

Teil 3 - Die Wurzeln und die Tradition

34. Die Anfänge der christlichen Mystik

An dem neolithischen Grabhügel, der vor rund fünf tausend Jahren in einer englischen Grafschaft angelegt worden war, lässt sich ein bedeutungsvolles Stadium in der Entwicklung menschlichen Bewusstseins beobachten. Denn es ist immer ein Zeichen von Selbsterkenntnis und Selbstachtung, das dann in den Vordergrund tritt, wenn menschliche Überreste ehrfurchtsvoll bestattet werden. Das Geheimnis des Lebens, das auf gewisse Weise im Verborgenen liegt, wird durch den Tod offenbar gemacht. Die Knochen, sehr wahrscheinlich nicht die der Köche und Putzfrauen der Sippe, wurden tief im dunklen Innern des mit Quarz belegten Baus beigelegt. Mehrere Fuss oberhalb des Eingangs führte eine enge Öffnung zu einer schmalen Unterführung, deren anderes Ende in die tiefe Dunkelheit des innersten Bereiches hineinführte. So kam also der Mensch der Moderne mit der Denkweise seiner Vorfahren in Berührung, als Archeologen den Zweck, wenn nicht sogar die Bedeutung dieser Öffnung entdeckten. Zur Wintersonnenwende, wenn zu Neujahr die ersten Sonnenstrahlen wieder zu neuem Leben erwachen und den steinigen Durchgang berühren, wandern sie in diese dunkle Kammer hinein und erfüllen einige Minuten lang die ewige Dunkelheit mit ihrem Licht.

Glücklich schätzen dürfen sich die, die sich da zur Jahreswende im Innern dieser Kammer aneinanderkauern und auf einen klaren Morgen warten. Ein Gefühl von Auferstehung und Erleuchtung muss sehr stark in ihnen vorhanden gewesen sein, und was sie dabei zusammenhält und einigt, ist ein Empfinden heiliger Ehrfurcht. Doch dürfte es dabei dennoch etwas zu weit gehen, wenn man hier bereits von mystischer Erfahrung sprechen wollte. Eine mystische Erfahrung kann mittelbar nur in einer oder mehreren der proteischen Formen der Sprache mitgeteilt werden – wie in der Architektur, der Liturgie, der Kunst, Philosophie oder der Sexualität. Und dennoch gibt uns die Mystik an solche ein unmittelbare Bewusstsein von dem, was hier und jetzt gegenwärtig ist, aber auch stets unaussprechlich bleibt. Wir wissen von jenen Menschen, die diesen Grabhügel so genauestens berechnet und bemessen haben, nicht, an was sie glaubten. Doch welches Verständnis sie auch immer von dem hatten, an das sie glaubten, so handelte es sich dabei, selbst wenn sie es nicht klar ausdrücken konnten, nicht um etwas, das die Nachahmung einer Nachahmung gewesen wäre: was sie glaubten, war das Ergebnis einer unmittelbaren Erfahrung.

Die mystische Erfahrung wird an ihren geistigen Früchten erkannt, sie kann nicht selbst Gegenstand einer Analyse sein. Man kann das wahrhaft Einfache nicht analysieren – aber man kann es kennen. Jesus, der völlig aus seiner Erfahrung mit dem ‚Vater‘ heraus sprach und wirkte, sagte dies von der ‚Herrschaft Gottes‘: ‚Man kann nicht an Hand von Beobachtungen sagen, wann nun die Herrschaft Gottes kommen wird.‘ Wenn man also dabei alle bestehenden Ungewissheiten mit in Betracht zieht, so ist es nicht weiter verwunderlich, dass wir bereitwillig das vorziehen, was ganz einfach gesunder

Menschenverstand ist, und vertauschen das, was wirklich ist, mit einer Fotografie und die eigentliche Erfahrung mit einem abstrakten Begriff. Vorstellungen und Gedanken sind etwas, das man benennen und unter Kontrolle halten kann; dagegen ist Gott eine Wirklichkeit, die wir, so sagt Iräneus, niemals konkret kennen können, sondern allein durch unsere Teilnahme an der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat. Als sich Thomas von Aquin nach seinem intellektuellen Marathonlauf in dem hohen Bau seiner Summa aufhielt, hatte er eines Tages, als er die Messe las, eine Erfahrung, die sein geistiges Universum völlig auf den Kopf stellte. Alles, was er geschrieben habe, so sagte er dann, sei nichts als Stroh, und es sei ihm ganz recht, wenn es verbrannt werden würde. Innerhalb der Scholastik, die er ins Leben rief, wird diese geringschätzige Zusammenfassung, die er von all seiner Mühe und Arbeit hatte, nur selten erwähnt, und man hört auch nicht viel davon, was das für uns, seine Schüler, beinhaltet.

Augustinus sagt: ‚Wenn man es verstehen kann, so ist es nicht Gott.‘ Dies mag den Anschein haben, dass Vieles, was er sagte, dieser Aussage zwar widerspricht, aber im Grunde genommen deckt es bloss den fruchtbaren Boden auf, wo im eigentlichen Herzen des Glaubens das Paradox zuhause ist. Darin spiegelt sich das Urbild zweier sich gegenseitig ergänzenden Formen religiösen Ausdrucks wider: die kataphatische Ausdrucksweise, in der Wahres über Gott geäußert wird, und die apophatische, die alles, was über Gott ausgesagt wird, ableugnet, weil Gott über alles Denken erhaben ist. Die Vernunft und der Glaube widersprechen sich zwar nicht, aber sie sind nicht dasselbe. Ein im Glauben gefestigter und reifer Christ muss bis zu einem gewissen Grad in beiden Formen gleichermassen bewandert sein. Jeder Christ von heute muss in der Lage sein, dieses Paradox richtig zu handhaben. Das wollte Karl Rahner ausdrücken, wenn er sagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sein müsse, weil es sonst überhaupt keine Christen mehr geben würde.

Aus dem Mystischen, aus jenem, das sich nicht in Worte kleiden lässt, wird dann das Kontemplative, die Kontemplation, wie wir ihr im gewöhnlichen Sinne begegnen können. Das Leben findet durch die Erfahrung mit Gott nicht ein Ende, sondern wird neu gestaltet, obwohl es sich dabei auch einerseits um eine Art dem Tode geweihter Trennung, und andererseits um eine bräutliche Vereinigung handelt. Das Wort ‚Kontemplation‘ ist leichter zu gebrauchen als das Wort ‚Mystik‘; denn es geht dabei nicht nur um eine spezielle Erfahrung, sondern es umschließt auch eine bestimmte Lebensart, die am gegenwärtigen Augenblick ihre Freude findet. Die Freude ist dabei das Schlüsselwort, das zu unserem Verständnis führt und uns zeigt, wie wir dies in unserem Leben verwirklichen können. Thomas von Aquin sah in der Kontemplation die einfache Freude an der Wahrheit. Die Heilige Schrift ruft uns zu einem Leben der Kontemplation auf, und sie ist das Ziel einer jeden Religion, die, so wie es leider der Fall sein kann, sich nicht von der unmittelbaren Erfahrung Gottes ausgeschlossen hat.

Wenn eine Religion erneuert werden soll, etwas, was immer wieder von Zeit zu Zeit eintreten kann, so kann sich dies auf verschiedene Art vollziehen – es kann ihre Struktur betreffen, oder aber symbolischer, intellektueller und auch liturgischer Art sein. Das

Christentum macht heute eine solche Zeit radikaler Reform mit; es muss sich einer modernen Kultur angleichen, für die es typisch ist, dass sie sich ständig verändert. In einer von der Tradition gezeichneten Gesellschaft, wie zum Beispiel die Gemeinde auf dem Land, wo sich bestimmte Zyklen immer gleich bleiben, wenn also beispielsweise regelmässig ein Erntedankfest stattfindet und für eine gute Saat gebetet wird, hat die althergebrachte Form der Religion durchaus noch ihren Platz. Für die meisten modernen Menschen jedoch – und nicht jeder ist in diesem Sinne modern – hat eine solche Religion zwar ihren symbolischen Wert, aber sie verbindet sie in ihrer Alltagserfahrung nicht mit dem grossen Geheimnis. Sie erinnert sie nicht an das Mystische, noch hilft sie ihnen, kontemplativ zu leben. Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn der Stadtbewohner von der ‚traditionsgebundenen‘ Religion, der Religion als Institution, nicht viel hält. Diejenigen, die in Sachen Religion führend sind, machen die dem Menschen innewohnende Sündigkeit und die Verderbtheit der Welt dafür verantwortlich. Aber was sind hier die Ursachen und was die Symptome?

Einige massgebende Leiter der katholischen Kirche glauben, das Problem sei die Liturgie, die von dem Moment an ihren ‚mystischen‘ Charakter verloren habe, als man vom gregorianischen Gesang zur volkstümlichen Gitarre übergegangen sei. Sie gleichen jenen Politikern, die das Schwinden von Familienwerten für die bestehende hohe Kriminalitätsrate verantwortlich machen. Wenn es doch bloss so einfach wäre! Es stimmt zwar, dass sich die meisten Gottesdienste eher wie eine Begräbnisfeier, und nicht wie ein Freudenfest anhören; aber man kann das ebenso wenig mit einem entsprechenden Entscheid kurieren wie es möglich wäre, Familienwerte gesetzlich festzulegen.

Ich nahm vor kurzem an einer Sonntagsmesse in einer Pfarrkirche teil; ich war von der ganzen Stimmung und Atmosphäre dort aufrichtig beeindruckt, und es gab mir einen echten Antrieb, als ich sah, mit welchem Eifer und welcher Aufopferung die Pfarrmitglieder, denen echte Verantwortungspfosten anvertraut worden waren, ihrer Aufgabe nachkamen. Ich sass, als all dies im Gange war, mit dem Priester noch eine Weile in seinem Zimmer; er war voll entspannten Frohsinns, wobei er sich selbst auf humorvolle Art in den Schatten stellte. Als ich ihm lobend meine Bewunderung aussprach, erwiderte er, dass er nur der Ruhepol sei, um den sich das ganze Leben der Pfarrei drehte. Wir wussten beide, dass sich dieser Ruhepol in ihm befand, aber dass er ihn nicht selber war. Der Vers des Psalms kam ihm in den Sinn: sei still und wisse, dass ich Gott bin.

Die Situation in Sachen Religion ist heutzutage komplex und unvorhersehbar. Vielleicht ist das der Grund, warum ein solch starkes Interesse für die mystische Tradition besteht, und warum man nach einem einfacheren Weg sucht, ein kontemplatives Leben zu führen. Vor nun drei Jahren hat das christliche Meditationszentrum in London einen Kursus in die Wege geleitet, der ein Jahr lang läuft, und bei dem man in wöchentlichen Vorträgen über den Ursprung und Anfang der christlichen Mystik unterrichtet wird; dieser Kursus wird jetzt jedes Jahr wiederholt und ist auch in anderen Ländern eingeführt worden. Er befriedigt den Hunger für eine andere Art von geistigem Wissen. Man hört oft genug

Moralpredigten, wo gewarnt und gedroht wird, und ebenso genug Banalitäten von der Kanzel herab. Das erneute Aufleben des Buddhismus im Westen spricht von der Erfahrung, die frei von jedem Dogma sein kann. Seine Anziehungskraft liegt darin, dass er sich nicht auf einem ‚Glauben‘ aufbaut. Dies stimmt zwar nicht genau, aber die Auffassung, die man sich davon macht, ist dennoch aufschlussreich. Das Christentum auf der anderen Seite verlässt sich auf das Dogma und glaubt, dass der ‚Glaube uns retten kann‘, wenn es auch dabei einen Unterschied macht zwischen dem, was echter Glaube ist, und dem, was man allgemein für glaubwürdig hält. Aber wie Thomas von Aquin von seiner eigenen Erfahrung mit der Wahrheit sagte: wir beten Gott, und nicht das Dogma an.

Da wir davon überzeugt sind, dass eine gut fundierte Kenntnis von der christlichen Tradition der Mystik dem zeitgenössischen Christen helfen kann, Lebenskrisen mit mehr Frohsinn zu überwinden, und sie darauf hinführen kann, ein tieferes kontemplatives Leben zu führen, werden wir mit einem solchen Kursus über die Mystik auch in den ‚Briefen aus der Internationalen Schule‘ beginnen. Jede Woche werden wir eine Einführung zu einem der leitenden geistigen Lehrern oder zu einer Gruppe von Lehrern anbieten; es werden dabei auch Vorschläge gemacht, was man dabei noch eingehender untersuchen kann, und wir beginnen – ganz so wie es der christlichen Tradition der Mystik entspricht - mit unserem grossen Lehrer selbst. LF

35. Die mystische Erfahrung, wie sie Jesus uns gibt

Das letzte Mal haben wir nachvollziehen können, wie eine gewisse Empfänglichkeit für das Mystische weit in die Vergangenheit zurückgreift. Auch die Mehrzahl der grossen Wissenschaftler unserer Zeit waren sich mit einiger Ehrerbietung, die sie dieser Frage entgegenbrachten, darüber einig, die Welt und ihr Geschehen in diesem Sinne zu verstehen. Die eigentlichen Wurzeln der christlichen mystischen Tradition und das, was wir darunter verstehen, geht also auf eine Zeit zurück, wie sie lange vor dem historischen Jesus bestand. Dies bestätigt damit auch die Theologie von der Menschwerdung, die besagt, dass das ewige Wort in der Person Jesu auf eine einmalige und niemals wiederholbare Weise in Zeit und Raum aufgetreten ist. Vielleicht können wir hier einen Moment bei diesem Paradox von ‚Temporaligkeit‘ (auf Englisch: ‚tempiternity‘) verweilen – es ist das Wort, das Rainer Panikkar erfunden hat, um so Zeit und Ewigkeit in einem einzigen Akt des Bewusstseins zusammenzufassen; denn es hebt das hervor, was die christliche Erfahrung ausmacht. Es erklärt ausserdem, weshalb die Heilige Schrift und die Worte Jesu so verschieden ausgelegt werden können. Dasselbe Geheimnis weist auch darauf hin, wie wir uns, wenn wir einmal tief in unsere eigene Tradition eingedrungen sind, auf dem gemeinsamen Grund und Boden der Menschheit ankommen. Wenn wir so unserem christlichen Glauben treu bleiben, werden wir, vorausgesetzt wir dringen in seine Tiefe ein, dort angelangen, wo der auferstandene Jesus uns in einem Reich, das keine Grenzen kennt, entgegenkommt. Niemals hat die Welt mystische Weisheit dringender gebraucht als es heute der Fall ist, um so ihre Selbstzerstörung zu überwinden und um

die Meinungsverschiedenheiten davor zu bewahren, in Abtrennungen zu enden und in Gewaltsamkeit auszuarten.

Die eigentlichen Wurzeln christlicher mystischer Weisheit liegen tief in der Herzenskammer Jesu verborgen. Das Herz des Menschen – das allgemeingültige Symbol sowohl für innere Geschlossenheit, wie auch für Innerlichkeit – ist dafür bekannt, dass es sich nur schwer ergründen lässt. Es würde für uns nicht die Hoffnung bestehen, in das Herz Jesu hineinblicken zu können, hätte er uns nicht eindeutig gesagt: ‚ich habe euch alles kundgetan, was ich von meinem Vater gehört habe.‘ (Joh. 15:15) Wir werden Freunde genannt, vor denen es nichts zu verbergen gibt. Diese ausserordentliche Offenbarung zusammen mit dem, was er über die Beziehung Gottes zur Menschheit zu sagen hat, bildet den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens, und sie liegt gleichzeitig jeder Auslegung vom Kreuz und der Auferstehung zugrunde.

Unter den Titeln, mit denen Jesus im Neuen Testament angesprochen wird, ist „Lehrer“ der häufigste. Wir *lernen* etwas von ihm, wie das englische Wort für ‚Jünger‘ – ‚disciple‘ (von dem lateinischen ‚discere‘ – lernen abgeleitet) besagt. Wie jeder gute Lehrer teilt uns Jesus mit, was er weiss, aber er tut es so, dass wir geistig auf eine Weise gestrafft werden, dass dabei die Fähigkeit, *gnosis* d.h. direkte Kenntnis durch persönliche Erfahrung zu erwerben, in uns zunimmt. Das zweite vatikanische Konzil nannte dies die universale Berufung zur Heiligkeit, und es ist auch der Grund, warum es auf ein Wiederaufleben der kontemplativen Tradition so grossen Wert legte. Eine der besten Lehrmethoden, wenn man auf diese Weise lehren will, besteht darin, dass man den Schüler nicht bloss mit Informationen vollstopft, sondern dass man Fragen stellt. Die mystische Erfahrung darf sich dann vollends entwickeln, wenn der Geist offen ist für eine solche Erfahrung, und genau das bewirkt man, wenn man Fragen stellt.

