



ERWIN MÖDE · EICHSTÄTT

CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT UNTER DEN BEDINGUNGEN DER MODERNE

Beten als psychospiritueller Akt geistlicher Transformation

Ich bete wieder, du Erlauchter,
du hörst mich wieder durch den Wind,
weil meine Tiefen niegebrauchter
rauschender Worte mächtig sind.

Ich war zerstreut: an Widersacher
in Stücken war verteilt mein Ich.
O Gott mich lachten alle Lacher
und alle Trinker tranken mich.

In Höfen hab ich mich gesammelt
aus Abfall und aus altem Glas.
mit halbem Mund dich angestammelt,
dich, Ewiger aus Ebenmaß.
Wie hob ich meine halben Hände
zu dir in namenlosem Flehn,
dass ich die Augen wiederfände,
mit denen ich dich angesehen.

Ich war ein Haus nach einem Brand,
darin nur Mörder manchmal schlafen,
eh ihre hungerigen Strafen
sie weiterjagen in das Land;

ich war wie eine Stadt am Meer,
wenn eine Seuche sie bedrängte,
die sich wie eine Leiche schwer
den Kindern an die Hände hängte.

Ich war mir fremd wie irgendwer,
und wusste nur von ihm, dass er
einst meine junge Mutter kränkte
als sie mich trug,
und dass ihr Herz, das eingeengte,
sehr schmerzhaft an mein Keimen
schlug.

Jetzt bin ich wieder aufgebaut
aus allen Stücken meiner Schande,
und sehne mich nach einem Bande,
nach einem einigen Verstande,
der mich wie ein Ding überschaut, –
nach deines Herzens großen Händen
(o kämen sie doch auf mich zu).
Ich zähle mich, mein Gott, und du,
du hast das Recht, mich zu
|verschwenden¹.

1. «Ich bete wieder ...» (R.M. Rilke): *Gebetslyrik als Existenzanalyse*

«Ich bete wieder, du Erlauchter», so bekennt um die Jahrhundertwende (1901) R.M. Rilke in seinem «Buch von der Pilgerschaft». Das Bekenntnis

ERWIN MÖDE, Dr. theol., geb. 1954, Professor für Christliche Spiritualität und Homiletik an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt; Priester (1982), zugleich Klinischer Psychologe/Psychotherapeut.

wie der Spannungsbogen des 6-strophigen Gedichtes aus seinem «Stunden-Buch» bezeugen sich dem heutigen Leser im Zeitadverb «wieder». Bis zur *Wieder-Kehr* der Gebetshaltung, bis zu deren erneuter Verdichtung im Dichter, geschah ihm *Abgründiges* an: «Zerstreuung («Ich war zerstreut, an Widersacher in Stücken war verteilt mein Ich»), Ich-Fragmentierung und Burn-out («Ich war ein Haus nach einem Brand, darin nur Mörder manchmal schlafen»), schwergradiger Depression («... wie eine Leiche schwer»), Depersonalisierung und Selbstentfremdung («Ich war mir fremd wie irgendwer»). «Todeslandschaften der Seele» (G. Benedetti)² eröffnen und erweitern sich kaskadisch Strophe um Strophe. – «Abyssus abyssum invocat», bis hin zur ultimativen Bedrohung durch (schizophrenienahen) Selbstverlust im vorletzten Vers.

Dann, im letzten Vers (lat.: *vertere* = drehen, wenden), geschieht ihm, dem «Zerstückelten», die unverhoffte *Wende*: «Jetzt bin ich wieder aufgebaut aus allen Stücken meiner Schande ...». – «Wieder aufgebaut», wodurch bzw. von wem auch immer, setzt im Beter die *Sehnsucht* ein («und sehne mich nach einem Bande») nach dem ihn «ver-bindlich» Umfassenden, in höherer Vernunft Ver-«einigenden» («nach einem einigen Verstande»), ihn Überschauenden («der mich wie ein Ding überschaut») und handelnd Liebenden («nach deines Herzens großen Händen»): *nach Gott*. Mit dem zweifachen Du-Wort gibt der vom Bekennenden zum Betenden Gewordene Gott ausdrücklich das «Recht», ihn wieder zu «verschwenden»:

«Ich zähle mich, mein Gott und du,
du hast das Recht, mich zu verschwenden».

