

JOSEF SUDBRACK SJ · MÜNCHEN

## Geistliche Vaterschaft – Geistliche Mutterschaft

In seinem schönen Buch über Meister und Schüler schreibt Yves Raguin<sup>1</sup> einer der großen Vermittler ostasiatischer (Taiwan) und christlicher Spiritualität: »Die geistliche Leitung (▷Direction«, Begleitung, Vaterschaft) ist keine Wissenschaft, sie ist eine Kunst und eine Weisheit, die aus menschlicher Erfahrung und göttlicher Einsicht erwächst.« Und er mahnt: »Das Wichtigste ist hören, ist hören, ist nochmals hören, ist hören bis zur Selbstaufgabe (d'en mourir).«

### 1. Die theologischen Problemkreise

Die beiden Pole: menschliche Erfahrung und göttliche Einsicht, umreißen die theologischen Problembereiche. Daß man das »Göttliche«, auch Gott-Vater, nicht einfachhin vom menschlichen »Vater«-Sein konzipieren oder gar mit sexuell-bestimmten Kategorien verstehen darf, ist selbstverständlich. Doch die ausgesprochene »Vater«-Spiritualität des historischen Jesus (J. Jeremias, R. Guardini) mahnt zur Vorsicht, daß nicht eine modische »Entmythologisierung« den Offenbarungsgehalt zerstöre.

Doch die Frage nach der menschlichen Komponente bleibt wichtig: Welche Rolle spielt (muß spielen!?) der Wandel der sozio-psychologischen Mentalität für die geistliche Vaterschaft? Kann und darf in der demokratisch gewordenen westlichen Gesellschaft die geistliche Vaterschaft, die doch in hierarchischer Tradition wurzelt, ungebrochen übernommen werden? Das Unwesen der Pseudo-Gurus ist signifikant für die entsprechenden Probleme. Ist geistliche Vaterschaft im heutigen Christentum zu sehr oder zu wenig hierarchisch strukturiert? Hat das Christentum gar den Fragebereich vergessen? Muß sich deshalb nicht auch die Theorie hierzu neu besinnen?

JOSEF SUDBRACK SJ, in Trier 1925 geboren, Promotion in Bonn, Habilitation in Innsbruck; Vorlesungstätigkeit in Innsbruck, Harvard (Boston, USA); Vorträge, Exerzitien, schriftstellerische Tätigkeiten zu den Themen Spiritualität, Mystik, Meditation usw.

Am wichtigsten aber ist, daß sich hier die zwei Bereiche verzahnen, die das christliche Leben und die Theologie ausmachen. Man kann sie Natur und Übernatur, Natur und Gnade, Leistung und Geschenk, eigenes Gehen und göttliche Führung nennen. Zwei Kurzschlußantworten zerstören das Christliche: Die eine ebnet alles ein in Psychologie, Soziologie, Philosophie. Der geistliche Vater wird zum klugen Psychologen, das Christliche wird zu einer mehr oder minder zufälligen kulturellen Ausformung des Allgemein-Menschlichen und -Religiösen. Aber auch die entgegengesetzte Antwort ist der Tod des Christlichen; wenn nämlich der göttliche, übernatürliche Part ins »Wunderbare«, »Mirakulöse« abgeschoben ist, einfachhin »von oben her«, »extrinsezistisch«<sup>2</sup> ins Natürliche einbricht. Ein Blick ins Sektenunwesen weist auch diese Alternative zurück.

## 2. Die christlich-katholische Tradition

Es ist ein umfangreiches Buch, was im II. Band des *Dictionnaire de Spiritualité* über »Direction spirituelle«<sup>3</sup> von ersten Fachleuten zusammengestellt wurde. Zweifelsohne beginnt die christliche Tradition im vorchristlichen Raum, bei Sokrates und Platon, bei Seneca und Marc Aurel.

Doch auf diesem Hintergrund klingt das Jesus-Wort revolutionär: »Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23,8). Man muß das Wort aus der Spiritualität Jesu heraus verstehen; in ihr verbindet sich das »Abba-Vater«-Vertrauen mit dem eigenen, absoluten Sendungsbewußtsein. Es ist typisch christlich, daß alle zwischenmenschliche Meister- und Vaterschaft dem einen Vater-Gott untergeordnet ist; in seinem einmaligem Auftrag wußte sich Jesus. Instinktsicher kennt Ignatius von Loyola deshalb keinen »Exerzitienmeister«, sondern nur den, »der die Exerzitien vorlegt«.