Von den vielen Fragen, die Jesus stellt, ist vielleicht die Zentralfrage jene, die zeigt, inwiefern seine Erfahrung mit dem Vater auch die unsrige ist; er fragt: ‚Ihr aber, für wen haltet ihr mich?‘ (Matth. 16:15; Lukas 9:18). Sie ist nicht aufdringlich. Man kann sie völlig ignorieren, wenn man will. Wenn wir aber auf sie hinhören, so führt sie uns wie in Alice in Wonderland durch ein langes Tunell, hinunter in die Welt einer Wirklichkeit, die in intensiven Farben leuchtet, und die Jesus das ‚Himmelreich‘ nennt. Wenn wir auf diese Frage eingehen, so ist es gerade so, als ob wir dadurch der grundsätzlichen Frage menschlichen Bewusstseins nicht mehr länger ausweichen können, die wir aber bereitwillig immer wieder aufschieben – es ist die Frage: ‚Wer bin ich?‘ Christliche Mystiker sahen Selbsterkenntnis als etwas an, das nicht von der Erkenntnis Gottes getrennt werden kann. ‚Möge ich mich ganz selbst erkennen, damit ich dich erkennen darf‘ betet der heilige Augustinus. Und die Selbsterkenntnis, die Jesus von sich selbst hat, liegt demnach mit ihrer demutsvollen Autorität seiner Aussage zugrunde. ‚Ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe‘ (Joh. 8:14). Es scheint so, als ob uns Jesus, der Lehrer der Heiligen Schrift und der Lehrer in unserem Herzen, in die Lage versetzen will, dass wir genau das auch von uns selbst sagen können.

Das griechische Wort für ‚Königreich‘ ist *basileia*; man sollte es eher mit ‚Herrschaft‘ übersetzen. Denn dann werden wir daran erinnert, dass das Reich Gottes nicht ein Ort irgendwo ist oder gar eine Belohnung, die wir uns verdient haben. Es ist die Gegenwart des reinen göttlichen *Seins*, die zwar alle Dualität übersteigt, aber nicht auslöscht. ‚Man wird nicht sagen können: Siehe, hier! Oder: Dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist hier in/unter euch‘ (Lukas 17:20). Die griechische Vorsilbe ‚*eu*‘ bedeutet sowohl *in* als auch *unter*, und daher hat sie, wie es so oft der Fall ist in der Grammatik bei Paulus, sowohl mystische, wie auch soziale Nuancen. Ob mystisch oder moralisch, kontemplativ oder aktiv, die Heilige Schrift ist immer der unendlich fruchtbare Boden für geistiges Wachstum. Ihre Bedeutung gleicht sich den Bedingungen an, unter denen sie gelesen wird, und passen sich ebenso dem Intelligenzgrad des Lesers und seines Herzens an. Das kontemplative Gebet und das Wort der Heiligen Schrift bilden zusammen das, was wir die christliche mystische Tradition nennen. Ausgehend von der Erfahrung Jesu bedeutet die mystische Tradition ganz einfach, dass wir in inniger Vereinigung mit ihm innerhalb der uns eigenen Lebensbedingungen in das Reich Gottes, das von seinem Wort erhellt worden ist, eintreten.

Jesus wirkte auf mannigfaltige Weise. Er vergab Sünden, heilte Kranke, speiste die Hungrigen, erweckte Tote zum Leben, beruhigte den Sturm, sprach in Gleichnissen und zog sich regelmässig zurück, um in aller Einsamkeit und Stille zu beten. Aber die grösste Bedeutung all dessen, was er sagte und wirkte war recht eigentlich seine Bekundung vom Himmelreich. ‚Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke. Gaubet mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist.‘ (Joh. 14:10-11).

Diese Behauptung, die er damit aufstellte, nämlich dass er eins sei mit Gott, und ebenso die Zusicherung, die er machte, dass er den heiligen Geist senden würde, hat im Verlauf der Jahrhunderte dazu geführt, dass man für die christliche Sprache der Mystik das Bild von der Dreieinigkeit Gottes gebrauchte. Aber dieses Bild ist, wie wir noch sehen werden, in dieser Formulierung nicht für den Hörsaal geeignet. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass die Mystiker des Christentums ziemlich regelmässig bei den Akademikern und Bürokraten auf Widerstand gestossen sind. Unsere Glaubensbrüder und –schwestern, wie die Juden und die Muslims, sind, was eine doktrinäre Orthodoxie anbelangt, längst nicht so hartnäckig wie wir es sind. Nach wie vor ist der christliche Mystiker auf seine eigene Gefahr hin genötigt, die richtigen Worte zu finden, die seiner Erfahrung von der stillen Vereinigung in seinem Herzen Genüge tun. Aber Jesus, der das Vorbild für den kontemplativen Christen ist, zeigte uns auch, wie die Erfahrung von der Liebe Gottes uns dazu auffordert, sie in Worte zu kleiden und zum Ausdruck zu bringen, damit so unser menschliches Bewusstsein eine Umwandlung erfahren würde.

Wir treten in das Reich Gottes ein, wenn wir durch eine Wandlung in unserem Bewusstsein die Liebe als eine Liebe erleben, die von sich weg auf Gott und den Nächsten ausgerichtet ist. Die Seligpreisungen in der Bergpredigt beschreiben, wie die Welt nach dieser Wandlung aussieht. Für das Reich Gottes ist die Liebe die echte

Währungseinheit, und die Aufforderung, die Liebe zu üben, bringt in ihrer Schlichtheit und Einfachheit den Moralisten und den Mystiker auf ein und dieselbe Stufe. Das Christentum ist seinem Wesen nach eine mystische Religion; denn sie wird erst dann sinnvoll, wenn sie jene Einheit herstellt, in der alle Gegensätze aufgehoben sind. Selbst unsere Feinde gehören zu denen, die wir lieben. Jesus lehrte uns, dass die Kontemplation wie die Gewaltlosigkeit auch gleichermassen die Stützen des Himmelreiches sind.

In dem Masse wie der Jünger des Christentums in seine Rolle hineinwächst, wobei er durch das Wort, die Sakramente, die Gemeinschaft mit den Gläubigen und durch Dialog mit Andersgläubigen genährt wird, wird seine Erfahrung auch unsere Erfahrung. Die christliche mystische Erfahrung ist im Wesentlichen ganz einfach das christliche Leben als solches.

Indem wir also unser Leben dementsprechend leben, erkennen wir, dass das, was uns innewohnt, das, von dem er in seiner Abschiedsrede singt – ‚dass sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir; dass sie in uns eins seien‘ (Joh. 17:21) mehr ist als bloss Worte. LF

36. Der heilige Paulus

Paulus wird oft nachgesagt, dass er der Gründer des Christentums sei. Es steht jedenfalls fest, dass sich das Christentum ohne ihn nicht auf jene Weise hätte entwickeln können, wie es das dann unter seinem Einfluss getan hat. Es stimmt ebenso, dass er nicht hätte so viel dazu beigetragen können, wie er es dann tun sollte, wäre er nicht auf der Strasse nach Damaskus vom Pferd gefallen und hätte Jesus in einem Licht erblickt, das ihn total blendete, und was dann sein ganzes Leben von Grund auf verändert hat. Wenn behauptet wird, er habe an der zukünftigen Form des Christentums mitgewirkt, so will das nicht besagen, dass er damit Jesus entthronen wollte, sondern nur dass er – wie wir auch – Jesus nicht ‚dem Fleische nach‘ gekannt hat. Obwohl Paulus sehr wohl an Christus, dem Menschen, festhielt, interessierte er sich nicht allzu sehr für den historischen Jesus. Ausserdem kann man nicht direkt sagen, Paulus hätte sich besonders um die Strukturen und Vorschriften des frühen Christentums bemüht. Er war sogar, was die Religion anbelangte, ausgesprochen radikal eingestellt; er war ein Pionier, kein Verwalter, mehr Mystiker als Rechtsanwalt. Der heilige Petrus nannte Paulus seinen Freund und ‚lieben Bruder‘ und empfahl allgemein, seine Briefe zu lesen, wenn er auch davor warnte, dass sie Stellen enthielten, die schwer verständlich wären und falsch gedeutet werden könnten. (2 Petrus 3:15) Während des Konzils in Jerusalem kam es zwischen den beiden zu Meinungsverschiedenheiten, als es darum ging, ob Nichtjuden mit in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen werden könnten. Als sie sich in Rom aufhielten und dort abwarteten, was nun mit ihnen geschehen sollte, brachte man den beiden den gleichen Respekt und die gleiche Anerkennung entgegen. Aber die Tradition bezieht sich dann doch auf Petrus als das eigentliche Oberhaupt der Apostel. Vielleicht war Paulus nicht gerade der richtige Mann, wenn es darum ging, jemanden zu finden, der mithelfen konnte, den Arbeiten und Aufgaben, wie sie in einer Diözese anfielen, nachzukommen.

Sehr wahrscheinlich erblickte er in einer wohlhabenden jüdischen Familie, die in einer pluralistischen griechisch-römischen Stadt ansässig war, das Licht der Welt. Manche glauben, dass er mit zwanzig Jahren nach Jerusalem kam, um dort Jura zu studieren, und er selbst sagte von sich, dass er sich zu einem fundamentalistischen Glaubenseiferer entwickelte, der die Jesus-Anhänger heftig verfolgte. Vor seiner Bekehrung war er, wie er sagte, einer der ärgsten Ayatollahs oder Grossinquisitoren, die es damals gab. Er glaubte sich nicht nur immer im Recht, sondern andere sollten auch dafür bestraft werden, dass sie im Unrecht waren. Später sollte er dann seine tiefsten Gedanken bezüglich Gnade, Sünde und Erlösung vollständig revidieren. Dieser Umschwung in Sachen Religion bei ihm war nicht so sehr intellektueller, sondern geistiger Natur. Mehrere Jahrhunderte hindurch, angefangen mit Paulus und der apostolischen Kirche, entwickelte sich demnach die Kirche gemäss des Einflusses, wie er von der mystischen Erfahrung und der tiefen Kontemplation ausging. Mit der Zeit aber wendete sich, vor allem in der Kirche des Westens, die Theologie, die in den Wissenschaften vorherrschend war, von diesem Einfluss ab und sagte sich von der angeblichen ‚Subjektivität‘ des Gebets los; damit aber begann sie, das Erfahrungsgemässe strengstens zu überwachen und einen ‚persönlichen‘ Glaubensnachweis genauestens zu überprüfen. Die Anfänge dieser immer wiederkehrenden natürlichen Spannungen zwischen dem Religiösen und dem Mystischen, die heutzutage so häufig and leicht heraufbeschworen werden, können in den Briefen von Paulus sehr wohl nachgewiesen werden, obwohl er damals natürlich nicht ahnen konnte, wohin dies noch führen sollte.

Sein Brief an die Thessalonicher ist das erste Beispiel christlichen Schrifttums; hier spricht er von der dreiwertigen Einheit, die Glaube, Hoffnung und Liebe umschliesst, und die, wie so viele seiner Formulierungen, die theologische Sprache der Kirche mit geprägt hat. Seine Art sich mitzuteilen, die Ausdrucksweise, deren er sich bediente, hat alle späteren mystischen Dichter beeinflusst – wie zum Beispiel die Gnosis (Erkenntnis an Hand der persönlichen Erfahrung), die Pistis (der Glaube fusst hier auf einer persönlichen Beziehung) und Agape (die göttliche Liebe). Seinen Briefen, die er an kleine Hausgemeinden schrieb, deren er sich mit Leidenschaft annahm und sie wie ein eifersüchtiger Vater betreute, können wir die ganze religiöse Seite seines Wesens entnehmen. Er scheint genau wie Moses kein charismatischer Sprecher gewesen zu sein. Aber ob in seiner liebenden Fürsorge oder in seinem Ärger, immer blieb er ein temperamentvoller Fürsprecher. Er konnte sanft, grob, versöhnlich oder voller Ungeduld sein. Sein ‚Dorn im Fleisch‘, wie er es nannte, was immer auch dies gewesen sein mag, machte ihn trotz seines Eifers und in seiner Hingabe an Christus bescheiden und demütig. ‚In Christus‘ erscheint 164 mal in den paulinischen Schriften, und er bezieht sich dabei immer auf dieses Leben, während ‚mit Christus‘ sich auf das Jenseits bezieht.

Wie es bei allen Gründern der Fall ist, so besteht auch hier ein feiner Unterschied zwischen dem Mann und dem Mythos, den er ins Leben rief. Heute glaubt man, dass nur die Hälfte der paulinischen Briefe von ihm selbst geschrieben worden sind. Paulus ist jedoch mehr als das, was seine Persönlichkeit und historische Identität über ihn aussagt. Seine Bekehrung dagegen ist ganz und gar seine eigene persönliche Erfahrung, und sie

wird mehr als einmal in seinen Briefen und in der Apostelgeschichte erwähnt. Er hat drei Jahre lang unter ihrem Bann zugebracht, bevor er endlich in der Lage war, sein Leben wieder richtig aufzunehmen. Wie er uns zeigt, ist eine mystische Erfahrung zwar ein alles übersteigendes Ereignis, aber sie kann nicht von der Psyche des Menschen, der sie erlebt hat, geschieden werden und kann seine Seele entsprechend belasten. Die Erfahrung, die Paulus hatte, kann eine Erfahrung der ‚lichterfüllten Mystik‘ genannt werden; aber die Schriften, die sie danach hervorbrachte, enthalten manches Material, das dann später in ihrem Namen geschrieben werden sollte, und das schloss auch die Literatur über die Nacht der Dunkelheit mit ein. Die Theologie von Paulus umfasst auf unsystematische Weise sowohl das *Kataphatische* (was über Gott ausgesagt werden kann) wie auch das *Apophatische* (wenn das geäußert wird, was sich nicht ausdrücken lässt). Er sagt uns, dass ‚Gott, der mit seiner ganzen Fülle in Christus lebt, in ihm verkörpert wird‘ (Kol 2:2), was dann ein wichtiger Bestandteil des sich entfaltenden Dogmas über die Menschwerdung werden sollte. Er betet auch darum, dass ‚Christus in unserem Herzen wohne durch den Glauben, und dass wir die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, ganz erkennen mögen.‘

Seine Bekehrung war nur ein erster Anfang, und vielleicht drückt sich in ihr ebenso gut die dunkle Seite in ihm aus wie sie von mystischer Erfahrung spricht. In 2 Kor, 12 bezieht er sich auf eine Erfahrung, bei der er ‚ins Paradies entrückt wurde‘ (‚ob im Leibe, das weiss ich nicht, oder ausser dem Leibe, das weiss ich nicht – Gott weiss es‘); hier vernahm er ‚unsagbare Worte, die einem Menschen auszusprechen versagt sind‘. Diese Worte gleichen in ihrer Ausdrucksweise der jüdischen apokalyptischen Mystik, aber sie sind auch wiederum anders und neu, vor allem deshalb, weil sie so überaus autobiographischer Natur sind. Seine Absicht dabei ist nicht, dass er sich mit diesen Worten hervortun will, sondern dass die Menschen sich auf Grund dessen, was sie vor Augen haben, in etwa ein Bild von ihm machen können. Und was für ein Mensch ist er nun eigentlich? Er ist ein Mensch wie du und ich. Ihm ward ‚ein Dorn im Fleisch‘ mitgegeben, durch den er stets demütig bleibt, und der von Gott trotz seiner Gebete nicht entfernt worden ist. Dadurch war ihm eine gewisse Schwäche eigen. Und es ist diese Schwachheit in ihm, und nicht die mystische Erfahrung, auf die er stolz ist; denn die Macht Gottes ruht auf dem Schwachen, und diese Macht kommt erst in der menschlichen Schwachheit voll und ganz zum Ausdruck. ‚Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.‘ Hierin veranschaulicht sich deutlich die klare Absage an jede Form menschlicher Macht, wie sie das eigentliche Geheimnis Christi und des christlichen Lebens überhaupt kennzeichnet. Die christliche Mystik beschäftigt sich nicht so sehr mit der Erfahrung des Einzelnen, da sie so leicht dem Ich die Überhand gibt, sondern sie wendet sich dem Werk Gottes zu, wie es, wenn man es in einen grösseren Zusammenhang stellt, in der Welt und im Dienst am Nächsten zum Ausdruck kommt.

Seine Beschreibung der Ekstase gab Schriftstellern wie Origenes oder Ambrosius den entsprechenden Stoff zum Schreiben. Sie half ihnen, dem platonischen Wort *theoria* (Vision oder auch Sichtweise) eine christliche Bedeutung zu geben, und es wurde bald ein entscheidender Ausdruck hinsichtlich der Kontemplation. Die Beziehung, die dadurch zu

älteren Schriftstellern wie etwa Plotinus hergestellt werden konnte, stellt unter Beweis, wie sehr der Dialog zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen auf diese Weise im mystischen Bereich zur Blüte kommen kann, etwas, das heute, da sich der Islam und der christliche Westen politisch näher kommen, nicht ausser Acht gelassen werden darf. Gregor von Nazianz dehnte, als er Paulus Beschreibung seiner geistigen Verwandlung las, den Begriff *epiktasis* weiter aus. Paulus lehrte, dass wir ‚in das gleiche Bild (Christi) verwandelt werden, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit‘ (2Kor 3:18). Der Mensch als Ebenbild Gottes wird, indem er den auferstandenen Christus anschaut, geheilt und vollendet. Die christlichen Mystiker betonen zwar die Vorrangstellung, die die praktische Erfahrung einnimmt, warnt aber auch vor auffälligen sogenannten ‚Erfahrungen‘. Wenn man bloss rein auf persönliche Erfahrungen Wert legt, so ist das spirituelles Konsumdenken. Eine Ausweitung der Erfahrung, so wie sie über gewisse Zeiträume hinweg stattfindet, ergibt unseren Glauben.