Zwischen der ersten, hymnisch intonierten Strophe und der letzten, d.h. längsten Strophe des zum Gebet gewordenen Selbstbekenntnisses, dramatisiert sich menschliche Existenz in ihren Extremen: Vom Erhabenen über die symbolästhetische Vergegenwärtigung der fast restlosen Zerstörung des Subjekts bis hin zur Gebetsbeziehung des «wieder aufgebauten» Beters.

2. »Gott ist tot«: F. Nietzsches Nihilismus als Zeitdiagnose?

R.M. Rilkes Gebetslyrik ist hier wesentlich mehr als Ästhetik des Transzendentalen. Sie ist in Verswendungen dramatisch ausdifferenzierte Existenzial- und Kulturanalyse von Mensch und Moderne. Ihr hysterisch-prosaisches Gegenstück liefert die «Gott ist tot»-Rhetorik des «tollen Menschen» in F. Nietzsches «Fröhlicher Wissenschaft» (1886).

«Wohin ist Gott?» rief er, «ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm,

um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!»³

Personifiziert im «tollen Menschen» entschlüsselt Nietzsche die Fortschrittsdynamik der abendländischen Geistigkeit als Sinn- und Orientierungsverlust mortiferen Ausmaßes. Was dem «tollen Menschen» Entsetzen schafft, ist nicht der vulgäre Atheismus derer, die die «Existenz» Gottes bezweifeln. Vielmehr erschrickt er über das Gestorbensein der Metaphysik selbst, für die der Name Gottes als Personifikation insgesamt einsteht. Eine Kurzanalyse der hier zitierten Textpassage mag diese Behauptung stützen.

«Gott» als Inbegriff der Schöpfungs- und Heilskräfte des Übersinnlichen ist laut Nietzsche deshalb «tot», weil er gemordet wurde. «Wir haben ihn getötet – ihr und ich!», so bekennt Nietzsches Antagonist, um weiterzufragen: «Aber wie haben wir das gemacht?» Durch den Gebrauch der eigenen Vernunft, welcher die Kräfte der Naturbeherrschung erzeugt und die Selbstbefreiung aus dem alten «Horizont» ermöglicht. Die Sprache des «tollen Menschen» ist zwar emphatisch, aber auch von symbolkräftiger Präzision. Sie verweist auf die kopernikanische «Loskettung» der Sonne von der Erde und auf die frühneuzeitliche Entdeckung der Unendlichkeit des Alls. Indem die Aufklärung den Kosmos der Griechen und den Himmel der Christen in der Unendlichkeit des Alls aufgehen ließ, entschwanden die bisherigen Richt- und Orientierungspunkte für eine transzendierende Sinn-Bewegung. «Wohin bewegen wir uns?» fragt der Laternenträger. Das Dasein im «leeren Raum» des Alls verliert den Ruhepunkt seiner Statik und wird zum fortwährenden Stürzen («Stürzen wir nicht fortwährend?») «durch ein unendliches Nichts». Das All transmutiert zum Nichts, der unendliche Raum zum leeren Raum, menschliches Dasein zur fortwährenden Katastrophe. In Nietzsches Sünden-Fall-Analogie wird der «Tod Gottes» zur Metapher für den «Tod der Metaphysik» selbst. In diesem vollendet sich das abendländische Ereignis der Sinnverfinsterung. Indem die neuzeitliche episteme alle Glaubensgewissheiten überführen wollte, bewirkte sie als akkumulierten Begleiteffekt die Aufhebung der Kategorien «Wert», «Sinn» und «Gebet».

Wenn mit dem «Tod Gottes» das ganze Tröstungs-, Deutungs- und Sinnstiftungssystem des abendländischen Geistes kollabiert sein soll, dann

wird ahnbar, was seit Parmenides das semantische Fundament für das menschliche Sinn-Bedürfnis war: die Gewissheit einer übersinnlichen Welt. «Metaphysik» ist zunächst genau dies: die Gewissheit des Übersinnlichen. Die Aufklärung über die theologischen Voraussetzungen im abendländischen Denken hat – wie F. Nietzsche moniert – zur Zerstörung der übersinnlichen Welt geführt. Ihre Legitimationskraft hielt der pragmatischen Analyse nicht stand. Als geistesgeschichtliche Konsequenz ereignete sich sukzessiv die Destruktion der übersinnlichen Welt nicht nur in ihren theologischen, sondern all ihren Erscheinungsformen: als göttlicher creator mundi, als höchster Wert, als absolute Substanz, als Idee, als absoluter Geist, als Sinn- oder Kommunikationszusammenhang und schließlich als das herstellend – begreifende Subjekt der modernen Technik und Naturwissenschaft.

