20: si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. nam sie extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.

17 Schmitt (s. Anm. 1), 42f. - Augustinus bestimmt das mögliche "Sein" der Zeit durchgängig als "gegenwärtiges Sein". Vgl. dazu: Lampey (s. Anm. 1), 29-37; Janich (s. Anm. 1), 172f.

18 Confessiones X 8,14: intus haec ago, in aula igenti memoriae meae. ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoquo modo, cum agerem, affectus fuerim. ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. ex eadem

So sind in der memoria als gegenwärtigem Bewußtsein Vergangenes und Zukünftiges gegenwärtig durch die erinnernde und erwartende Tätigkeit des menschlichen Geistes. "Der Geist als gegenwärtiger vollzieht die Unterscheidung der Zeit in die drei Dimensionen."<sup>19</sup>

"Und es kann nicht eigentlich gesagt werden: es sind drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es sollte vielleicht besser gesagt werden: es sind drei Zeiten, Gegenwart im Hinblick auf Vergangenes, Gegenwart im Hinblick auf Gegenwärtiges, Gegenwart im Hinblick auf Zukünftiges. Es sind nämlich diese in der Seele irgendwie drei und anderswo sehe ich sie nicht: Gegenwart im Hinblick auf Vergangenes ist das Gedächtnis, Gegenwart im Hinblick auf Gegenwärtiges die Anschauung, Gegenwart im Hinblick auf Zukünftiges die Erwartung."<sup>20</sup>

Erinnerung, Anschauung und Erwartung weiten das menschliche Bewußtsein und konstituieren jenen "Zeit-Raum"<sup>21</sup>, in dem das Vergangene vor der Vernichtung gerettet und das Zukünftige als gegenwärtige Möglichkeit ergriffen

*copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.*

19 Schmitt (s. Anm. 1), 96. - Lampey beschreibt die Tätigkeit der memoria, die einzelnen Aussagen des Augustinus zusammenfassend: "In der memoria, also auf dem Grund der Person, sind die anderen beiden zeitlichen Strebungen, die Anschauung (Aufmerksamkeit) und die Erwartung (Vorausschau) bereits miteingeschlossen. Es handelt sich jeweils um einheitlich ganze gegenwärtige Akte der Seele: Im Erinnern schaut die Seele auf etwas, und dieses Etwas ist zugleich Zeichen (*signum*) für das, was sie erhofft, erwartet, ersehnt. Die Erinnerung ist also nicht nur Reproduzieren des Vorübergegangenen und im Gedächtnis Aufbewahren, sondern zugleich Anschauung, Erkenntnis (*intelligentia*) des Erinnerten und weckt zugleich strebendes Verlangen (*velle, diligere*) nach dem, wofür das Erinnerte Ursache und Anlaß ist (*causa, signa*). Und in der gegenwärtigen Anschauung kann ja nicht der augenblicks vorübergehende Moment angeschaut werden, sondern das kontinuierlich mit diesem Moment Verbundene, welches entweder noch erwartet wird oder schon im Gedächtnis ist. Und endlich kann die Erwartung (*expectatio, praemeditatio*) nicht losgelöst sein von dem, was gewesen ist und ist, sondern sie erwartet das im schöpferischen Akt der memoria durch die *vis animae* aus der Vorstellung (*phantasia*) gewonnene Zukommende oder das auf Grund eines Phantasiebildes Hervorgebrachte (*phantasma*), sofern damit Zukommendes faktisch gemeint ist. So ist denn die Anschauung (*contuitus*) und die Erwartung (*expectatio*) auf dem Grund der memoria ein einheitlicher Akt der menschlichen Person ... so ist der menschliche Akt als *motus animi* eine Ganzheit. Der zeitliche Ausdruck aber für diesen personal ganzheitlichen Akt der Seele ist das Ereignis." (Lampey, s. Anm. 1, 65).

20 Confessiones XI 20,26: *nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*

21 Vgl. zur Metaphorik des Raumes bei der Beschreibung von Zeit: Schmitt (s. Anm. 1), 81-90.

werden kann. Der menschliche Geist sammelt und verbindet das Nebeneinander vergänglicher Einzelmomente in der zeitlichen Kontinuität einer Geschehensfolge. "Die memoria also ist es, welche den Entzug der Zeit überwindet."<sup>22</sup> Sie stiftet Einheit und ermöglicht Dauer. Zeit ist Ausdehnung: sie ist eine Ausdehnung des menschlichen Geistes.

"So scheint mir die Zeit nichts anderes zu sein, als eine Ausdehnung. Aber wovon, das weiß ich nicht. Aber, es würde mich wundern, wenn nicht (eine Ausdehnung) des Geistes selbst."<sup>23</sup>

In seiner Ausdehnung nimmt der menschliche Geist die Dinge und Geschehnisse in ihrem Nacheinander in sich auf und verbindet sie zu einem Miteinander im umgreifenden Jetzt des erinnernden, anschauenden und erwartenden Bewußtseins.<sup>24</sup>

Im gleichen Vollzug erfährt sich die Seele selbst als gegenwärtig.<sup>25</sup> Sie erfährt sich als zeitlich und integriert zugleich diese ihre Zeitlichkeit in der durch die memoria begründeten Dauer. "Das Identitätsbewußtsein des Ich wurzelt im Gedächtnis."<sup>26</sup>

All dieses geschieht nicht aufgrund eines nur passiv-rezeptiven Vermögens, vielmehr handelt es sich um Tätigkeiten des menschlichen Geistes, die dieser aktiv wahrnimmt und ausführt. "Zeit zu haben und Zeit zu vollbringen wird als besonderes Vermögen des Geistes gesehen. Die Analyse der memoria deckt die drei Zeitweisen als Handlungen des Geistes auf. Das wahrhaftige In-der-Zeit-Sein des Menschen wird dadurch nicht nur als ein der Zeit Unterworfensein verstanden, sondern als eine in der intentio animi liegende besondere Auszeichnung und Aufgabe des Menschen."<sup>27</sup>

#### 1.4 Zeit als "Spur der Ewigkeit"

Zugleich zeigt sich aber auch eine letzte Ohnmacht des Geistes. Er sam-

22 Lechner (s. Anm. 1), 134.

23 Confessiones XI 26,33: inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.

24 Vgl. Weis (s. Anm. 1), 88. - "Es werden also: 1. alle Objekte der jeweiligen Anschauung (+ Erinnerung und Erwartung) über die jetzige Erinnerung und Erwartung in die jetzige Anschauung hineingenommen, 2. alle Jetztte des animus in der Anschauung, Erinnerung und Erwartung des jetzigen Jetzt mitintendiert, 3. alle Jetztte dem jetzigen Jetzt, das gewissermaßen den Kulminationspunkt der Jetztfolge des animus bildet, einverleibt." (Ebd. 72)

25 Vgl. die Beschreibung der memoria als Ort der erfahrbaren Gegenwart der Seele: Schobinger (s. Anm. 1), bes. 188ff.

26 Boros (s. Anm. 1), 70. - Kaiser bestimmt die memoria als "die zentrale Mitte der Person, in der die Einheit eben dieser Person begründet ist" (Kaiser, s. Anm. 1, 27).

27 Schmitt (s. Anm. 1), 1f.

melt das Zerstreute und verleiht ihm eine gewisse Dauer. Aber er ist selbst zeitlich. Er hat teil an der Veränderlichkeit des geschöpflichen Seins. Die Seele hat keine dauernde Gegenwart:

"Gegenwart aber, wenn sie immer Gegenwart wäre, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit."<sup>28</sup>

Augustinus gebraucht das Bild der Unruhe und der Ruhe, um zu beschreiben, wie die Seele einerseits unter ihrer Zerrissenheit leidet und andererseits nach der Dauer und dem Bestand sucht, die sie in der Zeit nur vorläufig, "nur je und je"<sup>29</sup> finden kann. Dauer und Bestand findet sie aber nur in jenem "Anderen", das jenseits der Zeit der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist. Ruhe findet der von einer wesenhaften Unruhe getriebene Mensch in jener bleibenden Gegenwart Gottes, die wir Ewigkeit nennen.

"Denn auf Dich hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir."<sup>30</sup>

"Aber da Dein Erbarmen besser ist als Leben, siehe: Zerstreung ist mein Leben. Doch mich ergriff Deine Rechte in meinem Herrn, dem Menschensohn und Mittler zwischen Dir, dem einen, und uns, den vielen, (zerstreut) durch vieles in vielem, so daß ich durch ihn den ergreife, von dem auch ich ergriffen worden bin, und gesammelt werde aus den vergangenen Tagen. Ich folge dem einen, das Vergangene vergessend, nicht zerdehnt (distentus), sondern ausgerichtet (extentus), nicht auf das, was sein und vorübergehen wird, sondern auf das, was vor uns liegt. Nicht in Zerspannung (distentio), sondern in gespannter Sammlung (intentio) folge ich zur Siegerpalme der Berufung von oben, wo ich höre die Stimme des Lobes und betrachte Deine Wonne, die nicht kommt und nicht vergeht."<sup>31</sup>

Die Zeit ist "Spur der Ewigkeit", insofern "als die memoria in ihrem Zeitigen das flüchtig Erscheinende und die vergehenden Momente der Zeit ins Zugleich der Geistes-Gegenwart einzuholen vermag und ihnen in gewisser Weise Dauer, d.h. Sein als Bleibe verleiht."<sup>32</sup> Da aber die memoria ihrerseits

28 Confessiones XI 14,17: praesens autem si semper esset praesens ..., non iam esset tempus, sed aeternitas.

29 Lechner (s. Anm. 1), 139.

30 Confessiones I 1,1: quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.

31 Confessiones XI 29,39: sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem.

32 Schmitt (s. Anm. 1), 111. Unter Bezugnahme auf: Augustinus, De Genesi ad litteram, imp. lib. 13,38: "ut signum, i.e. quasi vestigium aeternitatis tempus apparet".

nur zeitliche Dauer hat, muß sie selbst noch einmal überschritten werden, um zu jener Dauer zu gelangen, die nicht mehr zeitlich ist. Woher aber weiß der Mensch um diese Dauer? Außerhalb der memoria findet Augustinus weder Dauer noch Bestand. Ist aber in ihr Dauer und Bestand?

### 1.5 Gottes Anwesenheit in der memoria

Alle Menschen streben nach dem "glückseligen Leben", um das sie wissen und das ihnen als Möglichkeit gewiß vor Augen steht.

"Das wäre nicht möglich, wenn nicht die, mit diesem Namen bezeichnete Sache selbst in ihrem Gedächtnis wäre."<sup>33</sup>

Worin aber besteht das glückselige Leben? Es besteht in der "Freude an der Wahrheit", die Bestand hat, die nicht täuscht und die bleibt. Diese Wahrheit aber ist Gott selbst. Indem der Mensch in der memoria um die Wahrheit weiß, weiß er um Gott selbst.

"Wo ich nämlich die Wahrheit fand, dort fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, die ich, seitdem ich sie kennengelernt habe, nicht vergessen habe. So bleibst Du, seitdem ich Dich kennengelernt habe, in meinem Gedächtnis. Und dort finde ich Dich, jedesmal wenn ich Deiner gedenke, und freue mich in Dir."<sup>34</sup>

So ist Gott in der Seele gegenwärtig. Doch Augustinus fragt zurück: Wo war Gott, so daß er in der Seele gegenwärtig werden konnte, die doch in der Zeit ist und so keine bleibende Dauer hat? Die Seele selbst, der Zeit-Raum der memoria, Zeit und Raum müssen überschritten werden: Gott ist und wird von jenseits von Zeit und Raum im Zeit-Raum der Seele anwesend, so daß wir uns seiner erinnernd seiner Gegenwart gewiß werden.

"Wo nun fand ich Dich, so daß ich Dich kennenlernen konnte? Denn noch warst Du nicht in meinem Gedächtnis, bevor ich Dich kennengelernte. Wo nun fand ich Dich, so daß ich Dich kennenlernen konnte, wenn nicht in Dir über mir? Aber da ist nirgendwo ein Ort, wir treten hinweg und treten hinzu, aber nirgendwo ist ein Ort. Wahrheit, überall thronst Du und zugleich antwortest Du allen, die Dich um Rat fragen, allen, die Dich sogar in Verschiedenem um Rat fragen."<sup>35</sup>

"Das 'in mir' ist gleich dem 'in dir', d.h. es gibt keine räumliche Be-

33 Confessiones X 20,29: quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.

34 Confessiones X 24,35: ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.

35 Confessiones X 26,37: ubi ergo te inveni, ut discerem te? neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus.

stimmtheit des 'in'. Gott ist so 'in' mir, daß er 'über' mir ist."<sup>36</sup> Gott ist gegenwärtig, aber nicht in der Weise, wie die Seele Zeit hat. Er ist dieser Zeit 'voraus' in überzeitlicher Ewigkeit. So ist Gott 'in' der memoria und zugleich 'über' ihr.

"Ich werde auch diese meine Kraft überschreiten, die memoria genannt wird. Ich werde sie überschreiten, um zu Dir zu gelangen, süßes Licht. Was sagst Du mir? Siehe, im Aufstieg durch meinen Geist zu Dir, der Du über mir bleibst, werde ich auch diese meine Kraft überschreiten, die memoria genannt wird, da ich Dich dort berühren will, wo Du berührt werden kannst, und Dir dort anhängen will, wo man Dir anhängen kann."<sup>37</sup>

Der Mensch nimmt so eine Zwischenstellung ein: zwischen Vergänglichkeit und Beständigkeit, zwischen Zeit und Ewigkeit. Er ist "einerseits selbst ein Stück der veränderlichen Welt, seine Seele hat teil an der Wandelbarkeit, sie ist Seele in der Zeit, ist aber andererseits zugleich fähig, an der unveränderlichen Wahrheit Anteil zu nehmen."<sup>38</sup> Diese Zwischenstellung bestimmt auch die innere Dynamik seines Lebens, das Augustinus als ein Suchen, als ein Verlieren und als ein Finden beschreibt. "Wir bewegen uns zwischen Vielheit und göttlicher Einheit, schwanken zwischen Zerfahrenheit, distentio, und besonnener Sammlung, intentio."<sup>39</sup>

#### 1.6 Die Zeit des Menschen und Gottes Ewigkeit

Die Zeit des Menschen wird vor dem Horizont der zeitlosen Ewigkeit Gottes.

36 Lampey (s. Anm. 1), 22.

37 Confessiones X 17,26: transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper me manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaereri tibi potest.

38 Lampey (s. Anm. 1), 57.

39 Flasch (s. Anm. 1), 276f. - Boros entfaltet - mit reichen Textverweisen aus dem Gesamtwerk - die augustinschen Grundkategorien des (Individual- und Universal-)Geschichtlichen unter den Leitthemen "Zeitlichkeit als 'Zerfall'" (Boros, s. Anm. 1, 151-161), "Zeitlichkeit als 'Agonie'" (ebd. 162-176), "Zeitlichkeit als 'Ausgestoßensein'" (ebd. 176-188), "Zeitlichkeit als 'Nacht'" (ebd. 188-204). Zusammenfassend zur Zeitlichkeit als "Zerfall": "Jede geschichtliche Tatsache, jedes Ereignis steht im Zeichen dieses inneren Zerfalls. Es gehört zum Wesen jener Ebene der Zeitlichkeit: die ganze Geschichte ist auf dem Wege nach einem anderen Zustand, aus dem Verschwinden zum Bleiben, aus dem Haben zum Besitzen, aus dem Überfülltsein zur Sättigung, aus der Zerstreutheit zur Sammlung, aus dem Anderssein zum Selbstsein, aus der reichen Armseligkeit in den Zustand der unersättlichen Satttheit. Dies erklärt die innere Dynamik der Geschichte." (Ebd. 162) Zur Dialektik von Suchen und Finden: "Während auf der hiesigen Ebene der Zeitlichkeit das Gewicht auf dem Suchen lag, dominiert auf der anderen, jenseitigen Ebene das Finden. Nicht, als hätte hier das Suchen keine Rolle mehr zu spielen, und dies bedeutet, daß die Zeitlichkeit auch hier noch bleibt - nur bedeutet hier das Suchen soviel, daß die Seele die volle Gegenwart Gottes ständig sucht und ständig erhält. Hier erfüllt sich die Seele vollständig in jedem Augenblick der Zeitlichkeit, und doch verbleibt sie im Nacheinander. Daher kann auch das Suchen nicht ganz verschwinden." (Ebd. 183)

"Wird die Ewigkeit vom Zeitlichen her gedacht, so ist das nur möglich in Negativität, durch ein 'Nichts', das Nichts vor und von Zeit..."<sup>40</sup>. Ewigkeit ist der Zeit vorgängig, umgreift und begründet sie. Diese Vorgängigkeit darf jedoch nicht selbst wiederum zeitlich verstanden werden. Es handelt sich um eine qualitative Differenz<sup>41</sup>, um die Differenz des Ursprungs.<sup>42</sup> Zeit ist, insofern es Vergängliches gibt. Sie ist geschaffen und insofern selbst vergänglich. Die Ewigkeit Gottes ist zeitlos. Sie ist - in der Metaphorik der Zeit gesprochen - zugleich und immerwährend.

"Alle Zeiten hast Du gemacht, und vor allen Zeiten bist Du und es war nicht zu irgendeiner Zeit keine Zeit."<sup>43</sup>

"Zu keiner Zeit also hattest Du etwas gemacht, da Du die Zeit selbst gemacht hattest. Und keine Zeiten sind Dir gleichewig, weil Du dauernd bleibst; jene aber, wenn sie dauernd blieben, wären keine Zeiten."<sup>44</sup>

"Und so sprichst Du in Deinem Dir gleichewigen Wort alles, was Du sprichst, zugleich und immerwährend, und es wird (alles), was Du sprichst, daß es werden soll. Und Du schaffst (es) nicht anders als im Sprechen, und doch wird nicht alles zugleich und immerwährend, was Du im Sprechen schaffst."<sup>45</sup>

Wollen wir von Gottes Ewigkeit in zeitlichen Vorstellungen sprechen, so können wir nichts anderes sagen als: Gottes Ewigkeit bleibt. Sie hat Dauer und Bestand. Sie zerfließt nicht in einer Sukzession des Nacheinander. Ewigkeit ist - wiederum in der Metaphorik der Zeit gesprochen - bleibende Gegenwart des Jetzt und immerwährendes Heute.

"Deine Jahre gehen nicht und kommen nicht. Diese unsere (Jahre) gehen und kommen nämlich, damit sie alle kommen. Deine Jahre stehen alle zugleich, weil sie stehen, und die gehenden werden von den kommenden nicht

40 Lechner (s. Anm. 1), 131.

41 Confessiones XI 13,16: nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.

42 "Anfang bedeutet so nicht nur und nicht in erster Linie den realzeitlichen Beginn eines realzeitlichen Weltlaufs. Der Ursprung steht nicht nur am Anfang des erscheinenden Seins, sondern mitten in diesem." (Schmitt, s. Anm. 1, 4f.)

43 Confessiones XI 13,16: omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.

44 Confessiones XI 14,17: nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora.

45 Confessiones XI 7,9: et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis.

ausgeschlossen, weil sie nicht vorübergehen. Diese unsere aber werden alle sein, wenn alle nicht sein werden. Deine Jahre sind ein Tag, und Dein Tag ist nicht täglich, sondern heute, weil Dein Heute nicht dem Morgen weicht. Denn es folgt nicht dem Gestern. Dein Heute ist Ewigkeit."<sup>46</sup>

Ewigkeit kann daher auch nicht zeitparallel gedacht werden. Sie umgreift die Zeit, ist ihr, sie umgreifend, stets 'voraus'. Sie ist ihr zeitlos stets gleichzeitig. Zeit wird und vergeht 'in' der sie umgreifenden zeit- und raumlosen Ewigkeit.<sup>47</sup> Und in notwendiger Dialektik müssen wir zugleich sagen: Ewigkeit ist zeit- und raumlos bleibend mitten 'in' unserer Zeit, die vergeht und keine Dauer hat.

Die Ewigkeit Gottes ist jedoch nicht nur der Ursprung, sie ist auch das Ziel der Zeit und des in der Zeit lebenden Menschen. Zeit ist dazu bestimmt zu vergehen. In der memoria des Menschen erlangt sie eine vorläufige, eine zeitliche und insofern vergängliche Dauer. Kann aber der vergängliche Mensch selbst Dauer erlangen? Die Hoffnung auf Dauer und Bestand transzendiert den 'Raum' der Zeit. Sie hofft auf den ewigen Gott, der seine Schöpfung nicht vernichten, sondern ihr gnadenhaft und ungeschuldet bleibende Dauer schenken will, der sie seiner zeitlosen Ewigkeit gleichzeitig werden läßt, ihr ewiges Leben schenken will. Diese 'Entzeitlichung' "besagt nicht Transformation von Zeit in Ewigkeit, da Zeit ja Nicht-Ewigkeit bleibt, dem Vergehen und Versinken verhaftet ist. Sie ist die Möglichkeit des zeitlich Seienden, in der Zeit, ja im Vergehen und Verfallen, in Tod und Untergang das Ewige zu ergreifen, d.h. von ihm ergriffen, dem Nichts entzogen und in den Mit-Stand der Ewigkeit erhoben zu werden."<sup>48</sup>

Dann wird die Schöpfung ihr Ziel erreichen: sie wird teilhaben an der ewigen Sabbatruhe des Schöpfers, der zeitlos immer wirkt und zeitlos immer ruht:

46 Confessiones XI 13,16: anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes avenientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas.

47 Confessiones I 6,10: summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberentur vitas transeundi, nisi contineres ea. et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent. tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.

48 Lechner (s. Anm. 1), 159f.

"Dann auch wirst nämlich Du in uns ruhen, wie Du jetzt in uns wirkst, und so wird jene Deine Ruhe durch uns sein, wie diese Deine Werke durch uns sind. Du aber Herr, wirkst immer und ruhest immer. Du siehst nicht zeitlich, wirst nicht zeitlich bewegt, ruhest nicht zeitlich. Und doch läßt Du Dich zeitlich sehen, schaffst die Zeiten selbst und die Ruhe aus der Zeit."<sup>49</sup>

### 1.7 Aufscheinen der Ewigkeit im erfüllten Augenblick

Wir können von der Ewigkeit Gottes nur in Metaphern sprechen. Auch die Vorstellung des bleibenden Augenblicks, des immerwährenden Jetzt und Heute, ist eine solche Metapher. "Wir stehen hier vor der ganz anderen Seinsweise, gegen die zeitliches Sein in bloßer Analogie gebraucht werden kann, um ewiges Sein verständlich zu machen, da ja jede Erfahrungsgrundlage mangelt."<sup>50</sup> Dennoch ist für Augustinus diese Rede von der Ewigkeit nicht völlig ohne Erfahrungsgrundlage. An drei Stellen der "Confessiones" spricht er von dem Widerfahrnis, in einem kurzen und plötzlichen Augenblick an jene Ewigkeit gerührt zu haben, in der sich Gott selbst dem vergänglichen Menschen aufscheinen läßt.<sup>51</sup>

"Und sie (sc. die vernünftige Kraft) gelangte zu dem, was nur einen zitternden Augenaufschlag dauert. Da aber erblickte ich Dein Unsichtbares in der Erkenntnis dessen, was geschaffen ist. Aber den Blick festzumachen, das vermochte ich nicht. Meine Schwachheit wurde zurückgestoßen, ich wurde dem Gewohnten zurückgegeben und nahm mit mir nur eine liebende Erinnerung, die sich gleichsam nach einer duftenden Speise sehnte, die ich noch nicht hätte essen können."<sup>52</sup>

"Und während wir sprechen und begierig nach ihr (sc. der ewigen Weisheit) Ausschau halten, berühren wir sie ein wenig (nur) für die Dauer eines ungeteilten Schlags des Herzens. Und wir seufzten auf und ließen die Erstlingsgabe des Geistes dort angebunden zurück. Und wir kehrten zurück zum Lärm unserer Sprache, wo ein Wort begonnen und beendet wird."<sup>53</sup>

Nur einen kurzen Augenblick und nur in einem Anrühren vermag die Seele

49 Confessiones XIII 37,52: etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista tua per nos. tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis nec vides ad tempus nec moveris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore.

50 Gutwenger (s. Anm. 1), 86.

51 Confessiones VII 10,1; VII 17,23; IX 10,23-24.

52 Confessiones VII 17,23: et pervenit (sc. ratiocinans potentia) ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possen.

53 Confessiones IX 10,24: et dum loquimur et inhiamus illi (sc. sapientiae aeternae), attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur.

jene ewige Gegenwart Gottes zu schauen, die die zeitliche Gegenwart der Seele übersteigt und sie der zeitlosen Ewigkeit gleichzeitig werden läßt. Und doch ist dieser "enge punkthafte kurze Abschnitt der Gegenwart das Entscheidenste; hier verbindet sich die menschliche Seele mit Gott, und hier ereignet sich die geheimnisvolle Näherung zwischen beiden, die schon eine Vorahnung oder Vorbild der künftigen Vereinigung ist."<sup>54</sup> So kann der erfüllte Augenblick<sup>55</sup> zum Gleichnis und Hinweis werden auf jene Erfüllung der Ewigkeit, die in die Zeit einbrechen und in ihr aufleuchten kann, die in ihr aber keine bleibende Dauer gewinnen kann. "Das irdische Dasein ist nur eine ständige Suche, auf der jede Auffindung nur eine neuere Suche auslöst (suchen, um zu finden, und finden, um zu suchen), und wo die Seele in ihrer Dialektik der ständig sich steigernden Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis ihrem Ziele immer näher kommt, ohne es endgültig zu erreichen."<sup>56</sup>

"Ich aber zerspringe in Zeiten, deren Ordnung ich nicht kenne, und meine Gedanken, die innersten Eingeweide meiner Seele, werden durch die unruhige Unbeständigkeit zerfleischt, bis ich durch das Feuer Deiner Liebe gereinigt und geläutert in Dir zusammenfließe."<sup>57</sup>

## 2. Ausblick in religionspädagogischer Absicht

Worin liegt aber die spirituelle Bedeutung der hier entfalteten Überlegungen des Augustinus? Inwiefern sind sie bedeutsam für die Erziehung zur Spiritualität als eine Teilaufgabe der religiösen Erziehung? Die Art und Weise, wie der Mensch Zeit hat, sie wahrnimmt und gestaltet, bestimmt grundlegend die Struktur seiner möglichen Erfahrung. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zeit strukturiert auch die Möglichkeit seiner religiösen und seiner Glaubenserfahrung. Da dieses Verhältnis aber sehr verschieden gelebt und gestaltet werden kann, bedarf es einer bewußten Gestaltung, und in diesem Zusammenhang auch der pädagogischen bzw. religionspädagogischen Begleitung und Hilfe. Augustinus erinnert an drei Teilmomente, die in diesem Zusammenhang bedacht werden müssen und die nicht vergessen werden sollten.

2.1 Wir sind zwar alle in der Zeit. Unser Leben kommt und geht. Aber die-

54 Boros (s. Anm. 1), 106. Vgl. auch: ebd. 95-100 ("Gegenwärtigkeit Gottes").

55 "Dieser Augenblick ist so eminent gegenwärtig, daß er in seiner Kürze zugleich seine qualitative Ausdehnung hat. In diesem Augenblick ist der Mensch wesentlich ganz 'enthalten'; seine Innerlichkeit ist total gegenwärtig und in dieser Gegenwart analog der Gegenwart des absoluten Augenblicks, d.h. des 'ewigen Heute' (Conf. I 6,10)." (Lampey, s. Anm. 1, 68)

56 Boros (s. Anm. 1), 131.

57 *Confessiones* XI 29,39: at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

ses Sein in der Zeit wird zur Zeitverlorenheit und führt zu einem 'Zerspringen' des Menschen in der Zeit, wenn es nicht gelingt, die verfließende Zeit zu sammeln und personal zu integrieren. Der Mensch kann 'Zeit haben'. Er kann und soll erinnernd, wahrnehmend und erwartend das Zerstreute seines Lebens, sich selber in seiner Lebensgeschichte sammeln und so zu einer gegenwärtigen Ganzheit und Integrität gelangen. Wenn diese Integration auch immer nur vorläufig ist und in der vergehenden Zeit des Lebens immer wieder neu geleistet und gefunden werden muß, so ist sie doch eine notwendige Voraussetzung für jene weitergehende und umfassende Sammlung, die die Lebenszeit selbst in den Horizont der Ewigkeit Gottes stellt und so die Lebensgeschichte von diesem sie umgreifenden Horizont her nicht ins Leere laufen läßt, sie vor der Vernichtung rettet und das menschliche Bemühen um Sammlung vor einer letzten Vergeblichkeit bewahrt. Den Zusammenhang der eigenen Lebensgeschichte entdecken, das vergangene Geschehen in der Erinnerung und die mögliche Zukunft in der Erwartung gegenwärtig und lebendig werden lassen, und so 'ganz' und nicht 'zersprungen' in der Gegenwart da sein und leben: das ist die Perspektive einer lebensgeschichtlichen Sammlung, die auf ein menschliches Leben zielt, das nicht zeitverloren unterhalb der ihm gegebenen Möglichkeiten dahinlebt, sondern die ihm gegebenen Möglichkeiten in der Zeit wahrnimmt und verwirklicht.

2.2 Aber das Leben des Menschen in der Zeit ist ein stets gefährdetes Leben. Es wird und vergeht. Es ist eingespannt zwischen Geborenwerden und Sterben. Hat dieses Leben als Ganzes eine Herkunft und eine Zukunft? Oder ist es nur eine zufällige Episode im unverbundenen Nebeneinander und Nacheinander einer Vielzahl solcher ebenfalls zufälliger Episoden? Die Frage nach der Ewigkeit wird von Augustinus formuliert als die Frage nach möglicher Dauer und möglichem (Be-)Stehen. Er gelangt in seiner Antwort zur Gewißheit der den Zeit-Raum des Menschen und seines Lebens transzendierenden und ihn zugleich begründenden Ewigkeit Gottes. Gottes Ewigkeit - das ist das lebensbejahende und tröstende dieser Antwort - vernichtet dieses Leben nicht. Sie hebt die Zeit nicht auf. Aber sie gibt dem 'Leben in der Zeit' Bestand, indem sie es sich selbst, der zeit- und raumlosen Ewigkeit, gleichzeitig, nicht gleichewig werden läßt. Diese Erwartung begründet in der Zeit Hoffnung. Hoffnung ist aber nicht nur zukunftsgerichtet, sondern bestimmt als gegenwärtige Hoffnung das gegenwärtige Leben als Perspektive und als Horizont. So ist das Leben des Menschen in der Zeit ein Leben, das geprägt ist von Erwartung und Suche. Wir erwarten hoffend jene Sammlung des menschlichen 'Lebens in der Zeit', die wir selbst - weil in der Zeit - nicht leisten können, die wir aber in der Hoffnung des Glaubens erwarten, uns schenken lassen und als Geschenk annehmen können. Solche Sammlung

des zeitlichen Lebens des Menschen in das ewige Leben ist Gnade. Wird diese Sammlung in seltenen Augenblicken plötzlich und nur in einem Aufleuchten bereits in der Zeit erfahrbar, so ist auch dieses Aufleuchten nicht unsere Leistung, sondern eine gnadenhafte Vorwegnahme dessen, was uns 'voraus' ist. Eine Erziehung zur Spiritualität müßte den Sinn wachhalten für diese 'Zukunft' Gottes, die uns davor bewahren kann, das leisten zu wollen, was wir nicht leisten können und woran wir notwendig scheitern und verzweifeln müßten: jene Sammlung zu einer Ganzheit, die Bestand hat und nicht vergeht, nach der wir uns alle sehnen und die doch außerhalb unserer zeitlichen Möglichkeiten liegt, die uns aber dennoch von der zeittranszendenten Ewigkeit Gottes her als Möglichkeit eröffnet und erschlossen werden kann.

2.3 Augustinus läßt schließlich deutlich werden, daß menschliches Nachdenken und die menschliche Vorstellungskraft, daß mit diesen auch die Sprache beim Erwägen der Beziehung von Zeit und Ewigkeit an eine Grenze gelangen, deren 'Jenseits' zwar bedeutet, aber nicht mehr eindeutig bestimmt und erfaßt werden kann. 'Gottes Zeit' ist 'jenseits' der 'Zeit des Menschen'. Sie kann negativ beschrieben werden: Gottes Ewigkeit vergeht nicht, sie zerfließt nicht. Gott zerspringt nicht in einem Nacheinander einander ablösender Zeitmomente. Wird diese negative Aussage positiv gewendet, so muß gesagt werden: Gottes Ewigkeit dauert, sie hat Bestand. Aber sie dauert nicht in der Weise der Zeit, sie hat nicht Bestand in der Form des zeitlichen Nacheinander. Von Gottes Ewigkeit kann nur so gesprochen werden, daß für unsere Vorstellung Widersprüchliches zugleich ausgesagt wird, in einem Widerspruch, der uns dazu einlädt, diese unsere Vorstellungen zu transzendieren und so offen zu werden für das, was jenseits dieses Widerspruchs wirklich ist und deutlich wird: Gottes Ewigkeit, in der er "in uns" ist, indem wir "in ihm" sind, Gott, der uns zeitlos "voraus" ist, er "in uns über uns" und wir "in ihm über uns", Gott, der "immer" wirkt und "immer" ruht, doch nicht in der Weise der Zeit, so daß auch dieses "immer" negativ verstanden werden muß als ein "nicht irgendwann nicht!". Unsere Sprache und unsere Vorstellungen gewinnen eine metaphorische Qualität. Sie verweisen auf ein Jenseits von Sprache und Vorstellung. Solche Sprache hören und verstehen, solche Vorstellungen wahrnehmen und verstehen lernen, ist eine unverzichtbare Teilaufgabe der Erziehung zur Spiritualität.

Prof. Dr. Werner Simon  
Hans-Böhm-Zelle 9  
1000 Berlin 37

HANS ZIRKER

## ZWISCHEN ANTHROPOMORPHEM REDEN UND SCHWEIGEN

Zur theologischen Sprachdidaktik Meister Eckharts

Meister Eckhart um heutiger religiöser Verständigung willen wahrzunehmen kann aus einer Reihe von Gründen zunächst verwunderlich und fragwürdig erscheinen:

Er ist - erstens - ein Scholastiker von höchst spekulativen Gedankengängen, die sich bis zur äußersten Abstraktion auf die Erfassung natürlicher und über-natürlicher Realität richten. Gewiß machen in seinen Schriften die Predigten einen erstaunlich großen Anteil aus, und er führt dabei die deutsche Sprache zu einer spirituellen und rhetorischen Ausdruckskraft, wie sie sie zuvor nie erreicht hatte; dennoch zeigen seine Reflexionen eine derartige philosophisch-theologische Konsequenz, daß sie sich letztlich gegenüber den Hörern auch didaktisch rücksichtslos geben können: "Wer diese Predigt verstanden hat, dem vergönne ich sie wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstocke predigen müssen." (Quint, 273: Predigt 26)<sup>1</sup>

Zweitens ist der genuine Ort von Meister Eckharts "mystischen" Lehren vornehmlich der klösterliche Raum.<sup>2</sup> Von 1303 - 1311 ist ihm als erstem Provinzial die Ordensprovinz Saxonía der Dominikaner anvertraut. 1314 - 1322 ist er Vikar des Ordensgenerals in Straßburg; dabei ist seine Hauptaufgabe die Seelsorge in den Klöstern, besonders in den Frauenklöstern der Provinz Teutonia - aus dieser Zeit stammen die meisten seiner Schriffterklärungen und deutschen Predigten. Von diesem monastischen "Sitz im Leben" kann man

1 Die Schriften Eckharts werden im folgenden nach verschiedenen Ausgaben zitiert; wo es möglich ist, immer nach:

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff:

Abt. I: Die deutschen Werke I-III, V, hrsg. von J. Quint (= DW; Pred. = Predigt)

Abt. II: Die lateinischen Werke I-V (verschiedene Hrsg.) (= LW).

Zitiert wird immer nach den in diesen Bänden enthaltenen Übersetzungen. Gelegentlich werden auch herangezogen:

J. Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1955,<sup>2</sup>1976;

F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts in 2 Bänden.

Bd. 2: Meister Eckhart, 1. Abt.: Predigten und Traktate, (Leipzig 1957) Aalen 1962 (Übersetzung in diesen Fällen von mir).

Auf die schwierigen Fragen der Echtheit der Texte und ihrer rechten Fassungen kann hier nicht eingegangen werden; zur Forschungsgeschichte vgl. den kurzen

Überblick bei H. Fischer, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg/München 1974, 142-158;

I. Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967, 294-304 über die Quellenlage und die Gesamtausgabe der Werke.

2 Zur Biographie vgl. J. Koch, Meister Eckhart, in: Neue deutsche Biographie, Berlin 1953 ff, Bd. 4 (1959) 295-301.

nicht einfach als einem beiläufigen kulturellen Moment absehen. Auch wenn Eckhart die Forderung der Welttdistanz spannungsvoll mit den Bedingungen des Lebens und der Arbeit in dieser Welt zusammenschließt, so sind seine Themen "Gelassenheit", "Abkehr", "Nichtigkeit" dennoch in einer Art entfaltet, die den Geist der klösterlichen Existenz erkennen läßt. Wie aber soll eine mystische Zielbeschreibung auf neuzeitliche religiöse Verständigungsverhältnisse bezogen werden? Muß nicht Banalisierung die Folge sein, gar Irreführung durch die Verwechslung esoterischer Wege mit öffentlichen Verhaltens-, Erfahrungs- und Handlungsbedingungen?

Damit im Zusammenhang steht drittens, daß Eckhart - der philosophischen, theologischen und spirituellen Tradition seiner Zeit entsprechend - das biblische Motiv "Reich Gottes" seiner geschichtlichen Dimension und Dynamik weitgehend entkleidet und es auf die Innerlichkeit der mit Gott geeinten Seele bezieht.<sup>3</sup> In dieser Hinsicht liegt die Differenz zu einer heute verantwortbaren Theologie so offen und massiv zutage, daß zunächst nicht recht erkennbar ist, wie die eine Seite mit der anderen noch vermittelt werden soll.

Für die religiöse Sprachdidaktik noch weitreichender und am schwerwiegendsten ist aber - viertens -, daß die Selbstverständlichkeit, in der Eckhart für seine Hörer "Gott" sagen kann, auch wenn er diese Rede von Gott gerade auf ungewöhnliche Weise problematisiert, heute nicht mehr gegeben ist. Er kann noch von einer kirchlichen Sprachgemeinschaft und Überzeugungsgrundlage ausgehen, wie sie unsere Gesellschaft nicht mehr gewährt. Bei uns ist also die Problematik der Glaubenssprache sozial vorgegeben, bis hin zur banalen Bestreitung jeglicher Bedeutung des Redens von Gott - sei es semantisch oder pragmatisch -; bei Meister Eckhart dagegen steht die Problematisierung am Ende theologischer Gedankengänge. Daß diese kirchliche und gesellschaftliche Bedeutung haben, wird ihnen zu ihrer Zeit auch noch im Widerspruch und in der Verurteilung öffentlich bestätigt.

---

3 DW III 553: Predigt 68: "Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum. Und die Seele, die dahin gelangt (...), die erkennt Gott und 'weiß', wie 'nahe Gottes Reich ist', das heißt: Gott mit seinem ganzen Reichtum". Vgl. B. Weiß, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 181: "Allzuleicht drohen (...) die Fakten der Heilsgeschichte bei ihm Symbole für das zu werden, was immer, was über aller Zeit geschieht."

Fünftens schließlich sind Meister Eckharts Ausführungen nicht selten in einem solchen Maß rhetorisch und spekulativ auf das Paradox hin pointiert,<sup>4</sup> daß schwer abzusehen ist, wie von ihnen hermeneutisch ernst zu nehmende Anregungen ausgehen sollen. "Das In der Eckhart-Forschung herrschende 'bellum omnium contra omnes'"<sup>5</sup> ist sicher durch die inneren Spannungen des Eckhartschen Denkens selbst mitbedingt. Es sperrt sich gegen eine schnell einleuchtende Stimmigkeit: "Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen" (DW II 731: Predigt 52). Hier scheint das Gespür für religiöse Sprachbarrieren nicht sehr differenziert zu sein.

Doch die Lehren Meister Eckharts reizen dazu, dies zu prüfen. Da es im folgenden aber nicht um voreilige Transfers gehen kann, sei der Blick zunächst ganz auf die Äußerungen Eckharts selbst gerichtet, ohne gleich dem sich aufdrängenden Bedürfnis nach einer hermeneutischen Vermittlung mit unserer theologischen und darüber hinaus kulturellen Situation nachzugehen.

Berücksichtigt werden vor allem die deutschen Schriften Eckharts, weil in ihnen die Bedingungen von Gottes- und Welterfahrung und dabei auch die Leistungsfähigkeit der sprachlichen Vermittlungen besonders prononciert bedacht werden. Sicher sind die deutschen Schriften von den lateinischen nicht abzulösen; doch brachte der Wechsel von der einen Sprache zur anderen für Eckhart offensichtlich auch einen größeren gedanklichen Spielraum gegenüber der metaphysischen Systematik und darin auch ein größeres Maß an Originalität mit sich.<sup>6</sup> (Die Würdigung Eckharts muß allerdings von vornherein auch mitsehen, daß er bei aller Originalität nicht geschichtlich allein steht: Einerseits geht ihm schon eine vielgestaltige Tradition der Verarbeitung dogmatischer Sprache und der relativen Distanzierung von ihr voraus - in "negativer Theologie", in den theologischen Neigungen zu Metapher und Paradox, in der Lehre der Analogie -, andererseits erfuhr er offensichtlich schon zu seiner Zeit eine beachtliche Rezeption, denn wir haben schließlich seine deutschen Predigten nur über Mit- und Nachschriften, die oft nicht mehr entscheiden lassen, was überhaupt von ihm selbst und was

4 Vgl. J. Zapf, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart (Diss. Köln 1966).

5 K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, Saarbrücken/Kastellaun 1976, 265.

6 Vgl. B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979, 14-18; D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969, 121.

von anderen stammt.)

## I. Funktionen und Wert der Glaubenssprache nach Meister Eckhart

### 1. Die radikale Anthropomorphie aller Rede von Gott

Es gibt ein verbreitetes Verständnis der Anthropomorphie, bei der sie in erster Linie eine Weise der Veranschaulichung ist: Die Rede von Gott greift um der erzählerischen Plastizität oder der rhetorischen Eindringlichkeit willen auf menschliche Realität zurück; doch die ihr entnommenen Elemente - Gottes "Hand" und "Antlitz", "Zürnen" und "Lachen", "Reden" und "Schweigen" usw. - lassen sich dann scheinbar leicht als unsere Zutaten von dem abheben, was sie bezeichnen. Hier wird also immer ein substantieller Bedeutungskern vorausgesetzt, an den sich die anthropomorphen Momente akzidentell anfügen. Dabei wird wohl darüber hinaus noch eingeräumt, daß selbstverständlich jede Rede von Gott, auch wenn sie eine derartige Nähe zu menschlicher Gestalt und menschlichem Verhalten hinter sich läßt, nur analog zu verstehen sei; aber der dabei vorausgesetzten Analogie wird zugetraut, daß sie - trotz aller bleibenden Unangemessenheit - zu Aussagen über Gottes eigene Wirklichkeit führe.

Derartige Differenzierungen sind jedoch in der Sicht Meister Eckharts prinzipiell verwehrt: Jede Rede von Gott stammt in ihren sämtlichen Bedeutungselementen aus dem Vorstellungsvermögen der Menschen und ist durch und durch anthropomorph. Der in Sprache vergegenwärtigte Gott ist schlecht hin ein Geschöpf des Menschen. Wenn der Gedanke aber über ihn hinausgeht, so verliert er jeden sprachlichen Halt; denn "der unergründliche Gott" ist "ohne Weise", "ohne Werk" und "ohne Namen"; da man ihn "nicht in Worte fassen" kann, so bleibt er auch "unbegreifbar und unerkennbar" (DW III 574: Predigt 80).<sup>7</sup> Wo jemand meint, er könne über ihn etwas aussagen, hat er sich bereits seinem eigenen Gedankengebilde zugewandt: "denn alle die Namen, die ihm die Seele gibt, die entnimmt sie dem Erkennen ihrer selbst" (ebd.).

Mit Vehemenz drängt sich hier freilich die doppelte Frage auf nach Sinn und Berechtigung einerseits der aussageartigen Rede von Gott, wenn sie derart von jeglicher Erkenntnis Gottes an sich abgelöst wird, und andererseits des Verweises auf einen Gott jenseits aller Bedeutung menschlichen Wortes, wenn mit diesem sprachlichen Gestus selbst keine semantische Bedeutung verbunden werden kann. Auf beiden Ebenen liegt der Vorwurf nahe, daß es nicht mehr zu verantworten sei, sich überhaupt ernsthaft auf Gott zu be-

<sup>7</sup> In seinem Bemühen, Eckhart ganz der thomistischen Tradition zuzuschreiben, sieht O. Karrer (Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926) solche Formulierungen zwar als "befremdlich" an (294), doch sind sie nicht mehr als "rednerischer Schwung" (296), in der Wahl des Ausdrucks rein "geschichtlich zu erklären" (295). Damit würde sich die weitere Auseinandersetzung mit dieser hermeneutischen Position im Grund erübrigen.

ziehen. Diese Bedenken müssen von vornherein mitgesehen werden, wenn man die Konsequenzen Meister Eckharts in ihrem ganzen Gewicht würdigen will.