Zwei weitere Aspekte der mystischen Erfahrung, die bei Paulus in Erscheinung treten und die die Kirche mit beeinflusst haben, sollen hier noch hervorgehoben werden. Zunächst ist da ihre Auswirkung auf das moralische Denken. In dem Masse, da Paulus weiterhin in Christus seine Erleuchtung suchte, verwarf er auf Grund seiner Erfahrung das Gesetz, mit dessen Hilfe die Situation des Menschen behoben werden soll. Er sah, wie verlockend der Gedanke sein konnte, dass ein Vergehen, das gegen eine gewisse Massregel versties, dann durch das Gesetz richtiggestellt werden sollte. In *Römer* sieht er das Gesetz nur als einen notdürftigen Behelf an. Es kann die radikale Operation nicht vornehmen, die nötig ist, um die Selbstverfremdung der menschlichen Seele, die wirklich das Übel aller Sünden ist, zu heilen. Nur die Gnade kann dies vollbringen, und die frohe Botschaft dabei ist, dass dort, wo die Sünde sich eingefunden hat, es auch Gnade in Fülle gibt. Von dieser Sicht aus gesehen ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, die Liebe als die ursprüngliche Kraft des Gebets und der wachsenden Einheit mit Christus und den Mitmenschen zu sehen. Für Paulus ist der kosmische Christus ganz und gar der Christus im Innern unseres Herzens. Diese Wahrheit zu erkennen ist hier der nüchterne Rausch der Liebe, die der Einbildung ein Ende setzt. Und wovon Bernard Lonergan, der Jesuit und Theologe des 20. Jahrhunderts, schliesslich überzeugt war: ‚die Liebe Gottes, die in unsern Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, der uns geschenkt wurde‘ (Röm. 5:5) ist und bleibt die eigentliche Erfahrung des Christen. LF

37. Clemens von Alexandria: Jesus, der göttliche Heilpraktiker

Vielleicht geht jede Identität aus einer Konfliktsituation hervor. Heraklitus, der Philosoph, der Sokrates voranging, glaubte, dass *alles* einem Konfliktfall zu Grunde liege. Die Identität des Christentums musste sich ebenfalls von Anfang an mit starken religiösen und philosophischen Strömungen im Judentum, dem griechischen Gedankengut wie auch der Gnostik zunächst auseinandersetzen, um sich dann davon selbstständig zu machen. Alexandria, die als Stadt sehr freidenkerisch eingestellt war, wurde hier der erste Schmelztiegel, worin sich diese Dinge abspielten. Selbst zur Zeit Christi, als der jüdische Denker Philo griechische und jüdische Denkweise miteinander in Beziehung brachte, und

die hebräische Bibel ins Griechische übersetzt wurde, wurden diese Fragen offen diskutiert, aber niemandem aufgezwungen. Der Dialog war für die Suche nach der Wahrheit das eigentliche und echte Gütezeichen. Clemens von Alexandria, der etwa 150 n. Chr. in Athen zur Welt kam, zog es zu dieser Stadt und ihrem dortigen Ideenaustausch hin, und hier fand er seinen christlichen Mentor. Pantaenus, der Indien bereist und dort die indische Philosophie studiert hatte, war der erste Direktor der ersten katechetischen Schule nach christlichem Vorbild, und Clemens wurde sein Nachfolger. Als diese Zeit des offenen intellektuellen Gedankenaustausches auf Grund der Verfolgungen während der frühen Jahre des dritten Jahrhunderts ihrem Ende zuzuging, war Clemens, der ein verheirateter Mann war, gezwungen, seine Bücher zusammenzupacken und zu fliehen. Er starb im Jahre 215 irgendwo im Exil.

Clemens war der erste mystische Theologe, und er hat uns das unvergängliche Beispiel eines christlich geprägten Intellekts hinterlassen, der so sehr von dem allumfassenden Denken Christi überzeugt war, dass er sagen konnte: ‚Nichts kann wider Christus sein, was nicht wider die Natur ist.‘ Er war ein christlicher Humanist, der glaubte, dass das Wort Gottes die Menschwerdung an Hand der griechischen Philosophie und der hebräischen Bibel auf zweifache Weise vorausgeplant hat; und damit stellte Clemens das Christentum so dar, dass ihn die Gebildeten als Autorität anerkennen konnten. Wir brauchen uns heute nur vorzustellen, wieviel besser es uns anmuten würde, wenn die innersten Überzeugungen unseres Glaubens, statt bloss von einem engstirnigen Fundamentalisten begutachtet zu werden, von einem Ratzinger oder einem William vertreten würden. Der stark katholisch eingestellte Clemens unterschied sich sehr von seinem afrikanischen Zeitgenossen Tertullian, dessen Glaube sich auf ganz andere Art äusserte – „was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“ fragte er verächtlich. Aber selbst als ‚christlicher Platonist‘ hielt sich Clemens an die grundsätzlichen Lehrsätze von der Menschwerdung; er hielt daran fest, dass Jesus gleichzeitig Gott und Mensch, und dass Christus der universale Retter der Menschheit sei (‚jeder braucht Christus‘); er verwarf den Gedanken, darin einzig und allein ein dogmatisches Probestück konventioneller Orthodoxie zu sehen, sondern er erblickte darin vielmehr eine Offenbarung, die die Ehrfurcht in uns wecken wollte. Für Clemens war die Menschwerdung ‚Unterweisung und Offenbarung zugleich‘, und indem er so immer wieder auf den Glauben zurückkommt, behält seine Theologie ihre ganze Frische und Breite, ebenso wie dies auch gleichzeitig sein Gebetsleben vertieft und es in die richtige Richtung gewiesen haben muss. In seiner Theologie erkennen wir wiederum, dass Theologie und praktische Erfahrung von Rechts wegen nicht getrennt gehalten werden sollten.

Clemens ist der erste Theologe, der von ‚theosis‘ spricht, wenn er sich auf die Heilsgeschichte bezieht. Sie ist kein legaler Vorgang. Für ihn ist die Sünde nicht ein Verstoss gegen irgend welche Bestimmungen, der bestraft werden muss, sondern vielmehr das Ergebnis irrationaler Unwissenheit. Er benutzt, um dies zu verdeutlichen, ein Bildnis, das auch Julian von Norwich gebrauchte, um ihre Theologie von der Heilsgeschichte zu beschreiben – da ist der erste Adam, der in einen Graben fiel, weil er nicht darüber hinweg springen konnte, und der dann nicht in der Lage war

herauszuklettern. Der zweite Adam kam in die Welt, um ihm zu helfen, und nicht, um ihn zu bestrafen. Diese Theologie von dem heilbringenden Erbarmen findet im tiefen Gebet, das keine Bilder mehr kennt, seinen Ausdruck und fördert auf diese Weise das geistige Wachstum. Für Clemens ist diese Rettung keine Begnadigung, sondern sie bedeutet Freiheit, Gesundheit, Wissen und Leben. Das ‚Heilmittel des göttlichen Heilpraktikers‘, das Wort, das von jeher ‚den Helm des Universums‘ getragen hat, ist, Mensch geworden, als Heiler bekannt, der alle menschlichen Übel heilt und der die Seele mit seinem heiligen Atem umschmeichelt.

Diese Erkenntnis bedeutet, dass man auch den notwendigen Glauben dazu hat. Deshalb betrachtet Clemens die Christen als die ‚wahren Gnostiker‘. Obwohl er den christlichen Glauben der Gnostik gegenüber in Schutz nimmt, weist er es nicht von der Hand, was die Gnostik zu sagen hat und wo und inwiefern sie recht hat. Seine Vorstellung von dem Schüler, der anhand dieses geistigen Wissens innerlich wächst, ist in seinen drei grossen Werken enthalten. Der *Protreptikus* (Ermahnung) bringt dem Heiden Christus, das Wort, nahe, wobei die Betonung auf dem Glauben beruht. ‚Es steht jedem frei, ob er nun glaubt oder nicht.‘ Im *Paedagogus* (Lehrer) bezieht er sich vor allem auf die lehrende Funktion Christi – wenn er also Unterweisungen erteilt – und auf die innere Reinigung des Schülers. Hier können wir zum ersten Mal eine Beschreibung dessen erfahren, was man eine voll integrierte christliche ‚Spiritualität‘ nennen könnte – der Glaube als ein holistischer Lebensweg, der von sozialer und wirtschaftlicher Bedeutung ist und dementsprechend auch etwas darüber zu sagen hatte, wie man sich kleidete, was man seinen Schmuck zur Schau stellte und sein Parfüm benutzte, wie man zu den Bädern ging, spazieren ging, wie man redete und sich im Ehebett verhielt. In *Stromateis* (Reisetasche) wendet er sich auf eine eher esoterische Weise an den Schüler, der schon fortgeschrittener ist und bei dem bereits eine direkt auf Erfahrung beruhendes Wissen vorhanden ist. Diese drei Etappen auf dem geistigen Weg werden schliesslich für die gesamte Tradition mitbestimmend. Der Lehrer Christus unterweist den Gnostiker an Hand von Geheimnissen, den Gläubigen an Hand von guten Werken und den Hartherzigen mit Hilfe einer korrigierenden Disziplin. Der Neubekehrte gehorcht aus Angst, wobei ihn gleichzeitig der Wunsch nach einer Belohnung anspornt, der Gläubige legt sich gute Gewohnheiten zu, und der Gnostiker gehorcht aus Liebe; er hat keinerlei Wünsche mehr, denn durch den heiligen Geist hat er alles, was er braucht, und ist so gottähnlich, wie dies überhaupt für einen Menschen möglich ist.

Wie Clemens so hielten auch Irenäus, Athanasius und später Augustinus an dem Glaubenssatz der Kirchenväter fest, der besagt, dass das eigentliche Anliegen für die Menschwerdung darin bestehe, den Menschen Gott ähnlich zu machen. Diese kühne Behauptung – die später für die Tradition gefährlich werden sollte – zog die Gnostiker auf die gleiche Weise an wie sich heute die Vertreter des New Age davon angezogen fühlen. Für das christliche Denken ist dieser Gedanke jedoch durchaus von zutreffender und rationaler Bedeutung. Er bringt die persönliche Erfahrung in enge Beziehung mit dem stets unfassbaren Geheimnis Gottes. Theosis ist das Werk der Liebe, und nicht nur das Werk abstrakter Überlegung. Wir werden im Verlauf dieses Überblicks hinsichtlich der

Tradition immer wieder sehen, dass die Kontemplation ein Werk der Liebe ist. ‚Je mehr ein Mensch Gott liebt, umso tiefer dringt er in das Geheimnis Gottes ein‘, sagt Clemens, und was dies ermöglicht, ist, was Aquinas ‚Wesensgleichheit‘ nennt. Der Gedanke geht auf Plato zurück, und Clemens glich ihn dem christlichen Glauben an, indem er sich auf die Worte in der Genesis berief, wo es heisst, dass der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen worden ist. Wir können uns nur dessen gewahr werden, was wir tatsächlich sind. Es ist *nous* (Geist), der innerste Teil der Seele, so sagt Plato, dem es möglich ist, Gott zu erkennen. Dies jedoch nun mit dem Wort ‚Intellekt‘ zu übersetzen, führt irre. *Nous* ist vielmehr enger mit dem Wort ‚*buddhi*‘ in Sanskrit oder aber mit dem Wort ‚Herz‘ im Evangelium verwandt. Für Clemens bedeutet ‚*nous*‘ ‚nach dem Bild Gottes‘, und es ist für ihn das Organ des Gebets.

Eine *Ikone* (Bildnis) Gottes zu sein ist für den mystischen Denker kein erstarrter, sondern ein dynamischer Vorgang. Wir sind ein ständiges ‚Ihm Gleich Werden‘, Wesen, die sich immer mehr Gott angleichen. Es kann dabei geschehen, dass dies alles zu abstrakt wird – der Körper ist daran anscheinend kaum beteiligt, und es kann dann schnell so scheinen, dass die Kontemplation etwas zu Vergeistigtes wird. Aber da, was die Menschwerdung betrifft, Clemens‘ Glaube fest im christlichen Bereich verankert bleibt, wird so etwas bei ihm vermieden. Ein ‚wahrer Gnostiker‘ ist jemand, der als Christ voll und ganz der Kirche zugewendet ist. Vom Gebet gehen gute Werke aus, und als Christ kontemplativ zu sein bedeutet für ihn, dass ‚er auf Grund dessen, was er wirkt und lehrt, im Himmelreich grösser ist, weil ihm alle Menschen Freund sind.‘

Die Verbindung von Transzendenz und Immanenz, so wie sie durch die Liebe Ausdruck finden, bedeutet Unendlichkeit. So heisst es in der *Theosis*. Für Clemens ist Vollkommenheit etwas, was wir nie ganz erreichen werden, sodass ‚jedes Ende ein Neubeginn ist.‘ Die Kontemplation, die ihrem Wesen nach frei von allen Bildern ist – was Origen, der Nachfolger von Clemens, dann ‚reines Gebet‘ nennt – ist hier der Erfahrungsbereich dieser Theologie, bei der wir uns immer mehr von der Heiligkeit weg zur Unermesslichkeit hin bewegen‘. Clemens war der erste, der der *apophatischen* Dimension der Erkenntnis Gottes, zu der wir alle berufen sind, Ausdruck verlieh. ‚Wir können irgendwie eine Ahnung von dem gewinnen, was der Allmächtige ist, wenn wir nicht wissen, was er ist, aber wissen, was er nicht ist.‘ Der reife Christ, so erfahren wir von Clemens zu Beginn unserer Tradition, ist theologisch gesehen zweisprachig. Er kann sagen: Wo ist Gott nicht? Nirgends. Also ist Gott überall. Das trifft auf alle Grundlagen zu und geht jener Anmassung aus dem Weg, die in unserem Zeitalter dazu geführt hat, dass wir nur noch das glauben, was wir sehen und beweisen können.

So umfangreich und umfassend der Einfluss war, den Clemens‘ mystische Intelligenz auf das Denken und die Spiritualität des Christentums hatte, so ist es doch seine Tiefe und das Ausmass seiner Begegnung mit Christus, was aus ihm eine liebevolle Autorität macht – eine seltene Kombination. Für ihn hat Jesus ‚eine Stimme, die viele Tonlagen und die verschiedensten Methoden hat, um den Menschen zu retten. Sein Ziel ist es, die Seele wahrhaft zu heilen.‘ Jesus, der Retter, ‚hat die vielen rationalen Drogen herausgefunden,

die die Wahrnehmung und Rettung beschleunigen können.' Hinter dem Gedankengebäude eines grossen Geistes werden wir hier mit einem Menschen vertraut gemacht, der von der wundervollen Schönheit der Liebe vollends eingenommen ist. LF

38. Origen

Als Origenes Vater den Märtyrertod starb, war sein Sohn bereit, das gleiche Schicksal zu erleiden; um ihn davon abzuhalten, ging seine Mutter dazu über, seine Kleidungsstücke versteckt zu halten. Eines seiner grossen Werke ist *The Exhortation of Martyrdom* (Ermahnung zum Martyrium), worin er darauf hinweist, dass man erst dann ein echter und wahrer Nachfolger Christi wird, wenn man auf eine so totale Weise ein Zeugnis für seinen Glauben ablegt. Während der Verfolgungen unter Kaiser Decius, wie sie gegen Ende seines Lebens stattfanden, kam es schliesslich dazu, dass er auf eine harte Probe gestellt wurde. Er geriet in Gefangenschaft und wurde gezeißelt. Aber man kann hier nur sagen, dass es für die Kirche ein grosser Segen war, dass er letztendlich nicht sein Blut opferte, sondern sich stattdessen mit Tinte und Feder voll und ganz seinen Schriften hingeeben hat.

