

Das Gebet und sein kirchlicher Rahmen

Von Georges Chantreine

I. DIE WAHRHEIT

Es gibt nur einen Meister des Gebetes: den Heiligen Geist, der von Vater und Sohn ausgeht und beide eint. Durch ihn sagen wir das Gebet Christi: »Abba, Vater« (Gal 4,2). Durch ihn bekennen wir unseren Glauben: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,4) und richten an diesen Herrn unsere Bitten. Der Geist, der am Anfang über den Wassern schwebte und alles mit Sanftmut ordnet, ist auch die Macht, die das Werk der Erlösung durch die Kirche in der Welt Frucht tragen läßt: Geist der Weisheit.

Jede »Gebetsmethode« ist ohne ihn unzureichend. Wenn die Jünger den Herrn bitten: »Lehre uns beten«, gibt er ihnen keine methodischen Anweisungen, sondern betet selbst und führt sie so in sein Gebet ein. Und er selber betet bewegt durch den Heiligen Geist.

Mit dieser Aussage, die nichts Erstaunliches an sich hat, hängen zwei andere zusammen: Der Offenbarungssinn der Heiligen Schrift wird nicht aufgrund von Methoden verstanden, sondern durch Den wahrhaft erklärt, der sie inspiriert hat. Und ferner: Keine Methode erschließt den Zugang zum Glauben. Man erhält ihn durch eine Erleuchtung des Heiligen Geistes. Glaube, Schriftverständnis und Gebet bilden ein Ganzes, als das dreifach-eine Werk desselben Geistes.

1. Paradox des Menschen

Wird damit der »Charismatik« nicht zuviel eingeräumt? Nein, denn das Gesagte erinnert nur an die dauernde Lehre der Kirche; wenn die charismatische Erneuerung sie wieder zur Geltung bringt: um so besser! Möge sie nur diese Sendung bis ans Ende erfüllen! Um die aufgestellte Behauptung auf katholische (und nicht sektiererische) Art zu begründen, bedarf es einer soliden rationalen Fundierung; eine solche wird hier keineswegs unterschätzt oder verachtet. Im Gegenteil: denn wenn Gott sich selbst offenbart, dann können wir von vornherein *wissen*, daß er unsere Menschenmaße überschreitet, sie aber auch nach seinem (nicht unserem) Belieben ausweiten kann. Der Vernunft entspricht es somit anzuerkennen, daß ihre Maße nicht die seinen sind. Dies ist die menschliche Begründung der Anbetung und des Bittgebets: »Ach, zerrissest du doch die Himmel!«, dies auch der Grund, den Atheismus abzulehnen, weiß ich doch dann, daß »ich nicht Gott bin«.

Der Satz: »Einzig der Heilige Geist schenkt das Gebet, den Glauben und

das Verständnis der Schrift«, ist somit an die Vernunftaussage gebunden: »Ich bin nicht Gott«, ich anerkenne deshalb meine Öffnung zu Gott als mich selber begründend, als wirksam und dennoch als unfähig, Gott aus eigenen Kräften zu erfassen. Für das Gebet ergeben sich daraus zwei grundlegende Dinge. Einmal kann das vom Geist gelenkte Gebet zu keinerlei Verschmelzung mit Gott führen, mag man Gott als das »Alles« oder das »Nichts« bezeichnen. Weder Pantheismus (Prozeßtheologie) noch Nihilismus (Zen und dergleichen) kommen in Frage. Andererseits wartet das Gebet nicht auf ein Erleben der Offenbarung Christi, um anzufangen, sondern beginnt mit Anbetung und Bittgebet und trennt sich nie davon. Das Gnadenereignis als subjektive Bekehrung bleibt kein Überhang (Luther, Calvin), ist auch kein Happening, das immer wieder glücken muß (wie bei vielen dem Methodismus nahestehenden oder sektiererischen Formen der Charismatik). Gewiß liegt in diesen Verirrungen jeweils ein Gran Wahrheit. Was mir aufgrund der Macht des *Geistes*, ohne mein Zutun, zugestoßen ist (happening), hält mein Leben hängend im Willen des Vaters (Überhang), dergestalt, daß es dem *einzigsten Sohn*, der *unser Fleisch* angenommen hat, angeglichen ist. Deshalb betet der katholische Christ mit seinem ganzen geschöpflichen Sein, Leib und Seele, und hält es dem dreieinigen Gott zur Verfügung, der es nach seinem liebenden Gutdünken verwenden kann. Die katholische Haltung ist damit sowohl bestimmt wie geschmeidig. Da der Mensch kein gemeinsames Maß mit Gott hat, verzichtet er radikal auf jede Methode, die, sei es in pantheistischer oder in atheistischer Richtung, Hand auf Gott legen möchte. Aber wenn der Gott Jesu Christi der Ganz-Andere ist und gar vom Sünder als ein fremder, feindlicher Gott empfunden wird, ist er doch auch der erschaffende Vater, der seinem verlorenen Sohn verzeiht. Deshalb geht es nicht an, sich ausschließlich auf das Offenbarungswort stützen zu wollen, und dabei des geschöpflichen Menschen Sehnsucht nach Gott als pervers zu verurteilen. Der Meister des Gebets öffnet uns Geist und Herz von der Schöpfung her und läßt diese selbst in uns Sündern soweit offen, daß wir nicht jede Richtung verlieren. Was er in uns wirkt, ist sosehr sein und des Menschen gemeinsames Werk, daß es sinnlos ist, sich jeden Augenblick auf den Moment der Konversion zurückzubesinnen als auf den einzigen, da Gott unser Leben berührt; der Geist läßt uns in Gott wohnen, wie er uns zu einer Behausung Gottes macht.