Der «Tod der Metaphysik» bedeutet für Nietzsche, dass die semantischen Fundamente (Sinn, Bedeutung, Intention) der abendländischen Philosophie zerbröckelt sind. Die Deutungs- und Sinngebungspotentiale von Platonismus und Christentum seien entleert. Nietzsches eigener, kritischer Beitrag zur Entmythologisierung des Abendlandes und zur Überwindung der Metaphysik versteht sich in diesem Sinne gleichsam als Epitaph auf die Entwertung der Werte, welche bereits seit der Frühneuzeit statt hatte. Die rationalistische Prüfung all dessen, was es mit Gott und den transzendenten Werten legitimerweise auf sich habe, ergab den Befund der Nichtigkeit. «Je tiefer man hinsieht, umso mehr verschwindet unsere Wertschätzung – die Bedeutungslosigkeit naht sich.»⁴ Diese «Bedeutungslosigkeit» bekundet Nietzsche unter dem Titel des (europäischen) Nihilismus als jenen «Schatten», den der «Tod Gottes» über Europa wirft.

«Das größte neuere Ereignis – dass Gott tot ist, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.»⁵

3. *Beten als Lebenschance: unter den Bedingungen der Gegenwart*

«Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart» (G. Rohrmoser)⁶ verfasste seine Prognostik 1886, also ca. 16 Jahre vor Rilkes «Stunden-Buch» (1899-1903) mit seinem ästhetisch wie existenziell vorgebrachten Bekenntnis «Ich bete wieder ...». Dieses Credo artikuliert sich sensibel und präzise als gegenläufig zum Nihilismus der Moderne. Es beschwört ihn nicht, sondern weist Mensch und Moderne auf eine *alternative* Geistes- und Lebenshaltung hin. Diese andere, spirituelle Grundhaltung ist die der radikalisierten *Innenschau* und *Selbstwahrnehmung*, der Analyse des (Auto-)Destruktiven am und im Menschen selbst, und dabei der *Gottesserinnerung im Gebet*. *Invocatio* (Anrufung Gottes) – *meditatio* (Versenkung) – *oratio* (Gebet), dieser urchrist-

liche Dreischritt *mystischer* Selbsterfahrung durch Gotteserfahrung wird in Rilkes Lyrik exemplarisch zum «Pilger»-Weg: aus der metaphysiklosen Zerstreuung und Zersplitterung des Ich, aus Burn-out, Depersonalisation und schizophrenienaher Selbstentfremdung.

Rilkes lyrisch-metaphysischer Pilgerweg führt keineswegs vorschnell und imaginär zur Gewissheit des Übersinnlichen. Als *via negativa* (durch Versenkung in gott-lose Abgründe) und als *via positiva* (der Auferbauung und Sehnsucht) führt er den «Pilger» sogar entscheidend darüber hinaus – zum «Du» Gottes. Der Gebetsweg, so wie er sich in Rilkes Lyrik des «Ich bete wieder ...» ausformt, ist kein Fluchtweg aus der Moderne, sondern «Wahrheit und Methode» (H.-G. Gadamer) für ein gelingendes Leben unter den unhintergehbaren Bedingungen der Moderne.

Beten als Lebenschance unter den Bedingungen der Gegenwart; Gebet nicht als «Ausgesagtes» und in sich «Geschlossenes», sondern als dynamisch-energetisches Aktgeschehen *geistlicher Transformation*: Das ist urchristlich-spirituelles *Heilsangebot* an alle Menschen aller Zeiten. Diesen Heilsweg wieder zu entdecken in spiritueller Reflexion und vorrangig im praktizierten Gebetsakt selbst, ist nicht nur belangvoll für die «Wiederkehr des Religiösen», für Neuevangelisierung und Kirchenbindung, sondern für die *sanatio in radice* (die Heilung an der Wurzel) der zeitgenössischen Menschen. Dass deren viele nicht nur unter Glaubens- und Lebensdefiziten leiden, d.h. unter verstärktem Leistungs-, Leidens- und Sinn(losigkeit)-Druck, sondern unter einem Angst erzeugenden «Seinsmangel» (M. Heidegger), ist mittlerweile zur «psychosozialen Tatsache» globalisierter Zivilisation geworden. Die Gefahr, dass neue religiöse Bewegungen (innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen) das «religiöse Bedürfnis» verzwecken und in regressive Befriedigung fehlleiten, ist unleugbar. Umso entscheidender für die spirituelle (statt pathologische) Qualität der «Wiederkehr des Religiösen» ist die christliche Orthopraxis des Betens als *psychospiritueller Akt* geistlicher Transformation.