Er wurde 183 n. Chr. in Alexandria geboren und folgte als Katechist der christlichen Gemeinde seinem Lehrer Clemens nach; er war, wie es Bernard McGinn in seinem beachtlichen Werk von vier Bänden über *The Presence of God: A History of Christian Mysticism* (Die Gegenwart Gottes: ein geschichtlicher Überblick über die christliche Mystik) ausdrückt, ‚vielleicht der grösste Interpret der heiligen Schrift, die das Christentum je gehabt hat.' Er nimmt in der mystischen Tradition einen zentralen Platz ein und bewies, dass das mystische Bewusstsein weder undeutlich oder verschwommen, noch abwegig sein musste. Ein grosser, aktiver und disziplinierter Geist und ein zutiefst empfundenes Gebetsleben können durchaus miteinander vereinbar sein – so wie ‚Sonne und Mond einander entsprechen,' wie er es ausdrückt. Die Vernunft und der Glaube sind miteinander verschwistert, so wie es Martha und Maria waren. Wie es für Gregor von Nazianz und die meisten grossen Meister dieser Tradition der Fall war, so ging es auch für Origen bei der kontemplativen Erfahrung nicht um einen veränderten Zustand des Bewusstseins oder gewisse Redewendungen und irgendwelche Erscheinungen. Stattdessen legt er grossen Wert auf die Umwandlung, die durch die Liebe und die Früchte des Geistes im täglichen Leben stattfindet. So bringt er das auf einen Nenner, was wir Herz und Verstand nennen würden – und was die Griechen mit ‚*nous*' bezeichneten; damit aber stellt er das, was wir ‚Erfahrung' nennen, in Frage. In seinem ‚Kommentar über Johannes' sagt er, dass ‚*nous*, wenn es ganz rein ist, also über die Materie hinausreicht und mit grösster Aufmerksamkeit der Anschauung Gottes hingeneigt bleibt, von dem, was es betrachtet, vergöttlicht wird.' Er war in seinem Schreiben sehr produktiv – er hielt ein Team von sieben Schreibern ständig beschäftigt, dazu ebenso viele Kopisten und ‚junge Mädchen, die im Schreiben geübt waren'; er erläuterte fast jedes Buch in der Bibel und analysierte jeden Vers. Von den hunderten von Predigten, die er geschrieben hat, sind einige Hunderte erhalten geblieben.

Als echter Bürger von Alexandria war er der Philosophie sehr zugetan; aber als Christ verwarf er die griechische Idee, wenn es heisst, dass die Betrachtung des Kosmos und die Betrachtung des Mikrokosmos des Menschen ausreichen, um zur Wahrheit zu kommen. Es muss auch die Offenbarung geben, und sie tritt mit der Menschwerdung des Logos und der mystischen Bedeutung der heiligen Schriften, die durch sie möglich wird, ein. Bei allem ging er mit viel Strenge und Gründlichkeit vor, aber er war verständlicherweise nicht ganz so systematisch wie es die Scholastiker waren. Zuallererst versicherte er sich, dass er den richtigen Text zur Hand hatte, und analysierte die Bedeutung jedes Wortes. Dann stellte er jede Einzelheit in Frage – warum war Petrus der Letzte, dessen Füsse gewaschen wurden, welches Symbol hatte dabei der Schmutz; als Maria und Josef Jesus suchen gingen, so war dies als die Suche nach Bedeutung zu verstehen; die Zahl der zweiundvierzig Lager der Israeliten in der Wüste stimmte mit der Zahl der Vorfahren Jesu genau überein. Eine solche Methode kann beim Lesen Begeisterung hervorbringen, und es gab für ihn Zeiten, wenn er ‚von dem Wort heimgesucht wurde‘, und das versetzte ihn dann in einen Zustand, der ihn entrückte und ihn die innige Vereinigung mit dem Wort erleben liess. Obwohl Origen nur selten von seiner eigenen Erfahrung spricht, sagt Hans Urs von Balthasar von ihm, dass es keinen anderen Denker gibt, der trotz seiner scheinbaren Unsichtbarkeit so immerwährend und vollständig anwesend ist.‘ Benedikt XVI sagte, dass ‚für ihn die Theologie vor allem daraus bestand, die heiligen Schriften zu erklären und zu verstehen...Seine Theologie ist die vollendete Symbiose von Theologie und Exegete (Bibelauslegung).‘

Origen lehnte die esoterische Methode der Gnostiker ab, und er legte in seiner Auslegung der Bibel drei verschiedene Stufen fest, die gleichzeitig dem geistigen ‚Aufstieg‘ des Einzelnen entsprachen. Und es überrascht daher weiter nicht, wenn wir dieses Schema auch in den drei Büchern von Salomo wiederfinden. Das Buch der Sprüche gibt uns den Sinn für das Moralische und den Weg zur inneren Reinigung. Das Buch der Prediger gibt uns ein geistiges Wissen von der Welt und weist auf den Weg hin, der zur Erleuchtung führt. Das Hohelied lehrt uns, wie die höchste Form der Liebe und Sehnsucht nach Gott uns auf den Weg bringt, der zur Vereinigung führt. In seinem Kommentar über das Hohelied legte Origen seine Theorie dar, die vom Bestehen geistiger Sinne spricht. Er stimmte mit früheren Rabbis überein, dass dieses erotisch gefärbte Gedicht von jungen Menschen nicht gelesen werden sollte. (Versuchungen gibt es überall, selbst in den heiligen Schriften). Aber bei seiner Lektüre dieser sinnenfreudigen Symbolik bezieht er den Gedanken des Eros vollends in seine Theologie mit ein. ‚Mag er mich mit den Küssen seines Mundes küssen‘ deutet auf die Vernunft hin, wenn sie die Lehre von dem Wort empfängt. ‚Deine Brüste sind besser als Wein‘ beinhaltet für ihn den Moment, wenn der Jünger, den Jesus liebte, an der Brust Jesu ruht – besser als der Wein des alten Testaments. Die Brüste bedeuten ‚jenen tiefen Seinsgrund des Herzens, mit Hilfe dessen die Kirche mit Christus verbunden bleibt.‘ Origen sah wie Plato in der erotischen Liebe einen Weg, auf dem man zur höchsten Realität aufsteigen konnte, aber in der Gemeinschaft, wie sie in der Kirche besteht, wird ein solches Verlangen modifiziert. Das Erotische ist nicht immer sexuell bedingt, denn wir können uns leidenschaftlich nach etwas sehnen, das mit dem Sexuellen nichts zu tun hat.

Aber er geht einen Schritt weiter als Plato, wenn er behauptet, dass Gott Eros sei, da ja die erotischen Gefühle, die wir haben, zu Gott hinführen können. ‚Ich glaube nicht, dass man es mir übelnehmen kann, wenn ich Gott Eros nenne, ähnlich wie Johannes Gott Agape nennen konnte.‘ Er folgt den Spuren dieser Symbolik bis ins Einzelne nach und kommt in seinen Gedanken zu demselben Schluss, zu dem tausend Jahre später Meister Eckhart oder Mutter Julian kamen. ‚Jede Seele‘, so sagt er, ‚ist die Mutter Jesu, denn eine leidenschaftliche Vereinigung mit Eros führt, von Liebe verwundet, zu jener Erfahrung, wie sie uns bei einer Geburt zuteil wird.

Origen war im Gegensatz zu Clemens unverheiratet, und sein mystisches Loblied auf die Jungfräulichkeit ist heute vielen unverständlich, da sie die sexuelle Liebe als etwas betrachten, das ganz und gar seinen eigenen geistigen Wert hat, gerade weil sie körperlich ist, und man nicht mehr bedauern muss, das dem so ist. Selbst mystische Traditionen machen eine Evolution mit. Und dennoch ist Origen die beste Autorität zu Fragen der Liebe und wenn es darum geht ‚die Liebe richtig einzuordnen‘ – ein Ausdruck, mit dem er die geistige Arbeit überhaupt bezeichnete. Wir würden seine Intelligenz und die mystische Tradition von dem Gebrauch der Erotik weitaus unterschätzen, wenn wir darin bloss Freudsche Sublimierung sehen würden. Für Erasmus war eine Seite von Origen mehr wert als zehn Seiten von Augustinus. Wenn er fest darauf besteht, dass die Liebe Gottes schliesslich alle, selbst den Teufel, retten muss, so spricht er damit einen weiteren Belang unserer Zeit an, und das ist die Frage nach einem Weg, der alles mit einschliesst.

Für Origen ist das Lesen der heiligen Schrift zwar eine mystische Erfahrung, aber er schliesst hier nicht alles Gebet mit ein. Wir beten nicht, so sagt er, indem er sich einer zeitlosen Definition bedient, um von Gott Gefälligkeiten und Wohltaten zu empfangen, sondern wir beten, damit wir wie Gott werden können. Das Beten ist immer etwas Gutes. Es beruhigt die Gedanken, verringert das Sündigen und bringt gute Werke hervor. In *On Prayer* und in seinem Kommentar *Our Father* hält er daran fest, dass durch das Einwirken von Jesus, ‚jenem Diener der Menschheit, der in seinem Gnadenreichtum unübertroffen bleibt‘, und dem heiligen Geist der Mensch Weisheit erlangen kann. Wir sind die Freunde unseres grossen Lehrers, der alles Wissen mit uns teilt. Wir haben den Geist Christi in uns. Wir müssen jedoch verstehen, dass Gebet mehr ist als nur um nichtige Dinge zu bitten. Gebet ist nicht, so sagt er, das eitle Wiederholen von Worten, die den Geist vorübergehend einschläfern und zur Ruhe bringen. Man soll sich vielmehr darauf vorbereiten, indem man mit der Kraft der Vergebung von Zorn und jeder Art von Erregung ablässt. Dann kann derjenige, ‚der die Vernunft auf das Gebet hinwendet, sicher Nutzen daraus ziehen.‘ Das Gebet schliesst alle drei Personen der Dreifaltigkeit mit ein. Unser ganzes Leben ist ein langes Gebet. Er fasst seine Abhandlung damit zusammen, dass er einige praktische Hinweise gibt, die sich auf die richtige Haltung, den Ort und die Gebetszeiten beziehen, und er beweist damit, dass für ihn das Beten mehr war als nur eine theologische Idee. Ein Christ sollte wenigstens dreimal am Tag beten, indem er dem Osten zugewendet ist und dabei die Arme ausgebreitet hat, ob er nun steht, sitzt, kniet oder, falls nötig, flach liegt. Jeder Ort ist für das Gebet geeignet, und in einer Kirche

haben wir zusätzlich die vereinigte Kraft der Engel. Doch sollte jeder wenn möglich einen ‚heiligen Platz‘ haben, den er zu diesem Zweck in seinem Haus hergerichtet hat und wo er in aller Stille und ohne abgelenkt zu werden beten kann.

Origens Einfluss dehnte sich weit aus. Seine Autorität enthielt auch gleichzeitig jene Demut und Offenheit, die gelegentlich grossen Meistern eigen ist. Sein pausenloser Umgang mit Worten und Begriffen ist durchaus nicht leicht zu verstehen, aber er scheint dabei trotz allem niemals den Kontakt mit einer gewissen Schlichtheit zu verlieren, die ihre Wurzeln nicht nur im vorliegenden Text hat, sondern in der Person des Logos überhaupt. Alle seine Bemühungen, sagte er, wollten bloss die grundlegendste aller Vorstellungen von Gott darstellen, dass nämlich Anfang und Ende eins sind, und das Gott ‚alles in allem‘ ist. LF

39. Gregor von Nizäa

In der indischen Philosophie finden wir auch die Lehre von der ‚advaita‘ oder der Nichtdualität. Es stimmt zwar, dass wir nicht eins sind mit der höchsten Wirklichkeit, aber auf der anderen Seite sind wir auch nicht bloss auf dualistische Weise mit ihr verbunden. Wie alle grossen Ideen hat auch der Gedanke der ‚advaita‘ viele verschiedene Versionen hervorgebracht. Es gibt von ihr schwache und starke Formen. Auf ähnliche Weise weist das christliche mystische Bewusstsein – was nicht auf eine Idee zurückgeht, sondern, was selten vorkommt, aus einem neuen Denkprozess hervorgegangen ist – schwache und starke Formen der apophatischen Theologie auf. Es betrifft die Theologie, die vor der Unfassbarkeit Gottes nicht zurückschreckt, sondern sie mit offenen Armen entgegennimmt. Gregor von Nizäa (335-295) ist in seiner Theologie so apophatisch, wie man nur sein kann. Vielleicht ist er aus diesem Grund und auf Grund dessen, dass er während der Frühzeit nicht ins Lateinische übersetzt worden ist, für die Theologie und Spiritualität des Westens nicht so massgebend, wie er das für seine eigene Kirche des Ostens gewesen ist. Aber wir haben in ihm einen Geist, von dem es sich für den Westen, der der vielen Uneinigkeiten überdrüssig ist, lohnt, ihn einmal näher kennenzulernen.

Gregor ist in der heutigen Türkei in einer Familie von Gutsbesitzern gross geworden. Er ist einer der drei grossen Väter von Kappadozien. Zu dieser Gruppe gehörte auch sein Bruder Basilius und dessen Freund Gregor von Nazianz; der erstere war Politiker und Gesetzgeber, letzterer Dichter und Theologe. Sein Leben als verheirateter Mann und ein recht turbulentes und leistungsschwaches Episkopat machte aus Gregor von Nizäa einen mystisch begabten Philosophen. Wie es den Anschein hat, trat er erst nach dem Tod seines Bruders richtig in den Vordergrund, aber gleichzeitig fühlte er sich dazu berufen, dem Vermächtnis seines Bruders Geltung zu verschaffen, indem er für das Reichskonzil von Konstantinopel im Jahre 381 voll und ganz eintrat. Dieses Konzil war für die frühe Kirche in jeder Hinsicht ein Meilenstein, da sie sich gegenüber dem Arianismus widersetzen musste, jener Lehre, die die Gottheit Christi ableugnet. Man könnte nun annehmen, dass dieser lange Kampf mit den noch immer heftig umstrittenen ketzerischen Lehren (Häresie bedeutet wörtlich eine ‚Ansicht‘, die man sich aussucht) nichts weiter

wäre als eine rein akademische Streitfrage. Aber in Wirklichkeit betrifft dies die Auffassung, die wir von uns selbst und von unseren Möglichkeiten haben. Wir sind das, was Jesus ist. Man könnte ebenfalls vermuten, dass die mystische Tradition zu einem solchen ausgeklügelten Argument nicht viel zu sagen hätte. Aber in Wirklichkeit beweist keiner besser als Gregor, besonders in den Werken, die er während der zweiten Hälfte seines Lebens geschrieben hat, dass es das mystische Bewusstsein ist, das die Welt der abstrakten Ideen aus einer Quelle heraus speist, die über dem Rationalen steht und sie so formt und bildet, und die unser bestes Gedankengut beinhaltet. Die Logik der Erfahrung der Mystiker erstreckt sich bis in den Bereich des Denkens hinein und verlangt auch gleichzeitig eine gewisse Folgerichtigkeit.

Bei Gregor können wir nachvollziehen, wie sich die christliche Mystik von der griechischen Tradition allmählich löst. Origen mit seinem ausgeprägten griechischen Denken präsentiert eine schwache Form des apophatischen Gedankens. Er glaubt, dass wir, wenn wir einmal die asketische Hindernisstrecke hinter uns lassen und unsere Leidenschaften gemeistert haben, erkennen werden, was wir erkennen wollten, und verstehen, was wir verstehen wollten. Die griechische Vorstellung von der Vollkommenheit besteht darin, dass wir über die ständig sich ändernde Welt und einen wechselhaften Verstand hinauswachsen und dann die göttliche Sphäre erreichen, wo nichts mehr in Bewegung ist. Dort sitzen wir bei vollem Bewusstsein auf einem Thron und blicken auf die unstete Welt hernieder. Diese Vorstellung beeinflusst auch heute noch, wie wir uns den Himmel und seine Glückseligkeit vorstellen. Gregor aber sieht, wie er es in seiner Abhandlung *On Perfection* oder *Life of Moses* darstellt, in der Askese das nötige Hilfsmittel, um ‚den Bürgerkrieg in uns‘ zu überwinden. Wir müssen mit dem Zorn kämpfen, den wir empfinden, wenn wir uns an die Verletzungen erinnern, die wir erlitten haben – ganz so, wie es die Bürger von Nordirland oder dem Irak noch auf lange Zeit hin werden tun müssen. Solche Empfindungen müssen gelenkt und verwandelt werden, damit wir dann mit mehr Besonnenheit leben können. Uns kann geholfen werden. Aber Vollkommenheit ist niemals ein Endergebnis. ‚Das Göttliche ist seinem innersten Wesen nach unendlich‘ und ‚kennt keine Begrenzungen‘. Wenn all unser Wünschen und Trachten durch die Arbeit des Gebets gereinigt wird, ist, was wir empfinden, nicht eine endgültige und einmalige Genugtuung, sondern wir werden, während wir voranschreiten, dabei immer stärker den Wunsch in uns verspüren weiterzumachen. Wir können uns niemals damit zufrieden geben, was wir nun von Gott wissen und verstehen.