Die Anthropomorphie der Rede von Gott ist nach Eckhart grundsätzlich dann gegeben, wenn sich in ihr kategoriale Unterscheidungen finden:

So wehrt er in ständiger nachdrücklicher Wiederholung die Vorstellung ab, man könne Gott erreichen, solange man sich noch an Raum und Zeit orientiert und sich nicht "ablöst vom Hier und vom Nun". (DW III 537: Predigt 69) "Wer sagt, Gott sei hier oder dort, dem glaubet nicht." (DW III 545f: Predigt 71). "Nichts hindert die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes wie Zeit und Raum. Zeit und Raum sind Stücke, Gott aber ist Eines." (DW III 533: Predigt 68)

Selbstverständlich kann dann auch kein sprachliches Moment der Quantität auf Gott zurückgeführt werden: "Drei Dinge hindern den Menschen, so daß er Gott auf keinerlei Weise erkennen kann. Das erste ist Zeit, das zweite Körperlichkeit, das dritte Vielheit." (DW I 472: Predigt 11) Man müßte schon "alle Zahl überschreiten und alle Vielheit durchbrechen" (DW II 652: Predigt 29), wenn man Gott antreffen wollte. Deshalb kann für Eckhart auch die Lehre von dem dreifaltigen Gott nicht letztes Wort über ihn sein, da sie mit der Zahl deutlich noch der Kategorie Quantität verhaftet ist. "Alles was wir erkennen, was wir zerteilen oder dem wir Unterschiedenheit beilegen können, das ist nicht Gott; denn in Gott ist weder 'dies' noch 'das'" (DW III 552: Predigt 73). Damit werden nicht nur irgendwelche akzidentellen Anthropomorphismen durchgestrichen; dies geht an die Substanz aller religiösen und theologischen Rede: Wenn Gott in das Innerste der Seele hineinschauen will, "so muß es ihn all seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen (...), so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist." (DW I 437: Predigt 2).

Anthropomorph sind auch alle Texte, die für das Verhältnis von Gott und Mensch noch Kausalbeziehungen kennen; denn wer Gott wirklich erfährt, der "hat kein Warum (mehr)", sondern steht wie er schlechthin "in Einheit und Freiheit" (DW II 652: Predigt 29).

Schließlich gelten alle Qualitäten, die von Gott ausgesagt werden, als von uns an ihn herangetragen; ein weiteres Mal können wir lesen "denn Gott ist weder dies noch das" (DW III 533: Predigt 68). Jede Aussage einer Eigen-

schaft, selbst wenn diese philosophisch zu den Transzendentalien des Seins gezählt werden könnte, ist für Eckhart in bezug auf Gott nur anthropomorph verständlich. "Sage ich demnach: 'Gott ist gut' - es ist nicht wahr: Ich (vielmehr) bin gut, Gott (aber) ist nicht gut! Ich möchte darüber hinaus sagen: 'Ich bin besser als Gott!' denn, was gut ist, das kann besser werden; was besser werden kann, das kann zum Allerbesten werden. Nun (aber) ist Gott nicht gut, darum kann er nicht besser werden. Weil er denn nicht besser werden kann, daher kann er nicht das Allerbeste werden; denn fernab von Gott sind diese Drei: 'gut', 'besser' und 'allerbest', denn er ist über alles (erhaben)." (DW III 585: Predigt 83) In diesem Denken kann Gott nie metaphysisch als das summum bonum einer hierarchischen Seinsordnung begriffen werden. Dasselbe gilt selbstverständlich dann auch für alle übrigen Eigenschaften: "Gott ist weise - es ist nicht wahr: Ich bin weiser als er!" (ebd.) usw.

Indem Eckhart von Gott alle kategorialen Aussagen fernhält, fällt es ihm auch nicht schwer zu sagen: "Gott ist ein Nichts". (DW III 545: Predigt 71) Zwar fügt er gleich darauf mit Bezug auf Pseudo-Dionysios hinzu: "Er ist ein Etwas (...) Er ist (ein) Über-Sein, er ist (ein) Über-Leben, er ist (ein) Über-Licht". Aber dies sind für ihn nicht Steigerungsformen der für uns verständlichen begrifflichen Elemente "Sein", "Leben", "Licht", sondern Formulierungen, die jegliche Bedeutung verweigern: Wer so spricht, der "legt ihm weder 'dies' noch 'das' bei, und er deutet (damit) an, daß er (d.h. Gott), ich weiß nicht was, sei, das gar weit darüber hinaus liege" (ebd.). Der Annahme Eckharts, daß jede Rede von Gott, wenn sie semantische Bedeutung habe, radikal anthropomorph sei, entspricht also andererseits die Feststellung, daß sich über Gott selbst nicht sinnvoll reden lasse: "Siehst einer irgend etwas oder fällt irgend etwas in dein Erkennen, so ist das nicht Gott; eben deshalb nicht, weil er weder 'dies' noch 'das' ist." (Ebd.) Zurecht wird deshalb betont, daß es bei Eckharts "Gleichnis"-Rede von Gott "kein tertium comparationis geben kann, da es (...) nicht einmal zwei vollberechtigte Vergleichsglieder gibt", daß dementsprechend bei den Eckhartschen Metaphern auch "nicht 'übertragen' wird".<sup>8</sup> Sprachliche Bedeutungen werden gerade dadurch gewonnen, daß wir Unterscheidungen treffen und Zuordnungen bilden: Was "rot" heißt, läßt sich einmal

8 E. Mahrenholtz, Das Gleichnis Meister Eckharts: Form, Inhalt und Funktion. Eine Studie zur negativen Metaphorik, Bern/Frankfurt/Las Vegas 1981 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 374), 69 f. (Insgesamt sind gegenüber dieser amerikanischen Magisterdissertation allerdings kräftige Vorbehalte angebracht. Die Urteile sind oft zwar gewichtig formuliert, aber sachlich von geringem Aussagewert.)

dadurch bestimmen, daß man es von "grün", "blau", "schwarz", "rosa" usw. abgrenzt, damit aber zugleich auch eine Gruppe von Farbwerten zusammenstellt. Wo derartiges nicht gelingt, hat ein Wort keinen eigenständigen semantischen Gehalt. Um Bedeutung zu tragen, muß es von anderen abgesetzt und anderen beigegeben werden können. Genau dies geschieht in den meisten unserer religiösen Texte mit dem Wort "Gott": Gott erscheint als Akteur gegenüber und neben anderen Akteuren (er erschafft die Menschen, erscheint dem Abraham, spricht zu den Propheten usw.); ihm werden bestimmte Eigenschaften zuerkannt und andere abgesprochen (er ist götig, nicht böseartig; mächtig, nicht schwach; wissend, nicht unwissend usw.); er nimmt funktional bestimmte Stellen ein, andere nicht (er ist Ursache der Welt, nicht verursacht) usw.

Wenn Gott auch noch so sehr von allen übrigen Elementen der Sprache abgehoben wird, so kann dies doch nur dadurch geschehen, daß er zunächst mit ihnen gemeinsam in das Gefüge der Bedeutungsstrukturen eingeordnet wird - er ist damit ein Stück der auf diese Weise sprachlich erstellten Welt. Nennen wir Gott "Vater", so "trägt" dieses Wort bereits "ein Wandlungsmoment in sich (...), so sind wir dann jetzt mitgemeint" (DW I 513: Predigt 21). Dieser so angesagte Gott ist also von uns her gedacht und in dieser zur Sprache gebrachten Beziehung auf uns angewiesen.

Mit Eckharts Beurteilung religiöser Rede scheint die Geltung der scholastischen Analogielehre gefährdet. In welchem Verständnis er dennoch auf sie baut, ist eine vieldiskutierte Frage.<sup>9</sup> Dabei bleibt aber meistens offen, wie eine Analogie jedwelcher Art überhaupt mit der vor allem in den deutschen Schriften scharf markierten semantischen Position verträglich sein soll. Ist das Verhältnis der Analogie für Eckhart in bezug auf Gott vielleicht selbst zu einer Metapher geworden, die nicht mehr einer letzten logischen Konsequenz unterzogen werden darf? Die nur noch in einem überkommenen und bedingt brauchbaren Sprachspiel weitergeführt werden kann?<sup>10</sup> So jeden-

---

9 Vgl. Albert (s. Anm. 5), 172-189; H. Hof, *Scintilla animae*, Lund 1952; J. Koch, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, in: Kurt Ruh (Hrsg.), *Altdeutsche und altniederdeutsche Mystik*, Darmstadt 1964, 275-308; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1973 (*Études de philosophie médiévale* 48), 286-320; Mieth (s. Anm. 6), 134-140; J. Köpper, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Saarbrücken 1955, 61-63; B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts*, Hamburg 1963, 33-38.

10 Man beachte, daß Eckhart nach der durchweg akzeptierten Interpretation von Koch (s. Anm. 9) die Analogie der Attribution lehrt; im Bezug auf sie schreibt aber J.M. Bochenski, *Logik der Religion*, Köln 1968, 137: "Es ist leicht zu zeigen, daß dieser Begriff - welche Vorzüge er auch haben mag - ganz sicher nicht die Möglichkeit gewährt, über das O(bjekt der) R(eligion) Aussagen machen zu können."

falls lassen sich die Spannungen verstehen. Dann hat Eckhart einerseits die "Gemeinschaft des Denkens und der Sprache, die Gemeinschaft einer begrifflich entwickelten Metaphysik" wahren wollen<sup>11</sup> und damit seinem lebensgeschichtlich-philosophischen Ort entsprochen, zugleich aber hat er andererseits doch auch "diese Ebene überschritten und hat Äußerstes gewagt": ein die Metaphysik durchbrechendes Sprachverständnis, das "von der damals in der Christenheit herrschenden Weise des Denkens aus nur schwer oder gar nicht verstanden werden konnte".<sup>12</sup> Philosophische und theologische Sätze sind für Eckhart nur dann recht begriffen, wenn man sie konstruktivistisch interpretiert; denn es "entspricht die Wahrheit einer Aussage in erster Linie und ihrer Natur nach nicht so sehr den Dingen als unseren Begriffen von den Dingen und der Art, sie zu bezeichnen" (LW II 67: Expositio libri Exodi, Nr. 63). Aussagen beruhen auf Unterscheidungen, und diese gehen zurück auf "Gesichtspunkte und Begriffe unseres Verstandes" (ebd. 66: Nr. 62).

Konsequent sieht Eckhart in der Selbstvorstellung Gottes als "Jahwe" (Ex 3,14) vor allem eine Namensverweigerung ("Ich bin der Ich bin"): "der da ohne Namen ist, der eine Leugnung aller Namen ist und der nie einen Namen gewann" (DW I 490: Predigt 15; vgl. dazu Expositio libri Exodi, LW II 20-28, wo Eckhart verschiedene Sinndimensionen von "Jahwe" anspricht, in erster Linie aber betont, daß dies "ein Wort von nicht begrenzter Bedeutung" sei - "nomen est infinitum").

## 2. Die Notwendigkeit von Vermittlungen im Gleichnis und Bild

Daß Gott jenseits aller Namen, Bilder und Gleichnisse steht, betont Meister Eckhart derart häufig und mit solchem Nachdruck, daß man in seinen Texten lange lesen muß, bis man auf Stellen stößt, an denen die sprachlichen Vermittlungen in ihrem unaufgebbaren Wert gewürdigt werden. Auch Eckhart drängt sich die Frage auf, wie es denn "um das Schweigen bestellt sei", von dem er ständig rede: "Dazu gehören doch viele Bilder: jedes Werk muß nach seinem eigenen Bilde vollzogen werden (...). Wenn demnach die Vernunft erkennt und sich ein Bild macht (...): sind das nicht alles Bilder?" (Pfeiffer, 19: Predigt 3) Aber der dies hier sagt, ist nicht Meister Eckhart selbst, sondern

11 Welte (s. Anm. 6), 103.

12 Ebd. 104. Vgl. auch 72: "Aufgehoben werden zuletzt und im ganzen alle metaphysischen Formen des Denkens. Sie werden aber gleichzeitig auch bewahrt als der Spiegel ihrer eigenen Aufhebung." 79: "Das Merkwürdigste ist, daß dieser so wichtige Schritt in die Richtung auf die Aufhebung der Metaphysik vom Boden der Metaphysik selbst aus gemacht wird."

einer, dessen Einwände er aufgreift; er selbst weist auch hier über die "mannigfachen Bilder" (ebd. 20) hinaus, da in diesen die Vernunft noch nicht zu ihrer Ruhe finden könne.

Dennoch spielt für Eckhart das Reden in Bildern und Gleichnissen eine entscheidende Rolle; schließlich bedient er sich ihrer ja selbst ständig. Wenn er sie in seinen Reflexionen nicht in entsprechendem Maße beachtet und wertschätzt, dann liegt dies sicher auch daran, daß die ihm und seinen Zuhörern gemeinsame Sprachwelt ein zu selbstverständlicher Lebens- und Verständnisraum ist. In diesem Sinn gesteht Eckhart gelegentlich zu: "Die Natur lehrt es, und es dünkt mich durchaus billig, daß man Gott mit Gleichnissen verdeutlichen muß, mit diesem oder jenem," (DW II 724: Predigt 51) Die Sprache, die Unterscheidungen setzt, ist ein Stück unserer irdischen Wirklichkeit, auf die wir angewiesen sind und aus der wir leben, auch wenn wir um ihre Vorläufigkeit wissen. Sie erscheint in unserer kulturellen Welt so naturwüchsig und unverzichtbar, daß Eckhart sich nur selten gehalten sieht, sie metasprachlich noch eigens zu verantworten. "Ein alter Meister sagt, daß die Seele gemacht ist zwischen Einem und Zweien. Das Eine ist die Ewigkeit, die sich allzeit allein hält und einförmig ist. Die Zwei aber, das ist die Zeit, die sich wandelt und vermannigfaltigt. (...) So wie der Sonne Schein sich nicht auf das Erdreich wirft, ohne von der Luft umfängen und über andere Dinge ausgebreitet zu werden, sonst könnte ihn des Menschen Auge nicht aushalten: ebenso ist das göttliche Licht so überstark und hell, daß der Seele Auge es nicht aushalten könnte, ohne daß es (= der Seele Auge) durch die Materie und durch Gleichnisse gekräftigt und emporgetragen und so geleitet und eingewöhnt würde in das göttliche Licht." (DW II 661: Predigt 32) Das Aussagbare hat - nach der mittelalterlichen Unterscheidung der verschiedenen Schriftsinne - "anagogische" Funktion, d.h. es eröffnet einen Weg, der aber selbst die Sprache hinter sich läßt; darin gründet deren Anerkennung wie Bestreitung. Wir bedürfen also um unseres inneren Richtungssinnes und unserer Stabilität willen der anthropomorphen Sprache. Sie ist in dieser Sicht nicht nur ein pädagogisches Instrument, sondern der notwendige Ausdruck unserer leibhaften und irdischen Existenz. Auch wenn "alles Gleichnis nur ein Vorwerk" ist (DW II 724: Predigt 51) und dementsprechend relativiert werden kann, so behält es doch als Ausdruck unserer eigenen Relativität seinen Wert und seine Leistungsfähigkeit.<sup>13</sup> Für Eckhart wäre es "ein Anzeichen von Trägheit und nach-

13 Zur Bedeutung der metaphorischen Rede für die Mystik vgl. G. Lüers, Zur Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt 1960, vor allem 1-23. Mahrenholtz (s. Anm. 8) - allerdings ist es sicher unzutreffend, wenn M. meint, daß im Eckhartschen "Gleichnis" das Göttliche "pars pro toto" genannt werde, da die kreatürliche Wirklichkeit die "jeweilige

lässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen" (LW III 307: Expositio s. evangellii sec. Iohannem, Cap. 3 v. 34, Nr. 361). Das Gleichnis wahrzunehmen ist für Eckhart nur ein Sonderfall des menschlichen Bemühens, "mit mannigfaltigem Wirken mit brennender Liebe in allen Kreaturen Gott zu suchen" - dies aber ist der erste der "drei Wege zu Gott", die Eckhart in ihrem wechselseitigen Verhältnis würdigt (DW III 595: Predigt 86).

In einer erstaunlich eigenwilligen Auslegung der neutestamentlichen Geschichte von Martha und Maria (nach Lk 10,38-42) stellt er Martha, die sich den Bedingungen und Aufgaben ihrer häuslichen Situation nicht entzieht, über Maria, die sich ganz und ausschließlich den Worten Jesu widmen will.<sup>14</sup> Auf diese blickt Eckhart mit Mißbehagen: "Wir haben sie im Verdacht, die liebe Maria, daß sie irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe" (ebd. 593), während er Marthas Einstellung und Verhalten hochschätzt: "Denn sie war nicht (wie Maria) verzärtelt im Schmecklertum des Geistes." (Ebd. 596) Sie gerade zeichnet sich dadurch aus, daß sie "ordentlich und einsichtsvoll und besonnen" ist; dazu gehört, daß man zu dem steht, "über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt" (ebd. 596). Wer das "Vorwerk", sich auf Gott nach den Verhältnissen dieser Welt zu beziehen, schlechthin beiseiteschieben will, dem gilt das Urteil Eckharts: "Nun (aber) wollen gewisse Leute es gar so weit bringen, daß sie der Werke ledig werden. Ich (aber) sage: Das kann nicht sein!" (Ebd. 598) Was derart für das menschliche Handeln im allgemeinen gesagt ist, betrifft auch das sprachliche Handeln im besonderen: Wir sind unter den Bedingungen dieser Welt auf Vermittlungen angewiesen, selbst wenn diese nicht das Letzte sein können. Dies macht den Zwiespalt unseres Lebens aus, den Eckhart in gegensätzlichen Aussagen zweier "Meister" vorstellt (DW III 536: Predigt 69): "Gäbe es kein Vermittelndes (= kein Dazwischen), so könnte das Auge eine Ameise oder eine Mücke am Himmel wahrnehmen"; aber: "Gäbe es kein Vermittelndes, so sähe mein Auge überhaupt nichts." Für Eckhart gilt: "Beide meinen sie Richtiges." (Ähnlich DW II 705: Predigt 45)

Sich selbst stellt Eckhart einen Hörer entgegen, der ihm einwendet: "Ach, Herr, Ihr wollt der Seele natürlichen Lauf verkehren! Ihre Natur ist, durch die Sinne aufzunehmen und in Bildern: wollt Ihr diese Ordnung umkehren?" (Pfeiffer, 9: Predigt 1) Dieses Bedenken versucht er nicht zu widerlegen,

---

Manifestation" der Gottheit sei (70); die Metapher wäre demnach eigentlich eine Synekdoche. Mit diesem Verhältnis von Teil zu Ganzem wird die semantische Zwiespältigkeit der metaphorischen Sprache Eckharts jedoch verzeichnet und verharmlost.

14 Vgl. Mieth (s. Anm. 6), 186-233.

sondern er hält ihm nur entgegen: "Nein! Was weißt Du, was an Adel Gott in die menschliche Natur gelegt hat, das noch nicht zu Ende geschrieben ist, vielmehr noch verborgen?" (Ebd.) Damit aber begreift Eckhart das Verhältnis von Mensch und Gott ausdrücklich als ein geschichtliches.<sup>15</sup> Diese Spannung von Gegenwart und Zukunft prägt grundlegend die Erkenntnis und die Sprache des Glaubens. Wie es um den Menschen letztlich bestellt ist, läßt sich nicht allein seinen jetzt schon realisierten Fähigkeiten entnehmen; der Gedanke greift über die Wirklichkeit, die schon offen zutage liegt, hinaus.

### 3. Die notwendige Befreiung von Vermittlungen

Wer einerseits die Bilder in ihrer anthropologischen und didaktischen Funktion anerkennt, aber sie dabei zugleich in ihrer Vorläufigkeit durchschaut, für den müssen sie nach Eckhart letztlich in die Konkurrenz zur Wirklichkeit Gottes geraten. Diejenigen, die nicht durchschauen, daß ihre Sprache immer ihr eigenes Werk bleibt, und sich im Blick auf Gott nicht von ihr befreien können, werden ihm nicht gerecht. Damit trifft auch auf sie das sarkastische Urteil zu, mit dem Eckhart all die bedenkt, die für Gott nur Minderwertiges übrig haben und ihm vorenthalten, was ihm gebührt: "Solche Leute machen Gott zu einer Ziege und speisen ihn mit dem Kraut ihrer Worte ab. Auch machen sie ihn zu einem Gaukler und schenken ihm ihre alten und wertlosen Kleider." (LW II 389: Expositio libri Sapientiae, Nr. 61). Wer erst einmal den Gedanken eines "ganzen Gottes" gefaßt hat, dem muß auch das "geringste kreatürliche Bild" unbrauchbar werden, denn: "Eben da, wo dieses Bild (in dich) eingeht, da muß Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein." (DW I 451: Predigt 5b) Selbst wer Gott auch nur das "Sein" zuspricht, muß sich zu den "grob sinnigen Meistern" rechnen lassen: "Ich würde etwas ebenso Unrichtiges sagen, wenn ich Gott ein Sein nennte, wie wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte. Gott ist weder dies noch das." (DW I 463: Predigt 9)<sup>16</sup> Die semantische Konsequenz daraus ist radikal: Wo alle Aussagen zurückge-

15 Freilich geschieht dies in einer derart allgemeinen und unkonkreten Weise, daß es gegenüber dem vorherrschend geschichtslosen Denken Eckharts keine weiteren Konsequenzen hat. Vgl. dazu außer Anm. 3 auch Mieth (s. Anm. 6), 177 f, 232.

16 Der Sprachgebrauch Eckharts ist in dieser Hinsicht allerdings nicht einheitlich. Bei den lateinischen Schriften findet sich die Einschränkung des Seinsbegriffs auf das "esse hoc et hoc" der geschöpflichen Dinge in den frühen Pariser Quaestio- nen, während etwa im Opus tripartitum das "esse" auch Gott zugesprochen wird. Vgl. die Differenzierungen bei Albert (s. Anm. 5), 96-108: Das Gleichbleibende in den Wandlungen des Seinsbegriffs.

nommen werden, bleibt letztlich auch kein Subjekt mehr übrig, das - aller Eigenschaften bloß - noch für sich allein bedeutungsvoll genommen werden könnte.

Die Forderung, daß der Mensch aller Dinge "ledig werde" - eine für die Spiritualität Eckharts bezeichnende und häufige Formulierung -, zielt also nicht nur auf die Gelassenheit gegenüber den bedrängenden äußeren Verhältnissen des Lebens, sondern auch auf den Bestand religiöser Sprache, mit dem der Mensch seinen geistigen Blick verstellen und sein seelisches Streben begrenzen kann. Die innere Befreiung, die Eckhart gelegentlich mit der Räumung eines Tempels vergleicht (vgl. DW I 429: Predigt 1), ist gegenüber sämtlichen sprachlichen Elementen rücksichtslos: "das alles muß weg" (DW III 586: Predigt 83).<sup>17</sup> In der Aussage bleibt die pure Negation: "Du sollst ihn (Gott) lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist" (ebd.).

Freilich ist diese spirituelle Befreiung des Menschen für Eckhart kein rein intellektuelles Werk, keine bloße Sprachkritik, sondern sie ist für ihn letztlich nur denkbar als Werk Gottes selbst, nämlich seiner "Barmherzigkeit", in der er sich selbst mitteilt und dadurch "die Seele in das Höchste und Lauterste versetzt, das sie zu empfangen vermag" (DW I 457: Predigt 7), wo alle Differenz aufgehoben wird, letztlich sogar die zwischen Gott und Seele. "Darum bitte ich Gott, daß er mich 'Gottes' quitt mache", nämlich des Gottes, der noch nicht "über allem Sein und über aller Unterschiedenheit" gedacht wird. (DW II 730: Predigt 52)

Mit dem Bezug auf die "Barmherzigkeit" Gottes will Eckhart ausdrücklich die Ebene der "Guteit" (auf die sich die Liebe richtet) und die der "Wahrheit" (an der der Erkenntnis gelegen ist) überschreiten. Wo aber nicht mehr auf die sich erschließende Wahrheit gebaut wird, verliert die Sprache ihr metaphysisches Fundament. Die "Wahrheit", die wir ins Wort bringen, ist nicht vom "Sein" genommen, sondern immer ihm "hinzugelegt" (DW I 522: Predigt 23) - von uns selbstverständlich, von unseren Fähigkeiten und Bedürfnissen her. "Gott" ist unser sprachliches Produkt, dem man - um der

---

17 Vgl. J. Quint, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: *Ruh* (s. Anm. 9), 113-151, hier 121: "Dieser Kampf der Mystik gegen die Sprache, gegen das Wort wird immer da seine schärfsten Formen annehmen und am deutlichsten in Erscheinung treten, wo es sich um die sogenannte spekulative Mystik handelt, d.h. um ein philosophisches Bemühen, die mystische Schau dem denkenden Erkennen faßbar zu machen." - Dabei mag man sogar offenlassen, inwieweit die spekulative Konsequenz überhaupt eine "mystische Schau" voraussetzt; dieses Denken ist "sowohl ein Spekulieren über die mystische Schau wie ein Spekulieren zu ihr hin" (ebd. 122).

Negation unserer Sprache willen - die "Gottheit" entgegensetzen kann; aber dazwischen steht letztlich eine unüberbrückbare Kluft: "Gott und Gottheit" sind soweit voneinander entfernt wie "Himmel und Erde" (Quint, 272: Predigt 26).

Selbstverständlich muß sich Eckhart nach wie vor der Sprache bedienen, wenn er ihre Aufhebung überhaupt noch mitteilen will. Außer zu den Negationen, die bereits genannt wurden ("Nicht-Gott" usw.), greift er zu positiven Metaphern, nach denen der von ihm gewiesene Weg z. B. "in die Weite, das Meer, in ein unergründliches Meer" führe (DW I 457: Predigt 7) oder in die "Einöde" und "Wüste" (DW I 470: Predigt 10; DW III 508: Predigt 60). So wie hier der Weg hinausgeführt wird in die Leere, in der alle Gegenständlichkeit verschwindet, so wird er an anderer Stelle bildhaft zurückgeführt in einen Anfang vor allen Differenzierungen: "Als ich (noch) im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: da war niemand, der mich gefragt hätte." (Quint, 273: Predigt 26). Wo "niemand" vernommen wird, da ist auch nicht "Gott"; er kann erst nachgeordnet erscheinen - zusammen mit dem Geschöpf, das ihn zur Sprache bringt: "Gott wird 'Gott', wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da wird 'Gott'." (Ebd.) Wer diesen Weg wieder zurückdenkt bis an seinen Anfang, der muß sich sagen: "(...)dort ent-wird 'Gott'." (Ebd.)

Es ist auch verwehrt, Eckharts Formel von der "negatio negationis"<sup>18</sup> wieder als eine semantische gehaltvolle affirmative Bestimmung Gottes zu nehmen. Diese spekulative Figur (die gelegentlich auch in den deutschen Schriften begegnet als "Versagen des Versagens" und "Verleugnen des Verleugnens", DW I 514: Predigt 21) ist nur eine gesteigerte Zurückweisung aller Versuche, die metaphysische Rede von Gott semantisch abzusichern, sei es auch in der Gestalt einer "negativen Theologie"<sup>19</sup>. "Wenn die Negation der Negation das Mark und der Gipfel der reinsten Affirmation ist, dann bleibt für diese reinsten Affirmation eigentlich nur nichts zu sagen übrig."<sup>20</sup> Deswegen verweist Eckhart gelegentlich statt auf die Negation

18 Vgl. Fischer (s. Anm. 1), 121-124; Lossky (s. Anm. 9), 305 f; Peters (s. Anm. 9), 100-111, bes. 101.

19 Wie sehr dieser Begriff zu undifferenzierten Darstellungen verführt, ist an J. Hochstaffl, Negative Theologie, München 1976, ablesbar. Man mag den Begriff gebrauchen - er hat auch für Eckhart einen Sinn - ; aber man hat mit seiner Verwendung noch wenig gesagt. Zur grundsätzlichen Kritik vgl. Bocheński (s. Anm. 10), 98-101. Zu dem "nomen innominabile" und der "parole sans parole" bei Eckhart - im Anschluß und in Differenz zu der ihm vorausgehenden "negativen Theologie" - vgl. Lossky (s. Anm. 9).

20 Welte (s. Anm. 6), 77.

(die auf ihre Weise immer noch zu Aussagen führt) auf die weiterreichende Möglichkeit, jegliche Aussage über Gott zu unterlassen: "Was man nicht von ihm aussagt, das ist er eigentlicher als das, von dem man sagt, daß er es sei." (DW I 506: Predigt 20a).

Solche Äußerungen legen die Frage nahe, in welchem Maß ihnen ein reales mystisches Erleben zugrunde liegt oder ob sie weithin die Konsequenzen eines spekulativen Gedankens sind. Aber diese Überlegung ist - etwa im Blick auf Meister Eckhart selbst - wenig ergiebig. Entscheidender ist vielmehr die andere, wie sich überhaupt das äußerste Ende eines derart gedachten Weges auf das vorausliegende, übliche Bewußtsein beziehen lasse. Diese Frage hält Eckhart sich selbst vor: "Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie da er noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein?" (DW I 434: Predigt 2). Doch die Antwort, die Eckhart darauf gibt, setzt konditional an und läßt damit offen, wie weit er den Weg in der gegebenen psychischen Realität für gangbar hält: "Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder (...) in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde (...), so wäre ich (...) ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war." (Ebd.)

Damit wird hier das Ziel zunächst nur als Möglichkeit entworfen: aber wer auch nur die Möglichkeit bedenkt, selbst wenn er sie nicht in der Realisierung einholen kann, hat seine Wirklichkeit anders.

#### 4. Die Spiritualität von Nicht-Wissen und Schweigen als Grundlage religiöser Sprache

Der Dinge dieser Welt und aller Vorstellungen, die sich aus ihnen ergeben, "ledig" zu sein, kann für Meister Eckhart nach dem bisher Gesehenen offensichtlich nicht heißen, sie schlechthin zu beseitigen und loszuwerden. "Nicht Aussteigen und Destruktion ihrer Bilder, sondern Souveränität, ihrer innesein ohne versklavende Eigenschaft" ist vielmehr das Ziel.<sup>21</sup> Die in sprachlicher Gestalt gewonnene Erkenntnis, die durch sie aufgebaute und uns angeeignete Welt darf als ein Werk des Menschen nicht über ihn Macht gewinnen; hat er

21 U. Kern, Artikel "Eckhart, Meister", in: TRE IX 258-264, hier 260.

doch den Dingen Namen gegeben und Ordnungen geschaffen, um über sie zu verfügen. Aber damit darf er andererseits noch nicht meinen, daß er ihr wahres Sein erschlossen hätte.

In dem Maß, in dem wir die Texte über unsere Welt sich verfestigen lassen, verengen wir den Horizont unserer Wahrnehmungsfähigkeit und begnügen uns mit dem, was doch nie zur Ruhe kommen läßt. "Wenn (...) der Mensch der Dinge Bewandtnis weiß, dann ist er alsbald der Dinge müde und sucht wieder etwas anderes zu erfahren und lebt dabei doch immerfort in bekümmertem Verlangen, diese Dinge zu erkennen und kennt doch kein Dabei-Verweilen." (Quint, 421: Predigt 57). Ganz anders ist es aber, wenn wir all unser Wissen umgriffen sein lassen von einem fundamentalen Nicht-Wissen, uns von diesem nicht abwenden, sondern uns ihm gerade in wacher Aufmerksamkeit aussetzen. Diese Erfahrung, nicht zu erkennen und nicht zu wissen, verleiht in einem die innere Ruhe und den weitgespannten Blick auf das Geheimnis der eigenen Realität: "(Nur) das nichterkennende Erkennen hält die Seele bei diesem Verweilen und treibt sie doch zum Nachjagen an." (Quint, 421: Predigt 57).

Es geht also nicht um das zum populärphilosophischen Spruch gewordene Eingeständnis: "Ich weiß, daß ich nichts weiß", sondern um die Besinnung darauf, daß wir zwar einerseits zu verantwortbaren Aussagen kommen, in diesem Sinn zu Wissen - auch im Bereich des Glaubens -, daß wir aber andererseits nicht sagen können, was wir mit diesem Wissen wissen.

In dem Maß, in dem wir diese Haltung gewonnen haben, setzt sie uns von unseren eigenen Neigungen und Vorlieben frei, nach denen wir üblicherweise um uns herum unsere kleine Welt aufbauen und uns in ihre begrenzte Auswahl einfügen. "Man findet's bei vielen Leuten, und leicht gelangt der Mensch dahin, wenn er will: daß ihn die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen; (...) wir sollen uns alle Dinge in hohem Maße zunutze machen, sei's was immer es sei, wo wir sein, was wir sehen oder hören mögen, wie fremd und ungemäß es uns auch sei." (DW V 511: Reden der Unterweisung 7). Und wenn zu dieser unserer Vorstellungswelt Gott gehört, dann bezieht sich die Aufforderung Eckharts, daß wir uns nicht mit ihr zufrieden geben mögen, auch auf ihn: "Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur." (DW V 510: Reden der Unterweisung 6)

Eckhart mißtraut zutiefst jedem Versuch des Menschen, sich selbst und seine Welt, auch die des Glaubens, über bestimmte Bewußtseinsinhalte zu stabilisieren. Was ihn festigen kann, muß allen benennbaren geistigen Gehalten vorausliegen - in der Sprache heutiger Theologie: "transzendental" gegeben sein.<sup>22</sup> Zu all dem aber, worauf der Mensch sprechend und handelnd im einzelnen angewiesen ist, muß er seine Distanz behalten können, damit er sich nicht "zerlasse noch zerstreue noch sich an das Vielerlei veräußere" (DW V 529: Reden der Unterweisung 21). Deshalb ist für Eckhart das Schweigen dem Sprechen immer voraus und ihm überlegen. Wer etwas sagt, und seien es auch bedeutende Worte des Glaubens, der müßte demnach seine Rede immer vom Schweigen her relativieren, sich über seine Rede hinweg wieder auf das Schweigen beziehen.<sup>23</sup> "Der spricht am allerschönsten von Gott, der vor Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann - wo doch alle Bilder und Werke, Lob und Dank oder was einer sonst wirken könnte, entsinken" (DW V 534: Reden der Unterweisung 23, mit Berufung auf Pseudo-Dionysios). Was hier im Blick auf das Verhältnis zu Gott gesagt ist, gilt nach Eckhart gleichermaßen auch für unser Verhältnis zu uns selbst; wir gewinnen letztlich unsere Identität nicht im Reden und Handeln; dies sind nur Vermittlungen nach außen, in denen nie unsere ganze Wirklichkeit aufgeht. Ihnen gegenüber schafft das Schweigen - wiederum in der Sprache heutiger Theologie - den "eschatologischen Vorbehalt", der uns dem Verfall in die Relativierungen entzieht. In der Sprache Eckharts heißt dies, "daß es das allerbeste und alleredelste, wozu man in diesem Leben kommen kann, ist, wenn du schweigst und Gott wirken und sprechen läßt" (Quint 419: Predigt 57; vgl. DW II 672: Predigt 36a, und 674: Predigt 36b mit Bezug auf die antike philosophische Lehre von der Urteilsenthaltung, wie sie bei den Heraklitemern, z. B. Kratylos, zu finden ist).

Die Konsequenz daraus ist für Eckhart allerdings nicht Abkehr von der Welt, sondern die gleichrangige Hochschätzung ihrer Dinge: sie alle können demjenigen, der sich nicht an den "gedachten Gott" hält, unterschiedslos zum

22 Vgl. in diesem Zusammenhang K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 51-59; ders., Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Ders., Schriften zur Theologie XIII, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 111-128.

23 Zum Schweigen als bedeutungsvollem Komplement der Sprache in kultur-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Umgebung Eckharts vgl. U. Ruberg, Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters, München 1978 (mit einer aufschlußreichen Einführung in die verschiedenen Aspekte des Themas und ihre wissenschaftliche Beachtung).

Medium der Gotteserfahrung werden: "denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar" (DW V 510: Reden der Unterweisung 6); "denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch" (DW I 465: Predigt 9). Der theoretische Überstieg über die vorhandene Welt und die spirituelle Gelassenheit ihr gegenüber führen nicht von ihr weg, sondern bestärken vielmehr gerade die Dominanz des rechten Handelns über die spekulative Reflexion.<sup>24</sup> Letztlich kann Eckhart emphatisch die dem Menschen eigene Wirklichkeit bejahen. Aus diesem Grund kann er auch der Sprache metaphorische Kraft zugestehen, wenn sie aus dem Material dieser Welt ihre religiösen Objektivationen schafft, die doch immer poetisch, Ergebnisse menschlicher poiesis, bleiben.<sup>25</sup>

Diese Sicht der Realität ist in ihrem Anspruch nicht davon abhängig, ob sie von einem bestimmten psychischen Erleben, das man "mystisch" nennen mag, getragen und begleitet ist. Man kann sie auch im nüchtern-gedanklichen Verständnis entfalten und nachvollziehen. Wer sich auf sie einläßt, gewinnt auch in alltäglicher Besinnung eine ihr entsprechende Einschätzung seines Lebens.

## II. Die bleibende theologische Herausforderung

Die Beschäftigung mit Meister Eckhart kann selbst noch nicht die grundsätzliche Frage beantworten, warum man überhaupt bei heutigen hermeneutischen Erwägungen an seinen Gedankengängen Anschluß suchen soll.<sup>26</sup> Soll er etwa für bestimmte Ziele Autorität sein? Zu einer solchen normativen Rolle taugt er in seinem vielfachen Abstand von uns gewiß nicht. Liegt nicht außerdem der Einwand nahe, daß es eine reichlich esoterische Sache sei, sich gerade einem Theologen des Mittelalters zuzuwenden, der selbst für seine Zeit eine nicht gerade repräsentative Rolle spielte? Aber wir können sein Denken in einer Weise exemplarisch nehmen, daß von ihm

24 Vgl. dazu differenzierter, als hier ausgeführt werden kann, Mieth (s. Anm. 6), besonders 223-233 zur "Überwindung der Vorrangigkeitsfrage" (229 f) gegenüber Kontemplation und Handeln; "Eckharts Ideal liegt in der durch die Freiheit verinnerlichten 'vita activa'." (231)

25 Damit erhält die kirchliche Verurteilung Eckharts, die ihm vorwarf, daß "er sein Ohr von der Wahrheit abwandte und sich Erdichtungen zuwandte" (Quint 449: Bulle Johannes' XXII. von 1329), letztlich sogar ein Stückchen Berechtigung, auch wenn sie selbst ihren Satz anders meinte.

26 Die heutige Problematisierung religiöser Rede, insbesondere im Blick auf den semantischen Status des Wortes "Gott", wird hier nicht eigens dargestellt; vgl. dazu H. Zirker, Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott, in: W. Sanders/K. Wegenast (Hrsg.), Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott, Stuttgart 1983, 33-43.

auch für unsere Situation Anregungen und Ermutigungen ausgehen.<sup>27</sup>

Zunächst muß man sehen, daß Meister Eckhart sich selbst vor die Aufgabe der theologischen Vermittlung gestellt weiß, und zwar nicht nur in einem akademisch gepflegten und geschützten Binnenraum, sondern angesichts einer Öffentlichkeit, in der mehr und weniger Gebildete gleichermaßen zu Hörern und Schülern werden können. Bezeichnenderweise erfährt sich Eckhart dem Vorwurf ausgesetzt (der innerkirchlich auch heute mit geringen Abwandlungen häufig zu hören ist), "daß man solche Lehren nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben sollte"; doch demgegenüber beharrt Eckhart auf dem Grundsatz: "Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand dann lehren oder schreiben. (...) Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes." (DW V 497: Das Buch der göttlichen Tröstung 3) Er weiß, daß jeder, der nicht das immer schon Annerkannte weitergibt, auf Widerstand trifft. Was er zu sagen hat, wird kaum in allem mit Wohlgefallen aufgenommen, und nicht immer hilft das metaphorisch humorvolle Rezept, das Eckhart einmal für seine Lehren empfiehlt: "die nehmt als drei scharfe Muskatnüsse und trinkt hinterher" (DW I 644: Predigt 26).

Die Sache, um derentwillen Eckhart unser hermeneutisches Interesse verdient, liegt nach dem Vorausgehenden offen zutage: Mit Beharrlichkeit und Nachdruck ist er darum bemüht, ein religiöses und theologisches Denken zu vermitteln, das das Reden von Gott als problematisch wahrnimmt und diese Problematik selbst in die Spiritualität christlichen Lebens einbringt. Damit stellt er uns eine hermeneutische Aufgabe vor Augen, die bei allem Unterschied der kulturellen Situationen hartnäckig bestehen bleibt.

Wie es sich für gute Lehre in einer problematisierten Situation gehört, realisiert Eckhart nicht nur faktisch einen bestimmten theologischen Weg, sondern er geht auch ausdrücklich auf den Charakter und die Leistungsfähigkeit solcher Vermittlungen ein; mit heutigen kommunikationstheoretischen Begriffen gesagt: er bezieht sich zum einen objektsprachlich auf Gott, den Menschen und die Welt, zum anderen aber mit Nachdruck auch metasprachlich auf dieses Reden selbst. Er zeigt damit einerseits, wie er notwendigerweise nach der Relation von Subjekt und Objekt gegen-

---

27 Ausdrücklich aktualisierendes bildungstheoretisches Interesse an Eckhart zeigt E. von Bracken, Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1972, 194-226: Die Bildungslehre M. Eckharts und ihre Folgewirkungen. (In den Interpretationen dominieren hier allerdings Perspektiven des Deutschen Idealismus.)

ständig sprechen muß, und nimmt andererseits gleichzeitig auf der Ebene der metasprachlichen Reflexion die Gültigkeit und Tragfähigkeit solcher Sprache im Blick auf Gott und den Menschen wieder zurück. Dadurch verbindet er die Ernsthaftigkeit des religiösen Wortes mit dem Bewußtsein seiner radikalen Vorläufigkeit und Vordergründigkeit. Er schärft uns ein, daß derjenige, der sich der religiösen Rede enthält, von der Sache her immer auch Grund dazu hat - unabhängig davon, wie es jeweils um seine subjektive Verantwortlichkeit oder Leichtfertigkeit bestellt sein mag. Wo nicht mehr von Gott gesprochen wird, muß dies nicht ausschließlich als ein Symptom der Banalität gesehen werden. Es ist immer auch eine Konsequenz dessen, daß sich der Grund unserer Welt und unseres Lebens der Objektivierung entzieht - und alle religiösen Objektivierungen, zu denen wir dennoch greifen, von uns erstellt sind.

Daraus ergibt sich als weitere Konsequenz, daß es das Ziel religiösen Lernens sein muß, gegenüber den geprägten Formen der Glaubenssprache überlegen zu machen: "Man findet Leute, denen schmeckt Gott wohl in einer Weise, nicht aber in der anderen (...). Ich lasse es gut sein, aber es ist völlig verkehrt. Wer Gott in rechter Weise nehmen soll, der muß ihn in allen Dingen gleichermaßen nehmen (...). Darum sollt ihr euch nicht auf irgendeine Weise verlegen, denn Gott ist in keiner Weise weder dies noch das. Darum tun die, die Gott in solcher Weise nehmen, ihm unrecht." (DW I 447f: Predigt 5a) Was Eckhart hier allgemein im Blick auf die Praxis und die Erwartungen der Frömmigkeit sagt, gilt unter den Voraussetzungen seiner Theologie insbesondere auch für das weite Spektrum der religiösen Sprache. Auch ihr gegenüber müßte sich die "Gelassenheit" des Gläubigen zeigen, der sich nicht von dem gefangen nehmen läßt, dessen er sich nach seinem Ermessen bedient, weil es in der gegebenen Situation nützlich scheint. Die religiöse Sprache hat in all ihren Elementen keinen Eigenwert. Sie kann immer daran gemessen werden, ob sie jemandem hilft, sich und seine Welt in der Gemeinschaft mit anderen zu verstehen. Die religiöse Sprachdidaktik steht damit auch im Dienst einer Erziehung zur Toleranz.

Schließlich drängt sich von Eckhart her beharrlich die Überlegung auf, ob religionsdidaktische Versuche der Elementarisierung des Glaubens richtig angelegt sein können, solange sie nicht von der hermeneutischen Einsicht ausgehen und wieder in sie münden, daß alles, was wir im Glauben sagen, von einem fundamentalen Nicht-Wissen umgriffen ist. Dieses kommt nicht

zu dem vielen, was man im Glauben zu sagen weiß, als Weiteres noch hinzu, sondern qualifiziert die Aussagen des Glaubens selbst in der Bedeutung, die sie für uns haben können. Jedem Bekenntnissatz können wir erläuternd beifügen, daß wir nicht wissen, was er "letztlich" meint; denn er ist für das Verständnis unseres Lebens unter den Erfahrungen dieser Welt und für unser Handeln in dieser Welt zur Verfügung gestellt. Welches die Bedeutungselemente sind, die durch alle Transformationen der Geschichte und unseres individuellen Lebens, letztlich unseres Todes, bleiben werden, können wir nicht ausmachen.