4. Die psychosoziale Dimension des Gebetes: ihre Verbindlichkeit

Zum Besonderen und Wesentlichen der christlichen Kirchen gehört, dass sie (sakramentale) Gebets-Gemeinschaften sind. Wann immer Menschen miteinander beten, geschieht ihnen gleichzeitig Egalisierung *und* Individualisierung: «Freiheit, Gleichheit (Egalität), Brüderlichkeit», dieser beschwörende Ruf der französischen Aufklärung und ihrer politischen Revolution erwies sich als nicht ungefährliche Utopie europäischer Moderne. Die Christen als *moderni* sind im Verlauf der abendländischen Geschichte vielleicht die einzigen, die zumindest im Ansatz dieses Motto der französischen Revolution je schon lebenspraktisch umsetzten und zwar auf spirituellem Wege.

Dann, wenn Menschen miteinander vor Gott beten, sind sie einander wesentlich «gleich». Sie alle, die sie gemeinsam beten, sind Gottesgeschöpfe und erinnern sich daran. Im Beten aktuierten sie vertrauensvoll ihre geist-seelische Existenz, ordnen sich hin auf ihren Schöpfer, anerkennen ihn als den «Herrn» (Kyrios) ihres Lebens und sich selbst als seine je einmaligen Schöpfungen. Im gemeinsamen Gebet trägt sich, jenseits von Herrschaft, Politik und Machtanspruch, höchste Egalität zu. Letztlich sind wir vor Gott gerade darin alle gleich, dass wir seine je einmaligen Geschöpfe sind, denen er Zukunft eröffnet und schenkt. Auf dem metaphysischen Hintergrund ihrer geschöpflichen Gleichheit verwirklichen im Gebet die gemeinsam Betenden ihre Individualität. Ein paradoxales Zugleich, das sich mit therapeutischer Wirkung im Gebet entfaltet, ist diese Simultanität von Gleichheit und individueller Verschiedenheit. So wie jeder letztlich sein eigenes Leben lebt, betet jeder sein eigenes Beten. Auch dann, wenn alle gemeinsam beispielsweise das «Vater unser» beten. Motivation und Intention, Haltung und Besinnung im gemeinsamen Gebet sind höchst individuell. Im Gebet aktuiert der Mensch die höchste Freiheit, zu der er fähig ist. Er erlaubt sich vertrauensvoll aus dem «Besorgen» der Welt heraus in eine zwanglose, geschöpfliche Beziehung zur Quelle allen Lebens zu treten. Wer betet, ist frei und gebunden zugleich: Rückgebunden, eingebunden, verbunden mit seinem «Seelengrund», seinem Lebensauftrag, seinem Schöpfer und mit der Gemeinschaft der Betenden.

Die *psychosoziale* Wirkkraft, d.h. Verbindlichkeit des *gemeinsamen* Betens ist enorm. Es neutralisiert Konflikte und wirkt friedentiftend. Das gemeinsame Gebet ist also durchwirkt von Gleichheit, ohne dass diese Gleichgültigkeit und Beliebigkeit wäre. Ähnliches gilt für die Freiheit, welche sich für den Betenden zuträgt: *Homo religiosus non est liber*. Wer betet, setzt sich keiner absurden Willkürfreiheit aus, wie der Phantast und Fanatiker es tun, sondern intensiviert jene ihn befreiende Ein- und Rückbindung, welche wiederum Gemeinschaft stiftet unter den Betenden. «Brüderlichkeit», d.h. «Geschwisterlichkeit», ist sowohl eine spirituelle als auch eine psychosoziale Auswirkung des Gebetes in Gemeinschaft. Gebet stiftet Gemeinschaft. Es bewirkt, dass aus vergesellschafteten Subjekten, «verplant und verloren», wieder Individuen werden, staunend und bekennend «bist du, allmächtiger Gott, uns nicht überall nah!»