Für Jean Danielou, der einer der grössten Interpreten von Gregor ist, bedeutet diese Art von Verständnis, dass Gregor im Vergleich zu Origen einen Schritt weitergeht. Die Unfassbarkeit und Unsichtbarkeit Gottes lässt auf diese Weise eine dunkle Mystik oder ‚agnosia‘ entstehen – dabei scheint es so, als sei sie das Gegenteil der ‚gnosis‘. Es gibt wiederum zwei Arten von Dunkelheit, eine schwache und eine starke. Erstere kommt in dem zum Ausdruck, was Gregor über seinen Bruder aussagt, in dessen Schatten er gelebt hat: ‚Wir sahen, wie er in die Dunkelheit eindrang, dorthin, wo Gott ist... er sah und verstand, was für andere unsichtbar blieb.‘ Dies ist die Dunkelheit, die angenommen

werden kann. Wir stehen zunächst vor einem Rätsel und verstehen dann; sind blind und können dann sehen. Aber es gibt noch eine andere Dunkelheit, die dunkler ist: *„Das wahre Erkennen und Verstehen von dem, was wir suchen, besteht gerade darin, was wir nicht sehen und erkennen; wir werden uns bewusst, dass unser eigentliches Ziel weit über jede Erkenntnis hinausgeht.“*

Vollkommenheit ist etwas, was ständig im Werden ist. An Stelle der Einstellung der Griechen, die glaubten, dass die Wechselhaftigkeit der Dinge immer einen Defekt darstellt, tritt dann jener Vorgang ein, bei dem eine Veränderung immer eine Veränderung zum Besseren hin ist. Je näher wir kommen, umso mehr weicht der Horizont zurück. ‚Vollkommenheit‘ besteht darin, dass wir niemals aufhören, an Gutsein zu wachsen und zuzunehmen. Wenn wir das akzeptieren, stehen wir ernststen Folgen gegenüber, vorausgesetzt, wir wollen ständig das in unser Leben einbeziehen, was wir glauben. Die Transzendenz und das Paradox (‚Beweglichkeit und Festigkeit sind dasselbe‘) sind beide gleichermassen im Leben des Menschen und seiner Bedeutung anwesend. Das Bewusstsein ist ein sich weitendes Universum. Die Angst, auf immer dazu verurteilt zu sein, unerfüllt zu bleiben – jeder, der sich bewusst wird, wie sehr sich der Zyklus seiner Begierden und Wünsche immer wiederholt, muss zu diesem Schluss kommen – verwandelt sich dann in die unermessliche Freude, die niemals erlischt. Gut zu sein ist dann nicht mehr etwas, das langweilig wirkt, und Christus wird dann nicht mehr abgöttisch verehrt, sondern ist stattdessen der Weg, der zum Vater führt.

Wenn wir so eine Erkenntnis von Gott haben, indem wir wissen und verstehen, dass wir ihn nicht erkennen können, so werden wir auf eine neue Weise auf uns zurückverwiesen. Die mystische Tradition hat es sich von jeher grundsätzlich zum Thema gemacht, dass da eine Verbindung besteht zwischen der Selbsterkenntnis und unserer Fähigkeit, Gott zu erkennen. Gregor gründet seine christliche Anthropologie auf der Behauptung in der Bibel, dass wir ein Bild Gottes sind. Bei ihm gibt es keine Trennung wie bei den Gnostikern zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Er lässt sich nicht weiter auf das metaphysische Wortspiel ein, das zwischen Bildnis und Ähnlichkeit unterscheidet und dem viele mystische Lehrer Bedeutung zugemessen haben. Es ist wahrhaft eine Wohltat, auf logische und auch theologische Weise dazu überredet zu werden, dass wir dem Wesen nach gut sind. Die Sterblichkeit ist dann keine Strafe, sondern kommt der Erbsünde zu Hilfe und *„die Gnade der Auferstehung will dem Menschen wiedergeben, was er einst war, ein von Gott gesegnetes Wesen.“*

Gregor gibt uns eine starke Dose von ‚agnosia‘. Anfangs hat sie einen unangenehmen Beigeschmack, aber dann empfinden wir sie wirklich wie eine Arznei. Paradoxerweise wird hier der Mensch und die Schöpfung in seinem Sein bestätigt, weil wir selbst bei einer Vereinigung mit Gott nicht aufhören, Mensch zu sein. Der Gedanke, dass jedes Ende ein Neubeginn ist, verleiht uns Hoffnung. Die Sünde ist das Sich-Weigern, vorwärts zu gehen. Der Ausdruck ‚expectasis‘, den Paulus benutzt (Phil.3:13), gibt Gregor die nötige Autorität

in Sachen der Bibel. Spannung und Erweiterung: vergessen, was hinter uns liegt, und auf die nächste Etappe zugehen.

Dies beeinflusst auf radikale Weise das Gebet und gibt Origens Idee von der Reinheit eine grössere Tiefe. Gregor hilft uns zu verstehen, wieso wir damit aufhören können, an Gott zu denken, und dass wir, ganz im Gegenteil, dies sogar tun müssen, wenn wir uns voll und ganz in unser Gebet vertiefen wollen. *„Alles, was wir uns vergegenwärtigen, indem wir uns ein Bild davon machen, ist ein Hindernis,“* sagt er. Das könnte so scheinen, als bedeute dies eine Einschränkung des Gebets, aber in Wirklichkeit erfährt unser Leben dadurch eine Erweiterung. *„Derjenige, der glaubt, dass Gott erkannt werden kann, hat kein echtes Leben in sich; denn er ist vom echten Sein abgekommen, weil er etwas nachgeht, das bloss seiner eigenen Fantasie entwachsen ist.“*

Und dennoch war Gregor kein Einsiedler, sondern er war Bischof, Seelsorger und Lehrer. Das sakramentale Leben wird von ihm in keiner Weise vernachlässigt, sondern er gibt dem vielmehr durch seine mystische Theologie neues Leben. In einer Predigt, die gegen jene gerichtet war, die die Taufe hinausschieben wollten, sagt er, dass sich die Kraft des Christentums auf zweifache Weise deutlich macht: *„Erneuerung durch den Glauben“* und ein *„Teilnehmen an den mystischen und symbolischen Riten.“* Die Taufe will uns mit einem Land vertraut machen, dessen Ertrag die echte Freude ist, und die Eucharistie reicht uns die Medizin der Unsterblichkeit, was für die, die daran teilnehmen, schon rein physisch einen Unterschied mit sich bringt. Wie liesse sich besser ausdrücken, was zentral ist für die kontemplative Erfahrung innerhalb der Kirche oder die mystische Bedeutung des Lebens, das als mystische Liturgie gelebt wird?

LF

40. Cassian

Johann Cassian, den Thomas Merton den „Meister für das geistige Leben der Mönche – die Urquelle für alle im Westen“ nannte, und der John Main zurück auf den Weg der Kontemplation gebracht hat, kam wahrscheinlich um 360 n. Chr. im heutigen Rumänien zur Welt. In späteren Jahren waren gewiss die Ablenkungen, die er während seines Gebets erlebte, zumindest teilweise von den vielen Geschichten und Gedichten gefärbt, die er in seiner Jugend gehört und gelernt hatte; insofern dürfen wir annehmen, dass er eine gute Bildung genossen hat. Als junger Mann, vielleicht sogar, als er erst zwanzig war, reiste er nach Palästinen und trat dort in ein Kloster ein, das er aber später unzufriedenstellend befand, weil es nicht jene Inbrunst für das ‚geistige Wachstum‘ hatte, nach der sich Cassian und viele seiner Zeitgenossen sehnten. Das Mönchtum in Palästinen war für seine vielen langen Gebete und aufwendigen Äusserlichkeiten bekannt. Doch die ägyptischen Mönche zogen unzählige Mengen von ernsthaften Suchern nach der Wahrheit, aber auch spirituelle Touristen an. Die geistigen Väter und Mütter der ägyptischen Wüste im Norden – die *abbas* und *ammas* – waren nicht an diesem Tourismus und seiner Berühmtheit, die er mit sich brachte, interessiert, sondern sie suchten nach Selbsterkenntnis (*„grösser als die Macht, Wunder zu wirken“*) und der

Erkenntnis Gottes. Die Mönche sagten, sie seien vor den Bischöfen und den Frauen geflohen, um so den Versuchungen, die eine hohe klerikale Rangstellung zur Folge haben kann, und den Versuchungen des Fleisches aus dem Weg zu gehen. Die *ammās*, von denen einige unter ihnen Huren gewesen waren, haben uns, wie es zur damaligen Zeit natürlich typisch war, ihre Weisheiten nicht in der gleichen Fülle hinterlassen wie dies die männlichen *abbas* taten, aber aus mehr als einer ihrer Geschichten geht hervor, dass sie in hohen Ehren standen und von ihren Zeitgenossen mit ebenso grossem Respekt behandelt wurden wie die *abbas*.

Die Bewegung, die vom Mönchtum der Wüste ausging, und für die Cassian seine Gemeinschaft in Bethlehem aufgegeben hatte, um dann zwanzig Jahre lang von dem frischsten Quell geistiger Weisheit, die es damals überhaupt gab, zu trinken und zu kosten, war dem Laienstand entsprungen. Die Mönche schätzten ihre Lebensart nicht unbedingt höher ein als das Leben eines verheirateten Mannes; dabei konnten sie nicht einmal richtig klar erkennen, ob nun ein Leben in der Gemeinschaft besser war oder ein Leben in der Einsamkeit. Wem kann man die Füsse waschen, wenn man allein ist? Sie waren Christen und sie folgten der Heiligen Schrift und ihren Widersprüchlichkeiten nach. Der legendäre Wegbereiter und Pionier war dabei Antonius in der Wüste; er hatte als junger Mann Besitztum und Heimstätte im Stich gelassen und drang immer tiefer in die Einsamkeit und unwirtlichen Behausungen vor, ganz so wie es ein Jahrhundert später die keltischen Mönche von Skellig Michael taten, jener steilen felsigen Insel, die etwa acht Meilen von der Küste von Kerry entfernt liegt. In dem Buch von Atanasius ‚*Life of Anthony*‘, das sich wie eine psychologisch lebhaft gefärbte Interpretation von Jung liest, beschreibt er dessen Kämpfe, die er in der Mitte seines Lebens durchmachte, als er nach jener Integrierung, persönlichem Erlebnis und Selbsterkenntnis, also nach dem, was man unter Heiligkeit versteht, mit ganzer Seele suchte. Wie zu anderen Zeiten auch, wenn es mit dem Bürgertum auf zerstörerische Weise bergab geht, und der Pessimismus um sich greift – dies war die Zeit, als Augustinus seine ‚*City of God*‘ schrieb – so wurden auch diesmal die Menschen aufs Neue mit der Suche nach der fundamentalen Bedeutung des Lebens konfrontiert.

Nachdem Cassian seinen Hunger nach Geistigem in der Wüste gestillt hatte, wurde er auf Grund von heftigen theologischen Auseinandersetzungen von dort vertrieben; er kam zuerst in Konstantinopel an, wo er zum Diakon, und später in Rom zum Priester geweiht wurde. Schliesslich liess er sich in Marseilles nieder, wo er je ein Kloster für Männer und Frauen gründete. Auf Einladung des dortigen Bischofs, der die unzivilisierten Aspekte des Mönchtums und der Klöster, wie sie dort offenbar wurden, Einhalt gebieten wollte, schrieb Cassian drei grosse Werke. In ‚*The Institutes*‘ konzentriert er sich hauptsächlich auf die äusserlichen Massnahmen, die notwendig waren, um das Leben im Kloster, das von den acht Hauptfehlern (später wurden diese als die sieben Todsünden bezeichnet) befallen war, zu reformieren. Eine Abhandlung, in der er sich gegen die Irrlehre von Nestorius wendet, stellt seine Rechtgläubigkeit unter Beweis; allerdings kommt er dann etwas ins Stolpern, als er die Frage, wie sich der freie Wille gegenüber der Gnade verhält, erörtert, und hier stösst er dann gegen Augustinus an. Dies ist der Grund, warum in der Kirche des Westens sein Name nun am 29. Februar gefeiert wird, obwohl er Benedikt,

Aquinas und Dominikus sehr stark beeinflusst hat; aber in der östlichen Kirche steht er unversehrt in hohen Ehren.

Sein drittes und grösstes Werk, *„The Conferences of the Fathers“* ist sein besonderer Beitrag zur Spiritualität des Westens und der Ausübung des mystischen Lebens. Benedikt und seine Mönche lasen jeden Tag daraus vor. Sie sind in der Form von Dialogen geschrieben, wobei einige davon von *abbas* stammen, und in ihnen vereint sich psychologischer Scharfsinn mit der Theologie und der Weisheit der Schriften. Unter dem mildereren Einfluss, den Evagrius, der der intellektuellste unter den Wüstenvätern war, auf ihn ausübte, kommen Cassians Ideen mit der Lehre Origenes in Berührung, und so kommt sein ganz spezifisches Verständnis zustande, das er von *oratio pura*, dem reinen Gebet hat. Der praktische Zweck des mönchischen Lebens besteht gemäss dieser Weisheit darin, sich im Zustand fortwährenden Gebets zu befinden. Indem er dies weiter analysiert, kommt er zu dem Schluss, dass es dabei ein unmittelbares und ein endgültiges Ziel gibt: Reinheit des Herzens und das Reich Gottes. Die Gleichung, die er hier aufstellt, bringt die Spiritualität der Wüste insofern auf einen Nenner, dass er sagt: vollkommene Liebe bedeutet Reinheit des Herzens, und sie wiederum entspricht dem reinen Gebet.

Das Problem sind die ‚Dämonen‘. Solche Neigungen und Verfassungen des Verstandes wurden zunächst sorgfältig beobachtet, und dann in einem System zusammengefasst, das sowohl psychologisch, wie auch geistig wohl durchdacht war und aufzeigt, wie diese Dämonen in Erscheinung treten und miteinander zusammenwirken, und wie sie zunächst geduldig ertragen und dann mit Hilfe der Askese, geistiger Freundschaft, Vorsicht und Selbsterkenntnis gemeistert werden können. Die Versuchungen bleiben natürlich bis zum Lebensende bestehen – denn Vollkommenheit ist nicht etwas, das dauerhaft ist – und sie sind sogar für unseren Fortschritt notwendig. Die acht hauptsächlichen Fehler sind uns heute durchaus vertraut, da wir in einer Kultur leben, in der Fettleibigkeit (Unersättlichkeit), Pornographie (Wollust), Geld (Geiz), Gewalttätigkeit (Zorn), Stress und Depression (Acedia und Trübseligkeit) und Berühmtheit (Stolz und Ruhmsucht) unsere Gedanken, Fantasiegebilde und Schlagzeilen beherrschen. Das Heilmittel ist hier, genau wie es damals auch war, das Gebet.

In den *„Conferences“* geht es um zwei (Conference 9 und 10) Darlegungen über das Gebet, wie sie von Abba Isaac hinterlassen wurden. In der ersteren wird die Mannigfaltigkeit des Gebets untersucht und einige Grundsätze aufgestellt. *„Wir müssen uns auf die Zeit des Gebets vorbereiten und uns ihm mit soviel Andacht hingeben, wie wir es uns wirklich wünschen.“* Alles Beten geht jenem *„glühenden und wortlosen Gebet“* entgegen, das *„alles menschliche Verstehen übersteigt“* und Vereinigung in und mit Christus bedeutet. Cassian stützt sich auf die Autorität von Antonius, wenn er darauf besteht, dass wir in letzterem Zustand das zurücklassen, was uns hemmt, wenn wir uns nämlich zu sehr unserer selbst bewusst sind, denn *„das Gebet ist noch nicht vollständig, wenn der Mönch sich selbst versteht und weiss, dass er betet.“*

Dies sind erregende Dinge. Und Cassian ist von Abba Isaac entsprechend beeindruckt. Aber dann beklagt er sich wiederum und sagt, dass er ihm nicht zeigt, wie man dahin kommen kann. Isaac lobt ihn, weil er die Frage stellt, auf die es ankommt. Isaacs nächste Konferenz spricht nun von der ‚Formel‘, was dann für den Westen das monologistische (ein Wort) Gebet wurde, das, was später das Jesus Gebet für den Osten war. Er empfahl

den Vers *, O Gott, merk auf meine Hilfe'*, was dann Benedikt, gewiss aus Ehrfurcht vor Cassian, als Eröffnungsgebet für das *opus dei* oder Stundengebet verwendete. In einem Akt der Einfachheit und Reinheit schliesst die Formel alles mit ein, was der beschäftigte Verstand und die turbulenten Gefühle enthalten. Indem sie *,unaufhörlich und fortdauernd'* wiederholt wird, kann man nun auf die *,Reichhaltigkeit der Gedanken und Fantasie'* verzichten und durch die Armut des Geistes zur Reinheit des Herzens gelangen. In einer erweiterten Zusammenfassung der *,Konferenz'* beschreibt Isaac die meisten Zustände des Verstandes, wie sie ein jeder, der das kontemplative Gebet regelmässig übt, erfahren wird, und die uns von einer Hochstimmung zur Depression, von der Zerstreutheit zur Schläfrigkeit und von der Angst zur Ruhelosigkeit führen können. Die Formel aber ist die treue Begleiterin, die durch sie alle hindurch zum Ziel führt. Sie steht uns durch *,alle Widrigkeiten und guten Zeiten'* zur Seite und dringt endlich ins Herz ein, wo sie selbst im Schlaf noch wiederholt wird, und mit der wir morgens wieder aufwachen. *,Lasst sie euch zu allen Zeiten begleiten'*, sagt er, besonders zum Beginn und am Ende jeder Aufgabe, die erfüllt werden will.

Dieses Gebet unterscheidet sich von der *lectio* oder dem Lesen der Heiligen Schrift, ist aber auch gleichzeitig untrennbar damit verbunden, und das Lesen, so sagt Cassian, wird auf Grund dieser Formel umso bereichernder und lehrreicher, weil sie uns die Armut des Geistes schenkt und unsere Aufmerksamkeit in andachtvoller Sammlung mit dieser vereinigt. Er fügt hinzu, dass dies nicht so leicht ist wie es klingt, aber dass die Früchte dieses Gebets allemal die Mühe lohnt, die es beansprucht. Und indem er eine lange und dauernde Tradition voraussieht, die von der Wüste bis auf unsere mageren Zeiten herabgekommen ist, bemerkt er, dass dies ein einfaches *,Format sei, das von Anfängern eingehalten werden kann'*, und dass auf Grund seiner ihm innewohnenden Tugend keiner von dem universalen Ziel ausgeschlossen ist – ob nun Mönch oder Hure – jenem Ziel, das in die Reinheit des Herzens mündet.