Der Katholik wird sich daher vor den psychologischen und sozialen Pressionen in acht nehmen, die von einseitig auf das »Ereignis des Geistes« ausgerichteten Gebetsgruppen ausgehen; er horcht mit seinem ganzen geschaffenen Wesen und als ein Kind Gottes, das Verzeihung erhalten hat, immerfort auf das Wort Gottes. Er läßt Gott seine natürlichen Kräfte bewegen: die geistigen (Gedächtnis, Verstand und Wille) wie die leiblichen (Einbildungskraft, Wahrnehmung und Zuneigung). Er wird es nicht unterlas-

sen, diese natürlichen Fähigkeiten auf den Dienst Gottes und insbesondere auf das Gebet hin in Ordnung zu halten. Aber eine solche Hinordnung mag noch so methodisch erfolgen, sie hat kein anderes Ziel als den Geist das Gebet und das gesamte Leben leiten zu lassen, wie ein Dirigent sein Orchester leitet.

Theoretisch wie praktisch ist es somit unerlässlich festzuhalten, daß der Heilige Geist als Lenker des Gebets in keine Methode zu zwingen ist, auch wenn man gleichzeitig bejaht, daß nicht jede Methode verwerflich ist, die die Lenksamkeit des Menschen für den Geist zum Ziel hat. Das scheint ein pädagogisches Paradox zu sein, aber das Christsein ist in dieser Hinsicht selbst paradox; dies ausschließen hieße das Christsein selber schwächen.

Bleibt hier trotz allem ein Unbehagen, so wäre es an der Zeit, sich über sein eigenes Beten zu befragen: wird dieses gemäß der Wahrheit, der ganzen christlichen Wahrheit verstanden? Gebet ist sicherlich ein überlegter und entschiedener Akt des Menschen mit allen zugehörigen psychologischen und sozialen Komponenten, es ist aber ebenso sicher kein Dialog des Menschen mit sich selbst oder mit andern, wodurch er menschliche Ideale pflegte (in einer Art moralischen Aufrüstung), oder seine wahre Persönlichkeit in seiner Beziehung zu andern fände. Wer ist nicht mit seinem Gebet zufrieden, wenn er lange mit Gott geredet hat, sich dann wohler oder besser im Gleichgewicht fühlt, aufgeschlossener oder integrierter in seiner Gemeinschaft? Aber solche Kriterien sagen nichts über den Geist eines Gebetes selber aus, höchstens über mögliche Wirkungen, die es hat. Gebet ist ein Anruf Gottes, bei dem wir jegliches Festhalten an unserer Menschenwelt loslassen müssen. Es bleibt unser Tun, aber ist wie ein von Gott erhaltenes Geschenk, das wir mit Dankbarkeit in Empfang nehmen.

2. *Der Geist des Herrn Jesus*

Von der rationalen Grundlage her, daß der Geist der einzige Meister des Gebetes ist, haben wir einen ersten Aspekt betrachtet, den der Paradoxie des Christseins. Betrachten wir nun einen zweiten. »Einem jeden«, sagt Paulus, »ist die Offenbarung des Geistes im Hinblick auf das Wohl aller gegeben« (1 Kor 12,7). Aber selbst wo besondere Zeichen sich ereignen (Zungenreden, Heilungen, Prophetie usw.), offenbart der Geist nicht sosehr sich selbst als den Herrn Jesus. »Er wird euch alles lehren«, sagt Jesus, »und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26). »Er wird selber Zeugnis über mich ablegen« (Joh 15,26). »Er wird euch in die ganze Wahrheit einführen, und er wird nicht aus eigenem reden, sondern sagen, was er hört, und euch das Kommende kundtun. Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen empfangen und es euch mitteilen. Alles, was mein Vater hat, ist mein, deshalb habe ich gesagt, er werde euch mitteilen, was er von mir empfängt« (Joh 16,13-15). Der Geist offenbart also Jesus, den Herrn, und

teilt ihn mit, so wie dieser sich auf immer dem Vater für das Heil der Welt überantwortet hat und deshalb in der Kirche gegenwärtig und wirksam ist. Das ist die objektive Offenbarung des Geistes, und da Christus der menschengewordene Logos ist, liegt darin auch in einem höheren Sinn seine innere Rationalität.

So führt der Geist den Beter zu Christus und seinem gesamten Mysterium: dem eucharistischen, kirchlichen und trinitarischen. Er schenkt die Kenntnis des gekreuzigten Christus, und nicht die seiner selbst. Er verleiht das Licht, in dem wir die Herrlichkeit des Gekreuzigten einsehen; er will nicht, daß wir seine eigene Herrlichkeit betrachten. Er weckt in unsern Herzen den Wunsch, dem gedemütigten Herrn gleichgestaltet zu werden, er hat keinen größeren Wunsch als den, uns diese Sehnsucht einzuprägen.