Aber es ist der falsche Weg des »übernatürlichen Extrinsezismus«, nun die Komponente der Klugheit und Erfahrung einer menschlichen »Vater-Gestalt« zu eliminieren. Gerade das frühe Mönchtum zeigt, wieviel weise Menschführung sich mit dem Institut des »Geistlichen Vaters« verband. Dies so sehr, daß man nun in das Gegenteil verfällt<sup>4</sup>: Die Gestalt Jesu und die harte Askese der Wüstenväter, die in ihrer radikalen Abtötung sich auf den jenseitigen »Himmel«, gegen die irdischen Dämonen ausrichtet, wird unterschlagen und geistliche Führung auf die Methoden der humanistischen Psychologie reduziert. Raguin, gestützt auf psychologische Methoden, schreibt dazu: »Die psychologischen Methoden haben ihren Platz und ihre Bedeutung im inneren Prozeß, aber gegenüber dem eigentlichen Ziel bilden sie nur Tor und Hinweg zur spirituellen Haltung.«

Sie können aber helfen, die Rolle der »Geistlichen Vaterschaft«, die in

den Mönchsanekdoten absolut zu sein scheint, auf das rechte Maß zurückzuschrauben. Besonders die Gehorsamserzählungen zeigen eine nicht mehr christlich zu nennende Überhöhung der »geistlichen Vaterschaft«: der Auftrag im Gehorsam vor dem geistlichen Vater, einen Löwen, eine Hyäne fangen, ins Krokodilwasser steigen, den Brunnen ohne Brunnenseil auszuschöpfen. Abbas Silvanos<sup>7</sup> testete den Gehorsam seines Schüler und meinte vor einem Wildschwein: Siehst du die Antilope? Ihre prächtigen Hörner? Die »gehorsame« Antwort war: Ja, Abbas, überaus prächtig.

Die notwendige Relativierung dieser »geistlichen Vaterschaft« macht die Benediktus-Regel<sup>6</sup> sichtbar. Sie stellt den Abt als geistlichen Vater der Klostersgemeinde sofort mit der 2. Regel in den umfassenderen Raum der göttlichen Weisheit: »Denn darf der Abt nichts lehren, anordnen oder befehlen, was vom Gebot des Herrn abweicht, sondern sein Befehl und seine Lehre sollen wie ein Sauerteig der göttlichen Gerechtigkeit die Herzen der Jünger durchdringen. Wer also den Namen »Abt« annimmt, muß seine Jünger mit doppelter Lehre leiten: das heißt: er zeige eher durch Taten als mit Worten, was gut und heilig ist.«

Es ist spannend zu sehen, wie die großen Gestalten des Mittelalter »geistliche Vaterschaft«, geistliche Führung unterschiedlich verstanden. Bernhard von Clairvaux beruft sich entschieden auf die Kraft des Hl. Geistes; Franz von Assisi hingegen betont in der 2. Regel (K. 10) die »familiaritas«, den geschwisterlich-familiären Umgang miteinander: »Die Ministri (die Obern) sollen die Untergebenen liebend und gütig aufnehmen; sie sollen eine solche Familiaritas mit ihnen pflegen, daß diese sagen können, sie selbst seien doch wie Herren gegenüber ihren Dienern.« Der »geistliche Vater« wird zum Diener aller Brüder. Es gab auch genügend Gestalten, die in hierarchischem Selbstbewußtsein den anderen zur Richtschnur wurden – Hildegard von Bingen beruft sich auf göttliches Licht. Gegen Ende des Zeitraums wird antike Humanität sichtbar. So mahnt der fromme Thomas von Kempis: »Mit einem weisen und gewissenhaften Menschen pflege Rat; wolle lieber von einem Besseren unterrichtet werden als eigenen Erfindungen folgen.«

Der geistliche Vater als weiser Mensch? Als Sprachrohr der Weisheit Gottes? Die Gemeinschaft als Träger der Vaterschaft?