LF

41. Benedikt von Nursia

Kann der geistige Weg, zu dem man sich hingezogen fühlt, zu eben jener Egozentrik führen, die man gerade dadurch vermeiden will? Dies ist nicht selten der Fall. Die Wüstenväter waren sich dieser Gefahr durchaus bewusst, besonders wenn sie in der Einsamkeit lebten, und um ihr aus dem Weg zu gehen, stellte sich eine enge Beziehung zwischen dem Abba und seinen Schülern her. Es sollte jedoch Benediktus von Nursia (480-550) sein, der eine meisterhaft durchdachte und weise Formel erfand, die das mystische Leben fest mit der Gemeinschaft verband, und nicht mit dem Verhältnis, das man nun persönlich zu einem Meister haben mochte. Seine Regel ist insbesondere auf Grund ihrer Schlichtheit ein ausgesprochenes Meisterwerk, und dies ist umso erstaunlicher, da sie keine direkte mystische Lehre enthält.

Sein Name selbst bedeutet *,der Gesegnete'*, ein Name, mit dem häufig Buddha von seinen Schülern angesprochen wurde. Seine Lebensgeschichte ist uns anhand von überlieferten Legenden bekannt, in denen oft Wunder geschehen, und die von Papst Gregor, der zuvor als Mönch der Regel unterstand, aufgezeichnet und theologisch

verarbeitet worden sind. Dementsprechend wurden sie Anlass zu unzähligen Kunstwerken; besonders zu erwähnen sind hier die schönen Fresken von Signorelli und Sodoma im Kloster von Monte Oliveto Maggiore; schon deshalb ist es wert, dort eine Woche der stillen Einkehr zu verbringen. Benedikt begann seinen Weg als Mönch eben auf dieselbe Weise, wie es damals üblich war, indem er die Wüste aufsuchte. Er hatte die Schule in Rom vorzeitig verlassen („ein gescheiter Nichtwisser“) – etwas, was recht merkwürdig anmutet, wenn man bedenkt, dass er der Gründer dessen wurde, was dann im frühen Mittelalter die Gelehrsamkeit aufrecht erhalten hat. Von einem Eremiten, der in seiner Nähe lebte, nahm er die Kutte entgegen und verbrachte dann etliche Jahre in einer Grotte (Sacro Speco) in Subiaco in der Nähe von Rom; sie ist auch heute noch ein heiliger Ort, der eine besondere Kraft ausstrahlt. Er unterwies die heidnischen Bauern in seiner Umgebung in der heiligen Schrift; dies deutete bereits auf den missionarischen Teil seines Lebens hin, der dann sein Vermächtnis für künftige Jahrhunderte werden sollte. Als einige Mönche in seiner Nachbarschaft, denen ein führendes Oberhaupt fehlte, ihn baten, ihr Abt zu werden, nahm er freundlicherweise, aber auch unklugerweise das Angebot an. Es stellte sich heraus, dass er zu streng mit ihnen verfuhr, und so kam es, dass, nicht zum ersten Mal in der Geschichte des Klosterlebens, die bestehende Gemeinschaft versuchte, ihn umzubringen. Er verliess sie, kehrte aber zu einem Leben zurück, das die Einsiedelei aufgab und wo er stattdessen als Mönch in einer Gemeinschaft leben konnte. Er gründete zwölf Klöster; ein jedes zählte zwölf Mönche. Modernen Soziologen, die mit der Regel vertraut sind, fällt es immer auf, wieviel Wert er darauf legt, dass die Gemeinschaft klein bleiben soll, damit die Gruppe dynamisch und geistig gesund sein kann. Selbst wenn die Gemeinschaft grösser war, teilte er die Mitglieder in kleinere Gruppen von zehn ‚Dechanen‘ auf. Und dennoch sieht er, als er im ersten Kapitel seiner Regel auf die ‚verschiedenen Arten von Mönchen‘ zu sprechen kommt, in der Einsamkeit das eigentliche und endgültige Ziel. Nach einer ‚langen‘ Zeit, die weiter nicht näher erläutert wird, die der Mönch im Kloster verbringt, gehen diejenigen, die ‚bereits innerlich gestählt sind, ... von den Kampflinien, wie sie innerhalb der Ränge ihrer Mitbrüder bestehen, zur einsamen Schlacht in der Wüste über.‘

Diese Ausdruckweise, die dem Militär entnommen ist, könnte den Anschein erwecken, dass sie ausschliesslich für Männer gedacht sei, die Soldat spielen wollen. In Wirklichkeit ist es aber so, dass Frauen – einschliesslich Benedikts Schwester Scholastika, die in einer der vielen Geschichten so dargestellt wird, als bete sie mit mehr Hingebung und Weisheit als ihr Bruder – ebenso gut auf die psychologische Klugheit der Regel eingehen können wie die Männer, wenn es auch leichte Abweichungen für sie darin gibt. Die Verwendung von militärischen Ausdrücken will nicht die Macht der Gewalt herausstellen, sondern spricht von Solidarität, Gehorsam und guter Führung angesichts einer Mission, die jeden angeht. Die kurze Regel ist wahrscheinlich über viele Jahre hin entworfen worden und hat anscheinend eine zweite Version für den Schluss, die diesem beigefügt wurde. Das meiste Schreibmaterial entstammt direkt der Regel des Meisters, die eine der vielen Regeln war, die von zeitgenössischen Mönchen geschrieben worden sind. Es war Papst Gregor, der mit seiner römischen Fähigkeit für Zentralisierung Benedikts Regel dazu auswählte, für die gesamte westliche Kultur führend zu werden. Benedikts genialer Entwurf der Regel weiss genau, was in seinem Original ausgelassen werden soll, und

dieser bestätigt sich auch im Prolog, der ganz von ihm selbst stammt. Er war sich bewusst, dass seine Regel im Vergleich zu der des goldenen Zeitalters in jeder Hinsicht weniger streng gehalten wurde. ‚Wir lesen, dass Mönche überhaupt keinen Wein zu sich nehmen sollen; aber da die Mönche unserer Zeit davon nicht richtig überzeugt werden können, so lasst uns wenigstens darin übereinstimmen, dass wir den Wein nur mässig geniessen sollen.‘ Dieser Mittelweg (via media), in dem gesunder Menschenverstand zum Ausdruck kommt, und der eine feste, aber dennoch flexible Struktur des Lebens aufweist, und der ausserdem von der sich stets gleichbleibenden Bewertung der Zeit gestärkt wird, machte aus der Regel mit Ausnahme der Bibel den für unser Jahrhundert einflussreichsten Text europäischer Zivilisation. Abte und Geschäftsleute suchen gleichermassen in ihr auch heute noch eine Antwort auf jene soziale Fragen, die unsere Zeit angehen. Und interessanterweise lässt sich sagen, dass die besten Kommentare über die Regel nicht, wie es so häufig vermutet wird, in Hotelzimmern geschrieben werden, sondern sie werden heutzutage ganz gewiss von Frauen, und sicherlich demnächst auch von Oblaten geschrieben.

Die Regel ist, was Rationalität, Bescheidenheit und Selbstüberwindung anbelangt, ein wahres Meisterwerk. Im letzten Kapitel, das oft zu wenig beachtet wird, nennt sie Benedikt eine kleine Regel für Anfänger. Diejenigen, die die höhere Schule oder sogar die Hochschule besuchen wollen, sollten zu diesem Zweck Cassian und die Väter zu Rate ziehen. Auf welche Weise also bildet die Regel jene aus, die Gott suchen und die den Hunger in sich verspüren, durch die kontemplative Erfahrung Gott zu schauen und auf Gottes Wort zu hören: ‚Gibt es hier irgend jemand, dem es nach dem Leben zumute ist, und der sich danach sehnt, Gott zu schauen?‘ Indem er die Psalmen zitiert und sich auf die Schriften der Weisheit beruft, wie er es so oft tut, sieht Benedikt in der Suche nach Gott das eigentliche Ziel menschlichen Lebens. Er stellt auch klar hervor, dass das Leben deswegen nicht aufhört, menschlich und variant zu sein, selbst dann nicht, wenn das Ziel einmal ins Auge gefasst worden ist. Wenn der ‚anfängliche Eifer zur Umkehr‘ sich zu Ende neigt, dann sind die Mitbrüder keine Heilige und auch keine engen Freunde mehr. Standhaftigkeit ist dann eines der Gelübde, das Benedikt klarer definiert, und sie bedarf der körperlichen, wie auch der geistigen Ausdauer und Beharrlichkeit. Hier hätte ihm der Ausspruch eines Rabbis gefallen, wenn dieser sagt: ‚Dir obliegt es nicht, in allem erfolgreich zu sein, aber es ist dir keineswegs erlaubt, die Flinte ins Korn zu werfen.‘ Doch Benedikt wäre nicht Benedikt, wenn er nicht wüsste, dass die Menschen dazu neigen, gleich alles aufgeben zu wollen, und deshalb gibt er dem Mönch dreimal die Chance, sich eines Besseren zu besinnen, bevor er vor die Tür gesetzt wird und nicht mehr zurückkehren darf.

Um der Standhaftigkeit einen entsprechenden Ausgleich zu verleihen, da sie sonst zu statisch wird, betont er mit seinem zweiten Gelübde, dass der Mönch sich dazu verpflichten soll, sein Leben und sein Verhalten stetig zu wandeln – es ist dies eine Art nimmer endenden Suchens nach Gott, so wie es von Gregor von Nazianz für das mystische Leben beschrieben wird. Und der Gehorsam, der am besten oder zumindest auf lange Sicht hin ohne weitere Verzögerung, spontan und aus Liebe, nicht aus Angst ausgeübt werden soll, vervollständigt die Trias. Gehorsam muss auf vertikaler Ebene dem Abt gegenüber, und auf horizontaler Ebene untereinander vollzogen werden, und damit

gleichet sich der Mönch immer mehr Christus an. Andere Orden sahen in den Anordnungen, die vom Vater Superior ausgingen, ganz den Willen Gottes, aber Benedikt gab dem Mönch die Möglichkeit, ein Bittgesuch zu stellen, falls er mit etwas beauftragt ist, das er nicht ausführen kann. Falls seine Bitte nicht erhört wird, muss er sein Bestes tun, zu gehorchen und Gott zu vertrauen.

Das Kloster ist das Laboratorium, das mit den abgelegten Gelübden und den ‚Werkzeugen guter Werke‘ den Mönch auf die steileren Abhänge des zu erklimmenden Berges vorbereiten. Wenn alles gut verläuft, dann wird daraus ein Ort voller Liebe und Freiheit, und es fühlt sich dann so an, als habe man die Höhe bereits erreicht; aber das hängt davon ab, wie gut oder schlecht das Ganze gehandhabt wird. Da ist zunächst der Aspekt, wie die zur Verfügung stehende Zeit verwendet wird; denn es muss der richtige Ausgleich bestehen zwischen körperlicher Arbeit, lectio und Gebet, was wiederum dem Körper, Verstand und Geist im Menschen entsprechen. Gebet besteht für Benedikt aus der gemeinsam verrichteten Psalmodie und Lesung – eine in der Gemeinsamkeit vorgetragenen lectio, die eine Vorbereitung auf das kontemplative Gebet ist. Stress ist immer die Unterbrechung der natürlichen Harmonie im Menschen. Der Frieden ist ihr Zusammenklang. Unstimmigkeiten wie unnützes Geschwätz und Murren wird hier besonders erwähnt, da so etwas den Frieden arg angreifen und zerstören kann.

Was die organisatorischen Anweisungen anbelangt, so enthält die Regel die römischen Tugenden der paternitas und gravitas, aber das lässt nicht viel für hilaritas übrig (zumindest nicht offiziell gesehen). Alles in allem kann man sagen, dass der Abt vor einer unmöglichen Aufgabe steht. Er muss in der Lage sein, eine ausführliche Liste zu führen, in der alle Werkzeuge aufgeführt werden, die für den Tag ausgeteilt worden sind, und er muss sich dazu ständig dem Temperament eines jeden einzelnen angleichen. Er hat zwar das letzte Wort zu sagen, aber auch er untersteht der Regel und muss sie stets zu Rate ziehen.

Wir haben hier eine wundervolle kurze und menschliche Beschreibung der christlichen Lebensart vor uns, bei der ‚alle Beteiligten im Frieden miteinander leben.‘ Ausnahmen bestehen immer, wenn das Leben auf eine bestimmte Weise reguliert wird, und Benedikt macht viele Ausnahmen, besonders für jene, die alt oder krank sind, und auch für die Kinder – also für diejenigen, die am hilfbedürftigsten in unserer Gesellschaft sind. Charakterschwächen und körperliche Unzulänglichkeiten werden mit viel Geduld behandelt – was ein seltenes Phänomen ist, wenn man an andere geistige Lehren denkt. Aber gleichzeitig gibt es bei ihm eine gewisse Zielstrebigkeit und Unbeirrbarkeit (‚zieh nichts der Liebe Christi vor‘), die es nicht zulassen, dass das Prinzip des ständigen Masshaltens je eingebüsst oder kompromittiert würde. Indem sich Benedikt mit dem Profanen und Alltäglichen abgibt, erzielt er etwas Erstaunliches. Uns geht dabei auf, wie sehr sich Gott im Gewöhnlichen widerspiegelt – wir sehen Christus, wie er sich an tausend Stellen zugleich im Tanze dreht. Und dennoch sagt er und besteht darauf, dass dies nur ein geistiger Kindergarten sei, eben nur ein Anfang. LF

42. Eine echt christliche Gebetsform

Wenn wir die Leute, mit denen wir zusammenkommen, wissen lassen, dass unsere Übung der Meditation in der christlichen Tradition verankert ist, schauen sie uns oft verblüfft an. Christliche Meditation? Das gibt es doch gar nicht! Wenn wir ihnen dann erklären, dass sie während der frühen Jahrhunderte nach Christus ein fester Bestandteil christlichen Gebets gewesen ist, so glauben sie uns nicht nur nicht, sondern fragen recht betroffen: Warum habe ich dann nichts in der Kirche davon erfahren? Daraufhin können wir ihnen vielleicht vorsichtig klarmachen, dass etwa vom 6. Jahrhundert an diese Art des Gebets aus religiösen, politischen und sozialen Gründen innerhalb der lateinischen Welt in Vergessenheit geraten war; denn es war zur Zeit des frühen Mittelalters, als das römische Reich von germanischen Volksstämmen zunächst belagert, und dann vollends von ihnen überrannt wurde. In dem Christentum des Ostens dagegen ist diese Art des Gebets bis auf den heutigen Tag mit dem Jesusgebet erhalten geblieben.