Um das zu erreichen, eröffnet er jedem den gemeinsamen Gebetsweg, der über die Heilige Schrift, die Eucharistie und die Beichte führt. Keiner kennt Jesus Christus in Wahrheit ohne die Heilige Schrift, mag diese in einem Text meditiert werden oder in der Liturgie oder Eucharistiefeyer gesungen oder gesprochen werden, im Credo, im Vater Unser oder im Ave Maria verstanden oder durch kirchlichen Unterricht empfangen werden. Man darf ja die Schrift nicht einfach mit dem Buch der Bibel gleichsetzen; sie ist kein Koran. Aber wenn ihre Kraft sich im eben entfalteten Fächer in verschiedenen Graden dartut, so dringt sie leider zumeist nicht in die Meditationsanweisungen ein. Will man sich mit vorgegebenen Gebeten behelfen, so bete man das Vater Unser, das Ave Maria oder die Psalmen: Hier findet man die Kraft des Geistes, die uns Jesus Christus enthüllt. Sucht man nach Gedanken über das Beten, so wird das Beste sein, zunächst keine zu haben; lassen wir uns von Gott belehren; wenn er verzögert, ist es nicht oft deshalb, weil wir mit Verbohrtheit an unsern eigenen für absolut gehaltenen Ideen festhalten wollen? Wenn man in unsern Kirchen soviel Geschwätz hört, wird es nicht unzeitig sein zu erinnern, daß Beten kein Schwatzen mit Gott ist, sondern ein Gespräch von Freund zu Freund – was voraussetzt, daß man zuhören und schweigen kann. Unter allen Umständen ist eines zu vermeiden: daß unser Beten etwas *ausgeliehenes* sei: es ist Unterredung zwischen Gott und mir, auch im Schweigen, Antlitz zu Antlitz, auch in der Nacht. Dazu ist der Mut des Glaubens erfordert – und vorweg vom Heiligen Geist geschenkt: vor dem Antlitz Gottes zu stehen, wie es aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi. Wirklich beten ist ein Handeln in der ersten Person, deren Tat sich von Gott bewegen läßt. Kein Gebet ohne Schälen der äußern Schichten des Ich, bis das wahrhafte Ich zum Vorschein kommt, das in der Gleichgestaltung an Christus besteht: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (Gal 2). Von daher die Rolle der Beichte und der Eucharistie.

Das Sichschälen gewinnt seine wahre Ausmaße nur im Sakrament der Buße: hier lasse ich mich Christus gleichgestalten, der meine Sünden auf sich

geladen und sie als erster dem Vater bekannt hat, hier erhalte ich mit der Vergebung erstmals die Gnade, das in der ersten Person zu leben, was ich unter dem nichtigen Vorwand, meine Persönlichkeit zu entfalten, selber zu tun versucht hatte.

Durch die Eucharistie gibt sich diese Gnade als ausdrücklich kirchlich: Mein Ich kann – und muß sogar – sich als das Ich der Kirche bekennen, wie wir es beim Aufsagen des Credo tun, wie die Martyrer es tun, wenn sie ihr Leben hingeben; unser mit Christi Werk geeintes Wirken steht dann all unsern Brüdern zugunsten der Gemeinschaft der Heiligen zur Verfügung. So mündet der gemeinsame Gebetsweg ebenso direkt beim Nächsten wie das Jawort Marias an den Engel in den Besuch bei Elisabet mündete. Beide Male ist das echte Gebet *inkarniert*, weil eingeborgen im Mysterium der Inkarnation. Und so kann es dem Gebet Marias, der Mutter Gottes, nicht fremd bleiben. Wie Gottes Geheimnis durch ihr Fiat bis zu uns gedrungen ist, können auch wir es nur durch ihr Fiat hindurch erkennen, indem wir unser »Ja« demjenigen der Magd des Herrn einfügen und durch sie unsere Dankbarkeit und unser Flehen zu Gott emporsteigen lassen. Als Zwiegespräch mit Gott weitet sich dann das Gebet in ein dreifaches Gespräch mit der Mutter, dem Sohn und dem Vater: die Mutter bittet für uns beim Sohn, der Sohn beim Vater. Sehr geschmeidig in seiner Anwendung, scheint ein solches zugleich trinitarisches und kirchliches Gebet für jedes Beten grundlegend.¹

So auf das Geheimnis der Menschwerdung zentriert und selber menschengeworden, ereignet sich das Gebet auch im Leib. Weil Gottes Sohn unsern menschlichen Leib auf sich genommen und ihn in seiner Auferstehung verklärt hat, gehört der ganze Leib dem Gebet. Keine besondere Haltung ist für das persönliche Gebet vorgeschrieben (im Unterschied zum Zen). Ich kann sitzend, liegend, stehend, wandelnd beten. Ausschlaggebend ist nur, daß ich in der eingenommenen Körperhaltung zur Andacht finde. Ich kann mein Gebet auch nach meinem Atemrhythmus regeln (Hesychasmus), doch geht es dabei nicht um eine Technik, die auf ein bestimmtes Ergebnis zielt, sondern um eine Bereitstellung meines Leibes – hier mit dem Atem – für die Gnade. Nichts an der körperlichen Wirklichkeit ist dem Lobpreis Gottes fremd. Die Gnade bedient sich des gesamten Leibes und drückt darin ihre

