



Simon Peng-Keller | Zürich

geb. 1969, verheiratet, Professor für Spiritual Care
an der Universität Zürich, Beiratsmitglied von
GEIST & LEBEN

simon.peng-keller@theol.uzh.ch

Tiefendimension des Betens

Reflexionen im Anschluss an Franz Jalics' „Kontemplative Exerzitien“

Mit Blick auf die *Kontemplativen Exerzitien* Franz Jalics¹ untersucht der vorliegende Beitrag die kontemplative Dimension christlichen Betens im Horizont heutiger Gebetstheologie. „Gebet“ wird im Folgenden als Überbegriff für unterschiedliche Formen der „Kommunikation mit Gott und Christus“² verstanden. Allein schon aufgrund der wechselnden Kontexte, in der sich solche Kommunikation vollzieht, ist es nur schwer möglich, die Vielfalt christlichen Betens angemessen zu beschreiben und zu systematisieren. Doch lassen sich hinsichtlich der Entwicklung einer Gebetspraxis qualitative Unterscheidungen ausmachen. Eine solche kann sich intensivieren oder abschwächen, vertiefen oder verflachen. Im Rückblick auf einen längeren Gebetsweg lassen sich Hoch- und Dürrezeiten, Krisen und Durchbrüche identifizieren. Die Stufenmodelle, die in vergangenen Epochen der Spiritualitätsgeschichte entwickelt wurden, können als Versuche verstanden werden, regelmäßig auftretende Erfahrungen im Hinblick auf die spirituelle Begleitung zu verdichten. Diese braucht Erfahrungswerte und eine realistische Vorstellung davon, wie sich eine Gebetspraxis über die Jahre hinweg verändern kann und was in Zeiten der Krise hilfreich ist.

Die klassischen Modelle lassen den christlichen Gebetsweg in der Regel in eine kontemplative Phase einmünden. So beschreibt beispielsweise Teresa von Ávila den Weg des „inneren Betens“ als einen Prozess, der von einem mühseligen Bemühen um Einkehr zu einer immer müheloserem Sammlung und Versenkung führt. Es ist ein Weg wachsender Hingabe, ein stufenweise voranschreitender Prozess, in dem zunehmend das Wirken Gottes erfahrbar und leitend wird. Johannes

1 F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und das Jesusgebet*. Würzburg 162016.

2 K.-H. Ostmeyer, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*. Tübingen 2006.

vom Kreuz betont im Vergleich dazu stärker das Krisenhafte und Brüchige dieses Weges. Seine Werke kreisen um den schwierigen Übergang zum kontemplativen Beten und Leben. Franz Jalics knüpft in seinen *Kontemplativen Exerzitien* an diese Sicht an.

Das Modell der Kontemplativen Exerzitien

In einem 1998 in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel in zwei Teilen fasst Franz Jalics seine Konzeption prägnant zusammen. Trotz des unscheinbaren Titels *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien*³ provozierte der Artikel kritische Abgrenzungen.⁴ Dabei ging es hauptsächlich um Jalics' These, die ignatianischen Exerzitien seien auf das kontemplative Gebet hin finalisiert. Die aktiven und imaginativen Formen der Meditation, zu denen Ignatius anleitet, haben nach Jalics lediglich einen intermediären Charakter. Wenn jemand nach längerem Üben zum kontemplativen Beten gelangt, ist ihre Funktion erfüllt. Eine ähnliche Sicht legte Jalics bereits einige Jahre früher in der Einleitung zu seinem Hauptwerk *Kontemplative Exerzitien* vor. Im Rückgriff auf das Modell des dreifachen Weges wird die spirituelle Entwicklung als ein Reifungsprozess beschrieben, der nach einer Zeit aktiven Bemühens um Selbstveränderung und aktiven („vorkontemplativen“) Betens in eine Übergangsphase hineinführt, in der eine radikale Umorientierung nötig ist. An diesem Punkt müsse sich der Übende „darum bemühen, sich nicht mehr zu bemühen.“⁵ Durch „das Ausgerichtetsein auf Gott und durch das konsequente Loslassen diskursiven Denkens und der Beschäftigung mit dem eigenen psychischen Fortschritt“⁶ kann sich nach Jalics langsam der „Zustand der Kontemplation“⁷ einstellen.