Wo aber finden wir den Beweis dafür, dass Jesus selbst meditierte und uns ausserdem diese Gebetsform anempfahl? Hier muss man zunächst sagen, dass es in der Heiligen Schrift keine spezifische Stelle gibt, die darauf hinweisen würde, dass das Meditieren Jesus vertraut war, indem er nämlich ein einziges Wort oder einen Vers immer wiederholte. Jedoch benutzte er recht häufig das Wort ‚Abba‘, und wir wissen auch, dass er es uns nahelegte, in knappen Worten zu beten: ‚Wenn ihr betet, so plappert nicht nur so daher, wie es die Heiden tun, die sich in vielen Worten gefallen und meinen, dadurch umso eher erhört zu werden.‘ Und nachdem er seine Jünger demgemäss ermahnt hat, lehrt er sie sogleich das Vaterunser und gibt ihnen damit ein Beispiel dafür, wie sie beten sollen. (Matth.6:7-13). Dieses Gebet hat, wenn man es auf Aramäisch hört, seine eigene Poesie und seinen eigenen Rhythmus, und es kann durchaus sein, dass es so wiederholt wurde. Dafür spricht auch, dass Jesus das Gebet des Zöllners lobte, als er unaufhörlich die Worte wiederholte: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig!‘ (Lukas 18: 10-14) Bei Matthäus wird diese Art des Gebets in den vorangehenden Kapiteln in Verbindung von Schweigen und Einsamkeit dargestellt. Hier erfahren wir, dass Jesus, abgesehen von dem gemeinsamen Beten mit seinen Jüngern, ‚auf den Berg ging, um zu beten, und er verbrachte die ganze Nacht im Gebete zu Gott.‘ Wir hören auch, wie er uns Folgendes rät: ‚Du aber, wenn du betest, geh in deine Kammer und schliess deine Tür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir vergelten.‘ (Matth.6:6) John Cassian, ein Mönch aus dem 4. Jahrhundert, veranschaulicht auf schöne Weise, was dieser Ausspruch uns zu sagen hat. Er sagt: ‚Wir beten in unserer Kammer, wenn wir uns mit dem Herzen von dem Lärm unserer Gedanken und sonstigen Anliegen zurückziehen, und wenn wir unsere Gebete im Geheimen, sozusagen in engster Verbundenheit, dem Herrn deutlich machen. Wir beten hinter verschlossener Tür, wenn wir ohne die Lippen zu bewegen und ganz im Schweigen zu jenem beten, der nicht auf Stimmen hört, sondern auf Herzen achtet.‘

Wenn Jesus auf diese Weise das Schweigen und die Einsamkeit in den Vordergrund stellt, so bezieht er sich dabei auf die alte Tradition der Juden, mit der er gross geworden ist. Wir finden dies dementsprechend in den Psalmen bestätigt, wenn es etwa heisst: ‚Sei still und wisse, dass ich Gott bin.‘ (Psalm 46:10), und im Alten Testament heisst es: ‚Aber

Jahwe war nicht in dem Sturm...nicht im Erdbeben...nicht im Feuer; nach dem Feuer kam ein leises, sanftes Säuseln (dies wird auch manchmal als ‚der Laut des vollen Schweigens‘ übersetzt) (1 Könige 11-13). Also ist das Gebet im Schweigen, das ganz im Stillen verrichtet wird und bei dem nur wenige Worte genügen, ganz gewiss in der christlichen Tradition mit enthalten. KN

43. Über die Tradition der Kontemplation

Dass die Meditation, das kontemplative Gebet, auch ganz im Christentum zuhause ist, können wir innerhalb der Tradition in den verschiedensten christlichen Formen, bei denen das Gebet im Schweigen ein zentraler Teil der Andacht darstellt, bestätigt finden. So stand die Karmeliterin Theresa von Avila während der ersten zwanzig Jahre ihres Werdeganges stark unter dem Einfluss eines Buches, das den Titel ‚Third Spiritual Alphabet‘ trug; es handelte sich dabei um ein religiöses Buch, das damals sehr bekannt war und von einem Franziskanermönch namens Francisco di Osuna verfasst worden war; er sagt darin, man solle bei der Verrichtung des Gebets einen geistigen Vers ständig wiederholen. Unter seiner Führung fand Theresa den Übergang von dem rein diskursiven Gebet zu dem, was sie dann als das ‚leise Gebet‘ oder sogar als das ‚Gebet der innigen Vereinigung‘ bezeichnete. Solche Arten des Gebets zeichnen sich durch eine immer inniger werdende Stille und einem immer tiefer gehenden Schweigen aus. Bei einem solchen Gebet sind wir mit unserem Herzen ganz und gar Gott zugewandt.

Das ‚Jesusgebet‘, das im 19. Jahrhundert mit dem wunderschönen Buch eines anonymen Autors ‚The Way of the Pilgrim‘ im Westen bekannt wurde, war die Fortsetzung einer langen Tradition in der orthodoxen Kirche des Ostens, die als ‚das Gebet des Herzens‘ bekannt war. Wiederum liegt auch hier die Betonung auf der Wiederholung einer Gebetsformel, die zum Schweigen und zur inneren Abgeschiedenheit führen soll. Sowohl diese Tradition wie auch jene, die dann John Main anhand der Schriften von Johann Cassian wieder neu entdeckte, gründen sich auf die Lehren der Wüstenväter, vor allem aber auf die von Evagrius Ponticus, der einen grossen Einfluss auf beide dieser Traditionen ausübte.

Im England des 14. Jahrhunderts war es das Buch ‚The Cloud of Unknowing‘ - das ebenfalls von einem anonymen Autor stammte – das auf die gleiche Art des Gebets zu sprechen kommt. Sein Autor hebt darin hervor, dass man ‚das Herz Gottes mit einem brennenden Pfeil durchbohren‘ solle, und gibt den Rat, man solle ein einsilbiges Wort wie etwa ‚Gott‘ oder ‚Liebe‘ zu diesem Zwecke wählen, ein Wort also, worin sich die Absicht des Herzens kundtun kann. Für die Bewegung, die von Thomas Keating ausging und sich auf das Gebet stützte, das uns ‚zum Zentrum führt‘, war gerade dieses Buch die eigentliche Quelle ihrer Inspiration. Der Autor von ‚The Cloud of Unknowing‘ bringt jenes zum Ausdruck, was in der mystischen Tradition des Christentums immer wieder betont wird, und zwar dass wir uns, indem wir unserem Wort zugewendet bleiben, allmählich von allen Gedanken lösen: ‚Halte treu an deinem Wort fest, damit es, ganz gleich, was auch

geschehen mag, stets in dir bleibe.' Oder aber, wie John Main zu sagen pflegte: ‚Sag immer bloss dein Wort, wieder und wieder.‘

Alle diese führenden geistigen Richtungen, die hier erwähnt werden, gehören zu der Tradition, die man die ‚via negativa‘ nennt; demnach kann Gott mit unserer begrenzten Vernunft nicht erkannt werden, noch kann man dies in Worte kleiden. Aus diesem Grunde müssen wir vom Denken ablassen und uns so von allen Gedanken lösen, seien es nun weltliche oder geistige Überlegungen, damit wir damit für Gott empfänglich werden und auf jene ‚leise Stimme‘ hören können. Die Betonung liegt dabei auf der Liebe, denn wir sollen unser Gebetswort liebevoll und in aller Treue wiederholen. Heute ist der Unterschied, der Traditionen wie etwa die der Karmeliter oder des zum Zentrum führenden Gebets oder auch der Weltgemeinschaft für christliche Meditation voneinander scheiden, minimal im Vergleich zu dem, was sie alle miteinander verbindet. Vielleicht ist das Quellenmaterial, aus dem wir schöpfen, verschiedenen Ursprungs, aber uns allen geht es schliesslich darum, die Menschen auf ihrem geistigen Weg mit einer Gebetsart vertraut zu machen, die authentisch ist, die ins Schweigen führt und die uns die Anwesenheit Gottes in unserem Herzen erleben lässt. KN

44. Sorge dich nicht um den morgigen Tag

Wir haben bereits feststellen können, wie sehr es unsere Tradition hervorhebt, dass wir von unseren Gedanken ablassen müssen. Wichtig dabei ist, was dies zur Folge hat: es befähigt uns, im jetzigen Augenblick zu verweilen. Indem wir so auf unser ‚Wort‘ bezogen bleiben, lassen wir die Gedanken zurück; denn es sind diese Gedanken, die uns jeweils mit der Vergangenheit oder aber mit der Zukunft verbinden. Lasst uns einmal für eine kurze Weile diese Gedanken beobachten. Beschäftigen sie sich nicht alle mit irgendwelchen Belangen, Hoffnungen oder Befürchtungen, und immer in Bezug darauf, was entweder schon geschehen ist oder noch eintreten wird? Das Jetzt ist dabei einzig und allein der Ausgangspunkt, der uns entweder in die Zukunft verweist oder von dem aus wir uns besorgt oder mit Wehmut zurück an die Vergangenheit wenden. Wir lassen uns nicht den geringsten Spielraum für den gegebenen Augenblick selber. Und dennoch heisst es im Evangelium, dass das Wesen Gottes ‚reines Sein‘ sei. Als Gott zunächst Moses zu sich rief, sagte er: ‚Ich bin der Gott deiner Vorfahren, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.‘ Dies also ist seiner Eigenart entsprechend der Gott der Menschheitsgeschichte. Als dann aber Moses ein zweites Mal nach seinem Namen fragt, bekommt er die Antwort: ‚Ich bin; ich bin, der ich bin.‘ Der ‚Name‘ Gottes ist daher seinem eigentlichen Wesen nach ‚reines Sein‘ im gegenwärtigen Augenblick. Somit ist der gegenwärtige Augenblick ‚der enge Pfad‘, der uns zur Gegenwart Gottes, so wie er in uns gegenwärtig ist, hinführt.

Wir müssen also bei unserer täglichen Übung grossen Wert darauf legen, dass wir von unseren Gedanken ablassen. Aber wiederum kann man hier die Frage stellen: Wo sagt uns denn Jesus, dass wir alle Gedanken aufgeben müssen? Und wieder einmal erfahren wir im Matthäusevangelium: ‚Darum sage ich euch: macht euch keine Sorge um euer

Leben, was ihr essen oder trinken, noch um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung?' All unsere Anliegen drehen sich grundsätzlich darum, wie wir in dieser Welt überleben können. Aber es heisst: ‚Suchet zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch dazugegeben werden.‘ Statt dass wir uns mit unseren Gedanken beschäftigen, sollen wir ganz auf das Göttliche gerichtet bleiben, indem wir unser Gebet ‚maranata‘, eines der ältesten Gebete der Christen, wiederholen. Dieses Gebet ist wie ein Anker, der geworfen wird, damit wir somit eng mit der Gegenwart Gottes in Berührung bleiben.

Ein solches Gebet, dieses ‚Loslassen‘, verlangt von uns tiefes Vertrauen – wir vertrauen Gott, dass er auch für uns da ist. Jesus weiss, wie schwierig dies für uns ist, und betont daher, dass sich Gott der gesamten Schöpfung annimmt; er sorgt für die Vögel, die Lilien des Feldes und sogar für das Gras. Daher ermahnt er uns, daran zu glauben, dass auch wir von ihm betreut werden, auch wir werden uns kleiden und ernähren können, denn ‚euer Vater im Himmel weiss, dass ihr all dies braucht.‘ Das Einzige, was wir tun müssen, besteht darin, dass wir im Gegenwärtigen an der Nähe Gottes festhalten. Wir werden dazu fähig sein, indem wir aufs Innere gerichtet bleiben und Frieden im Herzen tragen, was die unmittelbare Folge des ‚Gebets ohne Unterlass‘ ist, d.h. wir wiederholen unsere Mantra fortwährend und bleiben fortwährend mit der Gegenwart Gottes verankert. Wir können diese Aufforderung, unablässig zu beten, auch in der Heiligen Schrift wiederfinden: ‚Betet ohne Unterlass‘ (Thess. 5:17), und wiederum: ‚Sie sollen ausharren im Gebet und niemals den Mut verlieren‘. (Lukas 18) So spricht auch Johann Cassian: ‚Ich sage, du sollst dich dieses Verses immerfort besinnen und ihn im Herzen tragen. Du darfst nicht nachlassen, ihn zu wiederholen, sei es nun, dass du eine Arbeit verrichtest, jemandem einen Dienst erweist oder irgendwo unterwegs bist. Besinne dich seiner, wenn du schläfst, isst und selbst dann, wenn du eine Notdurft verrichtest.‘ KN

45. Über die Aufmerksamkeit

Was die Meditation im Wesentlichen kennzeichnet, ist jene innere Aufmerksamkeit, mit Hilfe derer wir voll und ganz auf unser Wort gerichtet bleiben. John Main pflegte zu sagen: ‚Sag immer nur dein Wort.‘ Das ist alles. Aber wir wissen allerdings auch, dass sich unser Verstand immer wieder in irgend welche Tagträume hinein flüchtet, dass wir uns dabei über dieses und jenes Sorgen machen oder aber Pläne schmieden wollen. Daher ist es so überaus wichtig, dass wir unser Wort sagen; denn dies hilft uns, mit verschärfter Aufmerksamkeit dabei zu bleiben.

Die folgende Geschichte aus Indien zeigt uns sehr genau, wie nützlich es für uns sein kann, dabei eine gewisse Stütze zu haben:

Der Elefant ist nicht immer so friedlich, weise und verträglich, wie er oft dargestellt wird. Wenn er nicht richtig in die Hand genommen wird, wandert er bald hierhin, bald dorthin, stolpert dabei über dieses und jenes, wobei er Gegenstände, die ihm im Weg sind, umwirft, und sollte er dabei irgendwelchen Verkaufsständen, die am Wegrand stehen, begegnen, so will sein vorwitziger Rüssel womöglich schnell mal etwas mitnehmen, wie etwa eine Banane, eine Mango oder sonst etwas, das gut schmeckt.

Die Mahouts, denen es obliegt, die Elefanten zu betreuen, sind sich ihrer Aufgabe genau bewusst, und wenn sie daher während einer Hochzeitsparade oder einer feierlichen Prozession einen Elefanten durch die belebten Strassen führen müssen, so bedienen sie sich dabei zweierlei Hilfsmittel, mit denen sie das Verhalten des Elefanten in Schranken halten. Zunächst schmücken sie ihn auf besondere Weise und statten ihn mit einem Sitz auf dem Rücken aus, sodass er den Eindruck gewinnt, etwas ganz Besonderes zu sein. Das aber verursacht, dass der Elefant einen bedachtsamen und gemessenen Gang annimmt. Und zum anderen geben sie seinem neugierigen Rüssel einen Stab, den er in der Balance halten muss; der Elefant hält ihn dann auch mit einigem Stolz fest und ist demnach weniger dazu geneigt, sich hier und dort nach schmackhaften Häppchen und Bissen umzusehen.

Unser Verstand ähnelt dem Elefanten in dieser Geschichte: falls wir wie ein Mahout dem Verstand klar machen können, dass wir etwas Wichtiges zu tun haben und ihm dafür eine Mantra geben, an die er sich halten kann, wird uns das Unmögliche möglich gemacht. Wenn wir also akzeptieren können, wie unstet unser Verstand ist, und dementsprechende Vorsichtsmassnahmen treffen, statt uns davon irritieren zu lassen, ist auch er weniger dazu bereit, seinen Fantasien freien Lauf zu lassen, und geht eher darauf ein, sich nicht ständig hierhin und dorthin zu wenden.

Gebet und innere Aufmerksamkeit können nicht voneinander getrennt werden. Wenn die innere Aufmerksamkeit nach dem Gebet Ausschau hält, so wird sie es auch finden. Denn „wenn es überhaupt etwas gibt, das der Aufmerksamkeit auf der Spur ist, so ist es das Gebet, und deshalb muss man es pflegen und üben.“ (Evagrius)

Im Markusevangelium (13:33-37) sagt uns Jesus: „Seid auf der Hut und wachet! Denn ihr wisst nicht, wann die Zeit da ist.“ Wir wissen nicht, wann und wo der Geist zu uns kommen und sich unserer annehmen wird, um uns so zu dem Strom der Liebe, so wie er zwischen Christus und dem Schöpfer besteht, hinzuführen. Wir können uns allerdings dessen nicht bewusst werden, wenn wir ganz in unseren Gedanken verfangen sind, statt mit liebevollem Vertrauen unser Gebetswort, ohne weiter etwas zu erwarten, zu wiederholen. ‚Euer Vater weiss, was ihr braucht, noch bevor ihr ihn darum bittet.‘

Jene Fähigkeit, die Kinder besitzen, sich ohne jede Einschränkung der Liebe und dem Vertrauen ganz hinzugeben, und so vollständig in das vertieft zu sein, was sie gerade beschäftigt, ist etwas, was wir erneut lernen müssen: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr euch nicht bekehrt und nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen. (Matth.18:1.4) Wir müssen uns also voll und ganz in unser Wort vertiefen, wenn wir vor Gottes Angesicht, in seine Gegenwart, gelangen wollen. KN

46. Warum es so wichtig ist, sich auf die Meditation vorzubereiten

Wir alle wissen aus Erfahrung, dass das Meditieren nicht leicht fällt. Und wir machen es uns noch schwieriger, wenn wir glauben, dass wir sofort abschalten und uns ins Schweigen versenken können, nachdem wir gerade mit jemandem telefoniert, Radio gehört oder ferngesehen haben. Da hören wir Cassian sagen: ‚Denn womit die Seele kurz vor der Zeit des Gebets beschäftigt war, wird während des Gebets unweigerlich wieder

auftauchen, eben weil sich das Gedächtnis so verhält.' Deshalb müssen wir uns vorher genügend Zeit lassen, ruhiger zu werden, bis es auch um uns herum stiller wird, und dies besonders vor unserer Meditation am Abend. Cassian fährt dann fort: ‚Wir müssen uns also auf die Zeit des Gebets vorbereiten, damit wir mit soviel Andacht dabei sein können, wie wir uns das im Herzen wünschen.‘ Darum geht es: wir müssen uns andachtsvoll verhalten, nicht nur während der Zeit des Gebets, sondern in unserem Leben überhaupt. Das bedeutet aber, dass wir unsere Einstellung zum Leben ändern müssen, indem wir jene Bedürfnisse und Erwartungen, die wir hegen, vereinfachen, mit anderen Worten, dass wir ganz allgemein unser Leben einfacher gestalten, damit uns nichts zu sehr zerstreuen und uns vom Göttlichen ablenken kann.