¹ Natürlich wird Maria nicht als eine Person der Dreifaltigkeit genommen. Katholische Frömmigkeit hat stets darüber zu wachen. Gott nicht durch einen übertriebenen Marienkult in den Hintergrund zu drängen. Geschieht derartiges, wird das Gebet abstrakt und äußerlich, die Zeremonien zu Ehren Marias vervielfältigen sich (mit viel unechtem Gerede) und lassen glauben, daß man aufgrund schöner Gefühle Christ ist, daß diese ganze rhetorische Frömmigkeit die Welt retten kann und nicht vor allem von Lauen geschätzt wird. Dies Abstrakte widerspricht der Menschwerdung des Sohnes wie das Äußerliche dem Inwendigen, das im Magnificat groß an den Tag tritt. Man lese darüber die Enzyklika Pauls VI. »*Marialis Cultus*« nach.

göttliche Absicht aus. Ich darf ihr bloß kein Hindernis entgegensetzen. Es bedarf keiner langen oder schmerzhaften Krankheit, damit der Mensch nur noch Gott über seinen Leib verfügen lasse.

II. DAS LEBEN

Auf dem Weg zu Christus, welcher persönlich der Weg ist, geleitet uns der Geist selber. Kennt man einmal das Objektive des Gebets, so besteht keine andere Regel als das Sich-führen-Lassen durch den Geist. Zwei Ratschläge sind damit verbunden: innerliches Schmecken der Dinge im Gebet und Haltmachen dort, wo man eine Frucht findet. Kein vorbestimmtes Programm soll durchgenommen und nicht soviel Stoff als möglich bewältigt werden. So nützlich es ist, sein Gebet dadurch vorbereitet zu haben, daß man seinen Inhalt und Ablauf voraussieht (die Liturgie mit ihren fixen Formen tut das), so sehr sollte man sich um nichts anderes kümmern als um das, was man gerade erwägt oder betrachtet, denn diese Dinge entfalten sich im leibseelischen Menschen gemäß dem, was sie *an sich sind*, und dem, was *mir frommt*. Daher das doppelte Kriterium von Geschmack und Frucht.

Geschmack besagt nicht, »was mir zusagt« (das wäre ein grob subjektives Kriterium), sondern den Geschmack, den die Dinge selber haben, und der Weise, wie sie sich in mir darbieten. Gewiß besteht ein Unterschied zwischen dem, was sie in sich selber sind, und dem, was ich von ihnen erfahren kann: ich ernte die Frucht der betrachteten oder erwogenen Dinge entsprechend dem Maß meiner Öffnung für die Gnade und dem Gegenstand, den ich suche. Und weil sich Gott sowohl meiner Öffnung wie meiner Suche anpaßt, wird es zu einem Kriterium, daß der Geist am Wirken ist (somit zu einem objektiven Kriterium), dort betend zu verharren, wo ich Frucht finde.

Dieses dem Heiligen Geist eignende Wirken setzt zweierlei voraus: einmal, daß Gott sich dem geschaffenen Geist *frei* und *unmittelbar* mitteilt, und andererseits, daß er sich in der Mitteilung selbst dem Geschöpf anpaßt in der Absicht, es sich anzupassen.

Mit dem geistlichen Geschmack weilt das Geschöpf unmittelbar bei seinem Schöpfer und Herrn. Gewiß erfolgt das zumeist durch Bilder (etwa durch die Vorstellung des Ortes und der Personen in einer Szene des Evangeliums), durch Wünsche usf. hindurch, die sich im Gebet eingestellt haben. Doch würde keines dieser Mittel den Geschmack an Gott, seiner Gegenwart, seinem Wirken, seiner Liebe vermitteln, wenn Gott sich nicht durch all das hindurch dem Geschöpf unmittelbar mitteilte (so gesehen haben die ganze geschaffene Welt und die biblische Geschichte sakramentale Struktur). Der Geschmack entsteht dadurch, daß Gott in dieser unmittelbaren Hingabe sich selbst durch sich selbst dem Menschen erkennbar macht. Hierin liegt die

wahre Quelle des Gebets wie auch der Sinn des Glaubensakts. Diese unmittelbare Mitteilung ist Sache Gottes allein, und sie berührt den leibhaftigen Geist in seiner ursprünglichen Einheit, nicht in seiner sündenbedingten Zweiheit (wo Geist und Fleisch sich entgegensetzen). Der leibhaftige Geist kennt, berührt, fühlt, schmeckt, sieht, hört Gott mit seinen geistlichen Sinnen, die gleichzeitig leibliche sind. Entsprechend verfügt Gott mit souveräner Freiheit über seine ganze Kreatur im Blick auf die Sendung, die er ihr anvertrauen will. Diese wird eine Angleichung an den als Sühne für die Sünden in unser Sündenfleisch gesandten Sohn sein. Man kann deshalb Gott durch geistlich-leibliche Sinne nicht erkennen, ohne gleichzeitig von ihm bis ins Sündenfleisch hinein erprobt zu werden, sonst wäre Gottes Wirken in uns nicht dem Wirken des Vaters in seinem fleischgewordenen Sohn gleichgestaltet.