Das Modell spiritueller Reifung, das die Kontemplativen Exerzitien leitet und strukturiert, kann sich auf eine spirituelle Tradition berufen, die mindestens bis zu Johannes vom Kreuz zurückreicht. Für die modellbildende Beobachtung, dass der Durchbruch zur Kontemplation ineins fällt mit einer spirituellen Midlife-Crisis, lassen sich namhafte Persönlichkeiten anführen, etwa Teresa von Ávila, Balthasar Alvarez oder Carlo Carretto. Doch wirft das von Jalics neu zur Geltung gebrachte Modell viele Fragen auf. Ich konzentriere mich auf eine einzige: das Verhältnis zwischen kontemplativem Gebet und jenen Formen des Betens, die Jalics summarisch als „vorkontemplativ“ bezeichnet und zu denen neben dem liturgischen Gebet beispielsweise auch diskursive Formen christlicher Meditation gehören.

3 F. Jalics, *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien*, in: GuL 71 (1998), 11–25; 116–131.

4 Vgl. die Beiträge von F.-J. Steinmetz, W. Lambert und A. Lefrank in Heft 4 desselben Jahrgangs.

5 F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien*, 14 [s. Anm. 1].

6 Ebd.

7 Ebd., 15.

Kontemplation als Weg des Christwerdens

Überlegungen zu Jalics' Gebetslehre, die in den folgenden Abschnitten weitergeführt werden, haben einen biografischen Hintergrund. Sie bilden die verzögerte Antwort auf eine Frage, die mich begleitet, seit mir Franz Jalics *Kontemplative Exerzitien* in den frühen 1990er-Jahren erstmals begegneten. Zur Dankbarkeit für die wohltuende Klarheit und Entschiedenheit, mit der in diesem Buch zum kontemplativen Gebet hingeführt wird, gesellte sich die Erkenntnis, dass mein eigener Weg zur Kontemplation nicht (oder nur von ferne) den genannten Stufen entsprach. Zwar war mein Zugang durchaus von jenen krisenhaften Erfahrungen begleitet, die Jalics im Anschluss an Johannes vom Kreuz beschreibt. Vorausgegangen waren jedoch weder ein langjähriges Bemühen um spirituelle Reifung noch eine entfaltete Meditations- und Gebetspraxis. Zum Zeitpunkt, in dem ich als 15-Jähriger in einer Einkehrwoche im damaligen Friedensdorf Flüeli-Ranft erstmals in eine Form kontemplativen Betens eingeführt wurde, brachte ich nicht viel mehr mit als das, was mir zuvor in einer durchschnittlichen volksskirchlich-katholischen Sozialisation vermittelt worden war. Die Sehnsucht nach kontemplativer Vertiefung stellte sich bei mir in einer Phase ein, in der ich mich erstmals bewusst auf den Weg des Christwerdens machte. Die ersten kontemplativen Erfahrungen begleiteten meine wackeligen Anfänge im christlichen Leben und waren keinesfalls Ausdruck einer besonderen spirituellen Reife. Seither ist Kontemplation für mich in engster Weise verknüpft mit liturgischen Erfahrungen und geistlicher Lesung. Im Rückblick erscheint es mir so, als ob sich mir die unterschiedlichen Formen inneren Betens mehr oder weniger gleichzeitig erschlossen als Vollzüge, die miteinander verschränkt sind und sich gegenseitig durchdringen.

Der Konflikt zwischen „Meditativen“ und „Kontemplativen“

Nicht allein konkrete Gebetsbiografien, wie die eben skizzierte, sondern auch spiritualitätstheologische Versuche, unterschiedliche Formen christlichen Betens zu ordnen und in ein Verhältnis zueinander zu setzen, tragen die Signatur wandelbarer Deutungs- und Praxiszusammenhänge. Wer versucht, christliches Beten zu systematisieren und seine Entwicklungsstufen zu kartographieren, tut dies vor dem Hintergrund bestimmter Problemlagen und mit Blick auf konkrete Adressaten. Jalics nennt sie ausdrücklich. Beim Schreiben habe er in erster Linie hauptberufliche und ehrenamtliche „Verkünder des Evangeliums“ vor Augen gehabt.⁸ Der unmittelbare Entstehungskontext der *Kontemplativen Exerzitien* ist der deutschsprachige katholische Raum der 1980er Jahre. Wie den biografischen Teilen des Buchs zu entnehmen ist, liegen jedoch die Impulse, die zu seiner Entstehung

⁸ F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien*, 24 [s. Anm. 1].

beigetragen haben, weit zurück. Sie wurzeln in Konflikten, die zum Zeitpunkt, als das Buch erschien, kaum mehr im allgemeinen Bewusstsein waren. Jalics' Hinführung zum kontemplativen Beten steht vor dem Hintergrund jener neuzeitlichen Verwerfungen, die innerhalb der katholischen Theologie zu einer Überbetonung der „diskursiven Meditation“ und einer Marginalisierung von kontemplativen Gebetsformen führte.