Sicher ist es schwierig, dieses uns ständig umgreifende und unsere ganze Glaubenssprache durchdringende Nichtwissen so zum Bewußtsein zu bringen, daß es nicht die Lebenskraft des Glaubens lähmt und eine resignative Sprachlosigkeit fördert. Aber die religiöse Spracherziehung kann von Anfang an darauf angelegt sein, einsichtig zu machen, wie sehr wir auf Bilder angewiesen sind - auf visuelle, vor allem aber umfassend und grundlegend auf die der Sprache; daß sie aber dennoch für uns unabdingbar Bilder bleiben, über die hinaus wir nichts sagen können. Deshalb können sie uns auch nicht in dem Sinn Zeichen (significans) für ein Bezeichnetes (significatum) sein, daß uns dieses Bezeichnete noch einmal gesondert gegeben wäre. Wir müssen uns - in Vorläufigkeit und zu ständigem Widerruf - mit den Zeichen selbst begnügen. Der Nachdruck, mit dem Meister Eckhart unermüdlich diese Einsicht lehrt, kann verhindern, daß wir uns selbstgewiß mit unserer Sprache ein Haus errichten und es schlechthin für die Welt halten.

Schließlich ist es gerade bei der Faszination, die für viele heute von östlichen Religionen, insbesondere dem Buddhismus, ausgeht, sicher beachtenswert, wie wenig angesichts Meister Eckhart die verbreitete Kontrastvorstellung eines dogmatisch objektivierenden Denkens christlicher Theologie noch stimmt. Zwar wird zurecht oft davor gewarnt, gar zu eifertig die Grenzen zwischen den religionsgeschichtlich voneinander entfernten Spritualitäten und Theologien zu verwischen<sup>28</sup>; doch ist andererseits die "buddhistische Analogie"<sup>29</sup> unübersehbar. Es hilft dem Verständnis

28 Vgl. Fischer (s. Anm. 1), 150 f.

29 Welte (s. Anm. 6), 172-174; 192-196; ähnlich 105-110 - mit Bezug auf Sh. Ueda (Hrsg.), Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Meister Eckhart und der Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965. Vgl. auch die häufigen entsprechenden Querbezüge aus der Sicht Vergleichender Religionswissenschaft bei G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts (Diss. Bonn 1954). - Eckhart und Buddhismus zusammenschauen hat eine Tradition von Schopenhauer her, vgl. Degenhardt (s. Anm. 1), 156-165. Erinnerung sei auch (ohne daß hier eine Würdigung möglich ist) an den Vergleich von Eckhart mit dem hinduistischen Philosophen Śāṅkara bei R. Otto, West-östliche Mystik, Gotha 1926 (2. vermehrte Auflage 1929).

der jeweils eigenen Religiosität, wenn sie begreift, wie sie an bestimmten Stellen der Geistesgeschichte auf überraschende Weise der anderen, kulturell so entlegenen, nahegekommen ist - nicht aufgrund von Begegnung und Verständigung, sondern in der Konsequenz einer bestimmten Verarbeitung der eigenen Tradition.<sup>30</sup>

Prof. Dr. Hans Zirker  
Blumenstraße 29  
4044 Kaarst 1

---

<sup>30</sup> Nicht mehr berücksichtigt werden konnte in diesem Aufsatz die neue Veröffentlichung von K. Ruh, Meister Eckhart, München 1985.

ALEX STOCK

MYTHOPOESIE DES KREUZWEGS

Zu einem Gedicht von George Mackay Brown

From Stone To Thorn

Condemnation

The winter jar of honey and grain

Is a Lenten urn

Cross

Lord, it is time. Take our yoke

And sunwards turn.

Mother of God

Out of the mild mothering hill

And the chaste burn

Simon

God-begun, the barley rack

By man ist borne.

Veronica

Foldings of women. Your harrow sweat

Darkens her yarn.

Second Fall

Sower-and-Seed, one flesh, you fling

From stone to thorn.

Women of Jerusalem

You are bound for the Kingdom of Death. The enfolded

Women mourn.

Third Fall

Scythes are sharpened to bring you down,

King Barleycorn.

The Stripping

Flails creak. Golden coat

From kernel is torn.

Crucifixión

The fruitful stones thunder around,

Quern on quern.

## Death

The last black hunger rages through you  
With hoof and horn.

## Pietà

Mother, fold him from those furrows,  
Your broken bairn.

## Sepulchre

Shepherd, angel, king are kneeling, look.  
In the door of the barn.

## Von Stein zu Dorn

## Verurteilung

Der Winterkrug mit Honig und Korn  
ist eine Fastenurne.

## Kreuz

Herr, es ist Zeit. Nimm unser Joch  
und zieh sonnenwärts.

## Erster Fall

In Furchen rackern, bis du fällst,  
ist geboren werden.

## Mutter Gottes

Aus dem sanften Mutterhügel  
und der keuschen Quelle.

## Simon

Gottbegonnen, das Weizengestell  
vom Menschen wird's getragen.

## Veronica

Frauentücher. Dein Martereggenschweiß  
dunkelt ihr Garn ein.

## Zweiter Fall

Sämann - und - Saat, ein Fleisch, du fällst  
von Stein zu Dorn.

## Frauen von Jerusalem

Du bist bestimmt für das Totenreich. Die verhüllten  
Frauen klagen.

## Dritter Fall

Sensen werden geschärft, dich niederzumähen,  
König Weizenkorn.

## Die Entblößung

Dreschlegel knarren. Goldene Hülle  
wird vom Kern gerissen.

## Kreuzigung

Die fruchtbaren Steine donnern ringsum,  
Mühlstein auf Mühlstein.

## Tod

Der letzte schwarze Hunger durchrast dich  
mit Huf und Horn.

## Pietà

Mutter, berge ihn aus diesen Furchen,  
dein gebrochenes Kind.

## Grab

Hirt, Engel, König knien, sieh,  
im Tor der Scheune.

I. Was tun mit der Poesie?

Theologen sind Leser, vorab der heiligen Schrift und dann auch der sonstigen so oder so sanktionierten Schriften, und weiter der Schriften darüber und wieder darüber. Das ist der konstitutive Lesezusammenhang der Theologie. Manche Theologen lesen auch das, was man "schöne" Literatur nennt, für sich, als Liebhaber. Manche gebrauchen sie auch für andere, setzen sie, wie man sagt, ein, wenn sie predigen, unterrichten, Gottesdienst halten. Aber zum Hauptgeschäft der theologischen Wissenschaft gehört die Beschäftigung damit dann doch nicht, vielleicht noch nicht, vielleicht aber auch nie. Wer Neigung dazu zeigt, gerät leicht in das Gerücht, ein "Ästhet" zu sein, der das einfache Evangelium und die gesunde Lehre mit fremden Federn aufzuputzen versucht. Da ist also noch einiges zu klären, was in dieser Sache wohl am besten dadurch vorankommt, daß sich die Reflexion an bestimmter Literatur festmacht. Poesie tritt im Aufmerksamkeitsfeld von Theologen durch Anzeichen (Zitate, Motive, Themen) auf, die den Anschein erwecken, das hier Geschriebene habe mit dem in der Theo-

logie bereits Verhandelten irgendwie zu tun und es könnte sich theologisch lohnen, darauf näher einzugehen. Mehr als ein solcher Anschein und eine vage Verheißung ist es jedoch am Anfang nie.

So hat das original in englischer Sprache geschriebene Gedicht "From Stone to Thorn"<sup>1</sup> meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Geschrieben hat es George Mackay Brown, ein schottischer Poet, der auf den Orkney-Inseln zu Hause ist, geboren 1921. Ob es sich gelohnt hat, bei diesem Gedicht zu bleiben, wird sich erst am Ende zeigen.

Was aber heißt "dabei bleiben"? In der theologischen Beschäftigung mit der Literatur ist die Neigung erkennbar, das poetisch Gesagte bald auf bekannte Begriffe und in affirmative Sätze zu bringen, um es so in den bereits anerkannten Denkraum zu überführen zu können. Die eigentümliche poetische Sprachform wird dabei dann als Einkleidung von Gedanken angesehen und leicht als theologisch irrelevant übergangen. Das macht die Poeten und wohl auch die Literaturwissenschaftler mißtrauisch gegenüber solchen Zugriffen. Mir scheint, die Theologie könnte nur gewinnen, wenn sie den Umweg nicht scheut, der darin liegt, die Literatur als Literatur, und d.h. in der Methode literaturwissenschaftlich anzusehen, auch wenn ihr Leseinteresse damit noch nicht abgesättigt ist.

## II. Vorgabe

Ein Gedicht kann man lesen und hören. Mit den Augen abgetastet, erscheinen im Schriftbild des hier gewählten Gedichts unter der einheitsstiftenden Überschrift vierzehn Stücke. Jede Strophe hat drei Zeilen. Aber die erste Zeile jeder Strophe ist als Strophentitel (im Original kursiv) gesondert markiert. Die kursive Titelfolge zitiert, als ganze gelesen, die vierzehn Stationen des Kreuzwegs. Der Leser wird auf eine Vorlage verwiesen. Er wird erinnert an etwas, was er aus eigener Erfahrung kennt, oder, wenn er es nicht kennt, im Buch der religiösen Kultur nachlesen kann. Das Gedicht ruft religiöse Über-

---

1 In: G. M. Brown, Winterfold, London 1976, 43f; mit einer deutschen Übersetzung in: M. Butler/J. Arnold-Dielewicz (Hg.), Englische Lyrik der Gegenwart, München 1981, 80-83.

Zur vorliegenden eigenen Übersetzung ist anzumerken:

1. Die Klangassonanzen sind nicht übertragbar, wohl aber die Verszäsuren.
2. Als Übersetzung für "barley" (=Gerste) wurde "Weizen" gewählt, da in der deutschen Bibelsprache das Wort "Weizenkorn" gebräuchlich ist und bei dem Wort "Gerstenkorn" die medizinische Bedeutung stark in den Vordergrund gerückt ist. Vertont wurde das Gedicht im Stil der Neuen Musik von Peter Maxwell Davies (Oiseau-Lyre DS202). In dem Band "Winterfold" ist das Gedicht "From Stone to Thorn" das erste eines "Stations of the Cross" überschriebenen Zyklus, der noch neun weitere nach dem Vierzehn-Stationen-Schema strukturierte Gedichte enthält.

lieferung ins Bewußtsein, insofern es sie zur Bedingung des Verständnisses erhebt. Das heißt nicht notwendig, daß es sie fortzusetzen beabsichtigt. Zunächst ist es nur dies: Eine prägnante Form der religiösen Weltwahrnehmung und Praxis, wie sie sich in der Kultur ausgeprägt hat, wird als Folie der Einschreibung einer neuen Botschaft genommen. Auch wenn diese sich gegen die alte Botschaft richten sollte, wie das in der Parodie der Fall ist, wird die Prägekraft der alten darin noch anerkannt. Das Neue überlagert das Alte, ersetzt es nicht einfach, sondern besetzt es mit neuer Bedeutung, erweist und erprobt die prägende Kraft überlieferter Konfigurationen der Weltwahrnehmung. "Das ästhetische Bewußtsein verdankt der Religion... ein gewichtiges Erbe an poetisch schon aufbereiteter Realität"<sup>2</sup>, schreibt der marxistische Poet P. Hacks im Nachwort seines Adam und Eva-Stücks. Und D. Sölle äußert die Vermutung, daß es "wahrscheinlich innerhalb unserer Kultur gar nicht möglich (sei), ernsthaft vom menschlichen Leiden zu sprechen, ohne auf das Urbild, das diesem Leiden seine umfassende Wahrheit gegeben hat (scil. die Passion Jesu), zurückzugreifen, sei es auch unbewußt."<sup>3</sup> Es ist wohl so, daß in der Konstanz und Variationsfähigkeit solcher durch die Zeiten prägenden Konfigurationen sich der Zusammenhang einer Kultur manifestiert und in ihrem Verlust sich verläuft.

Der Kreuzweg ist eine katholische Volksandacht, die ihre Anfänge in der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit hat, ihre heute übliche Form mit vierzehn Stationen aber erst im 17./18. Jhd. fand.<sup>4</sup> Es geht um die mimetische Repräsentation des Leidenswegs Jesu in Jerusalem vom Richthaus des Pilatus bis zur Grablegung. Der Weg ist aufgeteilt in vierzehn Stationen, die üblicherweise durch das Bild einer Passionsszene markiert sind. Die Prozession oder der einzelne Beter geht den Kreuzweg und hält bei jeder Haltestelle an zur Betrachtung der Szene und daran anschließendem Gebet. Es ist eine die Bewegung des Körpers, der Einbildungskraft und des Gefühls integrierende geistliche Übung der Sympathie, des Mitleidens.

Die Vierzehner-Reihe hat sich erst in einem längeren Prozeß gegenüber anderen durchgesetzt, in der Verdoppelung der heiligen 'sieben' die Überlänge des Weges demonstrierend.

Die Szenenfolge des Kreuzwegs ist selbst bereits eine (volks-)poetische Bearbeitung der biblischen Passionsgeschichten. Nur für etwa die Hälfte der

2 P. Hacks, Adam und Eva, Leipzig/Düsseldorf <sup>2</sup>1976, 104.

3 D. Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt 1973, 79.

4 Zur Geschichte des Kreuzwegs vgl. K. A. Kneller SJ, Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur vollständigen Ausbildung (Erg. Heft zu den "Stimmen aus Maria Laach" 98), Freiburg 1908.

Stationen gibt es im NT einen Anhaltspunkt; vom dreimaligen Fall unter der Kreuzeslast, den Begegnungen mit Veronika, mit der Mutter Maria, vom Bild der Pieta ist dort nichts zu lesen. Da war fromme Phantasie am Werk, die sich um kanonische Reglements nicht kümmert. Theologische Aufklärung, der die Wucherneigung der religiösen Einbildungskraft per se verdächtig ist, verkennt oft die Wünsche, die darin treiben, mißbrauchbar zweifellos, aber doch auch das Rohmaterial, ohne das die religiöse Poesie nichts menschlich Nennenswertes zustande bringt. Was hat nun die religiöse Phantasie über die biblische Vorgabe der Passionsgeschichten hinausgetrieben und in der Form der vierzehn Stationen schließlich zum Stand gebracht? War es der Wunsch, in dieser überlangen Bildsequenz als Kreuzweg Jesu vorzufinden, was das Ausmaß und die elementaren Stationen menschlichen Leidens ausmacht (z.B. daß man dreimal fällt, und auch noch, nachdem ein hilfreicher Simon von Cyrene eingegriffen hat; daß nicht nur die Klageweiber, sondern auch die Mutter und die das Haupt voll Blut und Wunden aufhebende Frau Passionsstationen sind)? Es gibt einen rabbinischen Spruch, der besagt, daß man die Thorah um und um wenden solle, um die ganze Welt in ihr zu finden.<sup>5</sup> Kann man entsprechend vom Kreuzweg sagen, daß man ihn durch und durch gehen solle, um die ganze Welt des Leidens in ihm zu finden? Franz Fühmann, Schriftsteller in der DDR, hat vom Mythos gesagt: "Er macht es möglich, die individuelle Erfahrung, mit der man ja wiederum allein wäre, an Modellen von Menschheitserfahrung zu messen"<sup>6</sup> und darin Trost und notwendige Hilfe zu finden. Hat in diesem Sinne der nicht von der hohen Literatur, sondern volkspoetisch hervorgebrachte Kreuzweg quasi-mythische Qualität? "Ein Mythos, das ist der Keim und all seine Entfaltungen; gerade das Werden in stets neuer Gestaltung ist sein Leben... Die Treue zum Mythos erfordert Untreue gegenüber allen seinen vorhandenen Fassungen"<sup>7</sup>. Es ist eine neue Fassung des Kreuzwegs, die der schottische Dichter G.M. Brown geschrieben hat.

### III. Einschreibung

In die Folie des Kreuzwegs ist das Neue hineingeschrieben: vierzehn Zweizeiler. Liest man sie für sich, laut, in der englischen Originalsprache, so reimt es sich zwar nicht, aber hörbar wird eine die Strophen verbindende Assonanzenreihe:  
urn / turn / born / burn / borne / yarn / thorn / mourn / corn / torn / quern /  
horn / bairn / barn

5 Vgl. G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 90.

6 F. Fühmann, Erfahrungen und Widersprüche, Frankfurt 1976, 164; vgl. ebd. 194.

7 Ebd. 174.

Auf der invarianten Konsonantenbasis - rn wird eine Vokalisationsreihe durchlaufen und so das ganze Gedicht auf einen variierten Grundklang gestimmt. Eines der so gestimmten Worte hat den Klang seiner Bedeutung: mourn-klagen. Das Gedicht ist ein Klagegesang.

Wenn die Reihe der Strophenitel als zusammenhängende Sequenz zu lesen ist, so steht die Erwartung dahin, daß dies auch für die zweizeiligen Strophen gilt. Aber was das sie verbindende Thema ist, ist nicht schon vorgegeben, sondern muß aus dem Text erarbeitet werden, entlang der Spur, die durch die Rekurrenz semantischer Merkmale gezeichnet ist. Diese Spur verläuft im semantischen Feld von Saat und Ernte.

- Str. 1: Krug mit Korn (Saatgut?)
- Str. 2: Aufnehmen des Jochs (Pflug)
- Str. 3: Rackern in den Furchen
- Str. 4: fruchtbarer Hügel
- Str. 5: Weizen- (Gersten-) gestell
- Str. 6: Egge
- Str. 7: Sämann, Saat, Säen
- Str. 8: -
- Str. 9: Dengeln der Sensen, niedermähen, Gerste
- Str. 10: Dreschen
- Str. 11: Mahlen, Mühlsteine
- Str. 12: Huf und Horn (dreschender Ochse)
- Str. 13: Bergen aus den Furchen (Rillen des Mühlsteins)
- Str. 14: Scheune

In vierzehn Stationen wird der Weg des Kornes im Gang der bäuerlichen Jahresarbeit aufgezeichnet. Aber welchen Sinn soll es geben, dies in die Folie des Kreuzwegs einzuschreiben? "Die Strukturform der Poesie ist die eines fortlaufenden Parallelismus"<sup>8</sup>, ist bei Gerald Manley Hopkins, dem englischen Dichter und Jesuiten, mit dem sich Brown intensiv beschäftigt hat, zu lesen, und weiter "daß es nicht die Vortrefflichkeit von zwei (oder mehreren) Dingen in sich selber ist, was die Schönheit ausmacht, sondern wie diese beiden Dinge sich gegenseitig ins Licht setzen"<sup>9</sup>. Gibt es in diesem Gedicht eine erhellende Isomorphie zwischen dem Kreuzweg Jesu und dem Weg des Kornes? Setzen die beiden eruierten Textebenen sich gegenseitig ins Licht?

---

8 G. M. Hopkins, Gedichte, Schriften, Briefe, München 1954, 260.

9 Ebd. 254.

Als Schlüsselstrophe bietet sich die Str. 7 an, die den Titel des Gedichts wiederholt: "Sämann - und - Saat, ein Fleisch, du säst / von Stein zu Dorn".

Die Strophe verweist auf Mt 13,19 par, das Gleichnis vom Sämann, der ausging, den Samen zu säen, einiges fiel auf steinigem Grund und verdorrte, einiges viel in die Dornen, und sie erstickten es, einiges aber .... Doch hier läßt das Gedicht eine Leerstelle, die freilich für den Leser, der in der Bibel zu Ende gelesen hat, eine Erwartung auslöst (einiges aber "fiel auf guten Boden und brachte hundertfältige Frucht"). In der Identitätsformel "Sämann - und - Saat, ein Fleisch" wird das Sämanngleichnis mit einer anderen Stelle der Evangelien verbunden: "Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht" (Joh 12,24). Dieser Vers steht als metaphorische Selbstprädikation Jesu am Anfang der johanneischen Passionsgeschichte. Er bildet die merkwürdig versetzte Reaktion auf die Anfrage einiger Griechen, die Gott anbeten und Jesus sehen wollen. Was im biblischen Textgefüge je seinen historisch-kritisch fixierbaren Ort und Sinn hat (also: Mt 13,1-9 und Joh 12,20-26) und behalten soll, wird hier nun poetisch zusammengezogen in die hyperbolische Metapher "Sämann - und - Saat, ein Fleisch". Mit der biblischen Vorlage wird nicht rekonstruktiv umgegangen, wie in der historisch-kritischen Exegese, sondern produktiv, Neues schaffend. Verfahren der älteren Exegese, die die Schrift nicht als historisches Dokument, sondern als Resonanzraum zu entdeckender Beziehungen las, werden hier poetisch fortgesetzt.

Die 7. Strophe legt den Sinnkern dar, als dessen Entfaltung man das ganze Gedicht zu lesen angestiftet wird. Die Beziehung des Weizenkorn-Wortes zur Passionsgeschichte Jesu ist schon im Johannesevangelium gegeben. Sie wird auch in älteren Kreuzwegandachten bei der 14. Station, der Grablegung commemoriert. Die poetische Verbindung der beiden erwähnten biblischen Verse konnte G.M. Brown auch schon bei G.M. Hopkins finden, in Versen eines "New Readings" ("Neue Lesarten") überschrieben, frühen Gedichts (1860-1875?):

"Though when the sower sowed

The wingèd fowls took part, part fell in thorn,

And never turned to corn

Part found no root upon the flinty road -

CHRIST at all hazards fruit hath shewed"

("Ob, als der Sämann säte,

Die geflügelten Vögel auch Etliches nahmen,

Etliches unter die Dornen fiel

und nie zu Korn ward,

Etliches keine Wurzel fand auf steinicher Straße -  
 Hat Christus in jedem Fall Frucht gezeit.)<sup>10</sup>

Browns Zugabe zu dieser Vorgabe ist die Einschreibung in die lange Sequenz des Kreuzwegs, die vierzehnmahlige Erprobung der Fruchtbarkeit dieses thematischen Kerns. Aber das verläuft nicht (wie die Deutung des Sämann-Gleichnisses Mt 13,18-23) auf der allegorischen Schiene. Der Interpretationsgestus "dies bedeutet das", durch den ein primärer in einen eigentlich gemeinten zweiten transponiert wird, tritt hier nicht auf. Vielmehr werden unter die traditionellen Stationentitel, die ja Bilder evozieren, neue Bilder gesetzt. Es entsteht eine Interferenz von zwei Bilderreihen.

Bei der 1. Station ("Jesus wird zum Tode verurteilt") erscheint das Bild eines "Winterkrugs" zur Aufbewahrung der Lebensmittel Honig und Korn, der aber hier, im Urteil dieser Strophe, zur "Fastenurne" wird, zum Aschenkrug ("Gedenke, o Mensch, daß du Staub bist und zum Staube zurückkehrst", wie es in der Aschermittwochsliturgie am Beginn der Fastenzeit heißt). Der "Anfänger des Lebens" (Apg 3,15) wird zum Tode verurteilt. Bei der 2. Station ("Jesus nimmt das Kreuz auf seine Schultern") stellt sich das Bild einer Pflugdeichsel ein, die dem Zugtier auf den Nacken gelegt wird: die Aufnahme der Feldarbeit bei steigender Sonne. Schon im Neuen Testament (Mt 11,29) ist das Bild vom Aufnehmen des Jochs als existentielle Metapher im Gebrauch; dort geht es jedoch um die Aufforderung Jesu, sein leichtes Joch zu übernehmen, hier geht es darum, daß er das unsre übernimmt. Das "Herr, es ist Zeit" kommemoriert die neutestamentliche Umgebung des Weizenkorn-Wortes: "Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde" (Joh 12,23) - "sunwards turn". Bei der dritten Station (gleich nach der Kreuzaufnahme bereits der erste Fall) wird das Bild des Pflügers weitergeführt und im 2. Vers übergeleitet vom Sämann zur Saat, die stirbt, um geboren zu werden; geboren zu werden (Enjambement von der 3. zur 4. Str.) aus der Erde, die zum mütterlichen Hügel aufgewölbt ist, und aus dem reinen, fruchtbringenden Wasser: Gottesmutter und Jungfrau zugleich. Simon von Cyrene (der ja nach Mk 15,21 "vom Felde kam") hilft Jesus das Kreuz tragen, das hier als "barley rack" gesehen wird, als "Gerstengestell" (Raufe? Transportrahmen?; das Wort "rack" kann auch Folterbank bedeuten). In dieser 5. Str. wird die 2. Str. umgekehrt: "Gott begonnen - vom Menschen getragen". 6. Station: "Veronika reicht Jesus das Schweißtuch". Es ist der Schweiß der Arbeit und der Blutschweiß des Martyriums (to harrow: 1. eggen, 2. quälen, martern). Bei der 7. Station, der Kernstrophe, ist der zweite Fall des Sämanns der vergebliche Fall der Saat

<sup>10</sup> Ebd. 210.

von "Stein und Dorn": "einFleisch". Bei der 8. Station klagen die fruchtbaren Frauen (Lk 23,28: "Weinet über euch und eure Kinder") über den fruchtlosen Tod. In der Logik der zweiphasigen Weizenkorn-Metapher folgt auf das Sterben das Fruchtbringen, ist das erste die tödliche Bedingung des zweiten. Danach wäre die 9. Station die der fruchtbringenden Auferstehung. Und so wird auch an dieser Stelle des Gedichts der über das Totenreich triumphierende König Weizenkorn proklamiert. Aber in der Stationenlogik des Kreuzwegs ist an dieser Stelle der dritte Fall: "Sensen wurden geschärft, dich niederzumähen." Die Zahl der Stationen des Kreuzwegs wie des bäuerlichen Arbeitsgangs geht über die naturale Zweiphasigkeit hinaus und sprengt so die vorgegebene Vegetationsmetapher. Die gemähten Garben werden gedroschen, um das nackte Korn von allen Hüllen zu lösen: "Jesus wird seiner Kleider beraubt" (Str. 10). "Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich" (Mt 27,51), als Jesus am Kreuz starb. Das Gedicht läßt das donnernde Rollen der Mühlsteine mithören, die das Korn zu Mehl aufreiben (Str. 11). Jesus schrie nach Gott in der neunten Stunde; im Evangelium von den Soldaten als Durstschrei gehört, ist es hier "der letzte schwarze Hunger"; das Bild des brüllend dreschenden Ochsen (Str. 12). Das aus den Rillen der Mühlsteine rinnende Mehl wird im Schurztuch aufgefangen. Pietá: das gebrochene Kind der Mutter Erde, der Mutter Gottes (Str. 13). Die letzte Station im Arbeitsgang von Saat und Ernte ist das Einbringen in die Scheuer. Das Grab erscheint als Scheune, die Scheune als Grab. Aber im Tor der Scheune erscheinen nicht die biblisch bekannten Gestalten der Grablege, sondern Gestalten, die nach der biblischen Vorgabe die Krippe, den Trog im Stall von Bethlehem ("Haus des Brotes") umgeben und das neugeborene Kind anbeten. Der Ort des Todes ist der Ort des neuen Lebens. Umkehrung des Urteils der 1. Strophe.

#### IV Auseinandersetzung

Wie jedes Kunstwerk ist ein Gedicht "sinnlich organisierter Sinn"<sup>11</sup> der sich von seiner sinnlichen Organisation nicht einfach abheben und als theoretisch gebündeltes Resultat in die wissenschaftliche Scheune einfahren läßt. Die poetische Form ist nicht die Spreu, von der man den eigentlich gemeinten Aussagekern trennen könnte. Das Gedicht soll ja nicht erübrigt, sondern als Werk zur Geltung gebracht werden. Methodische Analyse kann darum nur die sinnliche Organisation des Sinns so genau wie möglich zu umschreiben versuchen, um das Werk selbst herauszustellen und die Aufmerksamkeit da-

11 G. Boehm, Bildsinn und Sinnesorgane, in: neue hefte für philosophie 18/19, 118-132, 119.

für zu erhöhen. Gerade so kann ein Gedicht aber auch die Theorie, auch die theologische, in Mitleidenschaft ziehen, ihren geläufigen Gedankengängen (Begriffen, Aussagen) einen Stoß versetzen, ihr zu denken geben.

Theologische Aufmerksamkeit haben literarische Texte zumeist dadurch erweckt, daß sie die Passionsgeschichte Jesu weitergeschrieben haben in die akuten Leidensgeschichten der Menschen, auch und vor allem unseres Jahrhunderts, und in dieser konkreten Verallgemeinerung das besondere Leiden Jesu mit dem aller Menschen verbunden haben. Das liegt bei G.M. Browns Gedicht nicht auf der Hand. Biblische Redeweisen werden weitergetrieben über den theologisch eingeschliffenen Gebrauch hinaus. Aber es hat den Anschein, als würde die Passionsgeschichte Jesu nicht hineingeschrieben in unsere Zeit, sondern zurückgeschrieben in eine archaische Ackerbauwelt. Die beiläufige und verstreute Vegetations- und Agrarmetaphorik des Neuen Testaments wird zum vollständigen "agrarisches Szenario"<sup>12</sup> ausgebaut.

Das Neue Testament kennt die Adam-Christus-Typologie und hat sie in der und jener Hinsicht entfaltet, nicht aber, soweit ich sehe, auf jene Stelle hin, an der nach dem Sündenfall Adam allererst zum Ackerbauern bestimmt wird: "So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und das Kraut des Feldes sollst du essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden von dem du genommen bist. Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück" (Gen 3,17-19). In diese Richtung lenkt G.M. Browns Gedicht die theologischen Gedanken, den Kreuzweg Jesu zusammenschauen mit jener allgemeinen condition humaine, in der der Mensch, aus der Erde genommen, sich an der Erde abarbeitet, um eine zeitlang auf ihr und von ihr zu leben und ihr am Ende wieder anheimzufallen. Daß er, in die Erde gelegt, zu Staub wird und nicht wie das Korn, das er in der Erde begräbt, zu neuem Leben wiedergeboren wird, daß er sich selbst also nur überlebt in den Kindern, die Eva unter Schmerzen gebiert - das ist nach dieser biblischen Urgeschichte der Weg des Menschen jenseits von Eden. Auf diese verflucht harten Bedingungen hin sieht sie die Stellung des Menschen im Kosmos an und die Grundlage seiner Kultur, die ja vom Ackerbau ihren Namen erhalten hat. Auf diese Figur Adams hin wird in "Form Stone to Thorn" die neutestamentliche des Sämanns vertieft und im Christus der Passion wiedererkannt. In der besonderen Weise des Kreuzwegs teilt und realisiert Christus das allgemeine Adamsschicksal. Aber dann springt das Gedicht über vom Sämann zur Saat. Nun nicht mehr "Erde zu Erde", wie in der Genesis, sondern der Mensch selbst ist das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, um wieder aufzuleben.

---

12 M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 382.

Das "Vegetationsmysterium" kommt ins Spiel, in dem M. Eliade das religiöse Zentrum der Ackerbaukulturen sieht, in denen der Mensch vor ca. 10000 Jahren vom Jäger und Sammler zum mit der Natur kooperierende Produzenten seiner Nahrung wurde: "ein Geheimnis, das den 'Tod' des Samens erfordert, um ihm eine neue Geburt zu ermöglichen, die um so wunderbarer ist, als sie in erstaunlicher Vervielfältigung geschieht... das Geheimnis von Geburt, Tod und Wiedergeburt"<sup>13</sup>. In der dem Ackerbauern nutzbar anschaulich geworden Regenerationskraft der Vegetation manifestierte sich ihm eine den Kosmos und das menschliche Dasein insgesamt bestimmende Macht, benennbar und erzählbar in mythischen Figuren und Geschichten, feierlich begehbar im Kult.

Israel hat gegen die kanaanäische Variante dieser Ackerbau-Religion einen langen Abwehrkampf geführt. Daß er geboren wird, stirbt, wieder aufersteht, konnte und wollte es von seinem Gott nicht sagen. Wurde es dann aber nicht doch von Christus gesagt? War das die Regression zu Baal? Oder nach gelungener Brechung seiner unmittelbaren mythischen Faszination die Einholung und Heimholung der im Vegetationsmysterium liegenden Hoffnung in dieser realen Menschengeschichte Christi? Pier Paolo Pasolini, der in seinen Filmen und Essays die kulturelle Geschichte des Christentums so kritisch mitempfunden hat, meint (1974), daß das europäische Christentum, das die Geschichte Jesu, Geburt, Tod, Auferstehung in die bäuerliche Welt und als periodisch wiederkehrendes Kirchenjahr in den bäuerlichen Jahreszyklus eingeschrieben habe, davon überwältigt worden sei. "In der bäuerlichen Welt wurde Christus einer der tausend Götter vom Schlage eines Adonis oder einer Proserpina, die bereits da waren und die keine reale Zeit d.h. Geschichte kannten. Die Zeit jener bäuerlichen Götter war eine 'heilige' oder 'liturgische' Zeit, deren Sinn in ihrem zyklischen Ablauf, ihrer ewigen Wiederkehr lag... Christus dagegen hat sich für die 'unilineare' Zeit entschieden, d.h. für das, was wir Geschichte nennen. Er durchbrach die zyklische Struktur der alten Religionen und sprach von einem Ende, nicht von 'Wiederkehr'. Dennoch... ist Christus in der bäuerlichen Welt zwei Jahrtausende lang stets den überkommenen mythischen Vorbildern angepaßt worden: er wurde zur Verkörperung eines feststehenden Prinzips, das dem Zyklus der Kulturen einen Sinn verlieh."<sup>14</sup> Pasolini konstatiert für Italien das Ende dieser bäuerlichen und das Aufkommen einer neuen städtischen Religion, von deren Priestern er pastoral-prophetisch meint: "sie werden... zwangsläufig gebildete Männer sein, die in einer Welt aufgewachsen sind, die nicht mehr bei Adonis und Proserpina Zuflucht sucht, sondern sich auf die großen

13 Ders., Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1, Freiburg 1978, 48.

14 P. P. Pasolini, Freibeuterschriften, Berlin <sup>2</sup>1981, 98.

Bücher der modernen Kultur stützt. Wenn die Kirche als Kirche überleben will, dann bleibt ihr nichts übrig, als ihrer Macht zu entsagen und sich jener - von ihr stets gehaßten - Kultur zuzuwenden, die von ihrem Wesen her freiheitlich, nichtautoritär, widersprüchlich, skandalös und in ständiger Entwicklung ist."<sup>15</sup> Ob dies so zwangsläufig sein wird und die Kirche solche Ratschläge annehmen wird, das steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls ist die Zuwendung zur Kultur und ihren großen Büchern in Pasolinis Augen kein Luxus sondern eine Überlebensfrage.

Aber nun steht in einem dieser Bücher der modernen Kultur ein Gedicht wie das von G.M. Brown, das ja nun eben jene alte Welt als Resonanzraum der Geschichte Jesu evoziert. Dieser Kreuzweg ist ein modernes Gedicht. Es ist kein neues Ackerbau-Ritual oder die poetisch verkleidete Programmschrift für die Restauration eines archaischen Mythos'. Es gehört, denke ich, in die Reihe jener Werke der Literatur und bildenden Kunst unserer Zeit (von Beuys bis Borges), deren Verhältnis zur mythischen Überlieferung mit dem italienischen Künstler Mario Merz (1981) so formuliert werden kann: "Unser Standpunkt am Ende dieses Jahrhunderts besteht darin, alle großen Mythen der Menschheit von früher wieder aufzunehmen. Ich bin überzeugt davon, daß mit diesen großen Mythen auch die Phantasie wieder mit Macht eingeführt wird."<sup>16</sup> In diesem Sinn kann man dies Gedicht vielleicht mythopoetisch nennen, in der phantasievollen Wiederaufnahme alter Bilder neu machend. Der so entstandene Kreuzweg ist ein Weg der Sympathie, des Mit- und Zusammenleidens Christi nicht nur mit dem Menschen, der sich an der Erde abarbeitet, bis er ihr anheimfällt, sondern auch mit der stummen Kreatur, die wie er niedergemäht, geschlagen, aufgerieben wird, mit der seufzenden Kreatur, dem brüllenden Ochsen, der wie der sterbende Christus nach dem Gott des Lebens schreit, nach der Offenbarung der Gotteskindschaft, der Erlösung des Leibes (Röm 8,19-23).

Prof. Dr. Alex Stock  
Schwalbenweg 57  
5020 Frechen-Königsdorf

---

<sup>15</sup> Ebd. 99.

<sup>16</sup> Zit. nach: J.-Chr. Amman, Zur Utopie in mythischen Bildern, in: K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, 545-571, 545.

ALBERT BIESINGER

## INWIEFERN MEDITATIVE ZUGÄNGE FÜR RELIGIÖSE ERZIEHUNG BEDEUTSAM SIND

Vorüberlegungen zu einer Theorie meditativen Glaubenslernens

In Weiterführung der psychologischen Analyse einschlägiger Forschungsergebnisse über Meditationsprozesse stellte sich in unserem Forschungsseminar das Problem, inwiefern die weitverbreitete Praxis meditativer Übungen für den Prozeß des Glaubenslernens sinnvoll ist. Häufig wird bei der Begründung meditativer Zugänge in der religiösen Erziehung in Schule und Gemeinde von der These ausgegangen, daß durch Meditation Glaubenserfahrung ermöglicht werde. Dabei ist der Begriff "Glaubenserfahrung" ebenso wie der Begriff "religiöse Erfahrung" bisher nur unbefriedigend zu definieren. Vorsichtiges analytisches Weiterfragen und selbstkritische Rückfragen führen zu folgenden Gesichtspunkten, die durch empirische Untersuchungen bestätigt werden müssen:

- Entsprechend den von Theodor Wolfram Köhler vorgestellten psychologischen Ergebnissen zur Prozeßanalyse der Meditation wird durch konzentrierte Meditationsmethoden die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Person, einen bestimmten Gegenstand, Symbol in einer bestimmten Qualität hingelenkt. Konzentrierte Meditation als Prozeß bewirkt also zunächst (lediglich) eine graduell verschiedene Intensität der Aufmerksamkeitslenkung. Dies ist unter schulpädagogischen als auch unter religionspädagogischen Gesichtspunkten nicht unwichtig, sondern für Lernprozesse sogar sehr bedeutsam: Es ist ein Grundfaktor von Lernen, daß die Lernenden ihre Aufmerksamkeit auf das zu Lernende ausrichten (Richtungslenkung).
- Konsequenterweise ergibt sich die Rückfrage, was konzentrierte Meditationsmethoden dann von anderen Methoden unterscheidet, die ebenfalls die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Lerngegenstand zu lenken in der Lage sind.

Ohne eine Analyse der verschiedenen Ebenen des Glaubenslernens läßt sich aber kein sinnvolles Ergebnis finden. Weiter muß geklärt werden, welche Bedeutung dann konzentrierte Meditationswege für diese verschiedenen Ebenen haben und warum sie gerade für Glaubenslernen bedeutsam sind.

Ich versuche an einem Fallbeispiel, zwei wichtige Ebenen des Glaubenslernens darzustellen und beziehe mich dabei auf die Aussagen von Schülern:

Fallbeispiel - Zwei Ebenen des Glaubenslernens

Bei der Schülerin A zeigt sich, daß sie in ihren Kategorisierungsprozessen auf der automatisierten Ebene verbleibt. Sie kann am Ende einer Unter-

richtseinheit zum Thema "Jesus, der Christus" in theologisch fundierter, hermeneutisch sicherer Weise wichtige christologische Titel interpretieren.

Die Schülerin B kann am Ende einer Unterrichtseinheit, in der ich in ähnlicher Weise die christologischen Titel erschlossen habe, darüberhinaus aber das Jesus-Gebet mit der Klasse mehrfach "geübt" habe, ebenfalls theologisch fundiert und hermeneutisch methodisch sicher die christologischen Titel interpretieren. Sie behauptet aber, durch die Übung des Jesus-Gebetes zur Person, die hinter diesen Titeln steht, Jesus Christus, eine personale Beziehung aufgenommen zu haben.

#### Reflexion des Fallbeispiels (I)

Um diesen Qualitätsunterschied in der Selbsteinschätzung des Lernprozesses bei der Schülerin A und bei der Schülerin B sinnvoll reflektieren zu können, bediene ich mich der grundsätzlichen Unterscheidung von zwei Weisen der Glaubenzustimmung bei John Henry Newman.<sup>1</sup> Die logisch argumentative Zustimmung (notional assent) und die ganzheitliche, existentielle Zustimmung (real assent).

Die Schülerin A kann im hermeneutischen Zirkel theologischer Argumentation die christologischen Titel interpretieren. Ihre Argumentation hält einer wissenschaftlich reflektierten theologischen Kontrolle stand. Der Begriff von Glaube, der dieser Form der Zustimmung zugrunde liegt, ist als Lehre über den Glauben zu verstehen. Es ist die Ebene der Schlußfolgerung, der Konklusionen und der hermeneutischen Argumentation.

Die Schülerin B läßt sich auf diesen Lernprozeß ebenso ein, transzendiert jedoch diese Ebene und kommt zur realen, ganzheitlichen, ihre Existenz betreffenden Zustimmung, indem sie sich in der Beziehung zu Jesus Christus als Betroffene interpretiert und diese Beziehung von ihrer Seite aus realisiert, d.h. (theologisch ja lediglich) beantwortet.

Dieses Fallbeispiel zeigt zwei wichtige, sich gegenseitig nicht notwendigerweise ausschließende, sondern ergänzende Dimensionen des Glaubenlernens. Während die schlußfolgernde Glaubenzustimmung ohne die reale-existentielle Glaubenzustimmung auskommt, bedarf - sowohl nach J. H. Newman als

<sup>1</sup> Vgl. Essay in Aid of a Grammar of Assent, zit. nach der durchgesehenen Neuauflage der Übersetzung von Theodor Haecker (Bd. VII der Ausgewählten Werke von John Henry Kardinal Newman, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Mainz 1961). Der Rückbezug auf John Henry Newman in diesem Zusammenhang ist trotz mancher Bedenken gegenüber seinem erkenntnistheoretischen Ansatz in diesem fundamentaltheologischen Zusammenhang sehr sinnvoll. Eine fundierte Auseinandersetzung mit seiner Zustimmungslehre erwarte ich von der Dissertation von J. Kuld, die derzeit von G. Biemer, Pädagogisch-Katechetisches Seminar der Universität Freiburg, angeleitet wird.

auch nach den neueren Erkenntnissen lernpsychologischer Forschung - die reale-existentielle Glaubenszustimmung in der Regel auch der schlußfolgernden Argumentation der Glaubenszustimmung.

#### Reflexion des Fallbeispiels (II)

Die Schülerin A setzt sich auf der begrifflichen Ebene mit Interpretationsmöglichkeiten der christologischen Hoheitstitel auseinander. Sie verbleibt auf der Ebene der sachlichen Argumentation, ähnlich wie viele Christen über griechische Göttervorstellungen sachgemäß argumentieren können, ohne daß sie das in ihrer Beziehung zu Gott verändert bzw. ohne daß sie eine Beziehungsebene mit Zeus u.a. eingehen.

Die Schülerin B läßt sich über diese sachlich argumentative Auseinandersetzung hinaus auf die Beziehungsebene zu dem in diesen Begriffen Reflektierten, nämlich Jesus Christus, ein.

Ist es der Unterschied zwischen der Sachebene und der Beziehungsebene, der den qualitativen Sprung bei der Schülerin B ausmacht?

Hypothetisch ist anzunehmen, daß - zumindest nach der Berichterstattung und Selbsteinschätzung der Schülerin B - sich aufgrund der Jesusgebet-Meditation eine zusätzliche Handlungsrelevanz im Sinne der Schaffung einer Beziehungsebene ergibt. Zu fragen ist, ob durch die Übung des Jesusgebetes nach der noch zu beschreibenden Anleitung eine spezielle Zielauswahl in die Handlungen dieser Schülerin eingegangen ist.

#### Methodologische Zwischenüberlegung:

Die Vorgehensweise, an zwei Fallbeispielen dieses Problem näher anzugehen, muß dort ihre Grenzen haben, wo zum einen die Selbsteinschätzung dieser beiden Schülerinnen nicht näher untersucht werden kann, und zum anderen, wo aus einem solchen Fallbeispiel verallgemeinernde Konsequenzen gezogen würden.

Festzuhalten ist, daß dieses Fallbeispiel lediglich zur Hypothesenbildung anregt.

Kehren wir jetzt zur Ausgangsfrage zurück, ob diese Lernmöglichkeit, die zur realen-existentialen Glaubenszustimmung führt, durch die Übung der Jesusgebet-Meditation gefördert wurde. Zunächst stelle ich diesen Meditationsweg kurz vor:

#### Anleitung zur Jesusgebet-Meditation<sup>2</sup>

Grundsätzlich gebe ich keine Anweisungen für andere, sondern formuliere die Anweisungen im Blick auf mich selber und bitte die Teilnehmerinnen und

---

<sup>2</sup> Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Erste vollständige deutsche Ausgabe, hrsg. und eingeleitet von E. Jungclaussen, Freiburg 1974.

Teilnehmer, sich selbständig in eigener Entscheidung in meine Selbstanweisung einzuschalten.