Ein Wort über mystische Phänomene und Erfahrungen. Gott gewährt allen Gläubigen die Gaben des Heiligen Geistes. Einzelnen gewährt er außerdem charismatische Gnaden im Hinblick auf die *Kirche* (nicht auf sie selbst oder auf eine Gruppe), um die *Kirche* wachsen zu lassen, nicht um mehr Leute der Gruppe anzugliedern oder den Betreffenden zu »trösten«. Diese Gnaden, die sichtbare, zuweilen außerordentliche Wirkungen haben können, lenken den Empfänger auf die Sendung hin, ohne daß er damit die Rolle eines Mediums zwischen Himmel und Erde, Gott und den Menschen erhielte, als ob man durch ihn hindurch (private) Offenbarungen über Gott oder unser Geschick erhalten könnte. Ihr Maß liegt nicht in ihrer Sichtbarkeit, sondern in der Sendung und damit im Gehorsam. Da sie dem Mysterium Christi innerlich sind, erhalten sie den Empfänger darin und schenken durch ihn der Kirche die Möglichkeit, ihre Einsicht in das Mysterium zu vertiefen.

Die freie Mitteilung Gottes erweckt durch ihre Gabe die Freiheit der Antwort des Menschen. Ein Erschrecken kann am Anfang stehen: »Als Maria diese Worte vernahm, erschrak sie« (Lk 1,29). Für die Unbefleckte ist, wie für jeden Sünder, der Abstand zwischen Gott und Mensch unendlich. Gott allein kann ihn überschreiten. Indem er es tut, schenkt er den Frieden: »Fürchte dich nicht.« Jesus wird das Wort wiederholen: »Fürchtet euch nicht, ich bin es« (Mt 14,27; Mk 6,50; Joh 6,20). Maria empfängt diesen Frieden.

Wird man des unendlichen Abstands nicht gewahr, so betet man nicht wirklich. Man spricht zu sich selbst, indem man Gott sich selber dienstbar macht, ehe der böse Geist sich den Menschen dienstbar macht. Im Religiösen sich zuhause fühlen, Gottes versichert sein, keinerlei Furcht verspüren, wenn man betet, kommuniziert, beichten geht oder das Sakrament der Priesterweihe oder der Ehe empfängt, ist für gewöhnlich kein Zeichen wahrer Vertrautheit mit Gott, sondern eher dafür, daß man oberflächlich und zerstreut ist, vielleicht sogar Zeichen für eine – meist unbewußte – Selbstgefälligkeit (man denke an gewisse Eucharistiefiern am runden Tisch, an

gewisse Heiratsanlässe, die sich kaum von einer cheese-party unterscheiden, bei der man sich »vornehm« gibt, aber die Mittel dazu nicht hat).

Empfindet man umgekehrt den Abstand zwischen Gott und Mensch so, als wäre der Himmel verschlossen, dann kann man nicht beten, das Schwergewicht des Absoluten auf den Schultern des Menschen wird unerträglich. Dauert dieses Gefühl an, so sind Verzweiflung und Selbstmord nahe. Die Verzweiflung dessen, der sich im restlosen Schweigen eingemauert fühlt, ist tragisch. Die Befriedigung des andern, der mit Gott familiär umgehen zu können meint, ist grotesk. Beide Haltungen sind einander verwandter, als man meinen möchte. Beide beruhen auf einem Sich-selbst-Genügen des Menschen, der sich zu Gott nicht mehr öffnen kann. Beide bilden die zwei Pole der einzigen Tragödie des Menschen, der Gottes Anruf hört: »Adam, wo bist du?«, sich aber fluchtartig vor ihm verbirgt, weil er sich seiner Nacktheit schämt, und doch nicht umhin kann, sie zu genießen.

Es ist also schon ein Zeichen von Gottes Barmherzigkeit, daß wir vor ihm stehen können. Ich könnte mich nicht in seiner Gegenwart halten, wenn der Gott, der mich mir geschenkt hat, mir nicht auch vergeben hätte. Dieser so einfache Akt bleibt uns verhüllt, denn in Wahrheit steht er im Schatten des Erbarmens Gottes, der auf seine unbefleckte Magd herabgeschaut hat. Nur deshalb kann einer den Frieden erhalten, den Maria durch den Engel empfing. Kein Gebet ohne diesen geschenkten Frieden und die Demut, in der sich des Menschen Großmut entfalten kann.

Vor dem Gott, der sich ihm so gnadenvoll naht, braucht der Mensch sich nicht wie ein Sklave zu krümmen, der bloß gehorchen müßte, ohne zu verstehen. Gott hat sein Herz angerührt, und dieses soll der Mensch Gott anbieten. Er darf – aber er muß auch – Gott antworten. »Wie kann dies geschehen?« fragt Maria. Daß sie fragt, zeigt, daß sie den Frieden empfangen hat und demütig ist. Der Selbstgefällige würde meinen, Gottes Pläne seien so erhaben, daß man sie doch nicht verstehen kann. Aber die Anrede Gottes beweist, daß Maria sie zu verstehen vermag. Sie fragt sich nicht: Habe ich recht verstanden? Kein Zögern, kein Herumtasten, da sie immer schon verfügbar (Ignatius sagt: »indifferent«) ist, das heißt, das Ziel ihres Daseins kennt, Gott zu loben, zu verehren, ihm zu dienen und die Dinge so einzuschätzen, wie Gott es für den Menschen im Augenblick tut.

Wir brauchen oft länger, um den Frieden Gottes so zu empfangen, daß wir für ihn verfügbar sind. Wir müssen erst lernen, die Tröstung von der Trostlosigkeit (oder vom falschen Trost) zu unterscheiden, wie der böse Geist sie uns eingibt. Beide unterscheidend lernen wir auch Gottes Willen zu verstehen, denn der gute Geist zeigt ihn durch Tröstung, während der böse versucht, uns von ihr abzulenken und sie uns zu verleiden. Durch das Wechselspiel von Tröstung und Trostlosigkeit, durch die Unterscheidung der Geister wird der Beter bis zum echten Frieden geführt, nicht durch das innere

Wohlbehagen, in das er sich selber gern versetzt, die Zufriedenheit mit sich selbst, den Genuß: das sind die üblichen Gebetsillusionen, die nur der Wechsel von Trost und Trostlosigkeit zu entlarven vermag.