Zukunftsbezogener Auftrag der christlichen Kirchen ist es, spirituell-sakramental und sozial-karitativ zu wirken. «Deus caritas est», diese Grundwahrheit unseres christlichen Glaubens wurde Papst Benedikt XVI. zur Titulatur seiner ersten Enzyklika (2006). Zum Sendungsauftrag der Kirche gehört unaufgebbar «Salz der Erde» zu sein: Weltbezogen, zukunftsbezogen und zugleich in einem kreativen Abstand von dem, was die Evangelien «Welt» nennen. So kann Kirche alternativ einwirken auf die «Zukunft



unserer Gesellschaft». Die Gottesbeweise der Scholastik und ihrer Theologengenerationen waren aristotelisch-denkerischer Machart. Die Erweise liebender Gottesnähe können seitens der Kirchen den zeitgenössischen Menschen nur existenziell vermittelt werden – vorrangig durch *Gebet in Gemeinschaft*.

5. Gebetspraxis: Die Gefahr des psychologischen Reduktionismus

Während die psychosoziale Wirkkraft von Gebet und Gebetsgemeinschaft zunehmend in Politik und Sozialwissenschaften akzeptiert wird, verblieb die *psychische* (nicht seelische!) Dimension des Betens entweder von fachpsychologischer Seite unkommentiert oder sie verfiel dem analytischen Reduktionismus (z.B. der (Neo-)Freudianischen Psychoanalyse). Solchermaßen reduktiv behandelt schwankt seit der Gründerzeit von Psychologie und Psychoanalyse deren Einschätzung des «Gebetsphänomens» zwischen den Bewertungen «infantile Wunscherfüllung» und «autosuggestive Eigenleistung» des betenden Subjekts.

Diese zweite Interpretationsvariante ist zwar alles andere als neu, wird aber derzeit in den Therapiemodellen wissenschaftlicher Psychologie und Psychoanalyse bevorzugt, allerdings mit klientenfreundlicher Sprachregelung und fachlich unter integrativen Vorzeichen: Religiöse Werteüberzeugungen und Grundhaltungen (wie Gebetshaltung, Glaube an eine höhere, menschenfreundliche Macht, Achtsamkeit, Akzeptanz, Vergebung, Mitgefühl ...) des Klienten sollen als dynamische Stabilisierungsfaktoren den psychotherapeutischen Prozess wie die Persönlichkeitsentwicklung fördern. Bereits von dem Psychologen Abraham Maslow stammt das immerhin vage metaphysische Bekenntnis: «Ohne das Transzendente und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig, nihilistisch oder sogar hoffnungslos und apathisch». Zahlreiche wissenschaftliche Studien (zumeist aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum) belegen mittlerweile, «dass bestimmte Glaubenshaltungen den Heilungsprozess günstig beeinflussen»⁷ Psychologie heute anerkennt – allerdings stets in resubjektivierender, agnostischer Wendung – die mögliche heilsame Wirkung von Religiosität und Spiritualität. Diese Anerkennung gilt insbesondere der psychosozialen Unterstützung des einzelnen Gläubigen durch die Glaubens- und Wertegemeinschaft, «dem spezifisch religiösen Bewältigungsverhalten sowie den Auswirkungen des Verzeihens und des Gebets»⁸.

Dass also seit der Milleniumsschwelle 2000 verstärkt durch empirische (Auftrags-)Studien⁹ religiöse Überzeugungen und Haltungen möglichst konkret in professionelle säkulare Therapiemethoden integriert werden, besagt keine «transzendente Wende» (V. Frankl) der Psychologie und ihren (Kurz- bzw. Langzeit-)Therapien. Es ist bisher hauptsächlich der pragma-

tisch-klientenzentrierte Nachvollzug eines gesteigerten «religiösen Bedürfnisses» in der Gegenwart, der die methodisch-agnostische Grundhaltung von (Medizin-)Psychologie und Psychoanalyse zur Revision anhält.