In vielen Schulklassen, Jugendgruppen, aber auch in Erwachsenenbildungsgruppen habe ich zur Übung der Jesusgebets-Meditation wie folgt angeleitet: Die Meditationsform, die wir jetzt gemeinsam üben können, hat eine lange Tradition. Sie geht zurück auf die Wüstenväter in Ägypten. In der Beschreibung "Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers" können Sie die Erfahrungen, die ein Glaubender der Ostkirche mit diesem Meditationsweg gemacht hat, nachlesen. Er konzentrierte sich auf die Wiederholung folgenden Gebets:

HERR JESUS CHRISTUS, SOHN GOTTES, ERBARME DICH MEINER.

Diese Meditation kann auch mit abgekürzten Worten HERR JESUS CHRISTUS ERBARME DICH MEINER oder JESUS CHRISTUS geübt werden.

Diese Form der Meditation ist leicht zu lernen. Es handelt sich um die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Wiederholung dieses Gebetes.

### I. Induktive Phase

Ich setze mich aufrecht und entspannt hin. Entspanne Nacken, Wirbelsäule, mein Becken und meine Beine und Arme. Die Hänge lege ich ineinandergelegt, nach oben geöffnet auf die Oberschenkel. Ich schließe meine Augen und mache sie noch ein paarmal auf und zu und lasse sie dann geschlossen. Ich atme tief ein und aus. Damit ich mich leichter konzentrieren kann, wiederhole ich dieses tiefe Ein- und Ausatmen etwa zehnmal.

Sie können die Zeit vergessen, ich werde Sie nach zwanzig Minuten an die Zeit erinnern und Sie auffordern, die Übung zu beenden.

Damit beginne ich jetzt die Meditation.

Ich beginne jetzt, das Gebetswort, für das ich mich entscheide - entweder in der Langform, der abgekürzten Form oder der Kurzform -, vor mich hinzudenken. Ich denke mein "Wort" vor mich hin, überlasse mich diesem Wort und lasse sämtliche anderen Gedanken und Assoziationen, die mir dabei kommen, stehen, ohne sie zu verdrängen. Ich gehe immer wieder zurück auf mein "Wort".

### II. Konzentrierte Phase

Während dieser konzentrierten Phase wiederhole ich für mich das Jesusgebet, behalte jedoch die Teilnehmer im Auge, so daß ich damit letztlich nicht in die konzentrierte Phase komme.

### III. Eduktive Phase

Diese Phase beginnt damit, daß ich die Teilnehmer bitte, die Meditationsübung zu beenden und ein paarmal die Augen zu öffnen und zu schließen,

um sich an die Helligkeit zu gewöhnen. Ich schlage ihnen vor, sich zu recken und zu strecken, um die Entspannung zu beenden.

Neue Zugänge zur Jesus-Christus-Beziehung durch diese Meditation?

Wie Theodor W. Köhler zu Recht darauf hinweist, handelt es sich in der induktiven Phase lediglich um eine Aufmerksamkeitslenkung. Diese kann - wie ich bereits hingewiesen habe - auch durch andere Weisen der Aufmerksamkeitslenkung zustande kommen. Die sich für mich aus dem Fallbeispiel ergebende Frage muß vielmehr durch eine Analyse der konzentrativen Phase gelöst werden, jener Phase des Meditationsprozesses also, während derer der Meditand mit seiner Aufmerksamkeit vollständig auf das Meditationsobjekt, hier die Wiederholung des Jesusgebets, eingestellt ist. Das wichtigste, was sich während dieser konzentrativen Phase vollzieht, ist die Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse (vgl. die genaue Erläuterung dieses Vorgangs bei Th. W. Köhler in diesem Heft). Indem sich während dieser konzentrativen Phase (Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse) neue, überraschende, subjektspezifische, damit auch biographisch gestimmte Kategorisierungen, auch in neuen Anordnungen, Gewichtungen, Farbschattierungen ergeben, kann sich beim Jesusgebet eine andere Beziehungsqualität zu JESUS CHRISTUS ergeben. Auch kann sich die Kluft zwischen rationaler Argumentation und existentieller Betroffenheit aufheben - was diese andere Qualität der Glaubenzustimmung bei der Schülerin B erklären könnte.

Es kann eine neue GESTALT, eine neue JESUS-CHRISTUS-Gestalt entstehen, die eine solche Beziehungsqualität schaffen kann. Fraglich ist, welche Konsequenzen diese Erlebnisse in der konzentrativen Phase, in der eduktiven Phase, also der Rückbindung auf den (Normal-)Zustand der automatisierten Kategorisierungsprozesse haben.

Es muß - will man die Aussage der Schülerin B weiter verfolgen - einen Rückkoppelungsprozeß auf die Glaubenzustimmung in der Zeit nach der konzentrativen und der eduktiven Phase der Meditation geben.

Hypothetisch erkläre ich ihn wie folgt:

Indem sich während der konzentrativen Phase und den davor herrschenden entautomatisierten Kategorisierungsprozessen sich andere Qualitäten der Kategorisierung, andere Zuordnungen, Zusammenhänge und Ganzheiten ins Erleben gebracht werden, kommt es nach der eduktiven Phase zu einer Spannung, diese Erlebnisse mit der automatisierten Kategorisierungsebene in Verbindung zu bringen. Es entsteht aufgrund dieser Spannung die Möglichkeit zu neuen Problemlösungen und letztlich auch zu neuen Sinnorientierungen.

Festgehalten werden muß: Diese Ergebnisse haben hypothetische Bedeutung. Sie müssen im Rahmen eines großen Forschungsprojektes empirisch überprüft werden. Falls sie sich allerdings als überprüfbar nachweisen und bestätigen

ließen, müßten dieser Meditationsweg und entsprechend andere untersuchte Wege für ein Theoriekonzept der Katechetik erheblich stärker berücksichtigt werden, als dies derzeit der Fall ist. Immerhin geht es bei der Weitergabe des Glaubens um die Erschließung der Beziehung zu Jesus Christus. Meditative Lernprozesse als Erschließung der Gottesbeziehung?

### Sich selbst leiten gegen manipulative Verzweckung dieser Meditation<sup>3</sup>

Für die Katechetik muß festgehalten werden, daß die Übung des "Jesusgebetes" nicht als technologischer Lernweg mißbraucht wird.

Die sich jedem Individuum stellende Aufgabe, sich selbst zu leiten, schließt die Entscheidung der Richtungslenkung, der Lenkung der Aufmerksamkeit notwendigerweise mit ein. Dies nicht nur auf der Ebene der Richtungslenkung im Sinne der Entspannungsmethoden (Autogenes Training und anderer Entspannungstechniken), sondern auch auf der Ebene einer sinnorientierten Aufmerksamkeitslenkung auf religiöse Symbole.

Ich gehe von der These aus, daß ich als für meine Sinnorientierung hochgradig Mitverantwortlicher mich selbst zu lenken habe, meine Aufmerksamkeit auf das Eigentliche, den tiefsten Grund, die personale Ermöglichung, nämlich auf "Jesus Christus" hinzulenken habe.

Die Übung des "Jesusgebetes" ist eine Möglichkeit unter vielen. Sie ist aber insofern eine spezifische Möglichkeit, weil es sich dabei um einen Intensivprozeß handelt.

Bei der Darstellung der psychologischen Analyse von Meditationsprozessen hat sich gezeigt, daß zusätzliche, theologische Kriterien eingeführt werden müssen, um einen Meditationsprozeß als christliche Meditation zu qualifizieren bzw. als Meditationsprozesse, die auf einer solchen Ebene der Glaubenszustimmung im Sinne des Fallbeispiels Schülerin B anzusiedeln sind.

Die mystische Tradition innerhalb des Christentums hat hier Vorgaben und Ansprüche geliefert, die in der derzeitigen geistesgeschichtlichen Situation einer Revitalisierung dringend bedürfen.

Prof. Dr. Albert Biesinger  
Institut für Katechetik und Religionspädagogik  
an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg  
Universitätsplatz 1  
A - 5020 Salzburg

<sup>3</sup> Vgl. die ansatzhafte Diskussion in A. Biesinger, *Meditation im Religionsunterricht. Theoretische und schulpraktische Perspektiven*, Düsseldorf 1981.

THEODOR WOLFRAM KÖHLER

## WAS GEHT BEIM MEDITIEREN VOR SICH?

Überlegungen zu einer psychologischen Prozeßanalyse der Meditation.

Meditationspraktiken der verschiedensten Art sind nach wie vor von beträchtlicher Anziehungskraft. Gerade auch religiös wache Christen fühlen sich von der Übung der Meditation angetan. Nicht wenigen von ihnen erscheint sie als so etwas wie der Königsweg hin zu einer persönlichen Gottesbeziehung. Dergleichen Erwartung wirft Fragen auf, theologische zumal. Zugleich gewinnt aber auch die psychologische Frage an Gewicht, was beim Meditieren vor sich geht. Die empirisch-psychologische Forschung hat seit geraumer Zeit damit begonnen, sich eingehender und systematischer mit der Meditation als Gegenstand zu befassen. Die Liste einschlägiger Veröffentlichungen ist bereits von respektabler Länge, und sie wächst weiter an (für eine Übersicht vgl. u.a. Shapiro 1980; West 1982; Walsh 1982). Bei der Suche nach Arbeiten indes, die speziell der Frage nach den beim Meditieren ablaufenden psychischen Prozessen nachgingen, greift man entmutigend oft ins Leere. In diesem Untersuchungsbereich besteht eine weite Forschungslücke. Der überwiegende Teil der bislang vorgelegten Untersuchungen beschäftigt sich mit anderen Aspekten der Meditationspraxis, so etwa mit Persönlichkeitsmerkmalen von Meditierenden, mit nachträglicher Exploration von Eindrücken während der Meditation und vor allem mit der Veränderung physiologischer Kennwerte (z.B. Atem- bzw. Pulsfrequenz, Blutdruck, Gehirnwellen) während der Meditation und mit der Wirkung vorausgegangener Meditationsübungen auf die Wahrnehmung, die Einstellungen, die Reaktionsweisen in Belastungssituationen und dergleichen. Daß sich die bisherige psychologische Meditationsforschung schwerpunktmäßig auf diese Untersuchungsaspekte konzentrierte und demgegenüber die Prozeßanalyse zurücktreten ließ, dürfte vor allem auf das vorherrschend klinische Interesse an der Meditation als einer Form von Selbstregulierungstechnik zurückzuführen sein. Daneben spielen gewiß aber auch methodische Gründe eine Rolle. Daten über begleitende physiologische Reaktionen oder über die Auswirkung von Meditationsübungen auf anschließend erhobene psychologische Testwerte sind methodisch problemloser und direkter zu gewinnen als Daten über Prozeßverläufe während der Meditation.

### 1. Zur Fragestellung

Im folgenden versuche ich, einige Überlegungen zur Ausgrenzung und Analyse von Prozeßverläufen während der Meditation zu formulieren, wie sie sich nach meiner Sicht aus dem gegenwärtigen Forschungsstand ergeben. Bei diesen Überlegungen handelt es sich vorerst um hypothetische Annahmen, die zu wichtigen Teilen noch einer empirischen Überprüfung bedürfen.

Ich schicke drei eingrenzende Präzisierungen voraus: Erstens, die nachfolgenden Überlegungen beziehen sich ausschließlich auf jene Form von Meditation, die im Anschluß an Naranjo und Ornstein "konzentrierte" oder "konzentrierende" Meditation genannt wird (vgl. Naranjo & Ornstein <sup>3</sup>1980, 24ff.; Ornstein 1974, 147ff.). Die konzentrierte Meditation umfaßt nach dieser Sprachregelung all jene Meditationsweisen, bei denen der Meditierende darum bemüht ist, seine Aufmerksamkeit vollständig auf ein einzelnes Objekt - sei es ein Gegenstand, Bild, Klang, Wort, Gedanke oder dergleichen - einzustellen und für eine bestimmte Zeitspanne unverwandt an diesem festzumachen. Zweitens, die hier vorgetragenen Überlegungen heben vorerst nur auf die kognitive Komponente der Prozeßverläufe bei der Meditation ab. Ich gehe davon aus, daß die kognitive Differenzierungsebene bei der Prozeßanalyse zwar nicht die einzig interessierende, wohl aber die grundlegende ist. Drittens, die herausdifferenzierten Prozeßkomponenten stellen noch relativ molare, grobrastrige Analyse-einheiten dar. Sie wären gegebenenfalls weiter aufzugliedern.

Wenn wir uns den gesamten Vorgang einer Meditationsübung vor Augen führen, lassen sich daran analytisch zunächst drei Hauptphasen unterscheiden: eine einstimmende Phase, die ich "induktive Phase" nennen möchte, sodann die eigentliche meditative Kernphase oder "konzentrierte Phase" und schließlich eine Phase, während der die Beendigung der Meditationsübung eingeleitet und abgeschlossen wird. Ich bezeichne sie als "eduktive Phase" (vgl. Deikman 1966, 328).

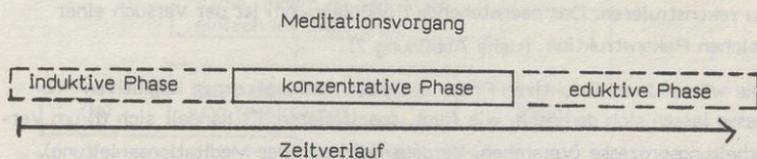


Abb. 1: Hauptphasen im Meditationsvorgang

Unsere Frage lautet also: Was geht während dieser Hauptphasen kognitiv im einzelnen vor? Welche Geschehens- bzw. Prozeßverläufe lassen sich ausmachen?

## 2. Prozeßverläufe während der induktiven und eduktiven Phase

Zu den Geschehensverläufen während der beiden Rahmenphasen verfügen wir über einen recht sicheren Zugang. Das gilt zumal für die Prozesse während der induktiven Phase. Zu allen klassischen Formen konzentrierter Meditation werden nämlich mehr oder minder explizite Meditationsanleitungen

tradiert. Sie geben Richtlinien dafür an die Hand, was jemand tun muß, um zu meditieren bzw. genauer: was jemand tun muß, um in die konzentriative Phase einzutreten. Im allgemeinen regen diese Instruktionen als erstes an, eine bestimmte entspannte Körperhaltung einzunehmen, beispielsweise sich aufrecht und möglichst entspannt hinzusetzen, die Hände mit den Handflächen nach oben und halb übereinander in den Schoß zu legen, gegebenenfalls die Augen zu schließen. Bisweilen schreiben Instruktionen sodann auch vor, auf den Atem zu achten, ihn leicht und regelmäßig kommen zu lassen, wiederholt 10 Atemzüge mitzuzählen und ähnliches. Sämtliche Meditationsanleitungen fordern schließlich dazu auf, die Aufmerksamkeit ganz und gar auf das jeweilige Meditationsobjekt, etwa ein zu wiederholendes Wort (Mantra), einzustellen und dabei zu verweilen (vgl. J.H. Clark 1983, 30f).

Die Instruktionen umfassen also ausdrückliche Anweisungen zur körperlichen und psychischen Einstellung, wobei die Anweisungen von der äußeren körperlichen Sphäre (Körperhaltung) zur inneren psychischen Sphäre (Aufmerksamkeit) fortschreiten. Implizit setzen sie darüber hinaus beim Meditierenden während dieser induktiven Phase bestimmte Kontrollprozesse voraus; denn der Meditierende muß den jeweils erreichten Zustand (Körperhaltung, Atmung, Aufmerksamkeit) registrieren, überprüfen und, falls erforderlich, korrigieren können. Mit anderen Worten: Die Meditationsanleitungen geben explizit oder implizit den Soll-Verlauf der tragenden Prozesse während der induktiven Phase an. Das aber setzt uns in Stand, diesen Soll-Verlauf in seinen wesentlichen Stücken zu rekonstruieren. Das nachstehende Fließdiagramm ist der Versuch einer solchen Rekonstruktion (siehe Abbildung 2).

Die während der induktiven Phase analytisch anzusetzenden kognitiven Prozesse lassen sich demnach, wie folgt, spezifizieren: Es handelt sich (i) um Verarbeitungsprozesse (Verstehen, Vergegenwärtigen der Meditationsanleitung), (ii) um Umsetzungsprozesse (Herbeiführen der jeweiligen Soll-Zustände) und (iii) um Kontrollprozesse.

In ähnlicher Weise gelingt es sodann auch, die zentralen Prozeßverläufe für die den Meditationsvorgang beendende edukative Phase sichtbar zu machen. Zwar werden - wenn ich recht sehe - für diese Phase nicht in gleichem Umfang explizite und einheitliche Anleitungen überliefert. Das beeinträchtigt unser Bemühen um Rekonstruktion der Prozeßverläufe indes nicht sonderlich. Die tragenden Prozesse ergeben sich sozusagen "aus der Sache selbst" bzw. nochmals aus der Instruktion für die induktive Phase, und zwar spiegelbildlich. Um den durch die Meditationsanleitung induzierten Zustand wieder zu beenden, muß der Meditierende mindestens folgendes tun: Er muß seine ausschließlich auf das Meditationsobjekt gerichtete Aufmerksamkeit von diesem lösen

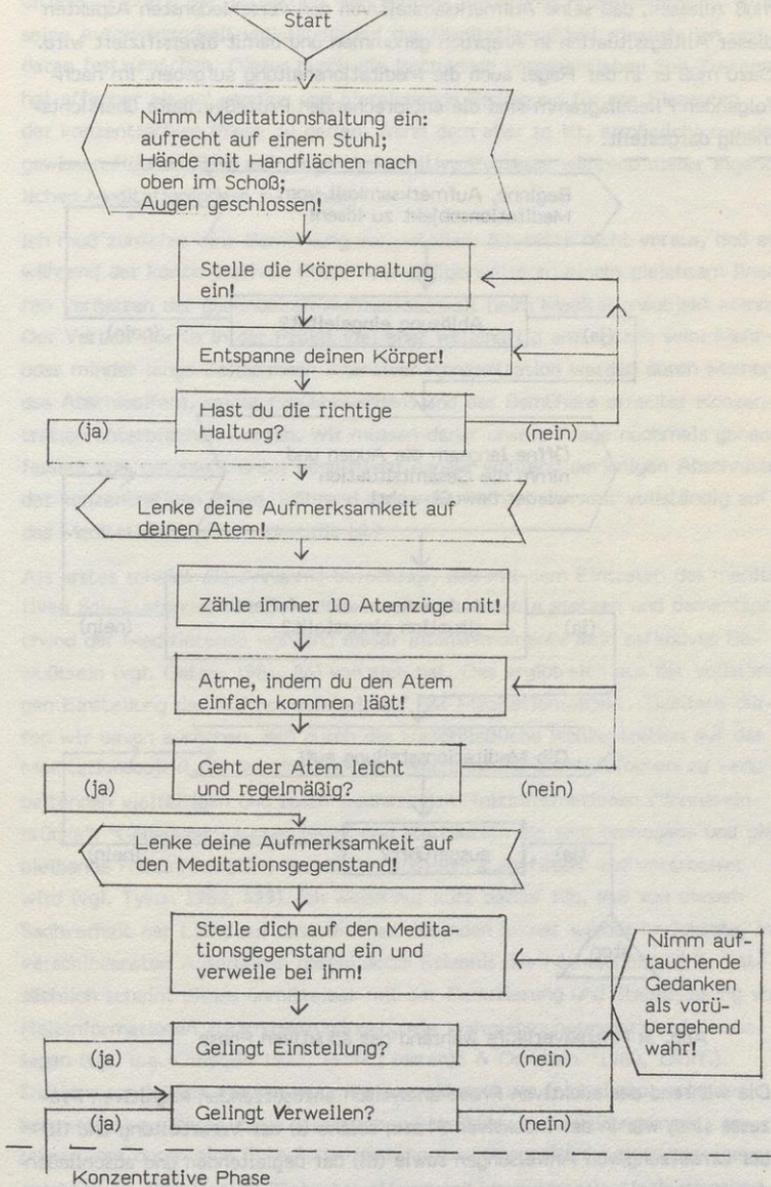


Abb. 2: Prozeßverläufe während der induktiven Phase

und sich wieder auf seine jeweilige Alltagssituation einstellen. Das heißt, er muß zulassen, daß seine Aufmerksamkeit von den verschiedensten Aspekten dieser Alltagssituation in Anspruch genommen und damit diversifiziert wird. Dazu muß er in der Regel auch die Meditationshaltung aufgeben. Im nachfolgenden Fließdiagramm sind die entsprechenden Prozeßverläufe übersichtsmäßig dargestellt.

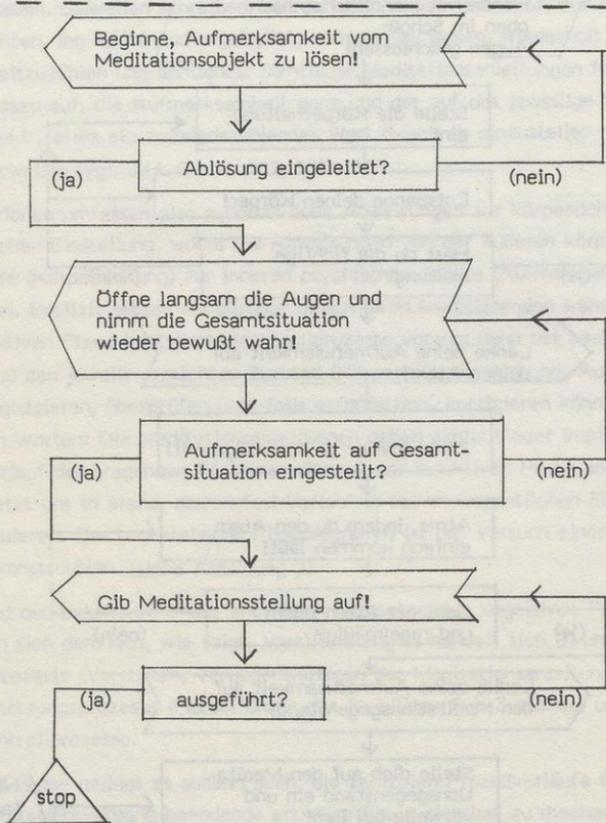


Abb. 3: Prozeßverläufe während der edukativen Phase

Die während der edukativen Phase analytisch anzusetzenden kognitiven Prozesse sind, wie in der induktiven Phase, solche (i) der Verarbeitung und (ii) der Umsetzung von Anweisungen sowie (iii) der begleitenden und abschließenden Kontrolle.

### 3. Prozeßverläufe während der konzentrativen Phase

Ich komme damit zur Frage, was kognitiv während der zentralen konzentrativen Phase des Meditationsvorgangs, der eigentlichen Meditationsphase, vor

sich geht. Diese Frage vor allem interessiert. Wir hatten gesehen, daß der Meditierende durch die Instruktion während der induktiven Phase angeleitet wird, seine Aufmerksamkeit vollständig auf das Meditationsobjekt einzustellen und daran festzumachen. Dieser durch die Instruktion vorgeschriebene Soll-Zustand hat offenbar als notwendige und hinreichende Bedingung für das Einsetzen der konzentrativen Phase zu gelten. Wenn dem aber so ist, ermöglicht uns das, gewissen Rückschlüsse auf tragende kognitive Prozesse während dieser eigentlichen Meditationsphase zu ziehen.

Ich muß zunächst eine Bemerkung voranstellen: Ich setze nicht voraus, daß es während der konzentrativen Phase notwendigerweise zu einem gleichsam linearen Verharren der gebündelten Aufmerksamkeit beim Meditationsobjekt kommt. Der Verlauf dürfte in der Praxis viel eher wellenartig anzusetzen sein: Mehr oder minder lange Zeitspannen intensiver Konzentration werden durch Momente des Abschweifens, seines Gewährwerdens und des Bemühens erneuter Konzentration unterbrochen werden. Wir müssen daher unsere Frage nochmals genauer fassen: Was geschieht unter kognitivem Aspekt während derjenigen Abschnitte der konzentrativen Phase, während derer die Aufmerksamkeit vollständig auf das Meditationsobjekt eingestellt ist?

Als erstes scheint die Annahme berechtigt, daß mit dem Eintreten des meditativen Soll-Zustandes alle bewußten Kontrollprozesse aussetzen und dementsprechend der Meditierende während dieser Intensivmomente kein reflexives Bewußtsein (vgl. Oatley 1981, 86) von sich hat. Das ergibt sich aus der vollständigen Einstellung der Aufmerksamkeit auf das Meditationsobjekt. Zweitens dürfen wir davon ausgehen, daß durch die ausschließliche Konzentration auf das Meditationsobjekt die im gewöhnlichen Wachzustand ununterbrochen zu verarbeitenden vielfältigen und rasch wechselnden Reizinformationen ("Sinneseindrücke", "Gedanken") ausgeblendet und stattdessen die sehr homogene und gleichbleibende Reizinformation "Meditationsobjekt" ausgefiltert und verarbeitet wird (vgl. Tyson 1982, 495). Ich weise nur kurz darauf hin, daß von diesem Sachverhalt her Licht auf das von Meditierenden immer wieder berichtete, in verschiedensten Ausdrücken geschilderte Erlebnis des Nichtsehens fällt. Tatsächlich scheint dieses unmittelbar mit der Reduzierung und Stabilisierung von Reizinformationen zusammenzuhängen, wie Wahrnehmungsexperimente nahelegen (vgl. u.a. Ornstein 1972, 165ff.; Naranjo & Ornstein <sup>3</sup>1980, 150ff.). Drittens schließlich müssen wir offenbar während der Intensivmomente der konzentrativen Phase einen spezifischen kognitiven Bearbeitungsmodus ansetzen, der durch eine Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse gekennzeichnet ist. Der Begriff "Entautomatisierung" (desautomatization), ursprünglich in anderem Zusammenhang geprägt, wurde von Deikman (1963; 1966) in die psychologische Meditationsforschung eingebracht (vgl. u.a. auch Ornstein 1972,

166ff.; Shapiro 1980, 243f; Tyson 1982, 492; Sunden 1982, 78ff.). Ich halte die Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse für den wichtigsten Aspekt, den es bei einer Prozeßanalyse der Meditation herauszuarbeiten gilt. Was ist mit Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse gemeint?

Etwas zu erkennen, impliziert grundsätzlich immer ein Unterscheiden und bedeutet im Kern eine Kategorisierung des Typs "es ist so" gegen das "es ist nicht so" (vgl. Tugendhat & Wolf 1983, 58). Überhaupt unterscheiden zu können, gehört zu jener kognitiven Grundausstattung, die das gesunde Neugeborene offensichtlich bereits mitbringt (vgl. Bruner et al. 1957, 125). Die gesamte Entwicklung der kindlichen Intelligenz baut auf dieser fundamentalen Fähigkeit auf. Im Laufe dieser kognitiven Entwicklung, die - wie wir wissen - regelhaft verläuft, differenzieren sich die Unterscheidungsleistungen des Kindes ständig weiter aus, indem dieses immer neue Unterscheidungskriterien und deren Handhabung erlernt. Die Unterscheidungskriterien oder eben "kategorialen Merkmale" sind beim Kleinkind zunächst noch grobstrichig, szenisch-anschaulich, subjektiv (idiosynkratisch) und nach erlebnismäßiger Bedeutsamkeit gewichtet. Besonders deutlich läßt sich das am kindlichen Spracherwerb, speziell dem Erlernen von Wortbedeutungen, beobachten (vgl. u.a. Simon 1982; Anisfeld 1984). Im Zuge der Sozialisation und entsprechend dem jeweiligen Entwicklungsstadium treten dann immer mehr intersubjektiv-sozial bedeutsame kategoriale Merkmale an die Stelle der ursprünglichen subjektiven, so. z.B. "innen vs. außen", "subjektiv vs. objektiv", "wirklich vs. möglich" und ähnliche (vgl. u.a. Flavell 1979). In dieser Hinsicht ist es berechtigt, davon zu sprechen, daß die kategorialen Merkmale fortschreitend "entpersonalisiert" werden. Zugleich wird die freie Vergesellschaftung von kategorialen Merkmalen und damit die flexible kindliche Kategorien(Klassen-)bildung, wie sie sich in der subjektiv getönten Begriffs- und Wortverwendung des Kindes ausdrückt, eingeschränkt. Mehr und mehr kategoriale Merkmale lagern sich unter dem bahnenden Einfluß der Sozialisation in intersubjektiv (weitestgehend) austauschbaren, standardisierten Merkmalsätzen ab. Zusammen mit den entsprechenden Prüfschritten ergeben sie schließlich jene relativ fixen, abrufbereiten Kategorisierungsprogramme ("kognitive Schemata", "kognitive Strukturen"), die für die lebensnotwendige, möglichst reibungsfreie Orientierung und Handlungsführung im Alltag des Individuums unabdingbar sind. Unablässig müssen in den Alltagssituationen zahllose, rasch wechselnde Reizinformationen registriert, auf ihre Bedeutsamkeit hin geprüft und gegebenenfalls weiterverarbeitet werden (vgl. u.a. Aquino 1982). Die notwendigen Kategorisierungsprozesse haben ohne Verzug vonstatten zu gehen. Der Einsatz der standardisierten Kategorisierungsprogramme trägt hierzu maßgeblich bei. Dabei unterliegt die Anwendung der Kategorisierungsprogramme, insbesondere solcher, mit denen die Wahrnehmungsreize zu Wahrnehmungsgegenständen (Perzepten) verarbeitet werden, innerhalb einer

Gesellschaft einer unmerklichen, aber ständigen und hochwirksamen sozialen und - dadurch vermittelnden - "gegenständlichen" (sog. "Widerständigkeit der Realität") Kontrolle. Der Einsatz der standardisierten Kategorisierungsprogramme ist in diesem Rahmen überlernt und damit "automatisiert" (vgl. Tyson 1982, 495; Mandler 1984, 111ff.; Shiffrin et al. 1984). Während der konzentrativen Phase setzt nun die erkennende, d.h. kategorisierende Aktivität beim Meditierenden nicht einfach aus. Diese Aktivität ist meiner Auffassung nach für jeden Wachbewußtseinszustand, und somit auch für den Bewußtseinszustand des Meditierenden während der Intensivmomente der konzentrativen Phase, konstitutiv. Hingegen dürfen wir, wie wir sahen, davon ausgehen, daß während dieser Zeitspannen, in denen die Aufmerksamkeit ausschließlich beim Meditationsobjekt versammelt ist, die Flut der pausenlos zu bewältigenden Reizinformationen radikal zugunsten der wenigen und gleichbleibenden des Meditationsobjekts zurückgedämmt wird. Damit aber entfällt einerseits der sonst vorherrschende Zugzwang beim Einsatz der Kategorisierungsprogramme. Andererseits ist die kategorisierende Aktivität nicht mehr (oder nicht mehr im gleichen Maße) der sonst gegenwärtigen Sozial- und Gegenstandskontrolle ausgesetzt und an die vorgezeichneten Bahnen gehalten (vgl. Oatley 1981, 93). Das heißt aber: entscheidende Faktoren, die für die Automatik beim Einsatz der Kategorisierungsprogramme in den Alltagssituationen verantwortlich sind, verlieren ihre Wirksamkeit. Es kommt zu einer Entautomatisierung der Kategorisierungsprozesse.

Wie wirkt sich diese Entautomatisierung "psychologisch" aus? In Übereinstimmung mit einer Reihe anderer Autoren (vgl. Deikman 1963; 1966; 1971; Ornstein 1974, 181f; Shapiro 1980, 243; Tyson 1982, 492) nehme ich zunächst an, daß mit dem Einsetzen der Entautomatisierung während der konzentrativen Phase frühere, inzwischen "verlorengegangene" Weisen der Kategorisierung sich wieder einstellen können. So mögen ursprünglich erkenntnisleitende, subjektspezifisch bedeutsame kategoriale Merkmale erneut in den Vordergrund rücken und beispielsweise die später gelernte scharfe Differenzierung zwischen Selbst vs. Nichtselbst, zwischen wirklich vs. möglich, zwischen den einzelnen Sinnesmodalitäten usw. zurücktreten lassen. Darüber hinaus rechne ich damit, daß die kategorialen Merkmale sich wiederum freier zu spontanen Kategorisierungsprogrammen zusammenschließen, aus diesen lösen und abermals zu neuen Kombinationen zusammenfinden können, und so fort. Entsprechend werden die Kategorisierungsprozesse (die Art, wie Erkenntnis-Gegenstände gegeben sind) flexibler, vielgestaltiger, farbiger und "persönlicher" ausfallen. Dies wiederum führt dann zu neuen, ungewohnten, vielfach als sprachlich nicht faßbar empfundenen Eindrücken bzw. Einblicken, wie sie von Meditierenden bezeugt zu werden pflegen (vgl. u.a. Deikman 1963; 1966; 1971). Die vielfach mißbrauchte Rede von einer "Bewußtseinserweiterung" durch Meditation dürfte

hierin ihr Fundament haben. Die für mich entscheidendste Hypothese ist schließlich die, daß der Meditierende über diese Eindrücke zugleich in unmittelbarem Vollzug die gestalterisch-verwandelnde, schöpferische Kraft seiner kognitiven (kategorisierenden) Aktivität erfährt, die diese Eindrücke hervorbringt (vgl. Köhler im Druck). Interessanterweise kommt auch Deikman (1966) zu einem ähnlichen Schluß, wenn er vermutet, daß sich in den Meditationserlebnissen das Innwerden bestimmter psychischer Prozesse kundtue.

Es sollte abschließend wenigstens erwähnt werden, daß Entautomatisierung nicht etwa nur ein für das Meditationsgeschehen zentraler Vorgang zu sein scheint. "Entautomatisierungen" liegen in analoger Form u.a. offenbar auch der Freisetzung dichterischer Sprache zugrunde (vgl. J. Trabant 1974, 56ff.) und haben eine wichtige Funktion beim erfolgreichen Problemlösen wie bei erfolgreich verlaufender Therapie.

Wie ich eingangs hervorhob, handelt es sich bei den hier vorgetragenen Überlegungen zunächst um eine theoretische Konzeption. Ihre gezielte empirische Überprüfung steht noch aus. Sie ist in Planung.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus dem Gesagten? Ich meine mindestens diese:

- (a) Die Frage, was bei der Meditation vor sich geht, darf nicht vorschnell mit spekulativen - auch nicht religiösen - Ausdeutungen beantwortet werden.
- (b) Als ein psychisches Geschehen ist Meditation auf unterschiedlichen Untersuchungsebenen der psychologischen Analyse zugänglich.
- (c) Die auf der kognitiven Analyseebene (die nicht die einzige, aber eine grundlegende ist) herausgearbeiteten Prozesse vermögen offenbar, typische Züge des Meditationserlebnisses zu erhellen.
- (d) Daß eine Prozeßanalyse sich schematischer, weniger reich und farbig ausnimmt als eine Schilderung der Erlebnisse, die sie erhellen will, liegt in der Natur der Sache und sollte nicht dazu verleiten, sie deswegen bei seinem Urteil über Meditation unberücksichtigt zu lassen.

### Literatur

Anisfeld, M.: Language Development. From Birth to Three, Hillsdale/New York/London 1984

Aquino, C.C.: Relationships Between Stimulus Deprivation Theory and Creative Communication, in: Journal of Creative Behaviour 16 (1982) 123-131

Bruner, J.S., On Perceptual Readiness, in: Psychological Review 64 (1957) 123-152

Clark, J.H.: A Map of Mental States, London etc. 1983

Deikman, A.J., Experimental Meditation, in: Journal of Nervous and Mental Disease 136 (1963) 329-343

- Ders., De-automatization and the Mystic Experience, in: *Psychiatry* 29 (1966) 324-338 (teilweise wieder abgedruckt in: Ornstein, R.E. (Hg.), *The Nature of Consciousness: A Book of Readings*, San Francisco 1973, 216-233)
- Ders., Bimodal Consciousness, in: *Archives of General Psychiatry* 25 (1971) 481-489 (wieder abgedruckt in: Ornstein 1973, 67-86)
- Flavell, J.H., *Kognitive Entwicklung*, Stuttgart 1979
- Köhler, T.W., Die Sinnfrage in wissenschaftspsychologischer Perspektive (erscheint in: *Jahrbuch der Universität Salzburg* 1981/83)
- Mandler, G., The Construction and Limitation of Consciousness, in: Sarris, V./Parducci, A. (Hg.), *Perspectives in Psychological Experimentation: Toward the Year 2000*, Hillsdale/New York/London 1984, 109-126
- Naranjo, C./Ornstein, R.E., *Psychologie der Meditation*, Frankfurt 1980
- Oatley, K., Representing Ourselves: Mental Schemata, Computational Metaphors, and the Nature of Consciousness, in: Underwood, G./Stevens, R. (Hg.), *Aspects of Consciousness*, vol. 2: Structural Issues, London etc. 1981, 85-117
- Ornstein, R.E., *Die Psychologie des Bewußtseins*, Köln 1974
- Shapiro, D.H. Jr., *Meditation: Self-Regulation Strategy and Altered State of Consciousness*, New York 1980
- Shiffrin, R.M. / Schneider, W., Automatic and Controlled Processing Revisited, *Psychological Review* 91 (1984) 269-276
- Simon, F.B., Semiotische Aspekte von Traum und Sprache. Strukturierungsprinzipien subjektiver und intersubjektiver Zeichensysteme, in: *Psyche* 36 (1982) 673-699
- Sundén, H., *Religionspsychologie, Probleme und Methoden*, Stuttgart 1982
- Trabant, J., Poetische Abweichung, in: *Linguistische Berichte* 32 (1974) 45-59
- Tugendhat, E. / Wolf, U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983
- Tyson, P.D., A general systems theory approach to consciousness, attention, and meditation, in: *The Psychological Record* 32 (1982) 491-500
- Walsh, R., A model for viewing meditation research, in: *Journal of Transper. Psychology* 14 (1982) 69-84
- West, M., Meditation and Self-awareness: Physiological and Phenomenological Approaches, in: Underwood, G. (Hg.), *Aspects of Consciousness*, vol. 3: Awareness and Self-awareness, London etc. 1982, 199-234

Prof. Dr. Theodor Wolfram Köhler  
 Philosophisches Institut der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg  
 Franziskanergasse 1  
 A - 5020 Salzburg

HELMUT FOX

## "EINFÜHRUNG IN DAS CHRISTENTUM"

Bericht über eine deutsch-italienische Tagung in Vigolo Vattaro bei Trient (30.9. - 4.10.1984)\*

A. In den beiden Referaten des ersten Tages wurde die konkrete Situation in Italien und der Bundesrepublik Deutschland hinsichtlich der religiösen Sozialisation und der Prozesse der christlichen Initiation beleuchtet und zur Sprache gebracht. Dabei fiel auf, daß ähnliche Gesichtspunkte in beiden Ländern zu konstatieren sind, wenn man einmal von den durch die unterschiedlichen lokalen Gegebenheiten hervorgerufenen Differenzierungen abieht.

Das erste Referat wurde von G. Milanesi, Professor an der Università Salesiana, Rom, gehalten: "Prozesse der religiösen Sozialisation in Italien - Fakten und Probleme". Der zweite Referent, N. Mette, Paderborn, referierte aus deutscher Sicht: "Zur Situation der religiösen Sozialisation und der christlichen Initiation - Prozesse in der Bundesrepublik Deutschland".

Von beiden Ländern kann - bei entsprechender lokaler und temporärer Differenzierung - unter anderem gesagt werden:

1. Die empirischen Befunde und die vielerorts gemachten Erfahrungen zeigen, daß ein Großteil der jüngeren Generation der religiösen Erziehung wie der religiösen Sozialisation (sei es ihrer eigenen, aber auch der ihrer Kinder) kaum mehr Bedeutung zumißt und daß ein religiöses Elternhaus keine Gewähr für die Tradierung des Glaubens bietet.
2. Es ist festzustellen - auch hier mit zu beachtenden Differenzierungen -, daß ein Entfremdungsprozeß zwischen Jugend und Kirche im Gange ist, dessen Ende noch nicht abgesehen werden kann, obwohl sich ein beachtlicher Teil der Jugendlichen als "religiös" bezeichnet und religiöse Bedürfnisse - wie sie auch immer befriedigt werden mögen - artikuliert. Religion wird allerdings häufig reduziert auf Ausnahmesituationen.
3. Vielfach führen die Eltern kein kirchliches Leben mehr, obwohl sie in der Mehrzahl ihre Kinder taufen lassen. Religiöse Erziehung mag nützlich sein, sie wird jedoch häufig an Fachkräfte delegiert und ihnen ganz überlassen, weil man sich für inkompetent hält. Die Mehrzahl der Kinder wird auch zur Erstkommunion geführt, der noch ein hoher gesellschaftlicher, ja zuweilen folkloristischer Stellenwert beigemessen wird. Für viele Kinder ist mit der Erstkommunion, spätestens mit der Firmung, die Teilnahme am kirchlichen Leben zu Ende.

---

\* Die Referate, auf die hier Bezug genommen wird, stehen in diesem Heft.

4. Im schulischen Religionsunterricht, der häufig keine Nähe mehr zur Pfarrpastoral aufweist, können die Defizite hinsichtlich der religiösen Sozialisation und der religiösen Erziehung im Elternhaus nicht ausgeglichen werden. Bei einem großen Teil der Schüler kann man "nichts" voraussetzen. Die Religionslehrer sind, hinsichtlich der offiziellen Erwartungshaltung der amtlichen Kirche dem Religionsunterricht gegenüber, überfordert.

5. Die Sexualnormen der Kirche finden in der jüngeren Generation kaum Zustimmung; nicht zuletzt wird durch sie der Entfremdungsprozeß zwischen ihr und der Kirche beschleunigt und vorangetrieben. Es kann gesagt werden: Die Kirche steht der religiösen Sozialisation im Wege.

6. Christen und christliche Existenz werden immer mehr zur Sache einer kleinen Zahl; die Diasporasituation des Christen wird deutlich. Hier bestätigt sich, was K. Rahner schon 1958 in einem Vortrag für die Paulusgesellschaft festgestellt hat: "Christentum ist absolut Gnade, ein Wunder - genau das Gegenteil von dem, was selbstverständlich, was natürlich wäre. Wir Christen heute könnten so ... wieder das Gefühl der Offensive haben: Heidentum in der Welt als eine Selbstverständlichkeit. Christentum in dieser Welt das große Wunder, freie Gnade Gottes."<sup>1</sup> Der Gefahr der Privatisierung, Isolierung und Fanatisierung christlicher Existenz muß jedoch gewehrt werden, damit die - wenn auch kleine - Glaubensgemeinschaft keine Getto-gesellschaft wird.

In der Gruppenarbeit standen zwei Fragen zur Diskussion:

1. Wie wird die in den Referaten vorgelegte Situationsbeschreibung bewertet?
2. Welche Lösungs- bzw. Handlungsmodelle können entwickelt werden?

I. Das Ergebnis der Arbeitsgruppe 1 kann so zusammengefaßt werden:

a) In den komplexen säkularisierten Gesellschaften (Italien, Bundesrepublik Deutschland) ist die religiöse Sozialisation nicht mehr einbezogen in den Prozeß der allgemeinen gesellschaftlichen Sozialisation; sie ist sozusagen privatisiert (marginalisiert). In diesen modernen Gesellschaften gibt es auch nicht mehr nur "eine" gesellschaftliche Identität; es gibt verschiedene, die sich widersprechen.

b) Um das Problem der christlichen Identifikation in diesen Gesellschaften genau zu umschreiben, ist die vorherige Verständigung über folgende Grundbegriffe notwendig:

- Sozialisation, Erziehung, Initiation
- Religion, religiös, christlich
- Kontinuität, Tradition - Bruch, Neuorientierung
- Inkulturation, Akkulturation.

1 K. Rahner, Sendung und Gnade, München 1959, 401f.

c) Es gibt zwei verschiedene Arten, Sozialisation zu verstehen: Das erste Verständnis ist die Sozialisation als Akt der Transmission einer bereits bestehenden Kultur vermittels der Sozialisationsagenturen. Dieses Verständnis von Sozialisation geht aus vom Weitergeben dessen, was schon ist und wie es ist (im Sinne eines Überstülpens) und vom Unter-Bedingungen-setzen, die bereits festgeschrieben sind. Das Produkt ist Reproduktion. Dieses Verständnis von Sozialisation ist sehr ähnlich dem Verständnis von Inkulturation aufseiten der Kulturanthropologie.

Das zweite Verständnis hat modellhaften Charakter; es ist nicht "reproduktiv" im Hinblick auf Kreativität. Dieses Verständnis von Sozialisation ist ähnlich dem der kritischen Erziehung in der zeitgenössischen Pädagogik.

d) Theologische "und" pädagogische Aspekte begründen, daß christliche Initiation verstanden werden muß als Sozialisation im Sinne kritischer Erziehung.

e) Die derzeitige Krise der christlichen Initiation teilt die Krise der religiösen Initiation überhaupt: Bedeutungskrise, Sinnkrise, Stellenwert der christlichen Initiation innerhalb der globalen Initiationsprozesse. Heute kann man christliche Initiation sicher nicht mehr erreichen auf transmissiv re-produktivem Weg früherer Sozialisationsbemühungen.