Dann – aber dieses Dann steht in Gottes Hand – vernimmt er mit Maria die Worte: »Der Heilige Geist wird auf dich herabkommen und die Macht des Höchsten dich überschatten« (Lk 1,25). Vom Geist durchwohnt, kann er Mutter des Herrn werden. Man übersehe nicht, daß die Gabe Gottes, sein Geist, die Frage Marias voraussetzt; ohne diese vernünftige Frage (wie alles Fragen rational ist) kann vom Geist nicht gesprochen werden. Aber die Antwort des Engels entspricht dann auch: durch die Geistverheißung wird Maria befähigt, mit voller Einsicht ihr Fiat zu sprechen. Und so kann ihr Jawort und das jedes Menschen dem ewigen Ja des Sohnes an den Vater auf seine Sendung hin einverleibt werden. So kann auch das Rationale im Menschen, gnädig erweitert, im dreieinigen Heilsplan seinen Platz finden. So endlich teilt sich, wie oben gezeigt wurde, Gott seinem Geschöpf unmittelbar mit.

Daraus folgt etwas Wichtiges. Gott kann sich dem Menschen mitteilen, ohne durch dessen Überlegung oder durch das Spiel von Trost und Trostlosigkeit hindurchzugehen. Aber auch dann überspringt er das Vernunfthafte im Menschen nicht. Nach seiner unvermittelten Erwählung durch Gott erklärt Paulus das Mysterium Gottes rational und läßt sich in seinem Apostolat durch Tröstung und Trostlosigkeit führen. Es gibt somit keinen echten Gebetsweg, der sich des Rationalen entschlagen kann, das heißt der Fähigkeit, das Verhältnis und Maß der Mittel zum Zweck und der Unterscheidung der Geister zu beurteilen. Nach diesem Kriterium kann und *muß* man die mögliche Fruchtbarkeit der verschiedenen charismatischen Gruppen einschätzen. Die meisten scheinen die Gnade erhalten zu haben, die Leute in Gottes Gegenwart zu versetzen und sie so einer Bekehrung entgegenzuführen. Wie aber werden diese Bekehrten in das Geheimnis des fleischgewordenen Gottessohnes und der marianischen Kirche eintreten? Wir haben dafür keine andern Fingerzeige als die im Bericht der Menschwerdung gegebenen: Lernt der Bekehrte selber in Indifferenz das Verhältnis der weltlichen Mittel zum Endzweck beurteilen, lernt er die Geister unterscheiden? Oder meint er im Gegenteil, daß der Heilige Geist nicht durch sich selbst, sondern durch die Gruppe gewirkt hat (man hat ihm das gesagt oder er hat es so gefühlt), nicht durch das Urteil und die Unterscheidung der Geister in der Verfügbarkeit, sondern kraft eines Gefühls (oft des Friedens) oder eines Ergriffenseins? Beurteilt man die Frucht der charismatischen *Praxis* nach diesem Kriterium, dann kann reiche Frucht erwartet werden. Wenn man dieses Kriterium beiseite schiebt (als zu eng, nicht »geistlich« genug usw.), dann wird die Konversionsgnade, verliehen durch die charismatische Praxis, sterilisiert, zum großen Schaden der Kirche und vieler Gläubiger.

III. DER WEG

Wo sich christologische Ordnung (Kp. I) mit pneumatologischer (Kp. II) begegnet, liegt die Gemeinschaft der Heiligen; und hier wird auch die Rolle des Seelenführers ersichtlich. Beginnen wir damit, ein paar Erfahrungswahrheiten über den letztern in Erinnerung zu rufen. Der gewöhnliche Weg des Gebetes und seiner Führung durch den Heiligen Geist genügen, um den Gläubigen zur Heiligkeit zu führen. Deshalb verzichtet die Mehrzahl der Gläubigen mit gutem Recht darauf, den Dienst eines solchen Führers zu beanspruchen; es genügt ihnen, gelegentlich einen Beichtvater oder einen erfahrenen Priester oder Laien um Rat zu fragen. Andere suchen einen Seelenführer, die imgrunde keinen brauchen: eine verheiratete Frau, die von ihrem Gatten unbefriedigt ist, eine nichtverheiratete (Klosterfrau oder nicht), die sich durch die Gegenwart eines Mannes gestärkt (getröstet?) findet. Hätten diese Frauen eine Seelenführung nötig, wenn diese durch eine Frau vermittelt würde?