Ausser dieser Vorbereitung, wie wir sie obig besprochen haben, besteht noch eine weitere, die ebenso wichtig ist, und sie besteht darin, dass wir uns für das Gebet im Schweigen innerlich rein machen; dies deutet darauf hin, was die Wüstenväter und –mütter ‚die Reinheit des Herzens‘ nannten. Für Cassian, wie auch für unseren Lehrer Evagrius, hat jede geistige Übung etwas damit zu tun, sich von ‚bösen Gedanken‘ zu reinigen oder, wie sie es auch ausdrückten, ‚die Emotionen zu säubern.‘ Sie wollten damit sagen, dass wir unserem ego-zentrisch ausgerichteten Wollen und Wünschen eine neue Richtung geben, es umerziehen und verwandeln sollen, indem wir uns seiner bewusst werden, damit es dadurch nicht mehr so sehr jenen unausgeglichene Emotionen ausgesetzt ist, die unsere Wahrnehmung von der echten Wirklichkeit nur trüben können und damit verhindern, das Göttliche zu erkennen. Thomas Merton sagt: ‚Wonach die alten Väter vor allem suchten, war ihr wahres Ich in Christus. Und um dem nachzuspüren, mussten sie alles verwerfen, was unter dem Zwang der Gesellschaft und der ‚Welt‘ an Falschem, Formellen und künstlich Fabriziertem in ihnen entstanden war.‘ Die Meditation aber weist uns den Weg: mit ihrer Hilfe können wir erkennen, auf welche Weise sich unsere Verletztheit in allen möglichen Zwangssituationen kundtut: unsere Gier nach diesem und jenem, Eifersucht oder Neid, unser Bestreben nach Anerkennung, nach Macht oder nach der Beherrschung der Dinge...die Meditation ist hier die stärkste Waffe, die wir haben, da sie den heiligen Geist zu uns heranzieht, ‚der sich unserer Schwäche annimmt, und der uns trotz unserer Unreinheit häufig besuchen kommt. Falls er sehen kann, wie sehr der Geist in uns zu ihm betet, weil wir die Wahrheit schätzen und lieben, steigt er alsbald herab und verscheucht das gesamte Heer unserer Gedanken und Überlegungen, die unseren Geist belagern wollen.‘ (Evagrius) Das Gebet und/oder die Meditation führen also dazu, das verletzte Ich zu heilen und zu erneuern.

Diese Lehren der Wüstenväter und –mütter hatten ihre gut fundierte Grundlage in den heiligen Schriften. Jesus sagt mit Nachdruck, dass es die Gedanken, unsere ‚bösen‘ Gedanken seien, die uns davon abhalten, in der Gegenwart Gottes zu leben: ‚Böse Gedanken...steigen aus dem Herzen auf; und diese sind es, die den Menschen verderben.‘ Er hebt hervor, dass wir uns in unserem Innern reinigen müssen: ‚Zuerst mach die Tasse von innen sauber; dann ist auch ihre Aussenseite rein.‘ Aber es wird uns auch gesagt, dass, wenn wir Ausdauer haben und beharrlich bleiben, ‚sich die Tür öffnen wird‘ (Matth.7:8) Dann werden wir uns der göttlichen Gegenwart, so wie sie in unserem Herzen anwesend ist, bewusst. KN

47. Verbundensein oder Einssein?

Für die frühen Kirchenväter stand es ohne jeden Zweifel fest, dass die Vereinigung mit dem Göttlichen für alle möglich war: „Gott ist das Leben aller freien Wesen. Er ist die Rettung aller, aller Gläubigen und Nicht-Gläubigen, der Gerechten und Ungerechten, der Frommen und der Unfrommen, derjenigen, die bereits von ihren Leidenschaften befreit sind, wie derjenigen, die noch in sie verstrickt sind, der Mönche oder der in der Welt Lebenden, der Gebildeten, wie der Ungebildeten, der Gesunden, wie der Kranken, der Jungen und der Alten.“ (Gregor von Nazianz)

Der Grund hierfür kann in der damaligen Theologie gefunden werden. Die griechischen Philosophen, vor allem Plato, waren die ersten, die den Gedanken, dass wir in unserem eigentlichen Wesen mit dem Göttlichen etwas gemein haben, zum Ausdruck brachten. Sie nannten es ‚nous‘ – reine intuitive Intelligenz im Unterschied zur rationalen Intelligenz. Der frühe Kirchenvater Clemens von Alexandria sah, dass der Begriff ‚nous‘ mit dem übereinstimmte, was in der Genesis geschrieben steht, nämlich dass wir nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sind. Das ‚Ebenbild‘ war für ihn mit ‚nous‘ vergleichbar. Nach ihm waren es Origen, die Väter von Kappadozien, Evagrius und sogar später Meister Eckehart, die dieses ‚im Ebenbilde Gottes‘ als Beweis dafür ansahen, dass wir dem Wesen nach eins mit Gott sind. Dass diese überpersönliche Realität von uns erfasst werden kann und wir von ihr berührt werden können, so sagten sie, ist deshalb möglich, weil da etwas in uns ist, das jener Wirklichkeit ganz ähnlich ist. Indem wir aber so etwas wie das Göttliche in uns haben, gibt dies uns die Möglichkeit, das Göttliche zu kennen und zu erkennen; denn der Leitgedanke jener frühen Denkweise besagte, dass ‚Gleiches Gleiches erkennen kann‘. Unsere tägliche Erfahrung bestätigt das ebenfalls. Erst wenn wir mit einem anderen Menschen etwas Wesentliches gemeinsam haben, können wir zu ihm eine echte Beziehung herstellen; wir können dann mit ihm mit Leib und Seele einig sein.

Wir finden auch die gleiche Überzeugung bei Jesus wieder, wenn er sagt: ‚Das Reich Gottes ist in eurer Mitte‘ (Lukas 17:21) Der heilige Paulus sagt im ersten Brief an die Korinther: ‚Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist?‘ (1 Kor. 6:19) Die Meditation hilft uns, diese Wirklichkeit auch wirklich zu erleben, diese Lebenskraft, die Christus in uns ist, und die uns stärkt, heilt, verwandelt und aus uns bewusstere und ganze Menschen macht, denen das echte Mitgefühl nicht fremd ist.

Ähnlichkeit mit dem Göttlichen ist vom Christentum schon immer akzeptiert worden – die Seele als ein Spiegel Gottes – aber totale Gleichheit mit ihm ist oft in Frage gestellt worden. Doch dann hören wir wiederum im Thomasevangelium: ‚Wer von meinem Munde trinkt, wird wie ich werden; ich selbst werde dieser Mensch sein, und die verborgenen Dinge werden jenem Menschen offenbart werden.‘ Im Johannesevangelium finden wir das schöne Gebet Jesu über die Einheit: ‚...damit alle eins seien wie du, Vater, in mir und ich in dir.‘ (Joh. 17:21) Mystiker, die diese Einheit in sich erlebten und dieser Erfahrung Ausdruck verliehen, wurden jeweils immer gleich mit Verdacht angesehen. Meister Eckehart sprach von der Geburt des Wortes in der Seele; damit meinte er, dass

das Bewusstsein Christi in uns Wirklichkeit wird, und dies wiederum ist unsere Verbindung mit dem Göttlichen: „Auf ähnliche Weise habe ich des öfteren gesagt, dass es etwas in der Seele gibt, das in ganz enger Beziehung zu Gott steht, dass es eins ist mit ihm ist, und nicht bloss ihm nahesteht.“

Die heilige Teresa von Avila sprach in ihrem Buch ‚Die innere Burg‘ (Interior Castle) in dem Sinne von der siebten Wohnstätte jener geistigen Ehegemeinschaft, als sei sie eine permanente Stätte der innigen Vereinigung jenseits jeder Verzückung, als sei sie ein totales und vollständiges Einssein.

Und dennoch ist es das Verbundensein mit dem Göttlichen, von dem wir im Christentum hauptsächlich sprechen. Es wird nicht als ein totales miteinander Verschmelzen angesehen, aber ‚es gibt keinen Zweifel darüber, dass der Mensch jenen Eindruck, von dem Einen getrennt zu sein, aufgibt und verliert; dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch nicht mehr existiert. Genau so wie jeder einzelne Bestandteil in der Natur auf einzigartige Weise die eine Wirklichkeit widerspiegelt, so ist auch der Mensch ein einzigartiges Zentrum von Bewusstsein innerhalb des universalen Bewusstseins.‘ (Bede Griffith ‚The Marriage of East and West‘). KN

48. Was sind die typischen Kennzeichen einer christlichen Meditationsgruppe?

Die weltweite Gemeinschaft für christliche Meditation drückt ihren Missionsauftrag folgendermassen aus:

„Die Gemeinschaft will die Meditation, so wie sie von John Main hinterlassen worden ist und die sich im Sinne der christlichen Tradition um den Dienst an der Einheit aller bemüht, weiterhin ausbauen und weitergeben.“

Wann kann man sagen, dass eine Meditationsgruppe Teil der weltweiten Gemeinschaft der christlichen Meditation ist? Wenn man es einmal kurz fassen will, so lässt sich die Antwort darauf auf folgende Weise formulieren: wenn die Begründung des Gebets im Schweigen, was immer der wichtigste Teil eines solchen Zusammenkommens ist, in der Lehre von John Main OSB und Laurence Freeman OSB gefunden werden kann. Das wöchentliche Zusammentreffen gibt uns die Möglichkeit, diese Lehre tiefer in uns aufzunehmen. Es stärkt und ermutigt uns und ist so ein Teil jener Nahrung, die, wenn wir unterwegs sind, auch nötig haben.

Die Meditationsgruppe ist nicht ganz das Gleiche wie sonstige Gebetsgemeinschaften. Wenn auch die Meditation andere Formen des Gebets nicht ausschiesst, so ist die Meditationsgruppe für diejenigen, die regelmässig meditieren, doch die Hauptader ihres geistigen Lebens. Darum befasst sie sich in erster Linie nicht mit dem gesprochenen Gebet, mit Bittgebeten oder dem Lobpreisen Gottes.

Es steht jedem frei, an einer Gruppe teilzunehmen. Es werden keinerlei Fragen gestellt, in welcher religiösen oder geistigen Disziplin nun der Teilnehmende zu Hause ist. Wenn ein Teilnehmer offen erklärt, dass er einer anderen Disziplin angehört, so kann er an dem Gebet des Schweigens auf seine Weise teilnehmen, d.h. ganz so, wie er es gelernt hat

und woran er gewöhnt ist. Aber die zentrale Mitte ist und bleibt immer die Lehre von John Main und Laurence Freeman. Diejenigen, die neu dazu kommen, finden recht bald heraus, wie universal die Lehre wirklich ist, und das ist dann immer ein Ansporn für jene, die bereits den geistigen Weg eingeschlagen haben.

Diejenigen, denen es naheliegt, selbst eine Meditationsgruppe aufzubauen, können vielleicht damit beginnen, Yoga und Meditation oder Tai Chi/Chi Kung und Meditation anzubieten. Diese Übungen sind eine ausgezeichnete Vorbereitung auf die Meditation. Aber hier muss auch klar hervorgehoben werden, dass die Meditation, wie wir sie lehren, eine geistige Disziplin ist, und nicht nur eine Entspannungsmethode, die dem Stress entgegenwirken will. Es ist zwar durchaus möglich, die Meditation rein aus Gründen der Gesundheit zu betreiben, sie also als eine Entspannungsmethode zu betrachten, die auf Körper und Geist einwirken kann, und es dabei zu belassen. Das hiesse jedoch, dass man eine gute Gelegenheit verpasst; die Meditation bietet uns soviel mehr als bloss den beruhigenden Einfluss, den sie auf den Körper hat; denn es handelt sich dabei um eine Disziplin, die uns zur Umwandlung, zu klarer Sicht und echtem Bewusstsein führen will. Halten wir also fest, wie eine Meditationsgruppe strukturiert sein soll: Ein solches Zusammentreffen sollte in etwa auf folgende Weise verlaufen:

Eine kurze Einführung – nicht mehr als 10-15 Minuten – wobei auch wieder das erwähnt wird, was für die Disziplin wesentlich ist.

Es soll ein deutliches Zeichen gegeben werden, das den Anfang und das Ende der Meditation angibt; man kann dafür einen Gong benutzen; vielleicht kann zunächst etwas stille Musik gespielt werden; damit gibt man gleichzeitig den Teilnehmern die Möglichkeit, sich auf die Meditation einzustellen.

Das einleitende Gebet der Gemeinschaft wird gebetet: Vater im Himmel, lass unser Herz sich öffnen für die stille Gegenwart deines Sohnes und seines Geistes. Führ uns hin zu dem geheimnisvollen Schweigen, in dem sich deine Liebe allen jenen auftut, die da rufen: Maranata, komm Herr Jesus.

25-30 Minuten Meditation

Abschliessendes Gebet

49. Über das wöchentliche Zusammenkommen einer Meditationsgruppe

John Main hatte die feste Zuversicht, dass seine Lehre in kleinen Gruppen von Männern und Frauen, die sich bei sich zuhause, in Pfarreien und am Arbeitsplatz zusammentaten, auf rein organische Weise weiterbestehen und weitergeleitet werden würde; diese Hoffnung, die er hegte, hat sich durchaus erfüllt, und darüber hinaus sind ausser den von ihm erwähnten Gruppen heute noch weitere dazugekommen, die sich jeweils in Schulen, Krankenhäusern, Pflegeheimen, Krebskliniken und Gefängnissen treffen. An der Universität in Georgetown in Amerika wurde den Studenten, die dort Betriebswirtschaft studieren, die christliche Meditation zugänglich gemacht, indem man sie fest in ihren Stundenplan mit einbaute. Insgesamt gibt es heute 2257 Gruppen, die sich in 53 verschiedenen Ländern jede Woche treffen.

John Main verstand sehr wohl, wie sehr eine Glaubensgemeinschaft, die uns dazu anhält, die geistige Disziplin der Meditation ernst zu nehmen, für uns alle notwendig ist: „Wenn wir mit anderen in Verbindung stehen, wird die tiefere Wahrheit in uns geweckt, jene innere Wahrheit unseres Wesens, die zu erkennen uns gegeben ward, und durch die wir lernen, über uns hinauszugehen. Deshalb ist es für uns auf unserer Pilgerreise eine so nahrhafte und gesunde Stärkung, wenn wir regelmässig, sei es nun jeden Tag oder jede Woche, mit derselben Gruppe oder Gemeinschaft zusammen meditieren. Für die irrige Vorstellung, die wir mitunter haben können, dass wir auf unserer Pilgerreise allein sind, ist, wenn wir einmal mit anderen zusammengekommen sind, dann kein weiterer Grund mehr vorhanden. Jene körperliche, wie auch geistige Nähe mit anderen Menschen ruft uns dazu auf, mit der Stille, dem Schweigen und der Treue zur Disziplin umso enger verbunden zu sein...Auf ähnliche Weise bezweckt es eine Gruppe oder Gemeinschaft, jeder Art von falschem Heldenmut und übertriebener Dramatisierung ein Ende zu machen. Indem wir mit den ganz gewöhnlichen Schwächen und Unzulänglichkeiten der anderen in Berührung kommen, können wir unsere eigene Tauglichkeit und unsere Treue zur Disziplin so sehen, wie sie wirklich sind, und dies muss auch so sein, wenn wir das nötige Gleichgewicht und die echte Harmonie in unserem Leben finden wollen. Mit Hilfe der Gegenwart anderer erkennen wir uns selbst.“ (,The Present Christ')

Diejenigen, die regelmässig meditieren, wissen ganz instinktiv, dass es sich hier um einen Weg handelt, den man nur schwer allein gehen kann; er wird gleich umso Vieles leichter, wenn wir in Begleitung anderer darauf fortschreiten. Es stimmt zwar, dass uns keiner das Meditieren abnehmen kann; wir sind mit uns allein und auf uns selbst angewiesen, wenn wir unsere tägliche Meditation verrichten; aber gleichzeitig wissen wir jedoch auch, dass wir uns, indem wir mit anderen zusammenkommen, gegenseitig beistehen, und dass wir auch diese gegenseitige Hilfe brauchen, wenn wir auf unserem Weg vorwärts kommen wollen.

Ausserdem gibt die Gruppe einem Neuankömmling die Möglichkeit, das Meditieren zu erlernen. Er lernt dann, wie man meditiert. Neuankömmlinge werden, unabhängig davon, was sie nun zur Gruppe gebracht hat, sogleich von der Gruppe mit hineingenommen. Die Erfahrung hat bewiesen, dass mit der Gründung einer neuen Gruppe Leute davon angezogen werden, die selbst noch nie meditiert haben. Eine neue Gruppe bringt immer neues Interesse und neuen Zuwachs mit sich.

Die wesentlichen Beweggründe, warum wir einmal in der Woche an einer Gruppe teilnehmen sollten, sind damit recht klar umrissen: sie bewirkt ein Zusammengehörigkeitsgefühl untereinander, das dann dazu führt, dass sich die Beteiligten auch umeinander sorgen. Vater William Johnston SJ sagt in seinem Buch ,The Inner Eye of Love', wenn er zum Meditieren in einer Gruppe Stellung nimmt: „Zum Beispiel können wir im wortlosen Schweigen zusammensitzen, wenn wir meditieren. Manchmal ist ein solches Schweigen fast greifbar, und es kann Menschen in einem weit tieferen Sinne zusammenbringen als dies je durch Worte möglich wäre.“ Dieses Schweigen, das sich den Anwesenden einer Gruppe mitteilt, ist der eigentliche Sinn einer

Meditationsgruppe. Die Kraft und Stärke des gemeinsamen Meditierens gehen auf jene Worte Jesu zurück: „Wo ein oder zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“ (Matt.18:20)

Autoren: Laurence Freeman, OSB (LF)
Kim Nataraja (KN)