Nicht vergessen werden darf der sakramentale Aspekt: Im Mittelalter wurde »geistliche Vaterschaft« weithin mit dem Priester und »Beichtvater« identifiziert. Schon Dionysios Areopagita, der Kronzeuge christlicher Mystik, schrieb gegen Laien-Mönche, die sich priesterliche Vorrechte usurpierten. Diese vergangenen Kompetenzstreitigkeiten sind dem heutigen Ringen um das Verhältnis von Psychologie und Seelsorge nicht unähnlich.<sup>7</sup> Ist nicht das Priestertum der von Christus eingesetzte Stand »geistlicher Vaterschaft«? Doch kann man diese Funktion amtlich-rituell festlegen?

Waren nicht tatsächlich in der christlichen Ursprungszeit und bis heute in der Orthodoxie viele geistliche Väter »nur« Laienmönche?

Die Renaissancezeit setzt neue Akzente. Teresa von Avila unterscheidet recht genau das kirchlich-sakramentale Amt von der Weisheit des geistlichen Führers. Mit den Schalk hinter den Ohren schreibt sie mehrmals, daß sie den klugen und nicht-frommen geistlichen Vater dem nicht-klugen aber frommen vorziehe. Ein Biograph meint von ihr: Sie wählt sich geistliche Führer/Vater, aber wurde selbst ihnen zur »geistlichen Mutter«.

Überraschend ist der Impuls des Ignatius von Loyola. Nachdem seine ersten Versuche geistlicher Führung mißglückten, setzt er sich ans Studium und komplettiert das Meisterwerk seiner *Geistlichen Übungen*. Deutlich trennt er das Geschehen in den Exerzitien von der priesterlich-sakramentalen Funktion der Beichte (Nr. 17. 44). Manche Verwunderung hat es erregt, daß er dem Exerzitiengeber (nicht »Meister«!) verbietet, den Exerzitanten in diese oder jene Richtung zu leiten, also ein »geistlicher Vater« im Sinne der urchristlichen Mönche zu sein (Nr. 15): »Mag es auch außerhalb der Übungen erlaubt und als Verdienst anzurechnen sein, wenn jemand dazu rät, die Ehelosigkeit, das Ordensleben und jede andere evangelische Vollkommenheit zu umfassen, so ist es doch weit angebrachter und besser, innerhalb der Übungen selbst dies nicht zu versuchen, sondern eher Gottes Willen zu suchen und auf ihn zu harren, bis der Schöpfer und unser Herr selbst sich der ihm ergebenen Seele mitteilt und, indem er sie umfängt, sie zur Liebe, zu Lob und zum Dienst für ihn bereitet.« Diese Mahnung ist am Jesus-Wort zu messen: Für das innerste Geschehen der Gottesbegegnung gibt es keinen menschlichen Meister oder Vater, keine psychologische Methode. Der Mensch ist unmittelbar zu Gott.

Doch zugleich gibt Ignatius in den Exerzitien kluge Ratschläge für diese Begegnung mit Gott. Der christlichen Genialität seines Entwurfs gelang es, die Unmittelbarkeit zu Gott mit der Hilfe des Exerzitienbegleiters zu verbinden; dieser soll den Exerzitanten auf das Entscheidende lenken, auf Jesus Christus, in dem Ignatius Gottes lebendiges Wort weiß; er soll Fragen stellen, Horizonte entwerfen; soll helfen, Gefahren zu begegnen: Besonders zwei sind es: Im Hochgefühl der Erfahrung unerleuchtete Entschlüsse zu treffen (Nr. 14) oder in der Zeit der Trostlosigkeit zu resignieren (Nr. 7. 8). In einem Lieblingsbild das Ignatius gesagt: Im Abwägen des Verhältnisses von Gott und Mensch darf der Exerzitienbegleiter kein eigenes Gewicht auf die Waagschale legen; aber als Zünglein an der Waage muß er sensibel sein für die Schwingung zwischen Gott und Mensch.