1. Geistliche Führung

Der gewöhnliche Grund für geistliche Führung liegt in einem Ruf des Herrn, mag dieser Ruf zu einem Leben der Gelübde oder innerhalb einer Ehe ergehen. Dann ist es angemessen oder sogar unerlässlich, daß ein Bruder als Zeuge für die kirchliche Dimension der Gnade und der Arbeit des Heiligen Geistes dem »Gerufenen« beisteht. Jeder besondere Ruf des Herrn wurzelt in der Tat im tiefen Leben (in der Tradition) der Kirche und erstreckt sich weiter, als die gerufene Person es sich vorzustellen vermag, und ferner bereichert sich und wächst das Werk des Heiligen Geistes in ihr aufgrund seines Mitgeteiltwerdens an den Führer: die volle Gnade wird aus dessen Händen entgegengenommen. Diese Aussage ist grundlegend. Sie ist Ärgernis für eine individualistische Auffassung der Gnade und des christlichen Lebens. Sie ergibt sich aber daraus, daß der eigentliche Empfänger der Gnade die Kirche ist, und in ihr jeder Gläubige, und daß diese kirchliche Dimension im Fall eines persönlichen Anrufs ans Licht treten muß.

Weil nur das wahrhaft kirchlich ist, was auch persönlich ist, muß die Gnade der Führung eine persönliche sein, die den Gerufenen und den Führenden eint. So kann keiner der Seelenführer einer Gemeinschaft sein, sondern nur der einzelnen, die sie bilden. Einem Vorsteher obliegt es, die Gemeinschaft als solche zu leiten, indem er natürlich auf die legitimen Wünsche und Aufgaben der einzelnen Glieder achtet. Das Gegenteil ist nicht minder wahr: »Die Gemeinschaft« ist nie befugt, ihre Glieder zu lenken, weder als Vorsteher noch als Seelenführer, obschon derartiges in mehr oder weniger formlosen Gruppen vorkommt. Abgrenzungen sind nicht immer leicht, aber

jede Tyrannei durch »die Gemeinschaft« ist verderblich, diese kann nie der Zeuge Gottes einem Einzelglied gegenüber sein. Derartiges kann nur – und zuweilen schwer oder endgültig – eine religiöse Situation verwirren.

Die Gnaden des Anrufs – und die ihnen Folgenden – sind, wie gesagt, in die Hände des geistlichen Führers gelegt und von ihm empfangen: So erhalten sie ihre kirchliche Dimension. Das setzt voraus und verlangt Gewissenseröffnung und Gehorsam, Demut und Diskretion. Dadurch unterscheidet sich echte Führung von dem, was man heute gern als »Begleitung« bezeichnet, die die erstere nie ersetzen kann. Führung geschieht kirchlich im Namen Christi oder des Geistes; Begleitung dagegen besagt, richtig aufgefaßt, daß der Gerufene von Christus »begleitet« wird. Der begleitende »Bruder« wäre nicht mehr der Stellvertreter Christi; der Gedanke der Führung wird ausgeschaltet, und nicht selten äußert sich dabei ein Wille zur Macht. Man verweist vielleicht auf die psychologische Unsicherheit vieler Jungen, die einer »Begleitung« bedürfen. Doch hier genügen zum geistigen Wachstum einerseits die gewöhnlichen Mittel christlicher Brüderlichkeit und andererseits eine geistliche Führung. Etwas Mittleres, Drittes droht die Entwicklung in die christliche Selbständigkeit hinein zu verhindern.

Natürlich ist heute ein besonderes Augenmerk auf die verstörte Psychologie vieler Junger erfordert; Anzeichen von Neurose fordern zuweilen die Beratung eines Psychiaters. Andererseits warten viele mit Sehnsucht darauf, daß ihnen ein Priester einen Zugang zur Barmherzigkeit Gottes eröffne und ihnen mit dem Verzeihen die Hoffnung zurückgebe. Die Beichte besitzt eine heilende Gnade. Mit bloßer »Begleitung« wird diese Gnade nicht erreicht, zumal dann, wenn der Priester, um psychologisch zu »begleiten«, seine eigentlich priesterlichen Vollmachten zurückstellt.

2. Die Gemeinschaft der Heiligen

Die geistliche Führung ist ein Sonderfall innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen (und gerade diese wird durch bloße »Begleitung« verstellt). Wer betet, hat alle Heiligen zu Genossen. Mit ihm zusammen beten sie, ja sie kämpfen sogar mit ihm, da sie im Himmel bei Gott für ihn eintreten und tätig über ihre irdischen Brüder wachen. Wie der geistliche Führer stehen sie ihm bei und bezeugen ihm die Tat Christi und das Wirken des Geistes in seiner kirchlichen Form, verleihen ihm auch in Christus und in der Einhelligkeit Anteil an ihrem besonderen Charisma. Es ist durchaus denkbar, daß ein bestimmter Heiliger einem Gläubigen enger verbunden ist als andere: der Namenspatron, der Ordensgründer, ein besonders verehrter Heiliger. Solche Vorlieben haben Raum innerhalb der umfassenden Gemeinschaft der Heiligen.

Für diese bleibt die ganze Heilige Schrift maßgebend. Und keine noch so fruchtbare Exegese dürfte uns die Verehrung und Verbundenheit mit den Heiligen des Alten Bundes verstellen, all jener, die erst mit uns zusammen »zur Vollendung gelangt sind« (Hebr 11). Wer ferner hat das Evangelium besser verstanden als die Heiligen, die dessen immerwährende Lebendigkeit darstellen? Luther hat gleichzeitig die Verehrung der Heiligen und das Lehramt, das den wahren Sinn der Schrift festlegt und die Heiligkeit der Gläubigen verkündet, abgeschafft. Er glaubte an die Gemeinschaft der Heiligen, aber hat sie ihres inkarnierten wie ewigen Gehalts entleert. Doch ohne eine inkarnierte Gemeinschaft der Heiligen ist ein Verständnis der Schrift, aus der das Gebet sich erweckt und nährt, unmöglich, und ebensowenig das von der Kirche geschenkte Verzeihen, das den Frieden verleiht, und schließlich auch nicht die Feier der Eucharistie als Opfer der irdischen und himmlischen Kirche.