6. Die psychische Dimension des Betens: ihre Dynamik

Auf dem hier skizzierten Hintergrund wird umso fraglicher, welchen christlich-metaphysisch relevanten Beitrag Psychologie zur Gebetskultur leisten kann. Gibt es *kriteriologische* und *psychodynamische* Vorgaben wissenschaftlicher Psychologie für eine «Psychologie des Betens»? Es gibt sowohl solche gesicherten Vorgaben als auch spiritualitätspraktische Anwendungsmodelle für eine Gebetskultur der «Unterscheidung der Geister». Die psychospirituelle Mehrdimensionalität von Gebetshaltung und Gebetsakt gilt es dabei methodisch zu analysieren und zu synthetisieren. Beten als psychisches, geistiges *und* geistliches Aktgeschehen der Transformation des Betenden kann so besser verstehbar werden, *ohne* die transzendente Heilsdimension des *mysterium fidei* reduktiv zu psychologisieren. Die hierzu bereits seit Jahrzehnten weltweit erbrachten psychologischen Forschungs- und therapeutischen Anwendungsleistungen (z. B. von L. Rulla SJ, F. Imoda SJ, J. Danis, A. Görres, E. Möde u.v.a.)¹⁰ lassen sich hier in wesentlicher Verdichtung wie folgt umreißen:

«Der Weg zu Gott führt nur über eine geläuterte Sinn(en)haftigkeit, die gereinigt ist von ungeordneten Anhänglichkeiten und der Sucht nach unmittelbarer Befriedigung, denn diese macht im letzten unfrei ...»¹¹

Wer durch praktizierte Spiritualität «Gott im Leben entdecken» (K. Schaupp) will, wird in *spiritueller Unterscheidung* seine *Gebetsmotivation* introspektivisch prüfen, um nicht betend belanglos zu «plappern wie die Heiden» (Mt 6,7), um nicht seinen Eigenwillen begehrlig-magisch umzusetzen, um nicht im Gebet wiederum nur sich selbst mit seinen Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten zu dienen. Dann nämlich bliebe das Gebet verzwecktes Medium dessen, was K.G. Chesterton den «mystischen Egoismus» nennt. Beten wäre dann substanziell von jener Angst-, Wunsch- und Selbstbestätigungs-Dynamik getragen, die im Gebetsakt keine Läuterung des Herzens, keine Selbsttranszendenz, keine transzendente Wende und Erhebung des betenden Subjekts ermöglicht. Schon seit der Väterzeit und ihrer «spirituellen Psychologie» wird für das Gebetsleben diese Qualitätsunterscheidung getroffen, ob es der Selbstbestätigung und *Selbsterfüllung* des betenden *Homo curvus* zweckdienlich sein soll oder seiner *Selbsthingabe* in der motivationalen Bereitschaft zur *patri divina*, d.h. dem empfänglichen sich Öffnen auf Gottes Wille und Einwirken auf das je eigene und einmalige Leben.

Hinsichtlich der *motivationalen Grundhaltung* dessen, der sich auf den Pilgerweg von Askese und Gebet wagt, definiert bereits Johannes Cassianus

finalitätsbezogen: «Das Endziel unserer Berufung ist das Reich Gottes oder das Reich der Himmel, aber das Nahziel ist die Reinheit des Herzens, ohne die niemand das Endziel erreichen kann.»¹² Das Endziel ist die Kontemplation, die Schau Gottes, die uns als reine Gnade ermöglicht werden wird. Nach Cassianus ist dies die Grundunterscheidung, nach der sich bei allen christlichen Seelenführern die Artikulation des geistlichen Weges vollzieht. Die «Reinheit des Herzens» als Nahziel verlangt Innenschau und motivationale (nicht grüblerisch-selbstbetrachtende) Gewissensforschung des Betenden hinsichtlich der Bewegungsmotive, Ausrichtung und empfänglichen Offenheit seines Betens.

Für das persönliche Gelingen einer solchen *Motivationsabklärung* der Gebethaltung kann Psychologie wirksame Hilfe anbieten und zwar fokussiert auf die Psychodynamik dessen, der das Nahziel, die «Reinheit des Herzens», annähernd zu verwirklichen sucht. Mittlerweile wurden speziell für die Motivationsabklärung in der geistlichen Begleitung psychodynamisch-diagnostische Verfahren seitens einer religionsfreundlichen *Psychologie der Selbsttranszendenz* (L. Rulla, F. Imoda, B. Kiely u.a.) entwickelt. Wie religionskritisch psychologische (Entwicklungs-)Forschung stets schon eingestellt war, ihr förderlicher Beitrag für Spiritualität und Gebetskultur unter den Bedingungen der Moderne liegt vorzüglich in ihren gesicherten Erkenntnissen zur (psychischen) *natura humana*, genauerhin zur *Psychodynamik* des transzendenzbegabten Menschen.