II. In der Arbeitsgruppe 2 bestand ein Konsens darüber, daß in beiden Ländern der Prozeß der Säkularisierung (Entkirchlichung) in der Weise festzustellen ist, daß sich die Form einer rituell-sakralen Religiosität mit religiösem Brauchtum, konfessionellen Verhaltensweisen und traditionellen ethischen Einstellungen radikal verändert und abgelöst wird. Es müssen jedoch regionale und sozio-ökonomische Differenzierungen (Nord-Südgefälle) vorgenommen werden. Dieser Prozeß wird als unumkehrbar, als irreversibel in dem Sinn bezeichnet, daß eine Entwicklung nicht mehr so rückgängig zu machen ist, daß der Ausgangszustand wieder hergestellt werden könnte. Jede Situation hat ihren Kairos und ihren geschichtlichen Ort. In einer solchen Situation muß die Bedeutung der "Gruppe" als Mittel der christlichen Initiation steigen und der Stellenwert des Kirchenamtlichen dagegen abnehmen.

Für die christliche Initiation bedeutet das: Sie kann nur dann fruchtbar sein, wenn das prophetische und theologische Moment in einer fruchtbaren Spannung zur Amtskirche steht.

Folgende Fragen sind anzugehen:

- Die Frage nach dem Stellenwert der Amtskirche im Blick auf künftige religiöse Sozialisation;

- die Frage nach der religiösen Sozialisation bzw. religiösen Erziehung innerhalb des Konzepts einer zukunftsgerichteten partnerschaftlichen Erziehung;
- die Frage nach der Problematik der religiösen Sozialisation angesichts allgemeiner Sozialisationsbedingungen;
- die Frage nach einer möglichen neuen sozialen Relevanz für künftige religiöse Sozialisation.

### III. Das Ergebnis der Arbeitsgruppe 3:

1. Die Arbeitsgruppe 3 stimmt überein mit

- der diachronischen Analyse von Milanesi,
- der sektoralen Analyse von Mette.

Er wünscht aber eine weitere Differenzierung für

- die Altersgruppen,
- die Institutionen.

2. Zur Bildung von Handlungshypothesen sind Kriterien erforderlich. Auf der Suche nach solchen Kriterien traten mehr offene Fragen als Ansätze zu einem Kriterium zutage:

- Wie wird der "ganz andere" Weg gefunden?
- In welcher Relation stehen:
  - Religion
  - Religiosität
  - Christlicher Glaube?
- Wie kann Unterricht Bedingungen schaffen, daß z.B. Schüler
  - eigenständig handeln,
  - Fragen rekonstruieren?
- Wie kann ein Dialog zwischen Christen und Nichtchristen entstehen?
- Welche Chancen bestehen für die Erarbeitung von Grundwerten, die Christen und Nichtchristen annehmen können?

3. Der Arbeitskreis will abgehen - vorerst jedenfalls - vom

- Altersphasenmodell (Milanesi)
- Institutionenmodell (Mette).

An diese Stelle kann - vorerst - ein konzentrisches Kreismodell treten, das Alter und Institutionen übergreift. Wie kann das geschehen?

"Evangelii nuntiandi" könnte Wege weisen, wenn auf die Strukturelemente

- Erstbekehrung
- Katechese

zurückgegriffen wird.

Wir befinden uns heute im Status der "Erstbekehrung", da in der Vergangenheit zu früh und zu schnell zur "Katechese" übergegangen wurde. Dies konnte aber nur so lange funktionieren, wie Familie, Schule, Kirchengemeinde,

ja die gesamte Gesellschaft die "Erstverkündigung" implizit vollzog.

4. Offene Frage: Welche Bedeutung kommt den Inhalten zu?

5. Abschließender Konsens: Die empirischen Sozialwissenschaften berechnen zu keinem Pessimismus, da der Mensch ein "homo religiosus" ist.

B. Die Referate von Zwergel und Alberich beschäftigen sich mit der Formulierung von Handlungshypothesen, d.h. der Formulierung von Hypothesen über die Einführung ins Christentum.

Zwergel geht von der These aus, christlicher Glaube sei die menschliche Antwort darauf, daß Gott sich dem Menschen gegenüber ins Spiel bringt, daß er den Menschen, ja seine Rettung will. Weil es um den Menschen und seine Rettung gehe (oder besser um sein Heil, seine Befreiung), könne christliche Initiation nicht am Menschen vorbei erfolgen. Menschsein sei jedoch heute durch die nivellierende bzw. säkularisierte Gesellschaft, die den Menschen in Leistung und Konsum zwingt, gefährdet.

Alberichs Versuch eines erneuerten Konzepts christlicher Initiation geht von einer Vielzahl von Handlungsmodellen aus, weil die jeweilige lokale Situation und Ausgangslage wie auch die Sozialisationsfaktoren unterschiedlich seien. Welcher Weg auch gewählt werde, Katechese und Sakramenteneinführung dürften keine Abkoppelung erfahren; sie gehörten als Teile des Evangelisationsprozesses zusammen.

Die auf die Referate folgende Plenumsdiskussion drehte sich unter anderem um das Kirchenkonzept. Zwei Modelle stehen sich hier gegenüber:

1. Das Modell der Kirche als Kontrastgesellschaft,
2. Kirche als Zeichen des Heiles für die Welt, in dem das Angenommensein der Welt durch Gott greifbar wird.

Für die Arbeit in Gruppen einigte man sich auf drei Leitpunkte:

- fundamentale Optionen im Hinblick auf die Kirchenkonzeption,
- Übersetzung und konkrete Utopie,
- Entwicklung von Handlungsstrategien für die christliche Initiation.

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen:

I. Die Diskussion in der Arbeitsgruppe 1 zur Frage der fundamentalen Optionen (Kirche als Kontrast oder Ferment) kam zu dem Ergebnis, daß beide Modelle verschieden interpretierbar sind.

Modell 1 (Kontrast) kann als interpretierloses Modell verstanden werden (Neigung zum Integralistischen), aber auch als offenes Modell.

Modell 2 (Ferment) kann volksgläubig oder dialogisch und selbstkritisch verstanden werden.

Theologisches Kriterium muß sein, ob sich Kirche als Dienst am Menschen und an der Schöpfung und als Freiraum in der Leistungsgesellschaft versteht. Wegen dieses Kriteriums wurde das Modell 2 bevorzugt. Nur hier erhalte Kirche Relevanz für die Gesellschaft. Je mehr sie diese gewinnt, je mehr sie sich in diese Kommunikation mit der Gesellschaft begibt, um so wichtiger wird die Frage nach der Findung und Bewahrung der christlichen Identität. Hierfür wird dann Modell 1 nötig.

Christliche Initiation macht dementsprechend vertraut mit Gott, der befreit und Leben schafft. Das bedeutet Absage an Götzen (z.B. der Konsumgesellschaft) und Dialogbereitschaft wie Distanzbereitschaft zugleich. Das muß alles in Gemeinschaft, d.h. in Gruppen geschehen und in Verbundenheit mit der Gesamtkirche. Dafür sind Strategien zu finden. Folgende Handlungsstrategien wurden entwickelt:

#### 1. Feld: Taufe (genauer Kindertaufe)

- Die gegenwärtige Taufpraxis macht das Sakrament unglaubwürdig. In Zukunft müßten Ehe- und Taufsakrament enger verbunden gesehen werden. Taufe ist das Sakrament christlicher Elternschaft. Zuerst sollen Eltern mit Eltern sprechen, um vertraut zu machen mit der Situation christlicher Elternschaft; erst dann erfolgt die Information durch Experten.
- Das Taufritual wird von der großen Mehrheit noch in Anspruch genommen; die Mitverantwortung der Gemeinde und die christliche Initiation fehlen jedoch. Werden den Eltern Bedingungen gestellt, gerät die Taufe als Sakrament der bedingungslosen Annahme durch Gott in ein schiefes Licht. Brautleutetage müßten bereits die Taufe thematisieren.

#### 2. Feld: Buße, Eucharistie, Firmung

- Statt auf den Empfang der Sakramente vorzubereiten, müßte stattdessen auf das Christwerden vorbereitet werden, von dem der Sakramentenempfang nur ein Teil ist. Der Empfang der Sakramente muß sich dann danach richten, wie weit der einzelne mit dem Christsein vertraut geworden ist. Bei der jetzigen Praxis wird Christsein auf Sakramentenempfang reduziert und nach dem Empfang häufig eingestellt.
- Inhaltlich muß jedes einzelne Sakrament elementar auf das Christwerden hin ausgelegt werden (Versöhnung und Christwerden, Mahl und Christwerden usw.). Vor allem muß die Firmung unter anderem durch Heraufsetzung des Firmalters zum Jahr des Vertrautmachens mit christlicher Lebensart werden. Die Gemeinde muß zur Unterstützung dieses Prozesses Lebensräume zum Kennenlernen christlicher Lebensart eröffnen.

### 3. Feld: Erwachsenenbekehrung

- Erwachsene, die sich bekehren, dürfen nicht einfach der Sonntagsmesse und dem Empfang der Sakramente überlassen bleiben; für sie muß es kleinere Gruppen geben, in denen - im Geist des altchristlichen Katechumenats-Christsein durch das Zusammenleben eingeübt wird. Am Ende dieses Weges könnte dann ein Bußakt mit nachfolgender Eucharistie stehen. Das wäre Annäherung an die Gemeinde.

- In der pluralistischen Gesellschaft ist oft auch die Familie plural. In Zukunft ist der Ort des Vertrautmachens mit der christlichen Lebensart vermutlich weniger die Familie als die lebendige Gemeinde und ihre Gruppen. Jedenfalls ist die Bedeutung der Familie für das zukünftige Christwerden sowohl theologisch als auch soziologisch fraglich. Entfällt die Familie, so muß es entsprechende "Kontexte" in der Gemeinde geben.

II. Arbeitsgruppe 2 macht eine Option für eine zukünftige Kirche, für eine Kirche, die nicht aufgeht in der Gesamtgesellschaft, zugleich nicht ausgeschlossen neben und außerhalb der Gesamtgesellschaft steht. Sie ist als Volk Gottes in überschaubaren Gemeinden und Gemeinschaften (Gruppen) präsent. Sie greift menschliche Schwierigkeiten und menschliches Gelingen auf und deutet sie im Lichte des Glaubens. Sie motiviert so zum Handeln, was auf die Gesellschaft rückwirkt und in ihr zu Veränderungen führt.

Hinsichtlich der christlichen Initiation und Erziehung wird gefordert, daß sie Autonomie und Freiheit des anderen wahren und ermöglichen und sich nie lähmend auf unser Handeln auswirken wird.

Die Kirche der Zukunft muß eine Kirche des Dienstes sein, die sich in Rückbindung an die Schriften des Alten und Neuen Testaments immer korrigiert, in der wir die Erfahrung bezeugen, die wir mit Gott gemacht haben, die wir mit ihm machen und mit ihm machen werden. Korrekturen geschehen durch Opposition gegen institutionelle, dogmatische und moralische Verhärtungen wie gegen eine Kirche, die auf dem Wege der Bürokratisierung und Hierarchisierung einen Irrweg geht; sie geschehen auch durch universale Solidarität, durch Einsatz für die Nivellierten und Armen (das Evangelium ist auf der Seite der Nivellierten und Armen wie der Rückblick in seine Wirkungsgeschichte zeigt), durch Erziehung auf Reform und Veränderung und durch vom Evangelium her gebotene Kritik.

Als Handlungsstrategien werden gefordert:

- Ein Zurückführen auf die existentiellen Wurzeln der menschlichen Erfahrung und ein Zurückführen auf die essentiellen Wurzeln des biblischen Glaubens (der christlichen Botschaft).

Dies muß in kleinen Gemeinschaften erst wieder erlernt und mit Hilfestellungen ermöglicht werden und zwar so, daß es nicht aufgesetzt wirkt, son-

dern eingebettet ist in den Kontext der Alltagserfahrungen.

Wichtig sind ebenfalls:

- existentielle Erfahrungen als konkrete Erfahrungen (der gelebte, erzählte, gefeierte Glaube und die Erfahrungen des ganzen Lebens in der gelebten Gemeinschaft),
- Erwerb der Kompetenz, in Analysen von konkreten Situationen das zu entdecken, um was es geht (Bedrohung und Möglichkeiten des Menschseins); diese Analysen liegen auf der kognitiven und affektiven Ebene;
- das Verhältnis von Lebens- und Glaubenserfahrung (Alphabetisierung als Ermöglichung, Lebenserfahrungen unter dem Gesichtspunkt des Glaubens zu erzählen); Sprachfähigkeit und Erfahrungsmöglichkeit wachsen durch die Begegnung mit den Erzählungen der Hl. Schrift;
- die große Bedeutung der Einheit der Teilkompetenzen der kommunikativen Kompetenz
  - menschliche Kompetenz,
  - fachliche Kompetenz (Sachkompetenz),
  - spirituelle Kompetenz.

Diese Möglichkeiten können nur realisiert werden gegen den Widerstand konkreter Strukturen der Kirche (Amtsausübung, Zölibat usw.). Dabei muß beachtet werden, daß die einzelnen Momente zusammenfließen, damit sie in der Ermöglichung integrierter Lernprozesse zum Tragen kommen.

Parallel müssen erfolgen:

- eine Einführung der Kinder in den Glauben,
- eine Veränderung der widerstehenden Strukturen der Kirche durch die Erwachsenen.

III. Die Arbeitsgruppe 3 kommt zu folgender Option:

Kirche ist eine soziologische, theologische und historische Größe. Sie kann nicht nur beschrieben werden mit einem der vorgelegten Modelle. Deshalb sollen aus beiden Modellen Elemente entnommen werden, die sowohl das Mit-der-Weltsein als auch das Andersein der Kirche ausdrücken. Kirche hat ebenfalls eine historische und geographische Dimension. Insofern sie Reich Gottes realisiert, ist sie die Verwirklichung der Utopie von der "basileia tou theou". Diese Utopie hat ein fundamentum in re et in fide. Beide Fundamente sind Glaubensbekenntnisse, die bestimmt sind von Erfahrungen des Menschen und der Menschen und ihrer Verflochtenheit mit der Zeit und ihrer Geographie. Wir haben zu suchen eine Einheit in der Vielfalt und eine Vielfalt in der Einheit. Auf dieser Grundlage sind Handlungsstrategien, die Ziele, Inhalte, Methoden und Medien implizieren, zu entwickeln.

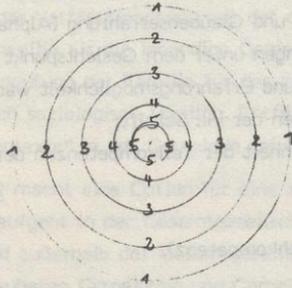
### Geforderte Handlungsstrategien:

Es wurden zwei allgemeine Grundsätze formuliert:

- Notwendig ist "Einheit" der Ziele, "Vielfalt" der Wege.
- Man braucht ein Profil oder Modell des reifen Christen, das graduell realisiert werden kann.

### Spezielle Handlungsstrategien:

Man orientiert sich am Konzept bzw. Modell der konzentrischen Kreise.



Die 5 Kreise stellen 5 Schritte bzw. Stufen der christlichen Initiation dar:

1. Den Menschen die Augen öffnen für vielfältige Werte des menschlichen Lebens. In diesem äußersten Kreis ist Kirche ein Wert unter anderen.
2. Sensibilisierung, Fundierung für christlichen Glauben, besonders mit Zeugnissen des christlichen Lebens (Menschen, Kommunikationsmittel/Sachen), um die Motivationen zu finden, die ihr Zeugnis in sich selbst tragen; Kirche ist der einzig angebotene Wertbereich.
3. Affektive und kognitive Befähigung zur Entscheidung für das Evangelium; sie ist nicht machbar, sondern donum spiritus sancti.
4. Inkarnation des Evangeliums im Leben.
5. Visio beatifica.

Die Diskussion in den Arbeitsgruppen hat gezeigt, daß es im Grunde, wenn auch mit verschiedener Gewichtung und unter unterschiedlichem Aspekt, zur gleichen Option gekommen ist.

Als Resümee der deutsch-italienischen Tagung kann folgendes gesagt werden:

1. Die gesellschaftliche Situation in beiden Ländern - wenn wir an Nivellierung, Leistungsgesellschaft, Säkularisierung und Konsumgesellschaft denken - ist nicht grundsätzlich, höchstens graduell unterschiedlich mit Differenzierungen entsprechend dem geographischen Gefälle.
2. Das bringt gleiche, zumindest ähnliche Probleme hinsichtlich der christlichen Initiation mit sich.

3. Diese können nicht mehr nach traditionellem Muster gelöst werden; es wird von den Trägern der christlichen Initiation in beiden Ländern - also den Gemeinden und der Kirche als ganzes - vielmehr Phantasie, Kreativität, Spontaneität, Änderungs- und Reformbereitschaft, Mut zu Innovationen und prophetisches Charisma erwartet.

4. Kirche (bzw. Gemeinde) als Träger der christlichen Initiation muß sowohl Alternativ- bzw. Kontrastgesellschaft sein - d.h., es muß etwas von ihrer Fremdheit in der Welt als wanderndes Gottesvolk deutlich werden - als auch Ferment zur Befreiung der Welt.

5. Wo es, entsprechend "Evangelii nuntiandi" (dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. vom 8.12.1975 über die Evangelisierung) um die Ersteinführung in das Christentum geht, ist kirchliche Binnenkommunikation eher hinderlich als dienlich.

6. Es müssen vielfältige Handlungsstrategien entwickelt werden. Sie müssen sich ausrichten am Adressaten und seiner Situation. Dabei können Soziologie und Pädagogik hilfreich sein.

7. Die Fülle der Probleme machte ein Sich-Beschränken notwendig, führte zuweilen zum Unbefriedigtsein und ließ zahlreiche Fragen offen.

Prof. Dr. Helmut Fox  
Münsterstr. 9  
6740 Landau

## ELEMENTE DER ERNEUERUNG CHRISTLICHER INITIATION HEUTE

Impulse zur Reflexion und Diskussion

1. Die Dringlichkeit des Problems

1.1 Wir stehen in einer tiefgehenden - wahrscheinlich nicht umkehrbaren - Krise der herkömmlichen Prozesse christlicher Initiation. Man kann behaupten, daß heute nur ein sehr kleiner Teil derjenigen, die sich auf den Weg zum Christsein machen, tatsächlich zu einem Christsein im Vollsinn des Wortes kommt.

1.2 Das Problem ist mit Dringlichkeit und Ernst anzugehen angesichts seiner Bedeutung und des Einsatzes, der auf dem Spiel steht. Läßt man den Dingen ihren Lauf, geraten die Zukunft der Kirche und die Glaubhaftigkeit des Christentums in Gefahr.

1.3 Das Problem ist in seiner ganzen Umfänglichkeit und in der Vielfalt seiner Aspekte und Elemente anzugehen. Es geht nicht darum, nur die Sakramentenpraxis oder die Katechese oder die Strukturen der religiösen Sozialisation zu erneuern oder zu ändern. Es ist vielmehr das Ganze des Prozesses oder der Prozesse christlicher Initiation, das neu zu bedenken und als globales und umfassendes Projekt christlicher Initiation für die Kirche von heute aufzubereiten ist.

2. Elemente für eine "Typologie" der Modelle christlicher Initiation

2.1 Sehr schematisch kann man sagen, daß die verschiedenen in kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart auftauchenden Formeln christlicher Initiation sich irgendwie auf zwei Grundtypen oder Modelle zurückführen lassen: das vom Katechumenat her inspirierte Modell (Modell "Katechumenat") und das mit dem Begriff der Sozialisation verbundene Modell (Modell "Sozialisation").

2.2 Das Modell "Katechumenat" ist historisch am überzeugendsten realisiert in der Katechumenatsordnung des 3. Jahrhunderts; es besteht wesentlich aus einer schrittweisen Annäherung und Verinnerlichung, die vermittelt der Bekehrung, der Vertiefung des Glaubens und der Stationen des christlichen Lebens bis zur vollen Eingliederung in die kirchliche Gemeinde durch die "Sakramente der christlichen Initiation" führt: Taufe, Firmung und Eucharistie. Dies kann als ein Prozeß der Akkulturation (Übergang von einer Kultur zu einer anderen) und der Verinnerlichung einer Subkultur (bezüglich der Kontinuität oder des Bruches mit dem vorherrschenden kulturellen Ambiente) beschrieben werden.

2.3 Das Modell "Sozialisation" ist in Europa vom 5. Jahrhundert an vorherrschend geworden. Es versteht christliche Initiation als einen langen Prozeß religiöser Sozialisation und Erziehung, der mit der Säuglingstaufe beginnt und sich entsprechend der Möglichkeiten des zunehmenden Alters entwickelt; er stützt sich auf die Sozialisationskraft der Familie, der Schule und der Gesellschaft und mündet gewöhnlich in den Empfang der Sakramente der Buße, der Firmung und der Eucharistie. Dies kann beschrieben werden als Prozeß der Inkulturation (im Sinne zunehmender Verinnerlichung des kulturellen Gutes des eigenen sozialen Erbes).

2.4 Beide Modelle haben in der Geschichte ihre Gültigkeit bewiesen und in hervorragender Weise christliche Reifung ermöglicht. Keines von beiden aber ist vollkommen und frei von Risiken und Mängeln. Man denke etwa an den Verfall des Katechumenates im 4. und 5. Jahrhundert oder an die chronische Klage über die religiöse Unwissenheit der Christen in der Moderne oder an die heute fortschreitende Entchristlichung usw.

2.5 Die Übersicht über die heutige pastorale Praxis zeigt zwar eine vergleichsweise größere Vielfalt von verschiedenen Modellen, die aber mehr oder minder schlüssig auf die oben beschriebenen beiden Hauptmodelle zurückgeführt und entsprechend eingeordnet werden können.

2.5.1 Die heute vorherrschende pastorale Praxis der christlichen Initiation geht auf die herkömmliche Matrix des Modells "Sozialisation" zurück, jedoch korrigiert und verbessert, um die Wirkung des erzieherischen Einflusses zu verstärken und die Schwächen einer der Situation nicht mehr entsprechenden Praxis zu überwinden.

Spielarten dieses Modells sind zum Beispiel:

2.5.1.1 Verbesserungen im liturgischen und katechetischen Bereich, vor allem durch die Einführung von Vorbereitungszeiten auf den Sakramentenempfang und durch die größere Sorgfalt, die auf die Feier der Sakramente verwandt wird.

2.5.1.2 Streckung und Vertiefung der Phasen der Reifung im Glauben, indem die Reihenfolge des Sakramentenempfangs (vor allem Buße und Firmung) geändert und der Zeitpunkt des Empfangs hinausgeschoben wird bis in die Adoleszenz (oder ins Jugendalter).

2.5.1.3 Verstärkung der Glaubensunterweisung über die herkömmliche Phase der katechetisch-sakramentalen Unterweisung hinaus, vor allem im Alter der Adoleszenz.

2.5.2 Im letzten Jahrhundert, vor allem aber seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, haben sich in der Kirche Formen der christlichen Initiation entwickelt, die deutlich vom Modell "Katechumenat" inspiriert sind, so zum Beispiel:

2.5.2.1 Modernere Formen der Wiedereinführung des Katechumenates im eigentlichen Sinn des Wortes (für erwachsene Taufbewerber), sei es als missionarisches Katechumenat in einigen jungen Kirchen (in Afrika und Asien), sei es in Ländern mit alter christlicher Tradition (vor allem in Frankreich).

2.5.2.2 Ausweitung der katechumenalen Hinführung auf Personen, die zwar getauft sind, aber weder Katechesen erhalten noch Sakramente empfangen haben (vorgesehen im "Ritus initiationis christianae adultorum").

2.5.2.3 Eigentümliche Formen eines Katechumenates der Neu-Initiation für früher zum Sakramentenempfang zugelassene und im Glauben unterwiesene Personen als Wiederaufnahme einer Initiation, die theoretisch schon stattgefunden, aber praktisch sich nicht ereignet hat (vgl. die verschiedenen Formen des sogenannten "spanischen" Modells des Erwachsenenkatechumenates).

2.5.2.4 Einführung von "katechumenalen" Elementen oder Dimensionen in die dem Typus "Sozialisation" nächststehenden pastoralen Praxisformen (vgl. die verschiedenen "itinerari catecumenali" der italienischen Bischöfe; die "katechumenalen" Projekte bezüglich Erstkommunion, Firmung, Trauung; die mehr oder minder systematische Verwendung des Adjektives "katechumenal" usw.). N.B. Die genannten verschiedenen Modelle sind in kontinuierlicher Linie vorstellbar, je nach ihrer Nähe oder ihrer Entfernung von den Extremen der beiden Basis-Modelle: "Sozialisation" und "Katechumenat".

2.5.3 Wenn wir eine globale Wertung der oben aufgelisteten verschiedenen Formen versuchen, so kann man von - mehr oder weniger geglückten - Versuchen sprechen, dem schwierigen Problem der christlichen Initiation näherzukommen, jedoch in im Grunde partieller oder gar auf bloße Augenblicksbedürfnisse abgestellten Weise. Hierbei wird keine umfassende und noch weniger eine definitive Antwort auf die Grundfrage heutiger christlicher Initiation erkennbar.

2.5.3.1 Insbesondere die Formen christlicher Initiation, die sich am Modell "Sozialisation" orientieren oder ihm folgen, zeigen deutlich grundsätzliche Mängel:

- vor allem, weil in unserer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft der Nährboden für das Gelingen des religiösen Sozialisationsprozesses im herkömmlichen Sinn nicht mehr da ist. Es genügt nicht, in Teilbereichen Verbesserungen oder Anpassungen zu tätigen, die im Grund nicht die Natur des Modells verändern;
- schließlich, weil in einer vom Grund aus dynamischen Zeit, die charakterisiert ist durch einen fortlaufenden Rhythmus tiefgreifender Veränderungen, ein Sozialisierungsprozeß nicht genügen kann, der von Haus aus eher zur Konservierung der Vergangenheit als zu innovatorischen Veränderungen taugt.

2.5.3.2 Andererseits muß man auch sehen, daß die neuen Formen des Modells "Katechumenat", auch wenn sie unbestreitbare Vorteile enthalten, nicht ohne Grenzen und Unklarheiten sind (besonders wenn die Wortbedeutung des "Katechumenalen" nicht genügend beachtet wird oder wenn von einer fiktiven Initiation bei Personen, die schon im Glauben unterwiesen sind, gesprochen wird).

Häufig haben sie den Charakter des Partiellen, Elitären (gelegentlich fast "Sektiererischen"); und sie können schwerlich als die umfassende und befriedigende Antwort auf das Problem der christlichen Initiation betrachtet werden.

### 3. Elemente der Erneuerung christlicher Initiation

#### 3.1 Eine erste Forderung: Pluralismus der Handlungsmodelle.

Die heutige Situation scheint zunächst - als erste Bedingung für pastorale Planung - Einvernehmen über eine Pluralität der Handlungsformeln der christlichen Initiation zu fordern. In der Tat

- sind die örtlichen Situationen sehr verschieden, sei es unter religiösem wie unter soziokulturellem Gesichtspunkt;
  - sind die Ausgangslagen für den Beginn einer christlichen Initiation sehr verschieden (Niveauunterschiede bezüglich der Sakramentenunterweisung, der religiösen Sozialisation, der Glaubensreife);
  - sind die Sozialisationsfaktoren (Familie, Gesellschaft, Gemeinde, Kirche) verschieden und ist ihr Einfluß im Initiationsprozeß unterschiedlich.
- Darum scheint es notwendig, daß die Gemeinden und Ortskirchen
- verschiedene Modelle christlicher Initiation entsprechend den personellen und den durch die Umstände am Ort gegebenen Situationen vorsehen und vorbereiten;
  - die entsprechenden Freiräume, Umstände und Institutionen - wenn notwendig - vorsehen und schaffen, in denen Menschen wirklich angehört und auf dem Weg christlicher Reifung begleitet werden können;
  - auch mögliche Formen vorsehen für die Zurückgewinnung oder für die Neu-Initiation von Christen, die theoretisch, aber nicht tatsächlich in den Glauben eingeführt sind.

Es scheint auch notwendig, zu betonen, daß - auch bei der Vielfalt operativer Formen - ein überzeugender Weg christlicher Initiation, der vor der Phase des Jugendalters zu Ende kommt, nicht denkbar ist.

Die konkreten Bedingungen unserer Gesellschaft erlauben es nicht, in jüngem Alter die Reife und die Endgültigkeit der Entscheidung für den Glauben zu erreichen, die als wesentlich für einen echten Prozeß christlicher Initiation zu betrachten sind.

### 3.2 Eine zweite Forderung: Einheit und Ganzheit des Initiationsweges.

Auch wenn ein Weg christlicher Initiation auf verschiedene Weise verwirklicht werden kann, müßte er doch in jedem Fall eine relative Einheit und Ausgewogenheit unter den wesentlichen Elementen des Prozesses aufweisen:

Evangelisation und Katechese, Gebet und Sakramente, Gemeinschaftsleben, Engagement und Zeugnis im Leben.

Der alles umfassende und prägende Charakter der christlichen Eingangserfahrung - auch im Licht der geschichtlichen Überlieferung - fordert, daß die notwendigen Aspekte der christlichen Initiation nicht übergangen oder allzu sehr untereinander getrennt werden, vielmehr muß die ganze Breite eines christlichen Lebens entstehen.

Darum ist ein Projekt christlicher Initiation nicht zu verstehen, das nur aus katechetischen Unterweisungen oder aus sakramentaler Praxis oder aus verschiedenen Bildungsangeboten, jeweils abgelöst von der Ganzheit des Prozesses, bestünde.

Andererseits bedarf jeder Prozeß christlicher Initiation einer ihm entsprechenden Strukturierung und ist folglich zeitlich begrenzt. Schwieriger ist es dagegen, die Dauer zu bestimmen, die verschiedene Ansprüche berücksichtigen muß, je nachdem ob es sich um Erwachsene handelt oder um Menschen, die in der Entwicklung stehen:

- wenn es sich um ältere Jugendliche oder um Erwachsene handelt, könnte der Weg der Initiation sich dem Modell "Katechumenat" direkt annähern und vernünftigerweise in einer Zeitspanne von etwa 3 bis 4 Jahren zu Ende gebracht werden;
- handelt es sich dagegen um Kinder und/oder um Adoleszenten, dauert der Prozeß der christlichen Initiation verhältnismäßig lang, mindestens bis zur Schwelle des Jugendalters.

### 3.3 Der Ort der Sakramente in den Prozessen christlicher Initiation

Die mit den Initiationssakramenten verbundenen theologischen und pastoralen Probleme sind viele und schwierige. Ich beschränke mich hier auf einige Angaben und Handlungskriterien im Rahmen unserer Thematik.

3.3.1 Vor allem ist darauf zu verweisen, daß für eine angemessene Vorausplanung der christlichen Initiation eine erneute theologische Sicht der Sakramente notwendig ist, die es erlaubt, bestimmte Blockaden und Handlungsschwernisse der traditionellen Praxis zu überwinden.

Im einzelnen sind zu nennen: die enge Bindung zwischen Sakrament und Glaube, die Wiederbeachtung des zeichenhaften Charakters, die Einordnung des Sakraments in den breiteren Kontext der Sakramentalität der Kirche und des Wirkens des Geistes, die anthropologische Bedeutung der Feier der

Sakramente im christlichen Leben, usw. Ein adäquates Sakramentenverständnis würde es erlauben, sowohl die ritualistische Konzentration der christlichen Initiation auf das sakramentale Fakt als auch die praktische Marginalisierung der Bedeutung der sakramentalen Feier in den Initiationsprozessen zu vermeiden.

3.3.2 Was die Reihenfolge der Initiations sakramente anbetrifft, darf daran erinnert werden, daß die Einführung der Modelle des Typus "Sozialisation" in der Geschichte, in der Folge der allgemein gewordenen Praxis der Säuglingstaufe, neue Elemente hervorgebracht hat (besonders pädagogischer Art), die in die herkömmliche Reihenfolge der Sakramente (Taufe - Firmung - Eucharistie) einschneiden.

Man kann sagen, daß die herkömmliche liturgisch und theologisch richtig gesehene Reihung nur für das Modell des Typus "Katechumenat" zwingend ist; hier gibt es keine Gründe für die Veränderung der Reihenfolge Taufe - Firmung - Eucharistie.

3.3.3 Auch die Frage des Alters für den Empfang der Initiations sakramente ist geschichtlich bedingt durch die Verallgemeinerung des "Sozialisations"-Modells, vor allem in der Überlieferung der Westkirche.

In der heutigen Situation ist es schwer, exakte Altersangaben für den Empfang der Initiations sakramente zu machen. Dies gilt umso mehr, als man die Forderung nach Pluralität der Handlungsmodelle (s.o.) akzeptiert.

Vielleicht kann man die Grundsatzfrage und damit auch das Kriterium für die Praktikabilität dieses Problems so formulieren:

Die Initiations sakramente sollen so gefeiert werden, daß vor allem die ihre Bedeutung hervorhebende Einordnung in einen geordneten Prozeß der Reifung im Glauben und im christlichen Leben garantiert wird. Die vorrangige Beachtung kommt dabei nicht den Sakramenten, sondern dem Reifungsprozeß zu, in dessen Abhängigkeit Reihenfolge und günstigstes Alter für den Sakramentenempfang bestimmt werden können.

3.3.4 Besondere Aufmerksamkeit verdient das Sakrament der Taufe. Notwendig ist der Hinweis, daß die gegenwärtige Praxis der allgemeinen Säuglingstaufe unangemessen und falsch ist, nicht so sehr aus theologischen oder prinzipiellen Gründen, sondern wegen des Unterlaufens der kirchlich geforderten Mindestgarantien. Es sind darum strengere Anforderungen und mehr Verantwortlichkeit für die Spendung der Taufe anzumahnen, um nicht unaufhörlich in den Teufelskreis einer verfehlten Initiation der Christen zu verfallen. Als praktischer Hinweis könnte vielleicht schon jetzt verwiesen werden auf die Favorisierung verschiedener Modi, je nach Umständen: Säuglingstaufe, Verschiebung der Taufe, Taufe in mehreren Schritten...

3.3.5 Ein besonderes Wort verdient auch das Sakrament der Firmung. Man

weiß, welchen Erfolg in verschiedenen Ländern eine in ihrer Bedeutung für den Prozeß der christlichen Initiation erneuerte Firmpastoral hat. Die fast allgemeine Tendenz, den Empfang des Firmsakramentes bis zur Adoleszenz und darüber hinaus zu verschieben, ist bekannt. Auch wenn diese Tendenz nicht als die einzig mögliche Lösung verabsolutiert werden darf, so ist doch noch einmal zu unterstreichen, daß die Firmung wegen ihres theologischen und pädagogischen Gewichtes und wegen ihrer Einmaligkeit im Leben, eine Feier verdient, die nach Gestaltung und Alter der Firmlinge wirklich einen Höhepunkt im ganzen Initiationsprozeß darstellt.

### 3.4 Evangelisation und Katechese im Rahmen der christlichen Initiation

3.4.1 Die Evangelisation und die Katechese sind wesentliche Elemente eines jedweden Prozesses christlicher Initiation, denn sie sind hervorragende Mittel der Glaubenserziehung und der Reifung der Glaubenshaltung. Ihre Notwendigkeit und ihre Bedeutung erschöpft sich nicht in der Vorbereitung auf die Sakramente und in der Erfüllung von schulischen oder außerschulischen Lehrplänen, sondern sie sind verstärkt einzusetzen zur Unterstützung des der christlichen Initiation eigenen Prozesses der Reifung und der Vertiefung.

3.4.2 Unter den heutigen Umständen ist der Hinweis wichtig, daß die Evangelisation als Verkündigung und Vorstellung der christlichen Botschaft und als Einladung und nachdrückliche Ermunterung zu ihrer Annahme zum Wesenskern der christlichen Initiation gehört. So gesehen, darf sie weder ignoriert noch vorausgesetzt noch dem impliziten Spiel der Sozialisationsprozesse überlassen werden, sondern muß ausdrücklich bedacht, gewollt und unter die Zielvorgaben jedweden Prozesses christlicher Initiation eingereicht werden.

3.4.3 Die Katechese als das tragende Element jedweden Initiationsweges darf nicht überfrachtet werden mit Vorurteilen bezüglich der Orthodoxie oder der Vollständigkeit, sondern ist vor allem zu verstehen als Ort der Weitergabe von Glaubenserfahrung, als Erziehung zur Glaubenshaltung und als Initiation zu christlichem Handeln in Gesellschaft und Kirche. Die Initiationskatechese muß heute ihre Ziele, Inhalte und Methoden im Licht der Erfordernisse der christlichen Initiation und der neuen soziokulturellen Umstände neu überdenken. Es ist wichtig, daß sie nicht von den anderen Elementen der Initiation isoliert wird. Darüber hinaus darf ihre Funktion heute nicht vorwiegend als reproduktiv (im Sinne einer simplen Konservierung eines überkommenen Erbes) aufgefaßt werden, sondern vielmehr als innovatorisch, verändernd, im Dienste des erneuerten Ideals eines Christen, einer Gemeinde und einer Kirche.

### 3.5 Die zentrale Rolle der kirchlichen Gemeinschaft

3.5.1 Die christliche Initiation ist nicht denkbar ohne den bestimmenden Einfluß der ekklesialen Kommunität als verantwortlicher Träger, erzieherlicher Rahmen und letztlicher Bezugspunkt des ganzen Prozesses. In diesem Sinn verbindet sich die Pastoral der christlichen Initiation notwendigerweise mit der allgemeinen Anstrengung der Erneuerung und der Veränderung der kirchlichen Gemeinschaften.

3.5.2 Ein Initiationsweg braucht heute eine Umgebung oder Strukturen, die für die heranreifenden Christen echte Bezugsgruppen, Orte prägender Erfahrungen und gültige Identifikationsprozesse ermöglichen. Unter dieser Rücksicht sind die möglichen Orte christlicher Initiation zu analysieren und neu zu bedenken: die Familie, die Schule, Gruppen und Verbände, die Pfarrei, kleinere Kommunitäten.

3.5.3 Von besonderer Bedeutung erscheint heutzutage die Rolle der kirchlichen Gemeinde in ihrer konkreten geschichtlich-zeitlichen Inkarnation und deshalb ist die Ermöglichung neuer Formen von Gemeinschaft dringend. Der Prozeß christlicher Initiation selbst muß die Förderung authentischer Formen kirchlicher Gemeinschaft zum Ziel haben. Die reale Existenz von überzeugender Gemeinde und die mitreißende Kraft eines genuinen Projektes christlicher Gemeinschaft sind entscheidende Faktoren für das Gelingen eines Initiationsweges.

3.5.4 Das Gleiche gilt für die weltweite kirchliche Gemeinschaft. Vielleicht kann man dafür halten, daß die Kirche von heute, wie sie ist und wie sie sich darstellt, eher ein Hindernis als eine Hilfe in der Realisation der Prozesse christlicher Initiation darstellt. In diesem Sinne muß die Pastoral der christlichen Initiation die Situation nüchtern zur Kenntnis nehmen und sich auch für eine Erneuerung der Kirche als tragendes Element ihrer Planung einsetzen.

Das bedeutet, daß die erzieherliche und pastorale Praxis der Kirche heute viel Mut, Glaube und Kreativität braucht. Ihr Ziel darf nicht nur sein, in die Kirche einzuführen, sondern zu versuchen, Kirche aufzubauen und zu verändern im Sinne des - noch nicht verwirklichten - ekklesiologischen Modells des Zweiten Vaticanums. Sie muß nicht nur gegenüber der Kirche der Vergangenheit und der Gegenwart treu sein, sondern auch und vor allem gegenüber der Kirche der Zukunft. Sie muß den Jugendlichen und den Erwachsenen unserer Zeit das begeisternde und überzeugende Ideal einer Kirche aufleuchten lassen, die in engerem Zusammenhang mit den biblichen Forderungen und mit der Erwartung unserer Zeitgenossen aufzubauen ist. Dazu wird unsere Pastoral wohl auch des von K. Rahner genannten "Tutoris-

mus des Wagnisses" bedürfen, der im Grunde der in handlungsorientierten Termini wiedergegebene Glaubensauftrag für Abraham und die Gläubigen aller Zeiten ist: "Zieh fort aus deinem Vaterland!"

### Literatur

Alberich E., Art. Catecumenato, in: V. Bo u.a. (Hg.), Dizionario de Pastorale della comunità Cristiana, Assisi 1980, 123-133

Angelini G. u.a., Iniziazione cristiana e immagine di chiesa, Leumann (Turin) 1982

Borobio D., Proyecto de iniciación cristiana, Bilbao 1980

Concilium 15 (1979) H. 2: Strukturkrise christlicher Initiation

Concilium 20 (1984) H. 4: Die Tradierung des Glaubens an die nächste Generation

Falsini R., Iniziazione cristiana, Mailand 1975

Floristan C., Il catecumenato. Una chiesa in stato di missione, Alba <sup>2</sup>1976

Gevaert I., Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi", Leumann (Turin) 1983, 7-21

Groppo G., Itinerario di maturazione nella fede a dimensione catecumenale, in: Catechesi 43 (1974) H. 7, 35-39

Gy P.M., La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête, in: La Maison-Dieu 132 (1977), 33-54

Vernette I.-H. Bourgeois, Seront - ils chrétiens? Perspectives catécuminales, Lyon 1975.

(Übers. Prof. Dr. A. Gleißner)

Prof. Dr. Emilio Alberich  
Pont. Università Salesiana  
1, Piazza Ateneo Salesiano  
I-00139 Rom

GIANCARLO MILANESI

PROZESSE RELIGIÖSER SOZIALISATION IN ITALIEN

Fakten und Probleme

O. Vorwort

Die Phasen oder Wege, vermittels derer in Italien Menschen Christen werden, sind in beständiger Veränderung vor allem aus folgenden Gründen:

O.1 Es ereignet sich ein Prozeß tiefgehender Säkularisation der Gesellschaft; deswegen ist die religiöse Sozialisation der nachwachsenden Generationen

- a) nicht mehr integraler/wichtiger Bestandteil der Sozialisationsprozesse ("tout court"), sondern sie ist eine unter vielen möglichen Optionen (und unter bestimmten Umständen ist der Attraktivitätsgrad gering);
- b) Gegenstand einer vom Ganzen des Prozesses abgetrennten Einflußnahme, delegiert an eine Institution von geringer sozialer Bedeutung, mit der Konsequenz der Privatisierung des Prozesses (weshalb auch das Ergebnis in der Ebene des privaten Status, der privaten Rollen, des privaten Verhaltens bleibt).

(Welche Konsequenzen ergeben sich für das Selbstverständnis?)

O.2 Es ereignet sich ein Prozeß der Spezifikation, der Vertiefung, der Legitimation (viel anspruchsvoller bezüglich der nachkonziliaren Kirche) der Inhalte und des äußeren Bildes christlicher Identität.

Das hat zur Folge

- a) eine gegenüber früher viel genauere Selektion der Personen: die religiöse Sozialisation ist nicht mehr nur Einflußnahme auf die große Masse, sondern auch Einflußnahme in Richtung auf die Gewinnung einer spezifischen Identität;
- b) eine Verschiedenheit der Prozeßverläufe und eine reale Gegensätzlichkeit der "Christen", die aus solchen Prozessen hervorgehen; es entsteht so ein realer Pluralismus in der Kirche.

I. Die Sozialisationsprozesse = eine diachronische Analyse

(bis zum Alter von 6 Jahren - Einschulung)

1. Die Basissozialisation in der frühen Kindheit oszilliert zwischen zwei schwierig zu lösenden Problemen:

1.1 Die zunehmende Abneigung junger Familien gegenüber der Aufgabe der ersten religiösen Sozialisation.

Sie fühlen sich nicht animiert unter den neuen Lebensbedingungen der Industriegesellschaft und im Hinblick auf die Frühreife der Kinder (und vor

allen im Hinblick auf die eigene religiöse Krise ... ).

Darum ziehen sie die gänzliche Delegation vor und nehmen nur selten eine Haltung der Mitarbeit mit der Kirche ein und noch seltener übernehmen sie eine unmittelbare Verantwortung. Des ungeachtet unternimmt die Kirche beständige Anstrengungen, die Familien auf ihre Aufgaben hinzuweisen (Taufkatechese, Elternschulen usw.). Ein beträchtlicher Prozentsatz von Familien betreibt die religiöse Sozialisation weder selbst, noch delegiert sie sie der Kirche (ungetaufte Kinder von ungläubigen Eltern oder getaufte Nichtpraktizierende = vorfindlich vor allem auf höherem sozioökonomischen Niveau). Andere Familien lassen die Kirche die erste religiöse Sozialisation betreiben (aber sie stehen weder hinter dem Ziel noch dem Inhalt des Prozesses) = konventionelle Sozialisation und ohne Förderung durch den Kontext (Botschaft und Metabotschaft klar im Widerspruch).