Die nun folgende Zeit in der westlichen Kirche gilt als das goldene Zeitalter der »geistlichen Führung«. Das entspricht dem »neuen« Geist, der psychologisch für inneres Geschehen und methodologisch für konkrete Praktiken wach ist. Einige große Namen: Franz von Sales, Kardinal Be-

rulle, Vinzenz von Paul, Benedikt von Canfield, Louis Lallement, Bischof Fénelon, Jean-Pierre de Caussade, Alphons von Liguori. Es ist kein Zufall, daß so viele französische Namen<sup>8</sup> zu nennen sind – aber man darf z. B. Friedrich von Spee mit seinem »gülden« Tugendbuch nicht vergessen. Doch in Frankreich zeigte sich der »neue« Geist am stärksten.

In Frankreich auch entstand um 1900 das neue Interesse an geistlicher »Führung-Begleitung« im Kontakt mit Philosophie und Psychologie.

### 3. Andere Traditionen

Der *Renouveau Catholique* in Frankreich geschah noch ohne intensive Kontakte mit den großen nichtchristlichen Traditionen geistlicher Vaterschaft. Diese aber wurden zusammen mit dem wachsenden Interesse am lebendigen ostkirchlichen Staretztum<sup>9</sup> im Laufe dieses Jahrhunderts immer wichtiger. Die orthodoxen Mönche und russischen Starzen, die durch Feodor Dostojewskij und die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers« bekannt wurden, überliefern der Gegenwart urchristliche Weisheit, stehen aber kaum im Gespräch mit der wissenschaftlichen Anthropologie.

Die weit verbreitete Sehnsucht nach dem geistlichen Meister mit der Reflexion dazu zehrt vielmehr von den »Meistern« (Guru, Roshi, Sheik, Schamane) ostasiatischer und ähnlicher Provenienz. Es wäre nun verfehlt, europäisch-christliche Begrifflichkeit ohne weiteres auf die großen indischen oder japanischen Meister zu übertragen. Was in unserer Sprache wie Vergöttlichung klingt, daß der Schüler im Meister das Göttliche selbst vernimmt, hat auf dem kulturellen Hintergrund Indiens einen anderen Stellenwert. Man muß nur die große Gestalt von Ramana Maharshi<sup>10</sup> (1879–1950) vor Augen haben, um zu erkennen, daß die christlich gewachsene Terminologie zur Beurteilung kaum ausreicht. Innerhalb der großen indischen Gurus gibt es auch eine scharfe Kritik an dem »Gurutum«, das sich in der sogenannten westlichen Welt breitmacht. Hierzu nun kann man zwei Hauptströme unterscheiden:

Einmal sind es die Pseudo-Gurus<sup>11</sup> aus vermeintlich indischer oder anderer Tradition. Rajneesh (Bhagwan Shree. Osho genannt), der »Guru der Psychoszene« mag als abschreckendes Beispiel gelten. Maharishi Mahesh Yogi, der Begründer der Bewegung der »Transzendentalen Meditation« ist schwerer zu beurteilen. Aber bei ihnen und den vielen anderen steht man vor dem Anspruch einer (Quasi-?)Göttlichkeit, die wie bei Shree Cimmoy zur Verehrung seines göttlichen Bildes führt. Es handelt sich meist um Phänomene, deren Fadenscheinigkeit für einen nüchternen Beobachter leicht zu durchschauen und nicht zu Unrecht als sektenhaft abzutun ist.

Anders steht es um den »Meister«-Kult von (meist!) Männern, die auch

oft von ostasiatischer Religiosität geprägt, vielfach aus der Bewegung des New-Age hergegangen und mit der humanistischen und transpersonalen Psychologie verbunden sind. Ein aufschlußreicher Überblick über die (zur Hauptsache amerikanische) Szene findet sich in dem Buch »Über die Integrität spiritueller Wege: Meister, Gurus, Menschenfänger«<sup>12</sup>: Der »wahre« Meister wird dort beschrieben als »der vollständig verwirklichte oder vollkommen erleuchtete Meister, der auf allen Bewußtseinsebenen seiner Einheit mit dem unendlichen Sein und mit allen Wesen und Dingen gewahr ist sowie auch dessen, daß er mit der wahren Natur von Materie, Energie und Geist identisch ist.« »Einem Menschen, der sich auf der Ebene des gewöhnlichen Bewußtseins bewegt, ist es nicht möglich, die Fähigkeit eines Lehrers, andere zur Transformation und Transzendenz zu geleiten, definitiv zu beurteilen.« Theoretiker ist Ken Wilber<sup>13</sup>; für die oft hilfreiche Praxis mag der auch in Deutschland wirkende Stanislav Grof<sup>14</sup> stehen.