Es wäre utopischer Gnostizismus, wollte man asketisch fordern, der betende Mensch solle sich nur geistig-geistlich profilieren und zwar durch die Aufopferung seines psychisch-affektiven Menschseins. Die *Integration* der unbewusst – bis bewussten *Bedürfnismotive* und *psychoaffektiven Regungen* in das geistliche Leben, nicht deren Verleugnung und Abspaltung, sind das «Nahziel» zur «Reinheit des Herzens» und somit zum identitätsstarken persönlichem Gebet. Nur Psychologie und Psychoanalyse nach der «Freudschen Wende» können eine modellhaft-dynamische Innenschau anbieten für: das Verhältnis des Subjekts zu Unbewusstem und Verdrängung; für die (früh-)kindlichen Bindungs- und Identifikationsprozesse zur Ich-Bindung des Menschen; zu dessen (weithin unbewusster) Trieb- und Bedürfnisdynamik, zu Sublimation und Urteilsvermögen, zu Abwehrformation, Affektivität und Emotionalität des psychischen Subjekts.

Jedem *actus humanus*, allen geistlichen Akten und jedwedem Ereignis der Selbsttranszendenz, bleibt mit der biographischen und psychischen Kehrseite des Subjekts dessen psychodynamische Verflechtung subsistent. Psychische und noetische Dimension, Geist und Psyche wirken als *principia quibus* in jedem Gebetsakt kompositionell, um so die je einmalige Gebethaltung und Berufung des Betenden zur Gotteskindschaft bewusst (ethische) Gestalt werden zu lassen. Das Ergreifende an R.M. Rilkes «Ich bete

wieder ...» ist eben diese Verschränkung gläubiger Invokation Gottes in spiritueller Anamnese, die in ihrer Dynamik die Existenznot des Beters so in die läuternde Anschauung hebt, dass sie die geistliche Schau ermöglicht.

7. Die mystische Dimension des Betens: ihr «springender Punkt»

In der spirituellen Tradition gelebten Christentums, in dessen Asketik und Mystik, wird das «pilgernde Gottesvolk» je schon auf die geistliche Gnadengabe des Betens hingewiesen und dazu angeleitet. Jesus selbst lehrt die Seinigen beten (Mt. 6,9). Seither ist das «Vater unser» der Archetyp des christlichen Betens geworden, seines personalen Gottesbezuges, seiner sprachlichen Artikulation und selbsttranszendenten Dynamik. Zweckfreies «Ziel» des Betens ist die «Gotteskindschaft» und damit die gnadenvolle Wandlung des Betenden zu einem durch den Hl. Geist in Christus erneuerten Menschen: mit veränderter Bewusstseins-Haltung für Leben und Tod, Individualität und Gemeinschaft. «Die Mystik des Apostels Paulus» (A. Schweitzer)¹³ ist *Transformationsmystik*. Bis heute wirkt sie fort als neutestamentliche Grundlegung und Inspirationsquelle des Betens, das sich nicht als «officium» im Sinne bloßer «Pflichterfüllung» versteht, sondern als Hingabe und Nachfolge Christi, des einmaligen Vorbeters seiner Kirche.