1.2 Hand in Hand mit der zunehmenden Abneigung der Familien geht die reale Schwierigkeit der Kirche, die Delegation von seiten der Familien zu übernehmen:

- es gibt zu wenig katholische Kindergärten (etwa 25 % aller Kindergärten), aus Mangel finanzieller Mittel, wegen abnehmender religiöser Berufungen, wegen der Krise der Glaubhaftigkeit innerhalb der Kirche (die delegierte Sozialisation steht im Geruch der "Indoktrination" durch ungebildetes und den Problemen der postmodernen Religiosität gegenüber kaum aufgeschlossenes Personal);
- es fehlen Entlastungsinitiativen (früher z.B. die Kindergruppen der Katholischen Aktion), und es mangelt an kreativer Phantasie: welche Strukturen, welche Personen, welche Erfahrungsinhalte...?

2. Die religiöse Sozialisation in der späteren Kindheit (6-12 Jahre).

Es gibt zwei klassische Räume in dieser Phase (zu denen hier und da weitere Gelegenheitsumstände kommen):

2.1 Das Sozialisationsangebot im Rahmen der staatlichen Schule.

Unter Einbeziehung der Veränderungen auf Grund der neuen Grundschullehrpläne kann man sagen:

a) Diese Sozialisation war nie systematisch und hat die Gesamtheit der Population nie mit gleicher Intensität erreicht. Und zwar auf Grund konkreter Fakten:

- Ermangelung eines genau umschriebenen räumlich-zeitlichen Rahmens
- fehlende Vorbereitung der Lehrer
- Gleichgültigkeit vieler Diözesen bezüglich der Ersatz- und/oder Integrationsmöglichkeiten

b) auf der Ebene der Erziehungsmethodologie und der Didaktik sind beme-

kenswerte Fortschritte erzielt worden; dies zeigen z.B.

- die Erarbeitung von Katechismen und Büchern als Hilfsmittel mit gutem Niveau
- die Breite und die Tiefe der Debatte über die neuen Lehrpläne (über die Zielvorstellungen, Motivationen, Organisation der Inhalte usw. des Religionsunterrichtes in der Grundschule).

2.2 Das Angebot religiöser Sozialisation im Rahmen der Pfarreien ist im allgemeinen auf zwei verschiedenen Ebenen angesiedelt:

a) Die wöchentliche Katechismusstunde wird das Jahr über oder wenigstens während der Fastenzeit angeboten. Die Katechismusstunde hat vor allem in den Diözesen Norditaliens (Lombardei, Veneto usw.) seit Jahrhunderten eine große Tradition. Es gibt keine breite Literatur darüber; aber man kann

- zum Teil freilich auf Grund von Vermutungen - sagen, daß
- im allgemeinen das Niveau der Ausbildung der Katecheten eher gering ist, ungeachtet zunehmender Verbesserungen bestimmter Statusmerkmale (höheres Alter, höheres kulturelles und soziales Niveau, bessere fachliche Ausbildung).
- die Familien im allgemeinen diesem Bildungselement keine große Bedeutung beimessen (von Ausnahmen abgesehen); in der Tat ist die Tradition in tiefgreifender Krise und vielerorts bereits aufgegeben.
- es wegen der Freizeiteinteilung der Familien fast unmöglich ist, die Katechismusstunden auf das Wochenende und - vielerorts - während der Woche zu legen (z.B. bei ganztägigem Schulunterricht).
- die Koordination mit dem Schulunterricht sehr problematisch ist (im allgemeinen gibt es keine Koordination).

b) Die intensive religiöse Bildung gelegentlich der Sakramenteninitiation (Beichte, Kommunion) (im allgemeinen gegen Ende dieser Phase): man kann sagen, daß diese Periode für die meisten Italiener die intensivste religiöse Sozialisation ihres Lebens bringt. Folgende positiven/negativen Aspekte können unterschieden werden:

Negativ:

aa) Die Periode fällt in eine Phase, in der die psychologischen und existentiellen Dispositionen der Sozialisanden fast notwendigerweise das lehrhafte Element (d.h. die Ausweitung der kognitiven Ebene) favorisieren und weniger günstig sind für die Gewinnung der zur Reifung religiöser Optionen geeigneten komplexen Haltungen. Der Zweck des Ganzen bleibt in der Praxis im Grunde ambivalent.

bb) Eine entsprechende Metabotschaft auf der Seite der Eltern ist nicht immer vorhanden. Im italienischen Brauch ist die Erstkommunion (weniger die Firmung) immer noch (für die Mehrheit) ein hervorragendes kulturelles Ereignis.

nis, das die Erwachsenen (auch ungläubige, nicht praktizierende, gleichgültige) als nützlich für das Kind erachten: viel weniger betont wird die spezifisch religiöse Bedeutung oder sie wird auf moralistische Anmutungen reduziert:

Die Gefahr des Abgleitens in Folklore ist immer da; die blockierende Wirkung der Metabotschaft wird aus dem zahlreichen "Aufgeben des Glaubens" im fast unmittelbar folgenden Alter deutlich.

cc) Ungeachtet der vielen Verbesserungen, die erreicht worden sind, bleibt die Qualität der religiösen Sozialisation aus den Bemühungen dieses Angebotes sehr ungewiß wegen der schlechten Ausbildung der Katecheten. Die Bücher und die sonstigen Hilfsmittel sind dagegen generell von gutem Niveau (vgl. die Katechismen der italienischen Bischofskonferenz und einschlägige didaktische Texte). Es fehlt eine wissenschaftliche Verifizierung der Resultate dieser Katechese.

#### Positiv:

aa) Die Qualität des pfarrlichen Angebotes ist im großen und ganzen in den Jahren der Zeit nach dem Konzil besser geworden, ebenso das Bewußtsein der Familien von der entscheidenden Bedeutung der religiösen Bildung in der Präadoleszenz.

bb) Es wurden viele Anstrengungen unternommen, den Charakter der systematischen Initiation (und nicht mehr nur einer gelegentlichen Unterweisung) und den erfahrungsorientierten Charakter dieser Sozialisationsphase herauszuarbeiten, ebenso um die Verbindung zwischen persönlicher religiöser Erfahrung und kirchlicher Institution zu verdeutlichen. Es ist kein Zufall, daß in diesem Alter die Kirche als Institution und ihre raum-zeitlichen Koordinaten entdeckt werden, die religiöse Praxis sehr intensiv ist, das Gefühl der Dazugehörigkeit heranreift.

cc) Die Einbeziehung der Eltern und der Familien in die spezifisch religiösen Belange der Zeit der Sakramenteninitiation (mit direkter Teilnahme am Sozialisationsprozeß) hat positive Konsequenzen, auch wenn die Mehrheit der Eltern in einer Haltung wohlwollenden Respektes und würdevoller Distanz zur Kirche verbleibt. (Schwierig zu beurteilen ist die Frage, ob das Bild der Kirche als bloßer Sozialisationsagentur für Kinder, worin sich ihre Funktion erschöpft, überwunden ist).

2.3 Die katholische Schule hält während der untersuchten Periode stabil einen Teil der Sozialisationsprozesse (etwa 7 %). Wir besitzen keine sicheren Daten über die Ergebnisse dieser Institution bezüglich der religiösen Sozialisation der Kinder dieser Altersstufe. Man muß auch sehen, daß die Arbeit in der Schule - auch in der darauffolgenden 3jährigen Phase (Mittelschule) - wegen der wachsenden Unterhaltungskosten, die ganz zu Lasten der

Familien und der religiösen Kongregationen gehen, weniger wird. Schließlich sei unterstrichen, daß es keine stabile und institutionalisierte Beziehung zwischen der katholischen Schule und den anderen Trägern der religiösen Sozialisation gibt: in der Tat handelt jede Agentur unabhängig und ohne Verifizierung ihrer Tätigkeit.

3. Die Sozialisationsprozesse unterliegen einer einschneidenden Veränderung während der Phase der Präadoleszenz/Adoleszenz/Jugendalter.

3.1 Die Phase der Präadoleszenz wird im allgemeinen geprägt durch einige typische Erfahrungen:

a) Die Quote des Mittelschulbesuches ist hoch, wenn auch nicht alle einbeziehend (jährlich 3/4 % Aussteiger); in dieser Phase ist die schulische religiöse Unterweisung am intensivsten und sehr systematisch, im allgemeinen bestimmt durch einen hohen Grad an Interesse und religiösem Engagement. Die Qualität der durch den Religionsunterricht in dieser Phase betriebenen religiösen Sozialisation ist im allgemeinen gut (wenn man die Verbesserung der Ausbildung der Lehrer - in zunehmender Zahl Laien -, der Bücher und der Hilfsmittel in Rechnung stellt). Es wird sich erst herausstellen, ob die neuen, durch das 2. Konkordat geschaffenen Bedingungen für den Unterricht die Besucherquote und die Unterrichtsqualität positiv oder negativ beeinflussen; die Hypothese ist begründet, daß ein Teil der Familien (wenige?) gegen den Besuch optieren werden und so den schulischen Religionsunterricht in der problematischsten Periode der Adoleszenz unterbrechen. Unter den Aussteigern aus dem Religionsunterricht werden vor allem Kinder nicht kirchlich getrauter und ganz allgemein an der religiösen Problematik nicht mehr interessierter Eltern (z.B. ungetaufter) sein.

b) In vielen Diözesen findet in dieser Altersstufe der Abschluß der Sakramenteninitiation statt ( in anderen trifft er in das unmittelbar folgende Alter): es ist das Alter des Empfangs der Firmung (auch in ungefährem zeitlichem Anschluß an die Vorbereitung auf die Erstkommunion). Schon in dieser Altersstufe vollzieht sich eine bemerkenswerte Selektion, indem nicht alle Adoleszenten an der Firmvorbereitung teilnehmen.

Von den Teilnehmern an der Firmvorbereitung gilt im allgemeinen:

- sie erhalten eine verlängerte und systematische religiöse Sozialisation, oft mit dem Charakter des Katechumenates, (d.h. der radikalen Revision der in der vorangehenden Sozialisation erworbenen Religiosität und der Betonung der Entscheidungsdimension des Glaubens - Freiheit und Kritikfähigkeit);
- sie erhalten viele Anregungen zum weiteren Engagement religiöser Bildung in den katholischen Jugendverbänden. Auch dies ist ein Faktor der Selektion.

Diejenigen, die an der Firmvorbereitung nicht teilnehmen, setzen sich dem großen Risiko der vorschnellen Marginalisation der religiösen Sozialisationsprozesse aus; dies betrifft vor allem Jugendliche, die keine weiterführende Schule besuchen (Arbeiter, Arbeitslose, Hausangestellte, etwa 40 % der Jugendlichen) und die keine Bindung zu einer Gruppe oder einem Verband einer kirchlichen Bewegung haben.

c) Für die Präadoleszenten, die eine katholische Schule besuchen (etwa 4 %), gelten entsprechend die Bemerkungen, die oben über die Elementarschule gemacht worden sind. Im übrigen ist anzunehmen, daß die Qualität ihrer religiösen Sozialisation sich nicht sehr von derjenigen unterscheidet, die ihre Altersgenossen in der staatlichen Schule erhalten, ausgenommen der Charakter eines verdeckten Zwanges zur Teilnahme am Religionsunterricht und an religiösen Übungen, der die katholische Schule noch häufig prägt. In dieser Altersstufe kommen nicht wenige Konflikte zwischen Eltern und Kindern wegen der Wahl der Schule und der Erziehungsrichtung zum Ausbruch. Mit anderen Worten: es ereignet sich nicht selten der Fall, daß Familien die katholische Schule aus dem Ziel einer intensiven religiösen Sozialisation völlig fremden Motiven wählen und daß Jugendliche die eventuelle Absicht der Eltern, sie so beeinflussen zu lassen, ablehnen.

3.2 Die Phase der eigentlichen Adoleszenz (entsprechend der Oberstufe der höheren Schule) zeigt neue Merkmale bezüglich der religiösen Sozialisation:

a) Ein Teil der Adoleszenten befindet sich in der Periode der abschließenden Sakramenteninitiation (soweit sie nicht schon früher stattfand), und für sie stellen sich die Probleme, über die wir schon gesprochen haben, noch verschärft durch das Auftreten der alterstypischen Probleme. Trotzdem scheinen die religiösen Entscheidungen, die in dieser Periode fallen, verhältnismäßig haltbar zu sein.

b) 55 - 60 % der Adoleszenten erhalten (haben bis jetzt erhalten) Religionsunterricht in der Schule, zumindest theoretisch. Tatsächlich ist diese Periode diejenige des turbulentesten Religionsunterrichts mit Problemen der Teilnahme, der Organisation, der Inhalte, der Formulierung der Ziele usw.; diese Probleme werden sich noch verschärfen mit dem Inkrafttreten der neuen Konkordatsbestimmungen bezüglich des Religionsunterrichts. Trotz der unleugbaren Verbesserung des Angebotes wird man annehmen können, daß die Teilnahme am schulischen Religionsunterricht in den nächsten Jahren zurückgehen wird.

Damit bricht während der Sekundarschulzeit und (oder unmittelbar danach), zumindest für die satte Mehrheit der Jugendlichen, jede Beziehung mit einer Agentur religiöser Sozialisation ab. Aufrecht erhalten werden dagegen die Beziehungen von etwa 15-20 % der Jugendlichen, die ihre religiöse Praxis

weiter pflegen (mit der Chance, Anregungen durch die Predigt und andere katechetische Elemente zu erhalten), und von 7-8 % der Jugendlichen, die einer Gruppe oder einem Verband katholischer Prägung angehören (und die nach weiterer Selektierung später zu einer der verschiedenen Formen der Verbandsarbeit für Erwachsene übergehen werden).

c) Die Arbeit der katholischen Jugendverbände erweist sich in Italien als erstaunlich lebendig. Unter quantitativem Aspekt sind bestimmte Massenbewegungen (z.B. Comunione e Liberazione - CL -, Pfadfinder - AGESCI -, Fokolarini, Katholische Aktion - A.C. -, neokatechumenale Bewegungen) ebenso hervorzuheben wie bestimmte Erscheinungsarten inoffizieller, aber sehr verbreiteter und beweglicher Gruppierungen (vgl. die Untersuchung von G. Quaranta). Unter qualitativem Aspekt und in Beziehung zu unserem Thema sei bemerkt, daß die Praxis der religiösen Sozialisation sehr intensiv variiert von Gruppe zu Gruppe und von Verband zu Verband.

Sie reicht von systematischen Initiationen in Richtung auf tiefgreifende religiöse Erfahrung (typisch für Gruppen mit bewußt gewähltem Bildungsauftrag oder mit totalisierenden Tendenzen) bis zu vordergründigen und gelegentlichen Formen religiöser Bildung (typisch für Gruppen mit vorwiegend sportlicher, kultureller, politisch-sozialer Zielsetzung); darüber hinaus gibt es Zwischenformen.

Man bedient sich entweder eindeutiger kerygmatischer Muster oder anthropologischer Methodologien; man bewegt sich zwischen hohem theologischem Niveau und bescheidenen Wiederholungen der nachkonziliaren Lehre;

- in allen Fällen scheinen die Prozesse der Sozialisation/religiösen Erziehung eng verbunden mit den Bedürfnissen nach
  - . Wiedererlangung individueller und kollektiver Identität
  - . Wiederfindung der Bedeutung von Gruppen- und Gemeinschaftserfahrung
  - . Motivierung des Engagements im sozialen und vopolitischen Raum (mit bemerkenswerten Übergängen in den eigentlich politischen Raum und mit verschiedenen Schwerpunkten);
- die Vermittler der Sozialisation sind im allgemeinen nebenamtlich in ihrer Freizeit tätig (Priester und Laien); in den wichtigsten Gruppen tendieren sie dazu, eine Art "Sonderklerus" zu werden, der den Strukturen der Ortskirche relativ fern steht (in diesen Fällen ist die Ablehnung des Territorialprinzips ausgeprägt);
- gegen Ende der Jugendphase läßt sich eine gewisse Differenzierung im Sozialisationsprozeß feststellen:
  - a) Einige Arten von Gruppierungen animieren zur Weiterarbeit in den entsprechenden Erwachsenengruppen (CL, AGESCI, Fokolarini usw.); andere unterliegen einem starken Ausleseprozeß (besonders A.C., christliche Ar-

beiterjugend - ACLISTA -, örtliche Gruppierungen) in Richtung auf andere Formen des Engagements oder auf dessen Beendigung.

b) Die Prozesse der religiösen Sozialisation tendieren im allgemeinen zur Abschwächung, besonders in der Phase des Übergangs zum Erwachsenenalter und der familiären und beruflichen Etablierung.

c) Der Einfluß der katholischen Schule, die in dieser Altersstufe 5,5 % der Population erreicht, bleibt undefiniert. Sicherlich ist die Logik der Motive, die Eltern veranlassen, die katholische Schule zu wählen, höchst heterogen (oft überwiegen die Motive des besseren Erziehungs- und Lernerfolges), und es entstehen harte Konflikte und Meinungsverschiedenheiten zwischen den Jugendlichen einerseits und den Eltern und den Lehrern andererseits bezüglich des Erziehungsauftrages der katholischen Schule. In der Praxis billigt nur eine Minderheit der Schüler das Erziehungsziel der katholischen Schule und erinnert sich später daran.

Im übrigen sind in dieser Phase die Verbindungen zwischen katholischer Schule und Jugendverbänden stärker, wenn auch die Verbindung mit der Ortskirche sporadisch bleibt.

Schließlich sei angemerkt, daß ein Teil der katholischen Jugendverbände (vor allem Comunione e Liberazione) sich kämpferisch für die Existenz einer stark konfessionell-ideologisch geprägten katholischen Schule einsetzt, als Schule "von Katholiken für Katholiken" mit dem Ziel der Bewahrung und der Stärkung der katholischen Kultur (polemisch anderen Kulturformen entgegengestellt) und der Verwirklichung eines effizienten Bildungssystems.

### 3.3 Das Erwachsenenalter hat eigene Formen religiöser Sozialisation:

a) Nur eine Minorität der Erwachsenen wird von den Anregungen der ordentlichen Katechese erreicht, deren Funktion ganz allgemein in der Bewahrung/Bestärkung der vorangehenden Ergebnisse der religiösen Sozialisation besteht. Untersuchungen über die Sonntagspredigt scheinen die verbreitete Dürftigkeit an Inhalt und Form dieser Art von Katechese zu bestätigen.

b) Kurzfristig werden geringe Zahlen von Erwachsenen intensiver angesprochen, ohne daß die Wirkung genauer bekannt ist: dies betrifft die Kurse zur Ehevorbereitung, die nach Form, Dauer und Inhalten verschieden sind.

c) Eine gediegene Minorität von Erwachsenen, die eher traditionellen Verbänden angehört, erhält wöchentlich (oder vierzehntägig) eine systematische Katechese, im allgemeinen auf der Basis von Inhalten der konziliären Erneuerung, aber ohne das Niveau einer wirklichen katechumenalen Erfahrung zu erreichen. So z.B. bei der Katholischen Aktion (vgl. die neue Untersuchung: Identità, partecipazione, scelta religiosa, hg. von G. Milanesi, Rom 1984).

d) Schließlich gibt es verschiedene Arten von katechumenaler Erfahrung bei Erwachsenen, die das zweifache Ziel haben, einmal eine Minorität von be-

reits auf den normalen Wegen sozialisierten Gläubigen zu einer vertieften Akkulturation zu führen, und zum anderen einzelne Personen, die als Erwachsene das Christentum wiederfinden, wiedereinzugliedern, so z.B. bei den neokatechumenalen Gruppen, den Cursillos de Cristiandad und ähnlichen Initiativen (Charismatischen Gruppen...).

In die Nähe dieser Bemühungen rücken die zunehmend angebotenen Kurse von Theologie für Laien (fast in jeder Diözese gibt es wenigstens einen Kurs).

### Schlußfolgerungen

Die zusammenfassende Analyse der verschiedenen Etappen der Prozesse religiöser Sozialisation in Italien ergibt:

1. Hand in Hand mit den fortschreitenden Phasen des Prozesses ergeben sich nachhaltig wirkende Phänomene von Selektion: auf der Stufe der Erwachsenen (und auch der Jugendlichen) wird man (oder bleibt man) Christ vorwiegend durch die Praxis in kleinen Gruppen. Die Massensozialisation verbleibt notwendigerweise bei einer allgemeinen "Anbindung", die ihre Zerbrechlichkeit und ihre Armseligkeit zeigt: im Prozeß zeigen sich dem Risiko der Erfolglosigkeit besonders ausgesetzt die Phasen des Übergangs von der Adoleszenz zum Jugendalter und von der Jugend zum Erwachsenenalter.
2. Die mangelnde Ansprechbarkeit der Masse für die religiöse Sozialisation erhält ihr Gegengewicht in der zunehmenden Qualität der von Minderheiten gelebten Religiosität: man fragt sich, ob diese Verdichtung religiösen Potentials vorwiegend der Stärkung der persönlichen Identität zur eigenen Verteidigung und zur eigenen Isolierung (ein typisches Phänomen für eine Kirche, die gegen die Gesellschaft polemisiert und sich subjektiv in einer Art "Belagerungszustand" befindet) dient oder ob sie in der Lage ist, auf die gleichgültige Masse überzuspringen und den gegenwärtigen Säkularisierungstrend umzukehren. Abgesehen vom Vorhandensein günstiger/ungünstiger Faktoren in der Gesellschaft selbst, kann man annehmen, daß der Ausgang des Prozesses im Grunde von der Qualität (d.h. vom theologischen Inhalt, von den Zielsetzungen und den Umständen, von der Art der beteiligten Personen) der Sozialisation abhängt. Entsprechende Untersuchungen zur Beantwortung dieser Fragestellung stehen aus, wenn auch die Vermutung zu Gunsten der ersten Hypothese viel für sich hat.
3. Zweifel verbleiben über den Erfolg des Sozialisationsprozesses bezüglich der individuellen Identität der einzelnen Personen; in der Tat kann ein auf bloßer privater Ebene verlaufender Sozialisationsprozeß eine schizophrene Lebenspraxis begünstigen. Die fehlende Verzahnung zwischen allgemeinen

Sozialisationsprozessen und spezifisch religiösen Sozialisationsprozessen kann auf lange Sicht zu unüberwindlichen Einbindungsschwierigkeiten führen (in diesem Fall kann "Christ sein" bedeuten, immer noch als "Aussteiger" betrachtet zu werden, abgedrängt in Randbereiche der Gesellschaft und der Kultur).

Die Aussicht auf ein längeres Verbleiben im Randbereich kann viele zum Aufgeben des religiösen Engagements motivieren.

4. Abschließend: in Italien wird man Christ in kleinen Gruppen und privat. Die Minoritäts- und Diasporasituation offenbart leicht ihre Ambivalenzen. Einerseits fordert sie eine notwendige Öffnung für anspruchsvollere Formen der Zugehörigkeit, der Identität, der Erfahrung heraus; andererseits zeigt sie deutlich ihre prekären, unsicheren Umstände (oder aber sie ermöglicht den Verdacht auf totalitären Integralismus, Fanatismus, polemische Isolierung). Sozialisation ohne soziale Plausibilität beschäftigt sich nur mit sich, schafft die Bedingung der Randgruppe; die Betroffenen sind schwerlich in der Lage, mit der Gesellschaft Verbindung zu halten bezüglich ihrer Glaubhaftigkeit, ihrer Berechtigung, ihrer Mitarbeit. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit der Öffnung und der Präsenz im sozialen Raum, nicht des bloßen polemischen Bruches, sondern wirklicher kritisch-konstruktiver Anfrage.

#### Literatur

Identità, partecipazione, scelta religiosa, hg. v. G. Milanesi, Untersuchung über die Erwachsenen der Katholischen Aktion, Rom 1984.

Quaranta G., L'associazione invisibile, Florenz 1982

Milanesi G. u.a., Oggi credono così, Leumann (Turin) 1981.

Lanzetti C. und Mauri L., Famiglia e religione, aspetti di una transizione difficile, Mailand 1983.

Fede politica, Chiesa e società (Autorengruppe), in: Chiesa in Italia 1975-1978, Brescia 1978.

Teologia e progetto - uomo in Italia (Autorengruppe), Assisi 1980.

(Übers. Prof. Dr. A. Gleißner)

Prof. Dr. Giancarlo Milanesi  
Pont. Università Salesiana  
1, Piazza Ateneo Salesiano  
I-00139 Rom

## NORBERT METTE

## ZUR SITUATION DER RELIGIÖSEN SOZIALISATION UND DER CHRISTLICHEN INITIATIONS-PROZESSE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

0. Vorbemerkung

Vieles von dem, was G. Milanesi für die italienische Situation herausgearbeitet hat, gilt ähnlich für die Bundesrepublik Deutschland. Es braucht darum in dieser Übersicht nicht eigens aufgeführt werden.

1. Einige empirische Befunde1.1 Einstellungen zur Kindertaufe

Ein wichtiger Indikator für die Einstellung zur religiösen Erziehung ist die Einstellung zur Kindertaufe.<sup>1</sup> Ein zuverlässiges Bild über die faktische Taufbereitschaft ist nur schwer zu gewinnen. Aus den vorliegenden Daten - sie reichen bis 1980 - ergibt sich folgendes Bild: In Ehen, in denen beide Partner katholisch sind, ist die Taufbereitschaft in den letzten Jahren nur geringfügig zurückgegangen. Im Jahre 1970 belief sie sich auf 97,7 %, 1980 auf 95,3 %. In den sogenannten "Mischehen" ist der Anteil der katholischen Taufen in demselben Zeitraum von 49,3 % auf 44 % gesunken.<sup>2</sup>

In einer 1977 durchgeführten EMNID-Spezialenquete äußerten sich 82 % der Befragten positiv zu der Frage, ob ihre Kinder getauft werden sollen.<sup>3</sup> Von diesen wiederum hält der überwiegende Teil (85 %) an einer Taufe in den ersten Wochen oder Monaten nach der Geburt fest. 10 % möchten die Taufe aufgeschoben wissen, bis die Betroffenen selbst darüber entscheiden können.

Allerdings erbrachte diese Untersuchung auch, daß insbesondere in den Großstädten (ab 500.000 Einwohnern), aber auch bei formal höherem Bildungsstand die Taufverweigerung zunimmt. Das kann als Symptom dafür gewertet werden, daß die gleichsam "automatische" Rekrutierung der Kirchen, wie sie durch die Kindertaufe unter den herkömmlichen volkskirchlichen Verhältnissen erfolgt ist, auf Zukunft nicht mehr so selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die Wahlmöglichkeiten treten deutlicher ins Blickfeld: Wer sein Kind taufen läßt, entscheidet sich dafür bewußter, als es vor einiger Zeit noch geschehen ist. Alternativen (z.B. Erwachsenentaufe) werden durchaus ernsthaft in Erwägung gezogen. Die bisherige bloß

1 Vgl. teilweise ausführlicher N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, 30-42.

2 Nach einer Auskunft des Referates Statistik beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

3 Vgl. N. Martin, Familie und Religion, Paderborn 1981, 21 ff.

"zugeschriebene Mitgliedschaft" bzw. "traditionale Bindung" an die Kirche wird problematisiert.

## 1.2 Einstellungen zur religiösen Erziehung

In der Einstellung zur religiösen Erziehung hat sich, schenkt man den Umfrageergebnissen Vertrauen, in den letzten zehn Jahren eine brisantere Entwicklung vollzogen als in der Einstellung zur Kindertaufe. Sowohl die "Synodenumfrage" als auch die "Stabilitäts-Studie" der EKD hatten noch ein für die religiöse Erziehung günstiges Bild gezeichnet: Die große Mehrheit der Mitglieder beider Kirchen sprach sich für eine religiöse Erziehung von früher Kinheit an aus.<sup>4</sup> In der genannten EMNID-Spezialuntersuchung wurden folgende Befunde erhoben: "69 % stimmen einer religiösen Erziehung zu, aber schon 25 % sprechen sich grundsätzlich dagegen aus. Die Zustimmenden wurden sodann nach dem Alter gefragt, in dem die religiöse Erziehung beginnen solle. 41 % entscheiden sich für das Kleinkindalter (bis 3 Jahre), 33 % für das Vorschulalter (3 - 6 Jahre) und 24 % für das Schulalter (ab 6 Jahre). Als geeignete Personen beziehungsweise Orte für die religiöse Erziehung nennen die Befragten (Mehrfachnennungen) Eltern (75 %), Religionsunterricht (51 %), Kindergarten (22 %), Kindergottesdienst (22 %), Großeltern (9 %)."<sup>5</sup>

Allerdings förderte diese Umfrage deutliche Erosionstendenzen zutage. Unter den 16-29-jährigen gab nur noch wenig mehr als die Hälfte (55 %) an, ihre Kinder religiös erziehen zu wollen; 42 % aus dieser Altersgruppe lehnte das ausdrücklich ab.<sup>6</sup> Dabei erwies sich die Schulbildung als weiterer entscheidender Faktor: "Je qualifizierter die Schulbildung, um so weniger sind die Zielpersonen bereit, ihre Kinder religiös erziehen zu lassen."<sup>7</sup>

Auch wenn im statistischen Durchschnitt die Zahlen noch nicht allzu bedrohlich erscheinen mögen, wird man mehr und mehr davon ausgehen müssen, daß unter den Eltern, die Kleinkinder erziehen, nur eine Minderheit einer religiösen Prägung für die Persönlichkeitsentwicklung eine größere Bedeutung beimißt. Diese Vermutung wird eindrucksvoll durch eine neuere Allensbach-Untersuchung bestätigt, die R. Köcher wie folgt kommentiert: "Einen festen Glauben, eine starke religiöse Bindung hält nur eine Minderheit der Eltern heute für ein wesentliches Rüstzeug für ein sinnvolles und glückliches Leben. In ihren Antworten auf eine Mehrzweckumfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Oktober 1979 meinten nur 26 Prozent der Eltern mit Kindern unter 16 Jahren, ein fester Glaube, eine feste

4 Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 34; H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen/Berlin 1974, 94 ff.

5 N. Martin, Familie und Religion, in: Die neue Ordnung 34 (1980) 138-143. 223-228, hier 139.

6 Vgl. ders., Familie und Religion, Paderborn 1981, 25.

7 Ebd.

religiöse Bindung sei von den Dingen, die man Kindern mit auf den Weg ins spätere Leben geben soll, besonders wichtig...Während insgesamt 27 Prozent der Bevölkerung ihr Elternhaus als ausgesprochen religiös erlebt haben, wuchsen unter den heute 16- bis 29jährigen nur noch 19 Prozent in einer solchen Atmosphäre auf.<sup>8</sup> Daraus folgt nach Meinung von R. Köcher eine wesentliche Verringerung der Chance, daß diese junge Generation aus eigenem Antrieb ihre Kinder wiederum zum Glauben hinführt: "Ist die Tradierung, die Überlieferung religiöser Überzeugungen erst einmal dermaßen gestört, läßt sich die Entwicklung nicht mehr kurzfristig umkehren. Die heute 16- bis 29jährigen, die teils selbst schon Eltern sind, teils in den nächsten Jahren in diese Verantwortung hineinwachsen, messen einer religiös geprägten Umgebung für ein Kind kaum Bedeutung zu, wenn sie selbst nicht in einem religiös eingestellten Elternhaus groß geworden sind."<sup>9</sup>

### 1.3 Befunde zum Verhältnis der Jugendlichen zur Kirche

In derselben Studie wird auf die tiefgreifende Entfremdung zwischen der Jugend und den Kirchen, die sich seit Mitte der sechziger Jahre vollzogen hat, hingewiesen. Während 1963 noch 52 % der Katholiken zwischen 16 und 29 Jahren angaben, regelmäßige Kirchgänger zu sein, betrug der Anteil 1980 nur noch 16 %. Der Anteil derer, die selten oder nie zur Kirche gehen, erhöhte sich in diesem Zeitraum von 22 Prozent auf 60 Prozent.<sup>10</sup> R. Köcher sieht deutliche Anzeichen dafür, daß sich - besonders in katholischen Haushalten - die junge und ältere Generation in ihrem Verhältnis zur Kirche auseinandergeliebt hätten. Sie schreibt: "Nur jeder achte, junge Katholik beschreibt sich mit dem Satz: 'Ich bin ein gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre.' Weit verbreiteter, Mehrheitsmeinung dagegen ist die Distanzierung von der Kirche, die sich in den Haltungen ausdrückt: 'Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche' (21 Prozent) und 'Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel' (35 Prozent)."<sup>11</sup>

Insgesamt ergibt sich folgender Befund: "Nur ein Drittel der Jugendlichen beschreibt sich heute als religiös...Ein großer Teil der unter-30jährigen reagiert völlig ratlos, wenn nach der Bedeutung von Religion für die Men-

8 R. Köcher, Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung über Jugend und Religion, in: HK 35 (1981) 443-446, hier 445. - Neuere Untersuchungen scheinen diesen Befund nicht zu bestätigen: vgl. G. Schmidtchen, Die Situation der Frau, Berlin 1984, bes. 73-79. Dieses Datenmaterial wurde erst nach Abschluß dieses Manuskripts zugänglich.

9 Köcher (s. Anm. 8), 445.

10 Vgl. ebd. 444.

11 R. Köcher, Jugend und Kirche, in: E. Noelle-Neumann/E. Piel (Hg.), Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978-1983, Bd. VIII, München 1983, 134-140, hier 136.

schen gefragt wird. Noch am ehesten wird von Religion Trost bei persönlichem Leid und Trauer erwartet, Halt in Lebenskrisen, und damit in ihrer Bedeutung auf Ausnahmesituationen reduziert. Religion dagegen als sinngebendes Element und als Orientierungshilfe im alltäglichen Leben und Umgang mit anderen Menschen ist nur einer verschwindenden Minderheit selbstverständlich; mehr als jeder dritte kann sich überhaupt nicht vorstellen, daß Religion etwas geben kann, helfen kann. Dementsprechend gering wird der Beitrag der Religion zum eigenen Leben veranschlagt. Unter allem, was für junge Leute heute das Leben 'lebenswert' macht, wird dem christlichen Glauben die geringste Bedeutung beigemessen.<sup>12</sup>

Daß die Integrationsbereitschaft vor allem der 16- bis 18jährigen in die Kirche erheblich gesunken ist, machen auch Zahlen aus einem anderen Forschungsprojekt deutlich.<sup>13</sup> Befragt auf ihre konfessionelle Bindung, gaben 1962 22,7 % aus der genannten Altersgruppe an, sie hätten eine starke Bindung, sowie 49,1 %, sie hätten einige Bindung. Für "wenig Bindung" entschieden sich damals 22,7 %, für "keine Bindung" 5,5 %. 1983 ergab sich folgendes Bild: Starke Bindung: 12,3 %; einige Bindung: 27,7 %; wenig Bindung; 43,5 %; keine Bindung; 16,6 %.

## 2. Zum Beitrag der verschiedenen Sozialisationsinstanzen zur Glaubensvermittlung - Beobachtungen und Eindrücke

### 2.1 Elternhaus/Familie

Das Verhältnis von Familie und Kirche stellt sich momentan vielfältig dar: Auf der einen Seite ist eine im Vergleich zu früher bewußtere und engagiertere Beteiligung von Familien am kirchlichen Leben zu verzeichnen; sie gestalten ihr Leben bewußt aus dem christlichen Glauben und geben in diesem Vollzug den Glauben an ihre Kinder von früh an weiter. Auf der anderen Seite sind jene Familien zu nennen, in denen die Eltern zwar noch Kirchenmitglieder sind, deren Kinder aber nicht mehr getauft werden. Dazwischen hält sich gegenwärtig der überwiegende Teil der Familien auf: Die Eltern vollziehen kein eigenes kirchliches Leben mehr, legen jedoch - aus welchen Gründen auch immer - noch ein gewisses Interesse für die religiöse Erziehung ihrer Kinder an den Tag. Selbst allerdings halten sie sich für inkompetent und delegieren darum diese Aufgabe an die "Fachleute" (Erzieherin, Priester) oder die "Gemeinde" (Kindergottesdienst, Bibelwochen und ähnliches). Daß eine solche auf das Minimum beschränkte religiöse Erziehung motivkräftig erfolgt, ist kaum zu erwarten. Mit einem

<sup>12</sup> Ebd. 137.

<sup>13</sup> Vgl. K. Allerbeck/W.J. Hoag, 16- bis 18jährige: 1962 und 1983, Frankfurt o. J., 50.

Verlust der "äußeren" Kirchenbindung der Familie, wie er signifikant in der "Minimalisierung der Kasualienfälle" zum Ausdruck kommt<sup>14</sup>, geht ein Verlust der "inneren" Kirchenbindung einher.<sup>15</sup> Ein nicht unwesentlicher Grund dafür ist, daß viele Eheleute sich von der amtlichen Kirche und den von ihr vertretenen Normen - vor allem in der Ehe- und Sexualmoral, aber auch im Erziehungsbereich - unverstanden und allein gelassen fühlen.

## 2.2 Kindergarten

Der überwiegende Teil der Kindergärten (rund 70 %) ist in kirchlicher Trägerschaft. Es wäre jedoch ein Mißverständnis zu meinen, die Eltern würden aufgrund der dort erfolgenden religiösen Erziehung ihre Kinder in den Kindergarten schicken. Ausschlaggebend sind in der Regel pragmatische Motive. In den letzten Jahren sind sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche erhebliche Anstrengungen unternommen worden, die Konzeption der religiösen Erziehung in den Kindergärten theologisch-religionspädagogisch zu fundieren sowie entsprechende Programme auszuarbeiten.<sup>16</sup> Dabei wurde dem in der Vorschulpädagogik im Vordergrund stehenden Situationsansatz Rechnung zu tragen versucht. In der Formel "elementare Persönlichkeitsbildung aus dem Glauben" läßt sich das Anliegen der verschiedenen Konzepte zur religiösen Früherziehung zusammenfassen. Zwei Probleme begegnen allerdings im Zusammenhang entsprechender Bemühungen im Kindergarten: Es ist äußerst schwierig, die Eltern für eine Zusammenarbeit zu gewinnen; sie zeigen sich in der Mehrheit an Fragen der religiösen Erziehung desinteressiert. Weiterhin fühlen sich viele Kindergärten auch von den Pfarrgemeinden im Stich gelassen. Ihre Arbeit findet nur selten dort die ihr gebührende Achtung und Unterstützung (Kindergottesdienste etc.).

## 2.3 Schule/Religionsunterricht

Der Religionsunterricht ist in der Bundesrepublik Deutschland - mit Ausnahme des Landes Bremen - obligatorisches Fach in allen Schulen. Die Zahl der Schüler, die von der Möglichkeit der Abmeldung Gebrauch machen, ist nicht bekannt. In manchen Bundesländern ist für diese Gruppe mittlerweile ein "Alternativfach" (Ethik oder ähnliches) eingeführt. Insgesamt ist zu sagen, daß die vor Jahren noch heftig geführte Diskussion um den Religionsunterricht abgeebbt ist. Nicht zuletzt hat dazu der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland "Der

14 Vgl. G. Siefert, Das Problem der Volkskirche in soziologischer Sicht, in: ThQ 154 (1974) 10-25.

15 Vgl. ausführlicher Mette (s. Anm. 1), 36 ff.

16 Vgl. ebd. 376-384.

Religionsunterricht in der Schule" beigetragen.<sup>17</sup>

In didaktischer und methodischer Hinsicht kann sich der Religionsunterricht durchaus mit anderen Schulfächern messen. Die Lehrpläne für die verschiedenen Schularten und -stufen werden ständig fortgeschrieben. Allerdings schlägt sich das eingangs skizzierte Bild von der Lage der religiösen Sozialisation voll im Religionsunterricht nieder. Religionslehrer berichten, daß sie bei ihren Schülern in religiöser Hinsicht so gut wie nichts voraussetzen können; die Skala der Beteiligung reicht von ablehnendem Desinteresse bis hin zu freundlicher Aufgeschlossenheit. Für viele Schüler ist der Religionsunterricht der Ort, an dem sie überhaupt mit religiösen Fragen und dem christlichen Glauben in Berührung kommen. Das eröffnet diesem Fach besondere, mit anderen Formen der Verkündigung und des pastoralen Handelns kaum vergleichbare Chancen.

Allerdings begegnen in letzter Zeit zunehmend Versuche, "die Öffnung des Religionsunterrichts auf die reale gesellschaftliche Situation hin wieder zurückzunehmen und ihn erneut auf die ausschließliche (und einseitige) Aufgabe der Glaubensvermittlung und der 'Einführung in das Christentum' zu verpflichten. Vor allem amtliche kirchliche Verlautbarungen zeigen diesen Trend"<sup>19</sup>.

Viele Religionslehrer fühlen sich dadurch überfordert und reagieren unsicher. Manche passen sich schweigend an; andere sehen sich zu Unaufrichtigkeit gezwungen. Ob solche Einstellungen und Haltungen der Sache des Religionsunterrichts förderlich sind, kann bezweifelt werden.

Ergänzend ist darauf hinzuweisen, daß manche Länderverfassungen noch die Möglichkeit von katholischen Bekenntnisschulen vorsehen sowie daß eine Reihe von vor allem weiterführenden Schulen in der Trägerschaft von Bistümern, Orden oder anderen katholischen Gruppierungen liegt. Untersuchungen über den Einfluß solcher Schulen auf die religiöse Sozialisation und dessen Auswirkungen liegen nicht vor. Zwar steigt in den letzten Jahren die Nachfrage nach solchen Schulen an. Das scheint jedoch eher in der von vielen als desolat eingeschätzten Lage des allgemeinen Bildungswesens begründet zu liegen als in einer bewußten religiösen beziehungsweise konfessionellen Motivation.

#### 2.4 Gemeinde-/Sakramentenkatechese

Das Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland "Das katechetische Wirken der Kirche" hat der kate-

17 Vgl. in L. Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 123-152.

18 Vgl. H. Schultze u.a. (Hg.), Religion am Lernort Schule, Münster 1984.

19 W. Langer, Im Mittelpunkt steht der Mensch, in: KatBl 109 (1984) 335-347, hier 337.

chetischen Arbeit in den Pfarrgemeinden und auch an anderen Orten entscheidende Anstöße gegeben.<sup>20</sup> Einige Gemeinden haben wesentlich durch eine Intensivierung der Katechese beachtliche Erneuerungsprozesse innerhalb ihres gesamten Tuns in Gang gesetzt.<sup>21</sup> Nüchtern ist jedoch festzustellen, daß das die Minderheit ausmacht. Im allgemeinen scheint zuzutreffen, was K.H. Schmitt kürzlich geschrieben hat: "Betrachtet man die gegenwärtige Wirklichkeit der Katechese in der Gemeinde, so muß man eindeutig einen Vorrang der Kinderkatechese feststellen. Es scheint sogar, daß die Sakramentenkatechese als Anlaß der Erstkommunion und Erstbeichte noch mehr intensiviert wird. Die Erwachsenen- bzw. Elternkatechese dagegen wird häufig nur als begleitende Maßnahme verstanden."<sup>22</sup>

Problematisch ist darüber hinaus, daß viele der vorliegenden katechetischen Konzepte auf einer realitätsfernen Annahme aufbauen, nämlich als gelte es, ein schon vorhandenes Glaubensbewußtsein zur Entfaltung zu bringen. Genau diese Voraussetzung ist jedoch für die Mehrzahl der Adressaten insbesondere in der Sakramentenkatechese nicht mehr gegeben.<sup>23</sup> Aufs Ganze gesehen werden die Erfahrungen der vielen ehrenamtlichen Katecheten in den Gemeinden zu wenig für das kirchliche Wirken fruchtbar gemacht.

Ein Hinweis zur Firmkatechese sei noch angefügt: Sie hat im Vergleich zu früher in vielen Gemeinden eine Intensivierung erfahren. Allerdings erweist sich das Alter, in dem das Firmsakrament in der Regel noch gespendet wird (12/13 Jahre), als zunehmend problematisch. Die Jugendlichen werden - wie es nicht ganz unzutreffend heißt - aus der Kirche "herausgefirmt". Gemeinden, die das Firmalter bewußt höher gelegt haben, berichten, daß sie damit positive Erfahrungen gemacht hätten, auch oder gerade weil sich auf diese Weise das sogenannte "Vollständigkeitsprinzip" - nämlich daß alle Getauften gefirmt werden - nicht mehr realisieren läßt.

## 2.5 Kirchliche Jugendarbeit

In den Mitgliedsverbänden des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) sind zur Zeit etwa 1,2 Millionen katholische Jugendliche organisiert. Über die Zahl von freien Zusammenschlüssen auf Gemeindeebene oder ähnlichem ist nichts bekannt. Bemerkenswert ist darüber hinaus, welche Resonanz Veranstaltungen, die von Klöstern, Akademien etc. angeboten werden, finden.

20 Vgl. in L. Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg 1977, 37-97.

21 Vgl. z.B. B. Honsel, Der rote Punkt, Düsseldorf 1983, bes. 92-131.

22 K.H. Schmitt, "Das katechetische Wirken in der Kirche" - Eine Programmschrift auf dem Prüfstand, in: KatBl 109 (1984) 647-658, hier 652.