Es geht hier um ernstzunehmende Tendenzen der modernen Anthropologie; was Menschenführung, geistliche Vaterschaft angeht, steht der Dialog mit ihnen an; das zeigt ein Blick in »Innovative Psychotherapie«, die mit dem Namen Hilarion Petzold<sup>15</sup> verbunden ist. Im Hintergrund der praktischen Hilfen steht das Suchen nach Seinseinheit, in der sich die Unterschiede auflösen und der Patient, aufgenommen in die überpersonale Einheit, seine Ruhe findet.<sup>16</sup>

#### 4. Geistliche Vater-Mutterschaft heute<sup>17</sup>

Gerade vor diesem Hintergrund ist es zu bedauern, daß das schöne Wort von der Vater-Mutterschaft aus der Terminologie christlicher Spiritualität fast verschwunden ist, wenn auch das heute gebrauchte Wort von der »Geistlichen Begleitung« viel Sinn hat. Im demokratischen Zug unserer Zeit<sup>18</sup> verbindet man mit dem Wort »Vater« zu schnell psychologische Abhängigkeit. Vom biblischen Grund her aber ist das damit gemeint, was die Psychologie (E. Erikson) parallel zur natürlichen Vater-Mutterschaft (Ur-)Vertrauen nennt, eben das, was in Mt 6,29–34, »Sorget euch nicht ...« steht: Überwinden der Angst nicht durch »transpersonale« Auflösung der Dualität in Verschmelzungseinheit, wie es E. Zundel deutet, sondern durch dialogisches Vertrauen! Auf einem entsprechenden Vertrauen muß jede geistliche Vater- Mutterschaft aufruhem.

a. Bergender Raum alles Weiteren ist daher das Verhältnis zu Gott, das sich in der Praxis geistlicher Vater-Mutterschaft vertiefen soll. Man kann sich ihm psychologisch annähern, aber es nicht in Psychologie auflösen. Methodisch gibt es dahin viele Wege. Thérèse von Lisieux<sup>19</sup> wird für den Weg ohne geistlichen Begleiter angeführt. Die Natur, ein wichtiges Buch, eine

tragende Gemeinschaft, eine Gebetsform (Graf Dürckheim: »Der innere Meister«), ein Kunstwerk und vieles andere kann die Rolle des »geistlichen Vater-Mutter« tragen, die zum Urvertrauen führt.

Der Gipfel von alledem ist das lebendige Du-Gegenüber. Auch hier gibt es verschiedene Weisen, diese Rolle auszufüllen, und es wäre verderblich, den »geistlichen Vater-Mutter« auf ein starres Schema festzulegen.

b. Die Voraussetzungen eines solchen Du-Gegenüber bilden natürliche Fähigkeiten, die man sich weithin auch erwerben kann; Vertrautsein mit bestimmten Methoden (Meditation, Jesus-Gebet), Wissen um humane-christliche Werte, Kenntnis der entsprechenden Psychologie usw.; bei letzterem ist es wichtig, die eigenen Grenzen zu kennen, um eventuell an eine psychologische Fachkraft weiterzuverweisen.

c. Ausstrahlungskraft, geistliches Format verbunden mit pädagogischem Feingefühl und reflektierter Erfahrung machen sichtbar, was »geistliche Vater-/Mutterschaft« auszeichnet; auch das, was an den großen fernöstlichen Meistern wie an den Wüstenvätern bewundert wird. Hierzu kann vieles gehören; es ändert sich auch von Mensch zu Mensch. Dazu gehören auch Fähigkeiten, die ans Parapsychologische grenzen. Wo nun – im Sinn der theologischen Fragen – Gottes Geist selbst in der Führung durch einen Menschen erfahren wird, läßt sich nicht mit quantitativen und ähnlichen Kriterien festlegen; es wird stets der Lebensprozeß selbst sein, der zur Gewißheit führt, im menschlichen Urvertrauen lebt das Urvertrauen auf Gott.