Beten als *transformatorischer Prozess* ist weder fixiert auf «infantile Wunscherfüllung» (und Angstabwehr) noch auf subjektive Autosuggestion zur Verbesserung der psychoaffektiven Befindlichkeit des geistlichen Betens. Die psychodynamischen, psychosozialen und somatischen Begleiteffekte des geistlichen Betens formen die *Kehrseite* zu dessen mystischer Dimension: Ihr «springender Punkt» der «transzendentalen Wende» ist die selbstvergessende Hingabe des Beters an «jene andere Macht» (S. Kierkegaard), der als *Deus semper maior* die je größere Heilkraft, Gerechtigkeit und Liebe zugetraut wird. Am Beispiel von R.M. Rilkes betendem «Pilger» wird vernehmbar, dass solches Vertrauen zur transformatorischen *Gnadewirkung* des Betens gehört und seinerseits *transpersonal* auf das betende Subjekt rückwirkt. So hält Rilkes Beter nicht mehr ängstlich an sich selbst fest, sondern vertraut Gott das «Recht» an, ihn zu «verschwenden». Gotteserinnerung, Transzendenz vorstellungsbesetzter Eigenwelt, Verzicht, Hingabe und Vertrauen, werden im Gebetsakt zu dem, was dem Beter *geschieht*. Er wird bewusst und frei entschieden im Gebetsgeschehen zum *Subjekt des Betens*. Er verwirklicht sich gerade *nicht* «selbst» als Agens «seines» Betens, sondern es wird und geschieht ihm vom ganz Anderen her ein Wandel: der Wahrnehmung, des Imaginerens und Denkens, des Empfindens, Vernehmens, Vertrauens und sich aussprechenden Verstehens: «Ich zähle mich, mein Gott, und du, du hast das Recht, mich zu verschwenden» (R.M. Rilke).

Das Wesentliche der Gebetsmystik ist das Anwesend-Sein Gottes beim Betenden im Gebetsakt selbst. Wer in «Geist und Wahrheit» (1 Joh. 5,6) betet, wird mehr und mehr zum Subjekt des Betens als überraschendem Geschehen geistlicher Gnadenwirkung. Beten wird so zum Widerfahrnis und Zuspruch, zum Vernehmen und «Beherrigen» des *personalen Anderen* im dafür aufmerksam und empfänglich gewordenen Menschen – dem Beter. Betend löst er sich von Selbstbild und libidobesetzten (Objekt-)Vorstellungen. Indem sie aufhören für ihn zu «zählen», wird er gewandelt zum «Gotteskind». Die scheinbar unüberwindliche Differenz zwischen Gott und Mensch erfährt im Beter, der betend zum «Gotteskind» wird, ihre Aufhebung, nicht aber ihre Nichtung.

Der «springende Punkt» der *Mystik* ist das Transformationsgeschehen an der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen affekt- und vorstellungsbesetzter Eigenwelt und transsubjektiver Empfänglichkeit, zwischen Begehren, Verzicht und Gnade. «Denn der Herr ist der Geist; wo aber der Geist der Herr ist, da ist Freiheit» (2 Kor. 3,17). Die mystische Dimension des Betens, die freilich keine Psychologie zu fassen und verstehen braucht, ist die geistliche Freiheit der *Wandlung* des Beters vom Welt-Ich des autonomen Ich-Subjekts zum «Gotteskind». Deshalb ist das Gebet ein psychisches, mentales und geistliches Geschehen, weil in ihm der *Geist Gottes* selbst diese Wandlung verrichtet. Deshalb ist Beten ein *psychospiritueller Akt geistlicher Transformation*.

ANMERKUNGEN

¹ R.M. RILKE, *Das Buch von der Pilgerschaft* (1901), in: R.M. RILKE, *Das Stunden-Buch* (Leipzig 1905), Frankfurt a. M. 1975, S. 58-59.

² G. BENEDETTI, *Todeslandschaften der Seele. Psychopathologie, Psychodynamik und Psychotherapie der Schizophrenie*, Göttingen 1983.

³ F. NIETZSCHE, *Werke in 3 Bänden*, hg. von K. Schlechta, München 1954-56, Bd. II, S. 127.

⁴ ebd., Bd. III, S. 424.

⁵ ebd.

⁶ G. ROHRMOSER, *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, München 2000.

⁷ B. GROM, *Wunder sind nicht zu erwarten. Wie spirituell kann Psychotherapie sein?*, in: *Psychologie Heute*, 2/2008, S. 57.

⁸ ebd., S. 57.

⁹ Dazu: A. BUCHER, *Psychologie der Spiritualität*, Basel 2007.

¹⁰ Dazu besonders: Forschungs-, Publikations- und Lehrangebote des 1972 gegründeten: Institutes für Psychologie (Istituto di psicologia) der Pontificia Università Gregoriana (Rom).

¹¹ K. SCHAUPP, *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Würzburg 2. Aufl. 1995, S. 59.

¹² JOHANNES CASSIANUS, *Collationes* I, 4.

¹³ ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954.