23 Vgl. ebd. 650.

Allerdings ist es in den letzten Jahren gerade im Feld der verbandlichen kirchlichen Jugendarbeit zu erheblichen Auseinandersetzungen gekommen. Anlaß dazu war die programmatische Ausrichtung einiger Jugendverbände, in denen die Vertreter der Kirchenleitung zu wenig ihre Vorstellungen einer kirchlich orientierten Jugendarbeit verwirklicht sahen. F. Hamburger und D. Filsinger haben diese Auseinandersetzungen wie folgt kommentiert: "Es sind zwei Realitäten, die in Konfrontation zueinander stehen, mit den ihnen entsprechenden Realitätswahrnehmungen. Die eine Realität ist die (noch) relativ gut funktionierende Institution Kirche, und das sind diejenigen, die noch am kirchlichen und gemeindlichen Leben teilnehmen und sich mehr oder minder mit den gesellschaftlichen Verhältnissen arrangiert haben. Die Jugendverbände sprechen von einer anderen Realität: von den Leiden an Gesellschaft und Kirche, von den Existenzgefährdungen und von der Zukunftsangst vieler Jugendlicher."<sup>24</sup> Damit gehen unterschiedliche Optionen einher: Fasziniert von Anzeichen einer neuen Frömmigkeit unter Jugendlichen erblickt die eine Seite die Aufgabe der Kirche darin, diese Frömmigkeit wieder stärker an die Kirche anzubinden und sie so zu kultivieren. Den Jugendverbänden wird vorgeworfen, sie hätten auf diesem Gebiet aufgrund ihrer einseitigen politischen Fixierung versagt. Demgegenüber konstatiert die andere Seite eine zunehmend größer werdende Kluft zwischen Jugend und Kirche, die darauf zurückgeführt wird, daß von vielen Jugendlichen die Kirche als zu wenig an den Überlebensfragen der Gesellschaft engagiert erfahren wird. Von daher liegt für sie die einzig mögliche Lösung darin, daß die Kirche sich stärker als bisher den Herausforderungen stellt, an denen die Jugendlichen konkret mit der Frage nach dem Sinn des Ganzen konfrontiert werden, und sich nicht länger bereits im Besitz allen Sinns wähnt, was zur Folge hat, daß sie nichts anderes tut als den status quo zu legitimieren.

Insgesamt ist der Bereich der kirchlichen Jugendarbeit nach wie vor für eine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Glauben und seine Aneignung von größter Bedeutung.

## 2.6 Kirchliche Präsenz in der Öffentlichkeit

Für die religiöse Sozialisation nicht unbedeutend ist, daß Kirche und Christentum über die genannten Bereiche hinaus in unterschiedlicher Weise öffentlich präsent sind. Wie sie dort erfahren werden - z.B. in den Massenmedien, auf den Kirchen-/Katholikentagen oder auch Kirche in der Rolle

<sup>24</sup> D. Filsinger/F. Hamburger, Kirche und Jugendverbände, in: Publik-Forum vom 25. 5. 1984, 17.

als Arbeitgeber -, ist für die Herausbildung von Nähe oder Distanz zu ihnen keineswegs nebensächlich. Allerdings liegen dazu keine Untersuchungsergebnisse vor.

#### Exkurs: Informelle religiöse Sozialisationsinstanzen

Um das Gesamtspektrum an religiöser Sozialisation in der gegenwärtigen bundesdeutschen Gesellschaft zu erfassen, dürfen nicht nur die kirchlichen oder kirchlich vermittelten Felder in den Blick genommen werden. So können beispielsweise von Kinder- und Jugendbüchern religiöse Wirkungen - in einem weiten Verständnis - ausgehen. Oder für viele Jugendliche und junge Erwachsene hat ihr Engagement in den neuen sozialen Bewegungen zumindest quasi-religiösen Charakter. Nicht ohne Bedeutung sind auch die Formen neuer Religiosität - sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchen. Doch Genaueres läßt sich mangels entsprechender Untersuchungen nicht sagen.

### 3. Mangelnde kulturelle und sozialisatorische Voraussetzungen für die Tradierung des Glaubens in der gegenwärtigen Gesellschaft - eine Herausforderung für Religionspädagogik und Katechetik

Für die Diskussion über die vorgetragenen Beobachtungen und Analysen sollen abschließend zwei Thesen formuliert werden:

#### 1. These

Unter den Bedingungen einer nach-christlichen Gesellschaft bedeutet religiöse Erziehung im christlichen Verständnis "Unterbrechung" der herrschenden kulturellen Selbstverständlichkeiten zugunsten der Rettung des Subjekts.

Sicherlich gibt es in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen noch wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge mit dem Christentum, auch wenn diese nicht unmittelbar erkennbar oder bewußt sind. Das darf jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die vorfindliche Gesellschaft in ihren dominierenden Funktionsbereichen strukturell gesehen nach- bzw. a-christlich ist. Wirtschaft und Politik kommen weitgehend ohne religiöse Legitimationen aus. Zur Integration der verselbständigten Funktionsbereiche ist kein einheitliches Weltbild mehr erforderlich. Solche systemübergreifenden Integrationsleistungen werden zur Privatsache und in den familiären oder religiös-kirchlichen Bereich abgedrängt. Verschiedene Mechanismen jedoch tragen Sorge, daß man in der Regel auch davon noch "erfolgreich" entlastet bzw. abgelenkt wird. Die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, die religiös oder vom christlichen Glauben her erschlossen werden können, gehen zurück. Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage, ob die Krise der religiösen

Sozialisation nur im Versagen der Kirchen begründet liegt oder darin tieferliegende krisenhafte Tendenzen des modernen Gesellschaftstyps zum Vorschein kommen.<sup>25</sup>

Die institutionellen Systemzwänge sind kaum mehr biographisch sinnvoll interpretierbar. Symptom dafür sind zunehmende Identitätskrisen. Die Frage ist, ob und inwiefern das kirchlich institutionalisierte Christentum es vermag, die identitätsstiftende Kraft des christlichen Glaubens, der ja in seinem Kern fundamentale Kritik an den vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstdeutungen enthält, zu erschließen und ihr Ausdrucksformen zu geben.

## 2. These

Mit ihrer eigenen Sozialform steht die Kirche der Tradierung des Glaubens im Wege.

Nach J. B. Metz ist die gegenwärtige Krise des Christentums nicht eigentlich eine Krise der Inhalte der christlichen Botschaft, sondern hat ihre Ursache darin, daß diese Inhalte in ihren Trägern zu wenig anschaulich und faßbar sind.<sup>26</sup> Es ist die Folgenlosigkeit eines erfahrungslosen, nur geglaubten Glaubens, eines Christentums, das die Gestalt einer milde aufgeklärten bürgerlichen Religion angenommen hat, die dazu führt, daß die nachfolgende Generation sich immer weniger davon ansprechen läßt.

Verstärkt wird das zusätzlich durch einen Vorgang, den F.-X. Kaufmann als Gefahr einer Entropie des Christentums gebrandmarkt hat, nämlich daß das Christliche nicht nur mehr und mehr auf das explizit Kirchliche reduziert worden ist, sondern daß darüber hinaus dieses explizit Kirchliche mit der kirchlichen Organisation identifiziert wird und damit ebenfalls Systemcharakter annimmt, also in Distanz zur individuellen Lebenswelt tritt.<sup>27</sup>

Eine zukunftsöffnende Gestalt erhält das Christentum nur, wenn es sich nicht lediglich darauf konzentriert, den Bestand an religiöser Tradition über die Zeiten zu retten, sondern wenn es die Impulse dieser Tradition freisetzt, um einen Beitrag zur Bewältigung der sozialen und moralischen Herausforderungen zu leisten, vor die gegenwärtig die moderne Industriegesellschaft gestellt ist. Dazu ist es allerdings erforderlich, daß der Glaube - weit unterhalb von organisierten Gebilden - in kleinen sozialen Gruppen und sozialen Netzwerken zwischenmenschlich erfahren und gelebt werden kann.<sup>28</sup>

Prof. Dr. Norbert Mette  
Liebigweg 11 a  
4400 Münster

25 Vgl. ausführlicher Mette (s. Anm. 1), bes. 60-91. 330-335.

26 Vgl. J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz 1980, passim.

27 Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, Freiburg 1979, 134.

28 Vgl. ausführlicher N. Mette/H. Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983, bes. 55-64.

HERBERT A. ZWERGEL

CHANCEN DER HILFE ZUM GLAUBEN ALS HILFE ZUM MENSCHSEIN\*

"Wir sind keine Christen', sagen sie, 'Christus ist nur bis Eboli gekommen.' Christ bedeutet in ihrer Ausdrucksweise Mensch; und der sprichwörtliche Satz, den ich hundertmal habe wiederholen hören, ist in ihrem Munde wohl nichts anderes als der Ausdruck eines trostlosen Minderwertigkeitskomplexes. 'Wir sind keine Christen, keine Menschen, wir gelten nicht als Menschen, sondern als Tiere, als Lasttiere und noch geringer als Tiere und Koboldwesen, die doch ihr freies, teuflisches oder engelhaftes Dasein leben; denn wir müssen uns der Welt der Christen jenseits unseres Horizonts unterwerfen, ihre Last und ihren Widerspruch ertragen.' ... Christus ist niemals bis hierher gekommen, ebensowenig wie die Zeit, die individuelle Seele, die Hoffnung oder das Band zwischen Ursache und Wirkung, wie die Vernunft und die Geschichte ... Aber in dieses düstere Land ohne Sünde und ohne Erlösung, wo das Übel nicht moralisch, sondern nur irdisches Leid ist, das ewig den Dingen anhaftet, ist Christus nicht herabgestiegen. Christus ist nur bis Eboli gekommen."<sup>1</sup>

"Weder morgens beim Aufbruch zur Arbeit noch mittags in der Sonne noch abends, wenn sie in langen, schwarzen Reihen mit Eseln und Ziegen heimkehren in die Häuser am Berg, unterbricht eine Stimme das Schweigen der Erde ... Die Bauern singen nicht."<sup>2</sup>

"Eure Probleme sind nicht die unseren. Man lebt in Realitäten, die absolut nicht ähnlich sind. Deswegen betrachte ich dieses Referat als Anlaß zu einem Austausch zwischen unserer Kirche in Brasilien, in Lateinamerika, und Eurer Kirche hier in Deutschland. Das wichtigste Problem für uns ist nicht, wie wir das Evangelium dem kritischen, aufgeklärten, säkularisierten Menschen von heute verkünden. Hier in Europa spricht man sehr viel von Säkularisation; wir sprechen weniger darüber. Wir haben nicht so sehr dieses Problem vor Augen, wenn es auch bei uns existiert. Aber es ist bei uns nicht so wichtig wie bei Euch. Unsere Frage lautet eher: Wie wollen wir das Evangelium dem Nichtmenschen verkünden? ... Gemeint sind die ausgebeuteten, im Elend lebenden Menschen, die die Mehrheit unseres Kontinents bilden ... Für Europa spielt im theologischen Denken der Nichtgläubige eine sehr große Rolle. Es geht hier in besonderem Maße um die Religion. In Lateinamerika dagegen geht es um den Nichtmenschen, um den Menschen, der in seiner Würde verletzt ist."<sup>3</sup>

"Was euch nützt', sagte der Wilde, 'ist etwas mit Tränen. Zur Abwechslung. Bei euch kostet nichts genug."<sup>4</sup>

Was im Tagungsthema italienisch "Iniziazione Christiana" heißt, ist von mir als "Chancen der Hilfe zum Glauben als Hilfe zum Menschsein" aufgegriffen und von einigen Vorentscheidungen her interpretiert worden. Was in einem Substantiv wie "Iniziazione" oder "Einführung", "Einübung" geschlossen vor

\* Überarbeitete Fassung des Vortrags in Vigolo Vattaro 1984

1 C. Levi, Christus kam nur bis Eboli (dtv 1769), München <sup>4</sup>1983, 5f.

2 Ebd. 35.

3 A. Lorscheider, Die soziale Dimension der Katechese, in: KatBl 106 (1981) 88-103, hier 89.

4 A. Huxley, Schöne neue Welt (engl. 1932; Fischer TB 26), Frankfurt 1984, 207.

Augen tritt, wird in seinem Prozeßcharakter aufgedeckt: Wer von "Chancen" spricht, sieht positive Ansatzpunkte, Gelingen, jedoch auch mögliche Gefährdungen; vor allem entzieht sich ein Geschehen dem restlos systematisierenden Zugriff. Entsprechend signalisiert "Hilfe" die genuin menschliche Form der Unterstützung von Werdendem, in welcher allein Nähe und Distanz zu einem Akt der Freiheit gewahrt werden. Diese Freiheit buchstabiert sich nicht abstrakt, ist nur aus den konkreten Bedingungen von Menschsein zu gewinnen. Die vorangestellten Texte machen auf solch unterschiedliche Situationen und Bedingungen aufmerksam. Über den Zusammenhang von Christsein und Menschsein hinaus machen sie deutlich, daß die intendierte "Hilfe zum Menschsein" eine situations- und kulturspezifische Aufgabe ist, wobei die Situation der Bundesrepublik Deutschland in der Äußerung des "Wilden" am intensivsten anklingt: kurz, fast sprachlos, verstummend. Diese Situation einer angesichts der weltweiten Armut rechtens bezeichneten Wohlstands- als Konsumgesellschaft wird deshalb streiflichtartig befragt, wobei zunächst offen bleiben muß, was von den situationsbezogenen Einsichten auf italienische Verhältnisse, besonders im Blick auf das Nord-Süd-Gefälle, übertragbar ist.

### 1. Zur theologischen Grundposition<sup>5</sup>

In der jüdisch-christlichen Tradition, soweit sie in den Urkunden des Glaubens greifbar ist, ist Glaube die menschliche Antwort auf das Sich-Einlassen Gottes auf den Menschen. Dieses Gottesverhältnis zum Menschen entfaltet sich in einem geschichtlichen Prozeß, in den der Mensch in Gelingen und Mißlingen eingebunden ist. Der Prozeß erhält Kontinuität dadurch, daß im Interesse der Bewältigung von Gegenwart vergangene qualifizierte Erfahrungen erzählend vergegenwärtigt werden und aus dem so erschlossenen Lebenshorizont gemeinsam gehandelt wird. Diese Erzähl- als Lebensgemeinschaft ist wichtig, da einzelne überfordert sind, für die Menschengeschichte bedeutsame, meist auch unbequeme und darin bedrohte Traditionen für diese Geschichte zu retten. "Retten" ist dabei für die Geschichte Gottes mit den Menschen eine Kategorie, in der beschlossen ist: Gott will das Heil des Menschen nicht indifferent gegen seine weltlich-sozial-sittliche Situation<sup>6</sup>, er will aber dieses Heil selbst dort noch schenken, wo der Mensch in seinem Machbarkeitswahn scheitert und den Sinn seiner Geschichte gefähr-

<sup>5</sup> Hier müssen einige Hinweise genügen; vgl. H.A. Zwergel, Die theologische Dimension der Religionspädagogik, in: RpB 12/1983, 2-33.

<sup>6</sup> Vgl. zu den atl. Propheten H.-W. Jüngling, Ich bin Gott - keiner sonst. Annäherungen an das Alte Testament, Würzburg 1981, bes. 45-68.

det: Gott will sich ins Spiel bringen, insofern er den Menschen will. Deshalb kann der Christ "Einführung in das Christentum" nicht an der "Hilfe zum Menschsein" vorbei versuchen.<sup>7</sup>

Umgekehrt kann aus der Hilfe zum Menschsein eigentliche Hilfe zum Glauben werden, wenn in dieses Helfen als mitmenschliches Handeln hineinverwoben sind: erzählende Vermittlung der Motive des eigenen Handelns, Entwurf kognitiver Horizonte im gemeinsamen Ringen um Situationsbewältigung, gemeinsame Trauer im Abschiednehmen von Verlorenem, aber auch Zeit der Stille, dazu Feier und Fest als Begehen des Durchbrechens von Zwangsstrukturen, ermöglicht aus der mitmenschlich erfahrenen Nähe und zuvorkommenden Liebe Gottes.<sup>8</sup>

Diese Momente: Erzählen, gemeinsam Leben, Engagement und Gelassenheit, Hoffnung werden noch vertieft im Blick auf Vermittlungsmöglichkeiten, wie sie sich aus der Praxis Jesu, dem Ineinander von Wort und Tat, ergeben: auf das Kleine, Unscheinbare achten (Gleichnisse); erzählend auf den anderen eingehen, ihn an seinem Ort abholen, was Hinschauen und Hinhören voraussetzt;<sup>9</sup> einladen, nicht erzwingen, in Geduld und Wartenkönnen, in Wertschätzung des eigenen Angebots und der Position des anderen; Appell, sich auf das einzulassen, was sich als Lebensmöglichkeit zeigt, ergriffen werden kann, aber nicht ergriffen werden muß, auch verfehlt werden kann; schließlich und vor allem: solidarisches Handeln, auch in Ernstfall und Krise.

## 2. Situationseinschätzung

Die theologische Grundposition zu benennen, ist selbst bereits ein Schritt auf dem Weg, Vermittlungsmöglichkeiten des Glaubens zu suchen, wird doch eine radikal biblisch orientierte und darin anthropologisch ausgerichtete Theologie durch mannigfache Kirchenstrukturen de facto in Frage gestellt. Im Blick auf Bürokratisierung und Anonymität der sozialen Erscheinung kirchlichen Christentums in der Bundesrepublik Deutschland ist dies bereits treffend untersucht,<sup>10</sup> vor allem auch, was die Verknüpfung von

7 Zur Bedeutung dieses Zusammenhangs vgl. auch A. Exeler, Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung, München 1982.

8 Vgl. zur vertiefenden Begründung auch J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz <sup>2</sup>1978, bes. Teil II und III.

9 Die menschliche Möglichkeiten freisetzende Gabe des Hinhörens - in der bundesrepublikanischen Kirche bei manchem mit Leitungsfunktionen Betrauten nur spärlich ausgebildet - verdeutlicht der Bischof Aloisio Kardinal Lorscheider: "Und wenn man nur eine Stunde hinget - ich bleibe öfter zwei bis drei Tage bei ihnen und höre ihnen zu." Lorscheider (s. Anm. 3), 101.

10 Vgl. F.-X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973; ders., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

Kirche und Herrschaftsstrukturen angeht.<sup>11</sup> Gerade im Blick auf Letzteres ist nicht abschätzbar, wie Kirche in ihren Strukturen und Ämtern mit diesen Ambivalenzen und Selbstwidersprüchen längerfristig umgehen wird, ohne darin weiterhin den Tradierungschancen des Christentums im Wege zu stehen. In diesem nicht ausklammerbaren Kontext zielt dieser Beitrag auf die Auswirkungen, die diese Situation in der Alltagswelt, Alltagswirklichkeit der Menschen zeitigt, die sich selbst christlich-religiös nennen und ihren Glauben zu bewahren und weiterzugeben suchen, bzw. wie sich kirchlich-christlicher Glaube heute einem von außen Suchenden darstellt, ob darin etwas von Einladen und Nähe der Menschen zum Ausdruck kommt.

Bei dieser Fragerichtung wird zu beachten sein, daß wir uns in einer Übergangssituation befinden, für die Hilfen gesucht werden müssen. Die Situationseinschätzung steht sehr schnell in der Gefahr einer Dramatisierung, wenn man auf die Veränderungschancen von institutionellen Momenten und Herrschaftsstrukturen reflektiert, woraus zugleich die Gefahr der Regression erwächst. Es geht aber darum, auf der Ebene der Alltagswirklichkeit, d.h. konkreter Menschen, Einzelner, Familien und Gruppen zwischen Dramatisierung und Regression echte Problempunkte und - in deren Bearbeitung - Chancen zu entwickeln, um "von unten", über die Menschen dem Glauben seine Tradierungschancen zu erhalten.

### 3. Wissenssoziologische Einsichten<sup>12</sup>

Daß die Weitergabe des christlichen Glaubens offensichtlich problematisch geworden ist, hängt damit zusammen, daß sich die Alltagswirklichkeit in modernen Gesellschaften gegenüber früheren Gesellschaftsformen geändert hat. Diese Wirklichkeit der Alltagswelt "wird als Wirklichkeit hingenommen, über ihre einfache Präsenz hinaus bedarf sie keiner zusätzlichen Verifizierung. Sie ist einfach da - als selbstverständliche, zwingende Faktizität. Ich weiß, daß sie wirklich ist."<sup>13</sup> Während in den traditionellen Gesellschaften auch Begegnungsmöglichkeiten (Feste, Kasualien, Sprechanstöße usw.) mit der einen den Gesamtsinn verbürgenden und unbestrittenen Sinndimension

11 Vgl. M.N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: K. Gabriel/F.X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 89-111.

12 Vgl. P.L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (orig. 1969; Fischer TB 6625), Frankfurt 1981, 56: "Von der Soziologie, insbesondere der Wissenssoziologie, kann eine Befreiung ausgehen. Andere analytische Wissenschaften befreien uns vom Ballast der Vergangenheit. Die Soziologie befreit uns von der Tyrannei der Gegenwart. Wenn wir unsere Situation erst einmal soziologisch zu sehen gelernt haben, kommt sie uns nicht mehr wie ein unausweichliches Schicksal vor." Die Wissenssoziologie soll hier nicht insgesamt rekonstruiert werden, ich ziehe sie als Problemindikator hinzu.

13 P.L. Berger/T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deut-

gegeben waren, hat sich diese Dimension heute problematisiert; unproblematisches Gegebensein bezieht sich meist nur auf das zu behandelnde Nächstliegende ("first things first"), auf Zweckmäßigkeitsmotive und Rezeptwissen für Routineverrichtungen.<sup>14</sup> Was Menschen für wirklich halten, d.h. Einsichtigkeit und Plausibilität menschlicher Wirklichkeitsvorstellungen, hängt davon ab, "daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und abgesichert sind. Einfacher ausgedrückt: Ursprünglich gewinnen wir unsere Weltvorstellung von anderen Menschen, und wenn sie uns plausibel ist - und bleibt -, so hauptsächlich deshalb, weil andere an ihr festhalten und sie uns bestätigen."<sup>15</sup>

Hier hat sich für die Plausibilität der Religion als Gesamtsinn verbürgender Dimension Entscheidendes geändert: Zufolge des Pluralismus in der modernen Gesellschaft ist es schwer, "unter sich" zu bleiben, "ganz besonders aber im religiösen Bereich".<sup>16</sup> "In einer Gesellschaft, die konträre Welten öffentlich auf dem Markt feilbietet, werden für subjektive Wirklichkeit und Identität gewisse Konsequenzen gezogen. Das allgemeine Gefühl für die Relativität aller Welten nimmt zu - einschließlich der eigenen, die subjektiv als eine Welt, nicht als die Welt angesehen wird."<sup>17</sup> Was alltagsweltlich erfahren wird, kann damit nicht mehr unproblematisch auf einen Gesamtsinn hin befragt werden, da z.B. Religionen und Wissenschaften in Konkurrenz zueinander stehen; "Konzeptionen zur Stütze von Sinnwelten" werden vermehrt zunehmend zur Domäne von Eliten, deren Spezialwissen sich immer weiter vom Wissen der Allgemeinheit entfernt.<sup>18</sup> Für die subjektive Wirklichkeitsabsicherung bedeutet dies, daß neben der Routine, die die subjektive Wirklichkeit der Alltagswelt garantiert, zur Bewältigung von Krisen in Grenzsituationen kein ungebrochen Gesamtsinn verbürgendes Sinnsystem zur Verfügung steht.<sup>19</sup> Die Auswirkungen dieser Situation sind höchst ambivalent, da so die Alltagswirklichkeit verhärtet und gefährdet wird.

Zieht man die Einsicht in die "wirklichkeitsstiftende Macht des Gesprächs"<sup>20</sup> hinzu und bedenkt, daß in den nivellierenden Tendenzen der Medien-'Kultur'

---

scher, Ausgabe von Helmuth Plessner (orig. 1966; Fischer TB 6623), Frankfurt 1982, 26; vgl. auch A. Schütz/T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1 (stw 284), Frankfurt 1979, 25 "schlicht gegeben", "fraglos erleben".

14 Vgl. Berger/Luckmann (s. Anm. 13), 30, 44.

15 Berger (s. Anm. 12), 44.

16 Ebd. 55f.

17 Berger/Luckmann (s. Anm. 13), 184.

18 Ebd. 102, 120.

19 Vgl. ebd. 159.

20 Ebd. 164.

die die Wirklichkeit transzendierende Fähigkeit der Sprache zunehmend eingeebnet und amputiert wird, liegt die Konsequenz auf der Hand: "Die subjektive Wirklichkeit von etwas, das nie besprochen wird, fängt allmählich an, hinfällig zu werden."<sup>21</sup> Neben der Sprachlosigkeit sind symbolische Sinnwelten heute auch dadurch gefährdet, daß sie weitgehend nicht mehr durch Primärsozialisation gestützt sind. Da aber sekundäre Sozialisationsprozesse "kein so hohes Maß an Identifikation verlangen und ihre Inhalte nicht unausweichlich sind", sind deren Effekte "als subjektive Wirklichkeit zerbrechlich und unzuverlässig."<sup>22</sup> Dieser Plausibilitätsverlust stützender Sinnwelten hat dann erhebliche Konsequenzen, wenn sich angesichts bestimmter Erscheinungsformen Zweifel einstellen: "Zusammen mit der Plausibilitätsstruktur werden gesellschaftliche Sanktionen gegen wirklichkeitszersetzende Zweifel internalisiert und ständig neu gesichert. Solange ein Mensch sich in einer Plausibilitätsstruktur weiß, findet er es lächerlich, wann immer ihn subjektive Zweifel an der entsprechenden Wirklichkeit überkommen ... Es erübrigt sich fast zu sagen, daß diese Art von Autotherapie sich als zunehmend schwieriger erweist, wenn die Plausibilitätsstruktur - und gar ihre gesellschaftliche Matrix - unzugänglicher wird. Dann wird das Lächeln gezwungen, und an seine Stelle tritt allmählich ein bedenkliches Stirnrunzeln."<sup>23</sup>

#### 4. Alltagssituationen in kirchlich-christlichem Erfahrungskontext

Es ist wichtig, die wissenssoziologischen Einsichten in Richtung einer Analyse zu verlängern, in welcher die ambivalenten Auswirkungen der modernen Lebenswelt aufgedeckt werden. So schafft Pluralismus Freiräume, die von manchen in bewußterem Leben ausgefüllt werden, die Mehrheit aber unterliegt den damit gegebenen nivellierenden Tendenzen. Dies gilt in ähnlicher Weise für die unter 3. schon angesprochenen Veränderungen der Artikulations- und Erfahrungschancen als Glauben durch Plausibilitätsdruck einer Leistungs-, Konsum-, Freizeit- und Mediengesellschaft. Aus diesem Komplex soll unten jedoch nur ein Beispiel von Nivellierung aufgezeigt werden (Lebensalter), da es mir wichtiger erscheint, im Blick auf Veränderungsmöglichkeiten in der Vermittlung des Glaubens, der Hilfe zum Glauben als Hilfe zum Menschsein, die kritische Sichtung der Beschädigungen vorzunehmen, welche innerkirchlich bedingt sind und darin zu einem schmerzlicheren Plausibilitätsverlust führen. Dabei kann es allerdings im Blick auf

21 Ebd. vgl. auch 42.

22 Ebd. 154; vgl. 114, 158.

23 Ebd. 166.

den zur Verfügung stehenden Raum wie auch im Blick auf eine umfassendere theoretische Durchdringung auf breiter empirischer Basis zunächst nur um erste Streiflichter auf die aktuelle Situation gehen.

Nivellierung der Lebensalter: Am Standardbild des Erwachsenen kann man die nivellierenden Tendenzen als Wirkungen der allumfassenden Funktionalisierungsversuche mit Affektneutralisierung der Erfahrung aufzeigen. Arbeitsdisziplin läßt keinen "Sinneswandel", kein spontanes "Zwischenspiel" und keine unproduktive Kontemplation zu. Spontaneität und Gefühle gelten als auszuschaltende Fehlerquellen. In den jetzt stark besetzten Freizeitbereichen breitet sich gegen die darin auch wahrgenommenen positiven Möglichkeiten Konsumdruck aus, der bei vielen Leben zusätzlich einebnert: Rationalisierung und Technologisierung nach dem Modus anpassenden, Kreativität vernichtenden Verhaltens erfaßt die Spielwelt der Kinder, während sich immer mehr Erwachsene mit für Kinder gemachten Fernsehsendungen die Zeit vertreiben. Dies führt insgesamt zu einer Einebnung der qualitativen Erfahrungs- und Verhaltensdifferenz, "die Unterschiede in den Lebensmöglichkeiten und -erwartungen zwischen den Lebensaltern ... schwinden."<sup>24</sup>

Unter Beibehaltung der sozialen Lernorte gleichen sich die Erfahrungen und spezifischen Bedürfnispositionen der verschiedenen Altersklassen immer mehr an, woraus sich auch Beeinträchtigungen für die verschiedenen Lernformen (durch Nachahmung, Identifikation, am Modell) ergeben. Wer die geschaffenen Freiräume nicht durch starke Motivationen gegen den Nivellierungsdruck sichern kann, gerät in Entwicklungen, an denen am Ende oft emotionale Armut, soziale Isolierung und sogar moralische Inkompetenz stehen. Es ist daher bedeutsam, den verschiedenen Lebensaltern ihre Erfahrungsräume und Deutungsmuster zuzugestehen (Spielerisches, Experiment, Ausloten, im Ernst Betreffenlassen, Abschiednehmen) und im intergenerationalen Austausch Lebensmöglichkeiten zur Sprache kommen und erfahrbar werden zu lassen. Auch für christliche Gemeinden gilt es im Blick auf das Alter "fast immer als fortschrittlich, wenn man auch das Alter den Standards des Erwachsenseins subsumiert, indem man sich alle Mühe gibt, die aus dem Erwerbsleben Ausgeschiedenen wieder neu zu aktivieren. Vergeben wird damit die Möglichkeit, das Aktivitäts- und Machbarkeitsdenken der Erwachsenenwelt von der Altersphase des Lebens her zu relativieren. Denn die Erfahrungen der Endlichkeit individuellen Lebens, von Passivität, Leiden, Krankheit und Tod ... machen auch die Erwachsenen."<sup>25</sup>

<sup>24</sup> J. Kade, Der Erwachsene als normatives Leitbild menschlicher Entwicklung, in: Hessische Blätter für Volksbildung (1983) 270-278, hier 273.

<sup>25</sup> Ebd. 275.

Im Blick auf die Weitergabe des Glaubens verdient die Situation der Eltern erhöhte Aufmerksamkeit, sind sie es doch, die in der primären Sozialisation die Erfahrungs- und Sprechkanäle schaffen müssen, damit das, was "Sozialisierungseffekte" heißt, nicht brüchig und gefährdet bleibt. Über den allgemeinen Plausibilitätsverlust von Religion hinaus fällt dabei auf, daß in der katholischen Kirche die Lebenswelt der Eheleute und Eltern nur höchst gebrochen in kirchlichen Verlautbarungen auftritt. Dies mag der Kirche Fernstehende nicht weiter tangieren, für gläubige Kirchenmitglieder macht es aber die Situation höchst kompliziert und nicht nur kognitiv dissonant. Bei allem Versuch in Familiaris Consortio Problemnähe zu erreichen, muß eine zentrale Äußerung wie die folgende bei den Betroffenen Abwehrreaktionen hervorrufen: "Indem sie das Herz des Menschen auf besondere Art freimacht, und 'es zu größerer Liebe zu Gott und allen Menschen entzündet', bezeugt die Jungfräulichkeit, daß das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit die kostbare Perle ist, welche verdient, jedem anderen, selbst hohen Wert vorgezogen, ja als einziger endgültiger Wert gesucht zu werden. Deshalb hat die Kirche im Laufe ihrer Geschichte immer die Erhabenheit dieses Charismas über das der Ehe verteidigt, eben aufgrund seiner ganz eigenartigen Verbindung mit dem Reich Gottes."<sup>26</sup> Nimmt man noch hinzu, daß in der gesamten Enzyklika der Familie für den Fortbestand der Kirche in den Gemeinden fast alle Pflichten auferlegt, aber nur sehr bescheidene innerkirchliche Rechte 'von oben nach unten' dekretiert werden, bringt diese Sicht spätestens hier den engagierten Christen in Konflikt mit wichtigen demokratisierenden und emanzipatorischen Tendenzen der Alltagswelt. Die Glaubensposition, im allgemeinen Plausibilitätsverlust von Religion ohnehin geschwächt, wird durch kirchliche Einengung der Entscheidungsräume der Eltern (auch bei der Empfängnisverhütung, Einschätzung der Sexualität) zusätzlich gefährdet. Es darf nicht verwundern, daß diese kognitiv-affektive Dissonanz dazu führt, mit diesen Problemen schlichtweg "aus dem (kirchlichen) Feld" zu gehen und auch hier zu verstummen und sich in die Privatheit zurückzuziehen. Das hat für bewußter Leben sicher positive Auswirkungen, für eine Identifikation mit der Kirche als "Sozialisationsagent" ist dies jedoch negativ einzuschätzen, vor allem auch wegen der Generalisierungseffekte, die die Offenheit gegenüber anderen kirchenamtlichen Äußerungen ebenfalls beeinträchtigen.

Es ist im Blick auf die Tradierungschancen des Christentums deshalb nach-

<sup>26</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Familiaris consortio über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute. 22.11.1981; hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), n. 16; 20, Hervorhebungen von mir.

drücklich zu fordern, daß die Lebenswelt der Familien, der Eltern und Laien in den lehramtlichen Äußerungen angemessen aufgenommen wird. Dies kann nicht durch ein Mehr kirchlicher Äußerungen, durch neue verordnete Erkenntnisse geschehen, sondern nur durch ein Ernstnehmen qualifizierter Erfahrung der einzelnen Lebensbereiche. G. Vassali hat hier, in Antwort auf die Frage Ricoeurs nach dem Gleichnis zur Interpretation des Christlichen einen wichtigen Hinweis gegeben: "Zu vermuten ist, daß die Verführung, die von der Sicherstellung der Wahrheit durch die Wissenschaft ausging, für die freischwebende, auf konkrete Lebenssituationen eingehende Form des Gleichnisses zu groß wurde. Das Gleichnis nämlich ist für den geschichtlichen Wandel von Wahrheit empfindsamer als die 'Wissenschaft', auch sozusagen unzuverlässiger als die kodifizierbare, quasi-rechtliche Form des Dogmas."<sup>27</sup>

Wer nicht nur Fragen stellen darf, sondern auch bei seinen verantworteten Lösungen und Wegen bleiben darf, ohne "immer schon" auf vorgefertigte Antworten zu stoßen, dürfte bereit sein, die so gemachten Erfahrungen gerade nicht privat zu halten, sondern sie in die Bewältigung von Alltags- und Krisensituationen einfließen zu lassen.

Damit könnte auch die allseits beobachtete Sprachlosigkeit in den Familien, in der sich die "Schweigespirale" der Öffentlichkeit in die Privatsphäre der Familie fortsetzt,<sup>28</sup> überwunden werden. Es könnten jene Sprechansätze, gerankt um Feier und Fest, Stille und Gebet, Alltag und Krise aufgenommen werden, um im Gespräch die subjektive Wirklichkeit religiöser Erfahrungen zu stützen und vor der Hinfälligkeit zu bewahren. Wie eine "Befreiung zur Sprache" auch in weiteren Lebensbereichen Glauben einen Erfahrungsbezug im Alltag vermitteln kann, zeigen über die Äußerungen von A. Lorscheider hinaus<sup>29</sup> auch die Erfahrungen im Isolotto: "Wenn im Isolotto eine pädagogische Dimension erfolgreich zum Durchbruch gekommen ist, dann ist es die Befreiung zur Sprache bei den Arbeitern, Hausfrauen und einer großen Zahl einfacher Menschen."<sup>30</sup>

In den Problembereichen sekundärer Sozialisation möchte ich noch zwei Komplexe skizzieren: Jugend und Religionsunterricht.

Die Situation der Jugend wurde bis noch vor wenigen Jahren mit den soge-

27 G. Vassali, Religion - glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern, Zürich 1976 (= SPT 10), 147.

28 Vgl. B. Grom, Familie - Lernort des Glaubens, in: KatBl 108 (1983) 100-112, bes. 104f; auch Editorial, 83.

29 Vgl. Lorscheider (s. Anm. 3).

30 V. Di Chio, Didaktik des Glaubens. Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart, Zürich 1975 (= SPT 9), 232.

nannten Jugendreligionen verknüpft. Diese hatten großen Zulauf, weil sie einem emotionalen Defizit abzuhelfen und Identifikationsangebote, wie sie in den Großkirchen und Alltagserfahrungen fehlten, anzubieten schienen. Bei näherem Hinsehen, dokumentiert auch durch Berichte von "Aussteigern", zeigte sich, daß die emotionalen Strategien häufig auf Veränderungen der Persönlichkeit in Richtung auf Abhängigkeit und Kontrolle zielten, daß vor allem ein eigenverantwortlicher Handlungsbereich nicht aufgebaut werden konnte. Ich nehme es als Indiz für die Sensibilität der Jugend auf dem Gebiet der Ehrlichkeit in lebensrelevanten Bereichen, daß die Jugendreligionen in dem Moment an Faszination verloren haben und auch als Top-Thema aus den Medien verschwunden sind, als sich auf breiter Basis ein Engagement für Natur, Umwelt, vor allem aber den Frieden der Völker entwickelte. Hier vollzieht sich etwas von epochaler, vielleicht menscheitsgeschichtlicher Bedeutung, in dessen Gelingen große Hoffnungen zu setzen sind: Durchbrechen angesonnener gesamtgesellschaftlicher Trends von Konsumorientierung, Anonymität, Vermeidung persönlicher Verantwortung durch Bürokratisierung und organisatorische Problemverlagerung nach oben. Stattdessen: bewußter Leben, Konsumverzicht, Nähe von Einzelnen und Gruppen, Aushandeln von Entscheidungen und Einstehen dafür, Bereitschaft zu persönlichem Einsatz, auch Trauer und Fest, vor allem auch symbolische Darstellung des entworfenen Hoffnungshorizonts (Menschenkette, "Schwerter-zu-Pflugscharen"). Hier werden Not und Leiden an einer Situation nicht verdrängt, sondern in der hermeneutischen Schlüsselsituation der Leiderfahrung durch Sensibilität und Wahrheit ein Lebensentwurf versucht. Zwar haben besonders Gruppen auch ihre Risiken und Sackgassen. Ist es aber deshalb schon legitim, daß amtskirchlicherseits diesen Bewegungen, die im Friedensgedanken zentrale alt- und neutestamentliche Traditionen aufnehmen, mit so viel Mißtrauen und Verdächtigungen begegnet wird? Tritt hier keine entscheidende Änderung in der Einschätzung dieser Lebensversuche ein, so kann es passieren, daß Kirche einen wichtigen Zeitpunkt aus falscher Angst vor Identitätsbedrohung schlichtweg verschläft und eine ganze Generation und mehr verliert, nur weil diese versucht, Leben entschieden selbst zu verantworten.

Bleibt abschließend noch die Situation des Religionsunterrichts zu betrachten, wobei die wissenssoziologische Analyse auf Momente aufmerksam macht, in denen Plausibilität und kognitive Klarheit verloren gehen. Daß Religionsunterricht als sekundärer Sozialisationsort nur höchst brüchige Effekte zeitigt, sieht man längst daran, daß er kaum noch an kirchliches Leben heranzuführt. Aber auch die kognitive Repräsentanz dessen, was er an Lebensmöglichkeiten und Wertvorstellungen erschließen möchte, ist höchst verworren. Viele Heranwachsende sind nach 10 Jahren Religionsunterricht

"nur noch ein Informationschaos ... Diese Bruchstücke bilden aber sicher keine kognitive Orientierungshilfe für eine christliche Lebensgestaltung."<sup>31</sup>

Im Interesse kognitiver Klarheit bedeutet dies: Verzicht auf die konfuse Themenfülle, die nur Turbulenzen und keine Orientierung erzeugt; Reduktion der Themen und wirklich ausgehaltene Konfrontation von jüdisch-christlicher Tradition und heutigem Leben, wobei im Interesse von Plausibilitätsgewinn auch die Strukturen der Kirche nicht tabuisiert werden dürfen; Akzeptieren einer Hierarchie der Wahrheiten, denn manchen Themen dient man mehr, wenn man sie nicht traktiert. Insgesamt kann der kognitive Gehalt der christlichen Botschaft, wie er in seiner Grundstruktur oben unter 1. aufgezeigt wurde, in seiner Bedeutung für die Bewältigung der Zukunft der Menschheit gar nicht hoch genug eingeschätzt werden - kaum eine Zeit hätte die Botschaft nötiger als die unsere. Kognitiver Gehalt heißt aber nicht Katechismuswissen und Satzwahrheit, vielmehr Gleichnis, Erzählen, Erfahrung und Handlungsspuren. Damit davon etwas in das Leben der Schüler hineinreicht, sind auch im Blick auf Religionsunterricht kirchliche und religionspädagogische Veränderungen notwendig. Vassali hat dabei auch die Frage nach den unvermeidlichen Kosten aufgeworfen<sup>32</sup>, welche der Preis für eine neue religiöse Identität sind. Hier soll nur die eine Konsequenz hervorgehoben werden: "Es leuchtet ein, daß eine vielhundertjährige Gewohnheit, die vom Vorrecht der Antwort nicht lassen kann, in Nöte gerät, wenn sie sich auf Fragen einlassen soll, die ihre lehrhaften Antworten nicht mehr zu verarbeiten vermag ... Es ist in diesem Sinn unumgänglich, den Antwortüberschuss der Lehre im Religionsunterricht soweit zu suspendieren, als er nicht in die Plausibilität der ernstgenommenen Schülerfragen eingebracht werden kann. Der Freimut, wegzulassen, was das Verständnis nicht nähren kann, entspricht dem Vorgang des Wachstums."<sup>33</sup>

Die hier angesprochene kognitive 'Strategie' in Richtung chaosfreien Identitätsbezogenen Wissens verbürgt zwar selbst noch keine Identität, andere Wege müssen dazu kommen; aber ohne kognitive Klarheit verdirbt jede andere Absicht des Religionsunterrichts, so daß keine Hilfe zum Menschsein, schon gar nicht Hilfe zum Glauben ermöglicht wird.

## 5. Resümee

Christlicher Glaube wird Hilfe zum Menschsein als Hilfe zum Glauben weder in Konfrontation noch in Anpassung an herrschende Trends der modernen

<sup>31</sup> Grom (s. Anm. 28), 106.

<sup>32</sup> Vgl. Vassali (s. Anm. 27), 161.

<sup>33</sup> Ebd. 192f.

Gesellschaft ermöglichen. Was gesucht wird, ist eine neue Plausibilität, welche im Alltag Erfahrungschancen und Sprechkanäle findet und selbst über diesen Alltag hinausweist. Das setzt voraus: Glaubwürdigkeit der Kirche nach innen, Reduzierung kognitiver Dissonanzen, Erfahrungsbezug und Ernstnehmen der Lebenswelt sowie daraus erwachsende Entscheidungskompetenzen, Kirchenstrukturen als Dienst- und nicht als Herrschaftsstrukturen (gegen Hackebeilmethoden!). Wo dies ernsthaft versucht wird, kann sich eine innerkirchliche, auch innerchristliche Plausibilität entwickeln, die, weil nicht in ihrer Binnenstruktur geschwächt, die Konkurrenzsituation auf dem Markt der Meinungen und Lebensentwürfe so bewältigen kann, daß sie im offenen Dialog den Dienst am Menschsein als möglichen Weg zum Glauben erbringen kann.

Prof. Dr. Herbert A. Zwergel  
Wegmannstr. 1 D  
3500 Kassel

RALPH SAUER

## RELIGIONSPÄDAGOGEN UND LITURGIKER IM GESPRÄCH

Rückblick auf zwei Tagungen der AKK und der AKL

Jeder Religionslehrer und Katechet, der mit der Gestaltung von Gottesdiensten in der Schule oder Gemeinde betraut ist, spürt deutlich, wo die Grenzen seiner religionspädagogischen Kompetenz liegen; denn Gottesdienst darf nicht mit Katechese oder Religionsunterricht verwechselt werden, selbst wenn das gottesdienstliche Geschehen immer auch katechetische Elemente enthält. Die in der Glaubensvermittlung Tätigen bedrückt die zunehmende Liturgiefähigkeit von Kindern und Jugendlichen. Täglich erfahren sie im Religionsunterricht, wie mühevoll es ist, liturgische Themen zu behandeln, weil den Schülern das Anschauungsfeld fehlt, in dem liturgische Vollzüge eingeübt werden können. Die Mehrzahl der Kinder und Jugendlichen lebt weitgehend ohne Kontakt zu einer Pfarrgemeinde und nimmt daher auch nicht am gottesdienstlichen Leben teil. Große Unsicherheit herrscht unter Religionslehrern und Katecheten, wenn es um liturgische Fragen geht. Während ihrer eigenen Ausbildung sind sie oft überhaupt nicht mit den Grundgesetzen gottesdienstlichen Handelns vertraut gemacht worden. Welcher Religionslehrer kennt den Aufbau der Eucharistiefeier und weiß um die Funktion der einzelnen Bausteine, aus denen sie sich zusammensetzt. Über die Strukturelemente des eucharistischen Hochgebets herrscht völlige Unkenntnis, deshalb schenkt man auch diesem Teil der Messe wenig Aufmerksamkeit. Die weit verbreitete Unkenntnis im Bereich der Liturgie enthüllt ein liturgiepädagogisches Defizit in der Ausbildung von Religionslehrern und Katecheten. Wie aber soll die Hinführung von Kindern und Jugendlichen gelingen, wenn die Glaubensvermittler selbst sich nicht in der Liturgie auskennen? Nicht selten ist ihr persönliches Verhältnis zur Liturgie gestört; einige nehmen nur unregelmäßig an der sonntäglichen Eucharistiefeier teil.