Blenden wir nochmals kurz zurück: Bereits Teresa von Ávila hatte mit dieser Vereinseitigung zu kämpfen, die die konkrete Gebetspraxis ebenso betraf wie die sie formierende Theologie.⁹ Der auf verinnerlichtem Beten ruhende Verdacht, es tendiere zu einem unkontrollierbaren Spiritualismus, betraf in besonderem Maße jene kontemplativen Praktiken, zu denen Teresa sich hingezogen fühlte und die sie in ihren Werken mit diplomatischem Geschick legitimierte. Die Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer diskursiven und willensbetonten Meditations- und Gebetspraxis und solchen, die kontemplativen Formen zuneigten, wurde auch innerhalb der Gesellschaft Jesu¹⁰ ausgetragen und prägte die spiritualitätstheologischen Diskussionen des 17. Jhs. Zu den Versuchen, den Streit zwischen „Meditativen“ und „Kontemplativen“ zu schlichten, gehört ein im Jahre 1682 von Kardinal G. Casanate verfasster Text, der zur gegenseitigen Toleranz aufruft: „Da es (...) im Hause des himmlischen Vaters viele Wohnungen gibt, sollen die, welche sich der Meditation widmen, (...) in keiner Weise die, welche auf die Kontemplation bedacht sind, verachten, Müßiggänger nennen oder, was noch übler ist, mit dem Makel der Häresie brandmarken; vielmehr sollen sie die Geschenke, die einem jeden von ihnen von Gott durch die Meditation gewährt wurden, heilig und fromm gebrauchen und genießen, zumal da die Gnade der Kontemplation oft die Höchsten, oft die Geringsten, öfter Fernstehende, bisweilen sogar Verheiratete empfangen (...) Damit aber die Lehre vom kontemplativen Gebet, durch das die Seelen der Gläubigen zur höchsten Einheit mit Gott emporgehoben werden, von Irrtümern gereinigt, unversehrt und unverletzt bleibe, sollen sich vor allem die Kontemplativen hüten, zu behaupten oder festzuhalten, die Gegenwart Gottes allein sei an jedem Ort Gegenstand der Kontemplation bzw. des Gebetes, das sie (Gebet) der Ruhe nennen: denn alle Gegenstände der Meditation können, wenn auch in unterschiedlicher Weise, Gegenstände der Kontemplation sein; ebenso sollen sie auch nicht zu behaupten wagen, diejenigen, die sich in der Meditation

9 S. Peng-Keller, *Mystik als locus theologicus? Fundamentaltheologische Überlegungen im Anschluss an Teresa von Ávila und Melchior Cano*, in: M. Delgado / V. Leppin (Hrsg.), „... Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgegeschichte*. Fribourg – Stuttgart 2015, 314–332.

10 Vgl. R. Zas Friz, *Ignatianische Mystik*, in: GuL 85 (2012), 16–30 (Teil I: Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts) und 120–135 (Teil II: Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert).

11 H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verb., erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. von H. Hoping hrsg. von P. Hünemann. Freiburg . Br. u.a. 2007, 642–643 (Nr. 2182 und 2185).

üben, könnten niemals zu irgendeiner Stufe der Vollkommenheit emporsteigen, wenn sie nicht zum Gebet der Kontemplation übergingen.“¹¹

Das Dokument nennt die zentralen Streitpunkte in diesem explosiven Konflikt: Die „Kontemplativen“ stehen im Verdacht, eine häretische Frömmigkeitspraxis zu pflegen, die sich von den Mühen aktiver Selbstveränderung dispensiert, während die „Meditativen“ aus der Sicht ihrer Gegner verkrampft an einer bestimmten Gebetsstufe festhalten und so die spirituelle Reife verfehlen. Casanates Bemühen scheiterte. Wenige Jahre später endete der Streit mit der kirchlichen Verurteilung wichtiger Vertreter einer kontemplativ geprägten Spiritualität, die als „Quietismus“ gebrandmarkt wurde. Dass das kirchliche Lehramt sich die Terminologie und Sicht jener zu eigen machte, die den kontemplativen Bewegungen misstrauten, war für die weitere Entwicklung der katholischen Gebetstheologie und -praxis folgenreich. Die Verurteilung hatte zur Konsequenz, dass das diskursive Meditieren für die folgenden drei Jahrhunderte zur Normalform inneren Betens wurde, die scharf von kontemplativen Gebetsstufen abgegrenzt wurde.¹² Diese wurden als besondere und seltene Gnadengabe betrachtet. Versuche, das kontemplative Gebet methodisch zu vermitteln, stießen bis ins 20. Jh. hinein auf große Skepsis.