d. Doch im Gestuftsein zeigt sich die christliche und auch humane Qualität der geistlichen Vater-Mutterschaft. Was auf natürlicher Ebene für das Gelingen des Eltern-Kind-Verhältnisses zeugt, gilt verstärkt für die geistliche Vater-Mutterschaft: Aus dem Verhältnis einer »pädagogischen« Führung entwickelt sich im Reifeprozess ein dialogisches Verhältnis der Begegnung.<sup>20</sup> Das heißt: Man kommt zum geistlichen Gespräch, in dem trotz aller Unterschiede nicht mehr »Geben und Nehmen«, sondern »Austausch und Bestätigung« tragend werden. Diese höchste Stufe der geistlichen Begleitung ist kein Aufhören der Vater-Mutterschaft und des Wachstumsprozesses, sondern ist deren neue, reifere Gestalt. Beide, Meister und Schüler, Abbas und Mönch, Vater/Mutter und Kind finden zueinander in der Dimension des Gottesgeistes, des Urvertrauens auf Gott.

Es zeigt sich auch darin, daß das christliche Ideal dialogisch und nicht vereinnehmende Einheit ist. Der betende und erfahrende persönliche Dialog mit Gott schlägt sich nieder auch im Dialog mit der Umgebung, insbesondere im menschlichen Miteinandersprechen. M. Buber legt mit Recht Wert auf die Verknüpfung der »senkrechten« Haltung zu Gott und der »waagerechten« zu den Menschen. Biblisch geht es auch hier um Gottes- und Nächsten-Liebe. Für unsern Fragebereich kann der Schnittpunkt ein-fachhin »(Ur-)Vertrauen« genannt werden.

e. Die »Unbedingtheit« mancher »geistlichen Vaterschaft«, die sich nicht nur im fernöstlichen Gurutum, sondern auch im christlichen Bereich (der Abbas der Wüstenmönche, der Saretz) findet, erhält von hierher Licht. Sie ist zu vergleichen mit der »Unbedingtheit der Liebe«. Wie in der wahren Liebe<sup>21</sup> Selbstwerden und Freiheit (Liebe als Geschenk) regelrecht zusammenfallen mit schicksalhafter Notwendigkeit (»Nur Du«), so wird im Idealfall der »geistliche Vater-Mutter«, gerade als frei gewählter, zur notwendigen Gestalt auf dem geistlichen Weg.

f. Bleibt zu sagen, daß hier nur ein abstraktes Schema gezeichnet ist. Die Wirklichkeit ist reicher. Denn Gottes Geist wirkt-weht, wie er will.

## ANMERKUNGEN

1 Maitre et disciple. La direction spirituelle. Paris 1985, 11,9, später 62. Da im deutschen Sprachraum weniger bekannt, ist ein hilfreiches, praktisches Buch (1988 auf Französisch, Paris) herauszustellen: W. A. Barry/W. J. Connolly: La pratique de la direction spirituelle.

2 Hinzuweisen ist auf das Lebenswerk von Kardinal Henri de Lubac SJ.

3 III. Paris, 1954–1957, Seite 1002–1214. Z. B. wird eine Arbeit von 1914 zitiert: »Epikur als Beichtvater«. Bei allem historischen und psychologischen Material fehlt leider die biblische Besinnung.

4 So R. Bäumer/M. Plattig, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft (?). Würzburg 1998. Das als Doktorthese (von wem der beiden?) gedruckte Buch unterschlägt die radikal gelebte, »übernatürliche« Dimension mönchischer Askese (Weltflucht, Himmel verdienen) und identifiziert psychologische und geistliche Führung, statt ihr Verhältnis darzustellen. Wichtige Arbeiten wie W. Lambert, Gebet der liebenden Aufmerksamkeit. Leutesdorf<sup>7</sup> 1997, die breite Auseinandersetzung von J. Mac Avoy im Artikel des DictSpir (a. a. O., S. 1143–1173): Direction spirituelle et Psychologie, fallen aus.

5 Nach B. Miller, Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Freiburg 1965, Nr. 527 und öfters.

6 Abt G. Holzherr macht in seiner kommentierten Ausgabe von 1982 darauf aufmerksam, daß die Magisterregel als Vorlage des Benedikt die Rolle des Abtes noch stärker mit der Christi identifiziert.