Seitdem innerhalb der Praktischen Theologie sich die einzelnen Disziplinen verselbständigt haben, die ursprünglich in einer Hand lagen, haben sich Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft auseinander entwickelt. Symptomatisch für die mangelnde Kooperation unter ihnen ist die Entwicklung des Kinder- und Jugendgottesdienstes (bzw. des Familiengottesdienstes), die weitgehend von den Religionspädagogen vorangetrieben worden ist. Bis heute ist dieser liturgische Bereich die bevorzugte Domäne von Religionspädagogen und Katecheten, während in den Augen der Lituriker es sich hier um eine liturgische Spielweise handelt, für die größere Freiheit gewährt worden ist. Man überläßt dieses Feld gerne anderen.

In der Zeit nach dem Konzil wurden die Liturgiker mit der Herausgabe neuer Ordines und liturgischer Bücher betraut, was ihre ganze Kraft und Zeit in Anspruch nahm, so daß andere, pastoralliturgische Aufgaben von ihnen nicht oder kaum wahrgenommen werden konnten. Diese Phase nach der Liturgiereform ist weitgehend abgeschlossen. Jetzt können sie sich mit vermehrter Kraft vernachlässigten Aufgabenfeldern zuwenden, die bislang unbestellt brach liegen bleiben mußten. Dazu zählt vor allem die liturgische Bildung und Erziehung. Denn was nützt die Einführung neuer liturgischer Bücher, ja wie soll die gesamte Liturgiereform fruchten, wenn die Gottesdienstteilnehmer weitgehend nicht mehr über die Voraussetzungen verfügen, um das Gotteslob mitzufeiern. Müßten nicht bei ihnen erst einmal die Voraussetzungen geschaffen werden, die sie befähigen, in das Gotteslob der Gemeinde einzustimmen? So drängt sich heute die Notwendigkeit einer umfassenden liturgischen Bildung auf, die sehr fundamental ansetzen muß und alle religiösen Lernorte einbezieht. Hier berühren sich aber die Arbeitsgebiete der Pastoralliturgik und der Religionspädagogik; denn die Hinführung zur Liturgie impliziert auch katechetische Elemente. So lag es nahe, daß zwischen beiden theologischen Disziplinen über ihre Fachvertretungen (AKK und Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiker) Kontakt aufgenommen wurde, um eine gemeinsame Arbeitstagung zu veranstalten. Die Initiative ging von den Liturgikern aus und führte zu einer ersten Begegnung in Maria-Laach. Vom 7.-9.10.1981 trafen sich im Benediktinerkloster 20 Liturgiker und Religionspädagogen, um das Problemfeld der liturgischen Bildung gemeinsam abzuschreiten. Ein Grundsatzreferat "Liturgische Bildung aus religionspädagogischer Sicht" (vgl. RpB 9/1982, 149-175) skizzierte die Problemstellung und schuf die Grundlage für eine engagierte Aussprache an den beiden Tagen. (Leider entfiel das vorgesehene Korreferat eines Liturikers, so daß die Ausgangsbasis etwas einseitig war, was von allen Teilnehmern lebhaft bedauert wurde.) Bei der Analyse der Defizite in der liturgischen Kompetenz der Laien und Priester wurden je nach Fachrichtung die Akzente ein wenig unterschiedlich gesetzt: Während die Liturgiker mehr die Sorge bedrückte, der Gottesdienst würde zu sehr verzweckt (z.B. durch die vorherrschenden thematischen Gottesdienste und Predigten) und entarte nicht selten zu einer katechetischen Veranstaltung, betonten die Religionspädagogen den Bezug des Gottesdienstes zum täglichen Leben der Mitfeiernden. Im Verlauf der Tagung konzentrierte sich die Aussprache immer mehr auf das Gebiet der Symbole; die Notwendigkeit ihrer Erschließung erwies sich als immer drängender. Dem entspricht auf seiten der Religionspädagogik die neu aufgekommene Diskussion über die Symboldidaktik (Feifel, Heumann, Kirchoff, Baudler und Halbfas). Daher war es nur folgerichtig, daß für das

zweite Treffen von den Sprechern der beiden Arbeitsgemeinschaften die Thematik "Symbol und Kommunikation im Gottesdienst" gewählt wurde.

Nach einer dreijährigen Pause kam es vom 15.2. bis zum 18.2.1985 zu einem weiteren Treffen, dieses Mal in Nothgottes bei Rüdesheim, einer Bildungsstätte des Bistums Limburg. 24 Teilnehmer hatten sich für ein verlängertes Wochenende während des Höhepunktes des Karnevals eingefunden; dabei lag die Zahl der anwesenden Liturgiker beträchtlich über der Zahl der angereisten Religionspädagogen. Bei den Liturgikern fielen die zahlreich erschienenen Assistenten auf, während die hauptamtlich Lehrenden der Religionspädagogik unter sich blieben! 2 1/2 Tage standen den Teilnehmern zur Verfügung, so daß sie ausreichend Gelegenheit zum Gedankenaustausch und zu gemeinsamer Arbeit und Feier fanden.

Am Anfang standen zwei Referate und ein Statement zum Rahmenthema: Symbol und Kommunikation im Gottesdienst. Franz Kohlschein (Bamberg) referierte über "Symbol und Kommunikation als Schlüsselbegriffe einer Theologie und Theorie der Liturgie." In seinen Ausführungen ging er weit in die Tradition der Kirche zurück, was für die deutschsprachige Liturgiewissenschaft symptomatisch ist, um die Entwicklung der Begriffe Symbol, Kommunikation und Koinonia bis in die Gegenwart zu verfolgen. Anschließend formulierte er einige kritische Anfragen an die Adresse der Religionspädagogen, die Defizite in der gegenwärtigen Religionspädagogik aufzeigen sollten. (Seine Bestandsaufnahme orientierte sich an den Veröffentlichungen von Baudler und Halbfas, die für diesen katechetischen Bereich wohl kaum als repräsentativ gelten dürften!) Dabei stellte er folgende Defizite bei der Behandlung der liturgischen Feiern im katechetischen Bereich fest:

- das Grundsymbol der liturgischen Versammlung;
- die Frage der Gegenwart des Mysteriums und seiner Erfahrung;
- die zentrale Stellung von Ostern als Ausgangspunkt aller liturgischen Feiern;
- die Einbeziehung der sieben Sakramente unter den Oberbegriff der liturgischen Versammlung;
- die zentrale Stellung der Eucharistie im gesamten liturgischen Geschehen;
- die Berücksichtigung des Wortgottesdienstes als Stundengebet und Volksandacht;
- die Struktur der liturgischen Feiern als gegliederter Versammlung unter der Leitung des Vorstehers und im Zueinander vieler Rollen;
- die Chancen und Grenzen von liturgischen Klein- und Großgruppen."

Das religionspädagogische Korreferat hielt der Schweizer Religionspädagoge Ambroise Binz aus Fribourg: "Symbolische Wirksamkeit und deren religionspädagogische Konsequenzen." Dieses Referat war praxisnäher angelegt, be-

sonders im zweiten Teil; hier konnte der Referent seine eigenen seelsorglichen Erfahrungen einbringen, die er in einem französischen Juradorf gesammelt hat, das bis heute durch die Folgen der Aufklärung geprägt ist. (Der durchschnittliche Gottesdienstbesuch liegt konstant bei ca. drei Prozent, er steigert sich beträchtlich an den hohen Feiertagen.) Von besonderem Interesse für den Religionspädagogen sind die abschließenden Thesen von Binz zur religionspädagogischen und liturgischen Praxis:

"1. In der Perspektive einer symbolischen Katechese und Liturgie ist das wichtigste Symbol jenes einer aufnahmefähigen Gemeinschaft. Dieses Symbol drückt sich aus in Wort und Tat der verantwortlichen Erzieher.

2. Religionsunterricht und Liturgie sind nicht in erster Hinsicht der Ort einer Reflexion über die Symbole. Sie sind grundsätzlich Orte des symbolischen Handelns. Dabei ist dieses symbolische Handeln bereits Einführung und Vertiefung des Glaubens.

3. Die Einführung ins Symbolverständnis und ins symbolische Handeln setzt beim Erlebnis ein. Dieses soll jedoch über den Sinndeutungsprozeß auf die Erfahrungsebene überführt werden.

4. Die Sinnhaftigkeit und die kreative und aktive Tätigkeit des symbolischen Handelns sind Grundbedingungen, um den ganzen Menschen anzusprechen.

5. Das Fördern guter und nahrhafter poetischer und narrativer Sprache, sowohl im Religionsunterricht, wie in der Liturgie gehört zur Einführung ins Symbolverständnis.

6. Einführung ins Symbol und Erziehung zum Symbol soll stets stufen-, situations- und kulturgerecht sein.

7. Bei dieser Einführung und Erziehung ist ein methodischer Dreischritt empfehlenswert: vom eigenen Tun über das mitgeteilte Wort bis hin zum Feiern.

8. Voraussetzungen:

Die Einführung in kreatives Sprachverhalten, sowie stets Sinnes- und Empfindungsschulung, ebenfalls kreative Verarbeitung von symbolträchtigen Erlebnissen, sind Voraussetzungen, um Symbolblindheit und Spracharmut zu überwinden.

9. Mängel und Defizite:

Der Symbolüberhäufung, den widersprechenden symbolischen Bezügen und den Störfaktoren muß entgegengewirkt werden."

Beide Referate und das kurze Statement von M. März (früher Freiburg) über "Ritual und Sprache in linguistischen Untersuchungen des Gottesdienstes" sollen noch in diesem Jahr im Liturgischen Jahrbuch abgedruckt werden. Ihre Lektüre kann allen Religionspädagogen empfohlen werden. Leider kann der Ertrag der anschließenden lebhaften Aussprache nicht festgehalten werden, er läßt sich auch nicht protokollieren.

Ein zweiter Schwerpunkt der Tagung lag auf der gemeinsamen Vorbereitung und Durchführung einer Eucharistiefeier am Sonntag. Die Vorbereitung litt unter zu großem Zeitdruck, da die Vorüberlegungen im Plenum zu viel Zeit in Anspruch nahmen. Dies ging aber zu Lasten der Zeit, die für die Vorbereitung des Gottesdienstes vorgesehen war. Es wurden drei Arbeitsgruppen gebildet, die sich den Texten, der musikalischen und räumlichen Gestaltung und den biblischen Lesungen zuwandten. Zur Überraschung aller gelang die Gestaltung der Eucharistiefeier, es ergaben sich in der Praxis keine Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Liturgikern und Religionspädagogen. Selbst die Raumfrage - ob in der Kapelle, oder im Tagungsraum oder gar im Speisesaal der Gottesdienst gefeiert werden sollte - wurde nicht zum Zankapfel, sie wurde per Abstimmung einvernehmlich gelöst.

Alle waren tief beeindruckt von der gemeinsamen Feier am Nachmittag, an die sich das Abendessen anschloß. Sie dauerte anderthalf Stunden, ohne daß dies als zu lang empfunden wurde. Die meditative und kommunikative Zelebration des Vorstehers aus der Schweiz trug viel zu der gelösten Atmosphäre bei. Was andernorts oft nicht glückt und wie ein liturgischer Fremdkörper anmutet, fügte sich hier nahtlos in das Gesamtkonzept des Gottesdienstes ein: das Spiel der beiden biblischen Perikopen vom 6. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahres B (Lev 3: die Verstoßung des Aussätzigen aus der Gesellschaft durch den Priester, und Mk 1, 40-45: Jesu Heilung des Aussätzigen). Teile der alt- und neutestamentlichen Texte wurden verlesen, andere gespielt, dazwischen sang der Kantor einige Psalmverse. In das biblische Spiel wurden auch die übrigen Anwesenden miteinbezogen, so daß sich bei allen echte Betroffenheit einstellen konnte. Auf eine Homilie wurde verzichtet, da das Spiel und die Texte für sich sprachen. Einen weiteren Höhepunkt bildeten die anschließenden Fürbitten, die sich über 20 Minuten erstreckten, aber dennoch keine Langeweile aufkommen ließen. Wer wollte, konnte vortreten, vom Tisch ein Teelicht nehmen und dieses an der Osterkerze entzünden. Nachdem er seine Bitte ausgesprochen hatte, stellte er sein Licht auf eine Matte vor dem Kreuzifix. Am Ende brannten 14 Lichter vor dem Bild des Gekreuzigten, nachdem auch der Zelebrant sein Licht entzündet und eine Bitte gesprochen hatte. Das eucharistische Hochgebet bezog alle Teilnehmer durch gesungene Akklamationen ein und klang in einem fünf-

stimmigen Amen-Kanon aus. Nach dem Schlußgebet zogen alle zur Agape in den Speisesaal. Erst nach dem Abendessen sprach der Zelebrant den Schlußsegen.

Bei der Rückschau am nächsten Morgen wurde der Gottesdienst von allen als gelungen und eindrucksvoll empfunden; es entwickelte sich lediglich eine Kontroverse darüber, ob der Übergang vom Gottesdienst zur Agape gelungen gewesen sei. Einige Teilnehmer waren ein wenig enttäuscht, sie hatten in ihren Basisgemeinden gute Erfahrungen gemacht, wie Eucharistiefeier und Agape nahtlos ineinander übergehen können. Bedenkt man indes die Zusammensetzung dieses Kreises, dann darf man wohl seine Erwartungen nicht zu hoch schrauben. Ich persönlich war überrascht, wie problemlos insgesamt die Gottesdienste von allen Teilnehmern mitvollzogen wurden. Dabei reichte die Palette vom freier gestalteten Morgenlob über die lateinisch gesungenen Laudes, die allerdings von vielen als nostalgische Reminiszenz empfunden wurde, bis zur Komplet, die, als Lichtfeier gestaltet, sich nachhaltig einprägte.

Am Ende der Tagung wurde noch eine "Börse" angeboten, auf der die Teilnehmer über laufende Projekte, Neuerscheinungen und Trends in den einzelnen Fächern, Instituten (z.B. Liturgisches Institut, Trier) wie auch in den beiden Arbeitsgemeinschaften berichteten. Für beide Seiten war dieser Informationsaustausch höchst aufschlußreich. Dabei wurde u.a. auch auf das Heft 10/84 der Katechetischen Blätter hingewiesen, das sich mit der Hinführung und Feier der Liturgie beschäftigt. An ihm haben Religionspädagogen und Liturgiker mitgewirkt, eine erste Form gelungener Kooperation, die fortgeführt werden sollte.

Der Wunsch nach einer Fortsetzung dieser Zusammenkunft von Liturgikern und Religionspädagogen wurde von beiden Seiten deutlich artikuliert. Als Thema wünschten sich die Liturgiker die Liturgiekatechese; diese sollte jedoch nicht auf den schulischen Bereich beschränkt bleiben, sondern auch die anderen religiösen Lernfelder einbeziehen, also Familie, Gemeinde, kirchliche Jugendarbeit und Schule. Als Tagungsort hat sich die Bildungsstätte Nothgottes sehr gut bewährt, so daß man hierhin gerne zurückkehren möchte.

Prof. Dr. Ralph Sauer  
Bremer Straße 9  
2848 Vechta

JOSEF QUADFLIEG

DER WEG ZUR GESTALTUNG EINES CHRISTLICHEN CHARAKTERS  
Zu einem polnischen Lehrbuch

In den ersten Monaten des Jahres 1983 ist in Polen ein Lehrbuch<sup>1</sup> mit katechetischem Unterrichtsmaterial für Kleinkinder erschienen. Der erste Band: "Begegnung mit Jesus Christus in der kirchlichen Gemeinschaft" enthält Katechesen für die 4- bis 5jährigen; der zweite Band: "Begegnung mit Jesus Christus in der eucharistischen Gemeinschaft" ist für 6jährige Kinder gedacht und enthält darüber hinaus einen theoretischen Teil.

Zu diesem Lehrbuch "Jezus Chrystus z nami" liegen mir zwei Aufsätze vor, die "über Grundvoraussetzungen und Zielsetzung informieren, von denen sich das Autorenkollektiv beim Aufbau der Materialien leiten ließ"<sup>2</sup>. Ausgangspunkt und Grundlage der Arbeit an "Jezus Chrystus z nami" war der Trierer Plan<sup>3</sup>; eine religionspädagogische Veröffentlichung aus Deutschland also, und so dürfte es interessant sein, den hieraus entstandenen Verwandtschaften zwischen bundesrepublikanischer Religionspädagogik im Elementarbereich und einem Entwurf für religiöse Erziehung bei 4- bis 6jährigen in Polen nachzuspüren.

Die beiden Bände des Lehrbuchs "Jezus Chrystus z nami" sind für die Hand von Katecheten und Eltern geschrieben, die 4- bis 6jährigen Kindern neben dem Kindergarten und vor der Schule - "im Vorschulalter" (Kubik, S. 1) - religiöse Erziehung vermitteln. Durchgängig fällt bei Kubik auf, daß die Katechese der Kleinkinder "Religionsunterricht" und daß die Katecheten fast immer "Religionslehrer" genannt werden. Auch Begriffe, die bei uns dem schulischen Religionsunterricht vorbehalten sind (Thema, Inhalt, Aufgabenformulierung, Unterrichtsziel, Lernziel...) finden sich in Polen offenbar als selbstverständliche Termini für die kirchliche religiöse (Erst-)Unterweisung.

1 Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych, hg. v. Kubik Władysław SJ, Warszawa 1983. Band I: Spotkanie z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła. - Band II: Spotkanie z Jezusem Chrystusem w eucharystycznej wspólnocie.

2 W. Kubik/S. Bielecka/L. Marek u.a., Grundvoraussetzungen, Aufbau und Zielsetzung des katholischen Religionslehrbuches für Kleinkinder; und: Der Leitgedanke des dreijährigen Religionsunterrichts für Vorschulkinder. Manuskript in deutscher Sprache. (Im folgenden zitiert: Kubik.)

3 J. Quadflieg u.a., Trierer Plan für die religiöse Erziehung der 3- bis 6jährigen. Grundlegung. Hg. v. Katechetischen Institut des Bistums Trier, 1976. (Die zum Trierer Plan gehörigen "Arbeitshilfen 1-7" sind bei Kubik nicht berücksichtigt.)

Für den eigentlich eher eng-strengen unterrichts- und lernzielorientierten Vorschulreligionsunterricht mahnt Kubik gleich zu Anfang (S. 2ff.) zur Offenheit für die "Erziehungseinflüsse der Familie" und zur Integration der Kindergartenerfahrung in das Vorschulerziehungsprogramm; jede Erfahrung des Kindes muß "sorgfältig ausgewertet und notfalls auch ergänzt bzw. korrigiert werden". Neben diese Forderung nach Offenheit und Integration setzt Kubik gleichberechtigt die nach der Beachtung der Mehrdimensionalität der religiösen Erziehung, die sich "aus dem Bestreben (ergibt), die Bildung einer möglichst offenen - christlich und menschlich gesehen - Persönlichkeit des Kindes zu fördern."

Die Mehrdimensionalität religiösen Erziehens und Unterrichtens, die sich im Zielfelderplan<sup>4</sup> für die Sekundarstufe I von 1973 darbot in einem vier-gefächerten Zielspektrum: "Eigenes Leben - Leben mit anderen - Religion und Religionen - Kirche (mit Glaube, Bibel und kirchlichem Leben)"; im Zielfelderplan<sup>5</sup> für die Grundschule von 1977 im ebenfalls vier-gefächerten Zielspektrum: "Ich - Du - Wir - Glaube der Kirche (mit den Implikationen: biblische Botschaft und Lebensorientierung sowie Christliche Gemeinde und Engagement)" und im Trierer Plan<sup>6</sup> von 1976 in den sechs Feldern: "Ich - Wir - Welt - Sprache - Kirche - Bibel", wird im ponischen Entwurf modifiziert und in anderer Reihenfolge wie folgt begründet und charakterisiert:

"Die religiöse Erziehung stellt an und für sich ein Ganzes dar, obschon einzelne Elemente deutlich erkennbar sind. In den vorliegenden Materialien tritt die Bemühung zutage, dieser Einsicht Rechnung zu tragen, in der Hoffnung, dadurch vielseitige Persönlichkeitsbildung noch wirksamer fördern zu können. Aus dieser Überlegung heraus wurden sechs Ebenen der christlichen Erziehung unterschieden:

- die biblische Ebene (= Wort Gottes im Volk Gottes)
- die ekklesiologisch-liturgische Ebene (= die Kirche bekennt ihren Glauben)
- die Ebene der Erziehung zur Diakonie (= Nächstenliebe in der Nachfolge Christi)
- die Ebene der Erziehung zum gesellschaftlichen Leben (= das Miteinander der Christen)

4 Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10 (Sekundarstufe I), Grundlegung. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e.V. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, München 1973.

5 Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule. Teil I: Grundlegung. Herausgegeben im Auftrag der Bischöflichen Kommission für Erziehung und Schule von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz. Auslieferung Deutscher Katecheten-Verein, 8000 München 80, Preysingstraße 83c, München 1973.

6 Trierer Plan, Grundlegung (s. Anm. 3), 19.

- die Ebene der Erziehung zur Selbstverwirklichung (= sich selbst entdecken und erziehen)
- die Ebene der Erziehung in eine Welt und eine Kultur hinein (= der Christ in einer Welt und Kultur).

Diese Unterscheidung ist für die Auswahl und Gestaltung der Inhalte relevant, in gleichem Maße aber auch für die Bestimmung der Erziehungsziele. Die sechs Ebenen dürfen jedoch in keinem Fall aus dem Gesamtgefüge gelöst und einzeln betrachtet werden, sie bilden vielmehr verschiedene Aspekte der einen Realität des Kindes" (Kubik, S.6).

Der polnische Religionsunterricht im Vorschulalter stellt das Wort Gottes (= "Ebene 1") an die erste Stelle: "Das Wort Gottes ist der wesentlichste Ausgangspunkt jeglicher Katechese"<sup>7</sup>; doch soll es in "Jezus Chrystus z nami" nicht darum gehen, die "Kinder mit möglichst vielen Stellen der Hl. Schrift zu konfrontieren" (Kubik, S. 7). Es geht in der Ebene 1 vielmehr darum, im Kind "das Bewußtsein zu wecken, daß sich Gott an die Menschen wendet ... und daß die Menschen auf diese Einladung zum Dialog mit dem Glauben zu antworten haben" (ebd.). In "seinen Möglichkeiten entsprechend nur kurzen Abschnitten" (Kubik, S. 8) soll das Kind die Kontaktsuche Gottes zum Menschen erfahren. Das Autorenkollektiv schränkt die Eingangsaussagen zur Ebene 1 schließlich dann doch ein auf den Charakter des Grundsätzlichen; methodisch gesehen sind stets "die Erfahrungen der Kinder zum Ausgangspunkt der Katechese zu machen. Im Kind soll die Fähigkeit wachsen, Gott in alltäglichen Situationen zu erkennen ..." (ebd.). Als mögliche Erfahrungsfiguren werden (außer Joseph und Eliza/Elischa) alle im Trierer Plan vorgeschlagenen biblischen Gestalten genannt: Mose, David, Samuel, Maria, Zachäus, "in erster Linie aber Jesus Christus selbst".

Unter den ekklesiologischen Aspekt der Kindererziehung (= "Ebene 2") stellt "Jezus Chrystus z nami" vor allem Hilfen für die Eltern zur Verfügung. Die überwiegende Zahl der Kinder kommt aus katholischen Familien; "Aufgabe des Religionsunterrichtes für Kinder im Vorschulalter ist es folglich, die Eltern so zu unterstützen, daß sie den mit der Taufe ihres Kindes eingegangenen Verpflichtungen nachkommen können" (Kubik, S. 8).

Als eine der "sich aus der Taufe ergebenden Pflichten" für die Kinder (Taufe ist Thema für die 4jährigen!) nennt das Lehrbuch die Teilnahme an der Eucharistiefeier "mit wachsendem Bewußtsein". Kubik fährt fort, indem

7 Apostolische Adhortation an Bischöfe und Priester der katholischen Kirche über die Katechisationsprobleme in unserer Zeit; hier von Kubik zitiert nach: Wydział Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej 1980, Nr. 27.

er Johannes Paul II zitiert: "Das sakramentale Leben verkümmert schnell und entartet zu einer rein äußerlichen Handlung, wenn es nicht auf einer genauen Kenntnis der Sakramentenlehre aufbaut"<sup>8</sup>.

Neben diesem Hinweis auf "genaue Kenntnis" wird aber ausführlicher auf das Leben mit der Kirche, auf das Handeln in der Gemeinschaft der Gläubigen, auf den Kontakt mit erwachsenen Glaubenden hingewiesen und wert gelegt: Es "wird das Ziel angestrebt, das Kind zur Einsicht zu bringen, daß... jetzt eine volle Eingliederung in die Gemeinschaft zu erfolgen hat" (Kubik, S. 10).

Den Rahmen für die ekklesiologische Erziehung bildet das Kirchenjahr (Kubik: das "liturgische Jahr"). Hier wird dem Kind ermöglicht, "das unsichtbare Mysterium der Erlösung, das sich unter uns vollzieht, quasi-sinnlich zu erfassen" (Kubik, S. 10). Ähnlich wie im Trierer Plan, in dem das Angewiesensein auf "die Verbindung mit einer lebendigen christlichen Gemeinde"<sup>9</sup> in den Richtzielen zum Kirche-Feld sozusagen als *conditio sine qua non* aller Überlegung und Planung vorangestellt wird und in dem stets auf das Mittun mit den Eltern und das Mitvollziehen von Fest und Feier hingewiesen wird<sup>10</sup>, kann sich auch "Jesus Chrystus z nami" religiöse Erziehung "nur in der Gemeinschaft einer lokalen Kirche" (Kubik, S. 10) vorstellen.

Anders als in den bundesdeutschen Zielfelderplänen und im Trierer Plan wird Nächstenliebe (= "Ebene 3") nicht integriert in oder subsumiert unter irgendwelche Oberbegriffe (Zusammenleben, Du-Bereich, Wir-Feld, menschliche Gemeinschaft, oder ähnliches), sondern eigens thematisiert: Erziehung zur Diakonie, Nächstenliebe in der Nachfolge Christi. In den deutschen Lehrplänen ist hier wohl eher daran gedacht, mit Hilfe von Verknüpfungen (= Vernetzungen) oder mittels des didaktischen Strukturgitters<sup>11</sup>, mit den Planungsrastern<sup>12</sup> oder mit den Querverweisen in den Arbeitshilfen<sup>13</sup> korrelative Beziehungen zwischen den Wir-Themen auf der einen und der Begründung in den einschlägigen Texten des Bibel-Feldes auf der anderen Seite herzustellen, um den Eindruck einer künstlichen Trennung von christlicher Nächstenliebe und Nächstenliebe schlechthin zu vermeiden.

8 Kubik (s. Anm. 2), 9; Zitat nach Apostolischer Adhortation Nr. 23.

9 Trierer Plan, Grundlegung (s. Anm. 3), 24.

10 Trierer Plan, Übersichtsblatt (s. Anm. 3); vgl. z.B. die Themen 503 und 504.

11 Zielfelderplan Sek I (s. Anm. 4), 56ff. und 15ff.

12 Zielfelderplan Grundschule (s. Anm. 5), 135.

13 Trierer Plan (s. Anm. 3), "Arbeitshilfen 1-7".

Der polnische Entwurf sagt unmißverständlich: Wenn wir "das Kind in die Kirche hineinwachsen lassen wollen, müssen wir es von vornherein dazu erziehen, den Dienst in der Kirche als seine Pflicht aufzufassen ... Die Kinder müssen das so verstandene Dienen rechtzeitig einüben, damit sie es als Erwachsene noch pflegen" (Kubik, S. 10f). Hier überholt der polnische Plan den Trierer Plan eindeutig; im Trierer Plan ist zwar auch von "kirchlichem Dienst" die Rede, sogar in einer eigenen Themengruppe (524-527); Hineinwachsen in Kirche wird aber im Trierer Plan unstrittig als Mitvollziehenlernen "religiöser Praktiken" verstanden, wobei in den Richtzielen zum Kirche-Feld der Kontext die religiösen Praktiken mit dem Tätigwerden bei Fest, Feier, Brauchtum, Gebet und Gottesdienst abdeckt.<sup>14</sup>

Die Erläuterungen der "Ebene 4", der "Ebene der Erziehung zum gesellschaftlichen Leben" ist im Aufsatz über die Grundvoraussetzungen und die Zielsetzung von "Jesus Chrystus z nami" von Kubik/Bielecka/Marek u.a. "Die Kunst, aufeinander eingehen zu können" überschrieben.

Die "Ebene 4", die mit der Fragestellung eröffnet wird: Wer sind die Menschen, die neben uns leben? Was macht ihnen Freude? Was bekümmert sie? beginnt, endet wieder mit der Aufforderung zur Diakonie: Aus den Fragen an den Nächsten "ergibt sich die Frage, welche Möglichkeiten habe (ich), von der Anlage her, anderen zu dienen" (Kubik, S. 13)? Im Buch selbst findet das Milieu des Kindes (Familie, Freundeskreis, Gesellschaft...) größere Beachtung, als die aus der etwas kurz geratenen Begründung im Begleit-Aufsatz zu schließen ist. Immer wieder ist auch hier, wie schon in den vorigen Ebenen, die Erfahrungswelt des Kindes nicht Thema a se, sondern Anlauf, Mittel, Grundlage "für eine persönliche Hinwendung zu Jesus Christus, und durch ihn zu der Hl. Dreifaltigkeit und der ganzen katholischen Kirche" (ebd.)<sup>15</sup>. Entschieden verweist das Autorenkollektiv - wie an anderen Stellen, so auch wieder hier - auf den Zusammenhang zwischen christlichem Leben in der Gemeinschaft/Gesellschaft und der Taufe.

Dennoch stimmt es nicht ganz, daß Beiträge zur "Selbstfindung des Kindes, zu seiner Ich-Stärkung und Lebensbejahung", zur "Entwicklung des Kindes zur Person" und zur Erfahrung, "die Spannung zwischen Abhängigkeit und Ich-sein-Wollen" auszuhalten<sup>16</sup>, im polnischen Entwurf gänzlich fehlen.

14 Trierer Plan, Übersichtsblatt (s. Anm. 3): Richtziele zum Kirche-Feld; sowie die Themen 501-511 und 520-523.

15 Hier verweist Kubik auf M. Leist, Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kindes, Kevelaer 1972; ob sich Marielene Leist allerdings im Zusammenhang mit dem Bezugssatz hier richtig zitiert wüßte, ist fraglich.

16 Vgl. Trierer Plan (s. Anm. 3), Grundlegung, 22.

Vielmehr heißt es in der "Ebene 5" (= individuelle Aspekte der religiösen Erziehung): "Wer bin ich? Wer kennt mich? Werde ich von Außenstehenden richtig beurteilt? Wer akzeptiert mich? Eine Antwort auf diese Fragestellung wird erst dann möglich sein, wenn der Erzieher bereit sein wird, auf individuelle Probleme der Kinder einzugehen" (Kubik, S. 15). "Wollen wir jetzt das Kind über Gott und die von ihm erschaffene Welt unterweisen", fährt Kubik fort, "es in die Gemeinschaft einführen und es im christlichen Leben voranbringen, müssen wir seine individuellen Bedürfnisse, Schwierigkeiten, Ängste und Hemmungen kennen. Sonst sind wir nicht imstande, ihm zu helfen und es in der Selbsterkenntnis zu unterstützen"<sup>17</sup>.

Die Autoren verweisen hier wiederum auf die Taufe, durch die wir bereits Anteil haben an der neuen Schöpfung, und von der her dem Erzieher die "stetige Aufgabe" gestellt ist, "das Gewissen zu formen" (Kubik, S. 16). Beim Kleinkind den "Prozeß der Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung in Gang zu setzen", nennt Kubik die "wichtigste Aufgabe eines christlichen Erziehers" (ebd.). Der Gewissenserziehung ohne aufgezwungene Motivation, mit bescheidenen Zielen, in Hoffnung auf das künftige Aufgehen der jetzigen Saat widmet "Jesus Christus z nami" breiten Raum. Kubik zitiert hier Geiger, wenn dieser sagt: "Zweifelsehne bilden das christliche Gebot der Liebe und die Bergpredigt den Kern der christlichen Spiritualität. Nun darf man aber darüber nicht vergessen, daß das Evangelium in erster Linie für Erwachsene gedacht ist und nicht für Vorschulkinder"<sup>18</sup>.

Die letzte Ebene, die "Ebene 6" schließlich, die an Elemente erinnert, die sich im Trierer Plan im Welt-Feld, im Symbolteil des Kirche-Feldes und im Künste-Teil des Sprache-Feldes finden, befaßt sich mit der Rolle des "Christen in seiner Welt und Kultur" (so die Überschrift bei Kubik). Nach einer kurzen Einleitung, in der wieder in löblich unermüdlicher Weise an das diakonische Wesen der Kirche erinnert wird, geht es gleich auf die Zielsetzung zu: "Das Kleinkind soll die Kultur schätzen lernen, besonders ihre christlichen Werte; es soll auch befähigt werden, Kultur aktiv mitzugestalten" (Kubik, S. 17). Die Römische Bischofs-Synode von 1974 (= "Über die Evangelisation"), so heißt es, habe gezeigt, daß "die Einbettung des Evangeliums

17 An anderer Stelle wird die Tendenz der Förderung der "Selbstentdeckung" des Kindes noch einmal in einem größeren, allgemeineren Zusammenhang aufgegriffen: "Es ist eine grundlegende Erkenntnis, daß die Erziehung im Vorschulalter nicht in erster Linie in Form von Unterweisung zu erfolgen hat. Die Rezeptionsmöglichkeiten der Kinder sind noch sehr bescheiden...Man sollte ihnen helfen, sich selbst zu entdecken und infolgedessen ihre Handlungen unter Kontrolle zu halten. Das ist der Weg zur Gestaltung eines christlichen Charakters" (Kubik, 38).

18 Zit. aus: H. Geiger/H. Donat, Co wyrośnie z naszych dzieci, Warszawa 1975, 41ff.

in die einzelnen Kulturen eine tiefe theologische Bedeutung hat: Das Hineinwachsen des Evangeliums in verschiedene Kulturen und Völker ist eine von Gott gewollte Fortführung seiner Heilsabsichten, die für alle gelten"<sup>19</sup>.

In unausgesprochener, aber doch auch unüberhörbarer Anlehnung an das Sprache-Feld<sup>20</sup> im Trierer Plan sagt das Lehrbuch: "Durch den Kontakt mit der Kultur wird das Kind zur Rezeption der biblischen Sprache angeleitet, weil diese schließlich auch Produkt einer bestimmten Kultur ist" (Kubik, S. 17). "Im Umgang mit der Kunst wird das Kind lernen", fährt Kubik ebd. fort, "auch außersprachliche Inhalte wahrzunehmen, wie dies z.B. Zeichen und Symbole sind. An Musikwerken und anhand der Poesie kann das Kind Gleichnisse und Metaphern verstehen lernen, es wird auch mit der Zeit imstande sein, in der Hl. Schrift die literarischen Formen vom Inhalt zu unterscheiden." Die Trierer Themen des Welt-Feldes kommen ebenfalls in der Ebene 6 zum Zuge: Umgang mit Pflanzen und Tieren, Achtung vor der Umwelt, Ehrfurcht vor der Natur<sup>21</sup>; Kubik meint, es sei "eine willkommene Eigenschaft der kindlichen Psyche, im Kontakt mit der Natur in Bewunderung und Betrachtung zu verfallen. Diese Neigung", so fordert er, "muß gefördert und entwickelt werden, damit sie einmal später in ein aktives und verständnisvolles Engagement umschlagen kann. So wird das Kind zu der Begegnung mit dem Schöpfer aller Dinge geführt" (Kubik, S. 18).

Zum Schluß gebe ich gerafft wieder, was in breiter Form auf 27 Seiten unter der Überschrift: "Spezifizierte Darstellung der Themen und Lernziele im Religionsunterricht der Vier- (Fünf-, Sechs-)jährigen" in den Aufsätzen von Kubik/Bielecka/Marek u.a. angegeben ist:

#### 21 Themen für die Vierjährigen

Zur Liebe zu Gott und den Eltern erziehen - Ängste beherrschen, Vertrauen zu Gott und Menschen aufbringen, anderen Mut machen - Gott ist das Licht meines Lebens - In der Schöpfung Gott entdecken - Menschen, die Gott vertrauen und beten - Jesus liebt Kinder (Mt 10,13-16) - Einführung in das Vaterunser - Unsere Abhängigkeit von Gott und die sich daraus ergebende Zuversicht stärken - Die Mutter Gottes ist unsere Mutter - Die Heiligen (z. B. Theresia vom Kinde Jesu; Dominikus Savio) lieben Jesus - Weihnachtliche Sitten und Gebräuche - Jesus ist unsere Freude - Wann lieben wir Je-

19 Von Kubik zitiert aus: J. Charytański SJ, *Katechizacja jako forma ewangelizacji* (Synod Biskupów 1974), in: *Katecheta* 19 (1975), Nr. 4, 152.

20 Mit seinen Themengruppen: Phantasie, Ideen, Kunst (401-404); Mehr als die Tiere (405-410); Sprache der Dichter (411-414); Wahrheit im Märchen (415-423).

21 Trierer Plan, Übersichtsblatt (s. Anm. 3), Feld 3.

sus: Sich zu Hause selbst bedienen, nach Möglichkeit im Haushalt selbst mit anpacken, einen Beitrag zum Wohl der Familie leisten - Zeichen der Nächstenliebe: Höflichkeit und Freundlichkeit - Ein offenes Herz haben - Offene Augen haben - Der leidende Christus stärkt das Mitleiden der Kinder und ermuntert zu konkreten Hilfsformen: Spendung der Sakramente, Krankenfürsorge, Hilfe beim Einkauf und bei der Reinigung - Das Kreuz als Zeichen der Liebe Gottes - Keine Mühe scheuen, gegen die Faulheit anzukämpfen - Überwindung eigener Schwächen - Weihe der Ostergaben - Sonntag am Familientisch - Zusatzthemen: Der Nikolaustag - Für die Mutter Gottes singen - Blumen sammeln für die Fronleichnamsprozession - Während der Vorbereitung für die Fronleichnamprozession wird auf die Gegenwart Jesu in dem Allerheiligsten Sakrament hingewiesen als Grund für unsere Verehrung des eucharistischen Brotes - Ein Ständchen für Herrn Pfarrer - Der Natur mit Achtung und Liebe begegnen.

## 22 Themen für die Fünfjährigen

Die Welt, Gottes Schöpfung - Die Pflicht, der Natur mit Achtung und Liebe zu begegnen - Zuhören wie Samuel - Die Taufe ist die Quelle unserer Freundschaft mit Jesus - Jesus ist zu allen Menschen gut - Christliche Haltung im Familienleben: Mit Jesus lieben wir unseren Nächsten - Liebe gegenüber jüngeren und schwächeren Kindern - Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Dankbarkeit und Achtung gegenüber der menschlichen Mühe Erwachsener - Selige und Heilige - Verstorbenenengedenken: Der Glaube an das ewige Leben wird geweckt - "Und das Wort ist Fleisch geworden" - Vielfältiges weihnachtliches Brauchtum - "Stille Nacht": Anschauungsgebet und spontane Gebetsformen als Dankbarkeitsäußerungen für die Gegenwart Gottes unter uns - Taufe; Taufwasser als Reinwaschung von der Sünde: Durch die Taufe sind wir Kinder Gottes geworden - Passionsandacht: Traurige Lieder über Jesus und seine Mutter - Vom Wert der Selbstüberwindung und des Verzichts zugunsten der Nächsten, wie Jesus es tat - Schmerz und Unannehmlichkeiten geduldig ertragen - Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, zwei wesentliche Elemente der christlichen Lebensweise - Brot, ein Geschenk Gottes - Musikwerke, Osterlieder und Abschnitte aus der Hl. Schrift als Einführung in die Stimmung der Ostertage - Dem Kindergemüt entsprechend wird die Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche geschildert, sein Wesen und seine Wirkung - Wir ehren die Mutter Gottes (Lieder, Bilder, Gebete) - Maiandacht: Blumen für die Mutter Gottes - Zusatzthemen: Eine Überraschung für die Eltern - Wem will ich zum Nikolaustag Freude bereiten? - Tag der Kranken und Behinderten in der Gemeinde - Ein großes Fest in der Gemeinde feiern.

## 24 Themen für die Sechsjährigen:

Schuljahresbeginn: Zusammensein im Religionsunterricht - Zusammensein auch im Gottesdienst - Erntedank: Dank in der Eucharistie - Mose: Freundschaft mit Gott - Psalmen Davids; Responsorium in der Liturgie - Wortliturgie: Der Hl. Schrift haben wir mit Achtung zu begegnen - Gemeinschaft der Heiligen - Gott braucht mich - Mich brauchen andere Menschen - Der Advent und die Begegnung mit Jesus während des Weihnachtsfestes sind Bestandteile jeder heiligen Messe - Die Freude über die Begegnung mit Christus in der Eucharistie mit anderen teilen - Weihnachtsspiele - "Lasset uns danksagen dem Herrn, unserem Gott" - Gott allein ist unseres Lobes würdig (= Sanctus) - Ein Freund Gottes muß sein Leben ändern, muß sein Leben der Lehre Christi anpassen - Das Sakrament der Buße - Wir gehen den Kreuzweg mit Jesus; wir können unsere Leiden mit ihm Gott opfern - Jesus trägt das Kreuz, er will durch seine Liebe die ganze Menschheit zum Vater führen - In der heiligen Messe wird uns der Sieg des Kreuzes und die Auferstehung vermittelt - Den Glauben an die Gegenwart Jesu Christi in den Gestalten von Brot und Wein entwickeln - Kommunion - Sonntagsmesse mit den Eltern - Der auferstandene Christus schenkt uns den Heiligen Geist - Gott segnet uns - Zusatzthemen: Unser Pfarrer, unser Bischof, der Heilige Vater - "Rosen" für die Muttergottes (= Rosenkranzandacht) - Woche der Barmherzigkeit - Mission - Der Wert menschlicher Arbeit.

Abschließend faßt Kubik die Ziele des Religionsunterrichtes in den einzelnen Altersstufen zusammen: "Bei Vierjährigen verfolgt man das Ziel, die Kinder in der Natur, in der Umwelt, in einer Liebestat, vor allem aber in Jesus Christus Gott entdecken zu lassen. - Bei Fünfjährigen war man in erster Linie um die Grundlegung eines später noch vielfältig zu entwickelnden Taufverständnisses bemüht. - Sechsjährige sollten im Ansatz das Geheimnis der Eucharistie kennenlernen" (S. 25). Im Lichte dieser sehr offenen Zielformulierung verlieren die aufgelisteten vielen und zum Teil für die jeweilige Altersstufe doch sehr anspruchsvoll erscheinenden Einzelthemen manches von der Aufdringlichkeit, die sie auf den ersten Blick an sich zu haben scheinen. Mit diesen offenen Zielformulierungen relativiert sich auch der imperativische Charakter vieler Lernziele, in denen sehr oft formuliert wird: "ich will ... wir können ... ich soll ... ich muß ... jeder muß ... es muß ...". - Mein Eindruck, daß der absichtslos menschenfreundliche Gott nur gelegentlich zu Wort kommt (= "Zuspruch der Bibel"), daß stattdessen die (Gegen-)Leistung des Menschen (= "Anspruch der Bibel"<sup>22</sup>) zu sehr im

22 Vgl. Trierer Plan (s. Anm. 3), Grundlegung, 24. - Um zu verdeutlichen, was ich meine: Im Trierer Plan lautet die Zielformulierung beim Thema Zachäus: "Jesus lädt sich bei Zachäus zum Essen ein (Lk 19,1-10). - Am

Vordergrund steht, wird ebenfalls durch diese Zielformulierungen und durch die am Schluß nochmals wiederholte Forderung nach Integration der miterziehenden Eltern und nach Beachtung aller Dimensionen religiöser Wirklichkeit doch erheblich abgeschwächt.

Josef Quadflieg  
 Direktor des Katechetischen Instituts Trier  
 Hinter dem Dom 1  
 5500 Trier

Beispiel der Zachäusgeschichte erkennen, daß einem Menschen, der böse ist, nicht damit geholfen wird, daß man ihn ausstößt, sondern damit, daß man sich um ihn kümmert. Antwort auf die Frage suchen, was Christen daraus lernen könnten." - Im polnischen Entwurf lautet der entsprechende Text: "Ein Freund Gottes muß sein Leben ändern. - Der biblische Bericht über Zachäus (Lk 19,1-10) soll die Kinder auf den Gedanken bringen, daß jeder Freund Christi - wie damals Zachäus - sein Leben der Lehre Christi anpassen muß."

Ma