Ein Beispiel dafür ist der Fall des Würzburger Weltpriesters Konrad Hock. In seiner kleinen Schrift *Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes*¹³, die 1917 erstmals erschien und in den folgenden Jahren mehrfach wiederaufgelegt wurde, wird die unhinterfragte Dominanz des diskursiven Meditierens problematisiert. Hock ermutigt dazu, zu gegebener Zeit von der diskursiven Meditation allmählich überzugehen zur schlichten Vergegenwärtigung der Gegenwart Gottes. Dass die vorsichtig geschriebene Gebetsanleitung zu heftigen Diskussionen führte, ist aus heutiger Sicht nur noch schwer nachvollziehbar. Der Jesuit Johannes B. Lindworsky sah in ihr eine „ungesunde Betonung der Mystik“ am Werk: „Weiß er (Hock) nicht, daß die Quietisten, die eifrigsten Verfechter und Praktikanten des beständigen Wandels in der Gegenwart Gottes, schließlich nicht nur der Kirche untreu wurden, sondern auch in grobe Laster des Fleisches verfielen?“¹⁴

Renouveau mystique

Überblickt man die Entwicklungen innerhalb der katholischen Gebetstheologie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, zeigen sich Züge, die sich gut in das geistesgeschichtliche Gesamtbild einpassen, das hier nur holzschnittartig vergegenwärtigt werden konnte. Im Gegenzug zu dem, was man als die Gefahren des

¹² Diese Trennung spiegelt sich noch im ursprünglichen Namen von GEIST & LEBEN: *Zeitschrift für Aszese und Mystik*.

¹³ K. Hock, *Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen, die nach Vollkommenheit streben*. Würzburg 1920.

¹⁴ Zit. nach K. Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. Würzburg 2009, 706.

Quietismus und Spiritualismus betrachtet, wurden besonders die willentlich steuerbaren Aspekte des Betens und die asketische Selbstläuterung betont. Doch gab es seit Beginn des 20. Jhs. eine wachsende Gegenströmung, ein *renouveau mystique*, der die schultheologischen Festlegungen des 18. Jhs. langsam unterspülte. Jenseits der scharfen Trennung zwischen willensgesteuerter Betrachtung und besonderer kontemplativer Gnaden setzten sich zunehmend Konzepte durch, die zwischen aktiver Meditation und rezeptiver Kontemplation eine stärkere Kontinuität sahen.

Eine vermittelnde Position vertrat Adolphe Tanquerey in seinem Kompendium *Précis de théologie ascétique et mystique*.¹⁵ In der bereits zitierten Einleitung zu seinen *Kontemplativen Exerzitien* beruft sich Jalics nicht nur ausdrücklich auf dieses Werk, sondern übernimmt auch dessen Interpretation des „dreifachen Weges“. In Anknüpfung an Bonaventura und Johannes vom Kreuz ordnet es den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung sowohl spezifische Gebetsformen als auch spirituelle Reifestufen zu. Zwischen den aktiven Gebets- und Meditationsformen, welche die ersten beiden Stufen charakterisieren, und der besonderen Gnade der Kontemplation „im eigentlichen Sinne“, die die *via unitiva* bestimmt, lässt sich nach Tanquerey eine Zwischenstufe beobachten: der „einfache Einigungsweg“, dem das „innerliche Gebet der Einfachheit“ entspreche. An die Stelle diskursiven Meditierens trete auf dieser Stufe der „intuitive (...) Blick des Verstandes“. ¹⁶ Parallel dazu komme es zu einer Beruhigung der Affekte. Das einfache Bewusstsein der Gegenwart Gottes dehne sich allmählich auf alle Lebensvollzüge aus: „Während man seinen gewöhnlichen Beschäftigungen nachgeht, vereinigt man sich mit Gott, betrachtet ihn, liebt ihn. Bei den liturgischen und den mündlichen Gebeten denkt man mehr an die Gegenwart des in uns lebenden Gottes als an den besonderen Sinn der Worte“. ¹⁷