Hier hat die Marienverehrung ihren Ort: in ihr begegnen einander der Alte Bund, der »ohne uns nicht zur Vollendung gelangen sollte«, und die Heiligkeit des Neuen. Maria steht unter dem Kreuz als die Mutter derer, die der Sohn ihr zu Söhnen gibt. Deshalb kann keiner ohne sie sein volles Ja sprechen, die alle unter ihren Gnadenmantel birgt. Jeder Christ betet in der Gegenwart Marias und des ganzen himmlischen Hofes.

3. Geistlicher Fortschritt

Jetzt kann ein Wort über den geistlichen Fortschritt gesagt werden. Worin besteht er? Wir haben die Elemente für eine Antwort beisammen. Zunächst ist der geistliche Fortschritt im Mysterium Christi enthalten und dadurch bestimmt. Außerhalb Christus kann keiner sich Gott nähern, keiner darf Christus zurücklassen, um Gott in der wahren Freiheit des Geistes zu erkennen. Wer den vorösterlichen Jesus und die kirchliche Institution verwirft oder einfach unbeachtet läßt, kennt Gott nicht und besitzt keine geistliche Freiheit. Aber mit Jesus zusammen kann man »wachsen in Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen« (Lk 2,52). Er ist der Archetyp und die innere Norm jedes geistlichen Fortschritts.

Wie sich diesen vorstellen? Gemäß dem Doppelwirken Gottes und des Menschen, von dem oben die Rede war: einem unmittelbaren und einem vermittelten Wirken. Irgendwie gibt der liebende Gott mit seiner ersten Gabe immer schon *alles*, und später ist in jeder Gabe – weil hinter ihrer Aufnahme immer die marianische Kirche steht – immer wieder das Ganze angeboten. Darin liegt (für viele ungewohnt), daß sowohl der Einsatz Gottes wie der der Kirche immer ungeteilt ist. Bedenkt man das nicht, so verschwindet die Möglichkeit der Todsünde, und das geistliche Leben erscheint dann vor allem als ein Voranschreiten, ein fortschreitendes Entdecken und Erfahren Gottes.

So etwas liegt gewiß in allem geistlichen Leben, aber wäre es einzig dies, so wäre es nicht wirklich christlich, weil nicht offen auf den bedingungslosen Einsatz Gottes in der Geschichte, zumal in der Menschwerdung. Zwischen dem Horizont des voranschreitenden Menschen und dem des menschenwerdenden Gottes gibt es keinerlei Kontinuität. Einzig die Konversion erlaubt den Übergang vom einen zum andern. Sie führt den Menschen in die (ewige) göttliche Zeit ein und eignet sich das Absolute von Gottes Einsatz an. Ohne diesen Akt der Konversion ist jeder geistliche Fortschritt unmöglich. In ihm verharret jeder Fortschritt innerhalb der ersten und ewigen Gabe Gottes und ihres Empfangs. So betrachtet ist geistlicher Fortschritt immer die Einfaltung der ganzen Sendung auf Den, der sie uns anvertraut hat. Eine solche Einfaltung übersteigt uns immer, und indem er uns allseits aufbricht, verunmöglicht er auch die Möglichkeit eines stufenweisen Fortschritts. »Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?« fragt Jesus seine Mutter, die es nicht versteht. Erst nach dieser Szene kann von einem Wachstum Jesu die Rede sein. Für ihn gibt es eben keinen Fortschritt im Geist (und sogar im Leib) ohne ein solches Sicheinfalten im »Schoß des Vaters«, wissend, daß er nur dort zu Hause ist. Paulus hat die entsprechende Aussage: »Caritas Christi urget nos.«

Ein solches Sich-Einfalten – das keineswegs ein Sich-Verschließen ist, vielmehr das Gegenteil – bewirkt ein Sich-Ausfalten. Es weitet, um es nochmals zu sagen, den Menschen bis zu seiner Sprengung. Es macht ihn immer verfügbarer. Es nötigt ihn – so will es der Geist –, all seine Fähigkeiten auf den größeren Dienst Gottes hin zu ordnen und ihn selber so immer mehr zu einen. Es macht ihn feinfühlicher für die Anregungen des göttlichen Geistes, flinker, sie von den Einflüsterungen des Bösen zu unterscheiden. Bereiter somit, den Kampf Gottes zu führen.

Erfolgt diese Ausfaltung durch die *via purgativa, illuminativa, unitiva*? Ja und nein. Im Maß als der Mensch sich immer verfügbarer macht für Gott, ja. Im Maß hingegen, als sich die Ausfaltung unter dem Primat der Einfaltung vollzieht: nein, denn dann durchdringen die drei Momente einander gegenseitig und somit ist Gott nicht gezwungen, den Menschen durch diese drei Stadien hindurchzuführen. Überdies bleibt das dreigliedrige Schema völlig dem Mysterium Christi untertan. Es gibt keinen andern Weg der göttlichen wie der menschlichen Freiheit. »Ich bin«, sagt Jesus, »der Weg, die Wahrheit und das Leben.«