7 Im DictSpir, a. a. O., S. 1194–1202, von A. Delchard.

8 Diese gewisse Einseitigkeit hängt auch mit dem immer noch einzigartigen Informationsreichtum des DictSpir, a. a. O., zusammen.

9 Über »Direction de Conscience et Protestantisme« gibt das DictSpir (a. a. O., 1202–1210) gute, von Frankreich her kommende Hinweise mit dem Höhepunkt Taizé (Fr. Thurian). Für den deutschen Raum ist Chr. Joest, Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute, Göttingen, 1995, wichtig. Der anglo-amerikanische Raum ist kaum zu überblicken; dazu und zur orthodox-christlichen Tradition vgl. die Beiträge in: L. Dupré/E. Salier, Geschichte der christlichen Spiritualität III. Würzburg 1997.

10 Ramana Maharshi, Gespräche des Weisen vom Berge Arunachala. Interlaken 1984.

11 R. Hummel, Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr, Freiburg 1996.

12 Frankfurt, 1995, 12. In breiter Übersicht (auch über »Scharlatane«) zu den wichtigsten (amerikanischen) Autoren dieser »Spiritualität«.

13 Der erste Monumentalband einer Gesamt-Trilogie (à la Hegel) heißt: Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Frankfurt 1996; zugänglicher ist die Kurzfassung: Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Wissen und Weisheit. Frankfurt 1998.

14 Zusammen mit seiner Frau Christiana: Spirituelle Krisen. Chancen zur Selbstverwirklichung. München 1990. Die stürmische Suche nach dem Selbst. Praktische Hilfen für spirituelle Krisen, ebd., S. 1991.

15 Vgl. den von E. Zundel/B. Fittkau herausgegebenen Sammelband: Spirituelle Wege und Transpersonale Psychologie. Paderborn 1989.

16 Typisch ist E. Zundels Deutung der Philosophie K. Wilbers, in: K. Wilber, Vom Tier zu den Göttern. Die große Kette des Seins. Freiburg 1997: »Die Verbindung zwischen Personalem und Transpersonalem fand er dann beim Nachdenken über die Angst. ›Die Hölle, das sind die anderen«, findet der Existentialist J. P. Sartre. Auf der personalen Ebene gehört Angst notwendigerweise zum Menschen, sobald er sich seiner Individualität und damit seines Abgesondertseins von anderen bewußt wird. Ganz ähnlich heißt es auch in den Upanishaden: ›Wo es ein anderes gibt, da ist Furcht.« Aber hier, wie in der Mystik überhaupt, gibt es eine höhere Realität jenseits des Gegensatzes von Selbst und Anderem, eine Realität, die entweder als Vereinigung der Gegensätze oder jenseits aller Gegensätze erlebt wird. Wer diese All-Einheit für sich entdecken kann, befreit sich damit aus seiner Isolation und Entfremdung und wird frei von Angst.«

17 Mein Buch: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999, S. 368–374, stellt dies in größere Zusammenhänge.

18 J. Kramer/D. Altstadt brandmarken in: Die Guru-papers. Masken der Macht. Frankfurt 1995. aus der Sicht eines gleichmachenden Marxismus zwar nur eine Karikatur des Guru, bringen aber viel Lehrreiches.

19 P. Louis de S. T., Ste Thérèse de Lisieux et la direction: Études Carmelitaines, Direction spirituelle et psychologie. Paris 1966, S. 246–263.

20 J. van Deenen beschreibt dies recht persönlich: Stufen geistlicher Führung, aufgezeigt anhand der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: *Geist und Leben* 54 (1981).

21 Octavio Paz entwirft in *Die doppelte Flamme. Liebe und Erotik*, 1994, eine Phänomenologie der Liebe aus nicht-christlicher Sicht, die zeigt, daß solche Beschreibungen (in der Liebe fallen das freie Ja und die schicksalhafte Notwendigkeit zusammen) nicht aus christlicher Blauäugigkeit geboren, sondern am Phänomen abgelesen sind: »Die ausschließliche Liebe grenzt an ein anderes konstitutives Element: Die Freiheit.«