Vom intellektualistischen Zug der scholastischen Gebetstheologie, der bereits in diesen kurzen Zitaten anklingt, ist in Jalics' *Kontemplativen Exerzitien* nichts mehr wahrzunehmen. Doch was er als die entscheidende Übergangsstufe und „die größte und radikalste Wende im geistlichen Leben“¹⁸ beschreibt und von den „höheren Stufen der Kontemplation“¹⁹ unterscheidet, entspricht genau Tanquereys „einfachem Einigungsweg“. Mit ausdrücklichem Verweis auf diesen heißt es: „In diesem Buch arbeiten wir an dieser großen Wende. Wir durchqueren dieses Niemandsland und wechseln vom Streben nach Vollkommenheit zu dem Zustand der Kontemplation.“²⁰

15 Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Übersetzung von J. Sternaux: *Adolphe Tanquerey, Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*. Paris – Tournai – Rom, 1931. Der frz. Text ist abrufbar unter: http://voiemystique.free.fr/tanquerey_index.htm (Stand: 18.09.2017).

16 Ebd., 941.

17 Ebd., 943.

18 F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien*, 13 [s. Anm. 1].

19 Ebd., 15.

20 Ebd.

Traditionsbruch und Brückenfunktion

Jalics' *Kontemplative Exerzitien* richten sich an Menschen, die religiös gebildet sind und bereits auf eine langjährige Gebetserfahrung zurückblicken können. Im Horizont einer willensbetonten Gebets- und Meditationspraxis, wie sie in weiten Teilen der katholischen Kirche des 20. Jhs. üblich war, wird ein schrittweiser Zugang zur Kontemplation eröffnet. Bedenkt man, dass die gebetstheologischen Voraussetzungen dieser Anleitung nach den Umbrüchen des Zweiten Vatikanums weitgehend in Vergessenheit geraten sind, mag ihr Erfolg erstaunen. Die Bedeutung von Jalics' Werk liegt jedoch nicht zuletzt darin, dass es einen Traditionsbruch überbrückte und das Anliegen des *renouveau mystique* weiterführte.

Dass der kontemplative Weg in einen stabilen christlichen Glaubenshorizont eingebettet ist und Kontemplation als Gebet verstanden wird, ist in den letzten Jahrzehnten unselbstverständlich geworden. Sowohl die meditativ-kontemplativen Praktiken selbst als auch die Deutungshorizonte, in denen sie ausgeübt werden, haben sich in hohem Maße verflüssigt. Der Wandel zeigt sich bereits auf der terminologischen Ebene: Was heute im deutschen und englischen Sprachraum als „Meditation“ bezeichnet wird, entspricht eher dem, was Tanquerey und andere als „erworbene Kontemplation“ bezeichneten, wobei die lateinischen Begriffe um buddhistische Anklänge angereichert wurden. Was bedeutet es für das Verständnis christlicher Kontemplation, wenn nicht nur die theologischen Grundlagen der klassischen Gebetsstufenlehre fragwürdig geworden sind, sondern auch die „normale“ christliche Gebets- und Meditationspraxis sich radikal gewandelt hat und sich heute in weltanschaulich pluralen Kontexten vollzieht?

Kontemplation in neuen Horizonten

Transformationsprozesse, wie der eben beschriebene, bringen gewöhnlich ebenso Verluste wie Gewinne mit sich. Was auf den ersten Blick als Abbruch einer bewährten Tradition erscheinen könnte, erweist sich möglicherweise als heilsame Verflüssigung verfestigter Modelle und Praktiken. Die gesellschaftlichen, kirchlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüche der letzten Jahrzehnte beinhalten für christlich-kontemplative Praxis die Chance, sich aus einer Vielfalt von Quellen zu erneuern. In Antwort auf die Ausgangsfrage des vorliegenden Beitrags lässt sich das zumindest skizzenhaft aufzeigen. Die sich im 18. Jh. zur Norm verfestigende Überzeugung, diskursive Meditation und intuitive Kontemplation ließen sich scharf voneinander unterscheiden, ist eine engführende Interpretation der viel flexibleren mittelalterlichen Stufenmodelle, wie sie von Hugo von St. Viktor, Guigo II. und Bonaventura im 12. und 13. Jh. entwickelt worden waren. Diese Modelle waren ihrerseits Versuche, vor dem Hintergrund von Schrift und Tradition und mit Blick auf spezifische Kontexte unterschiedliche Formen christ-

lichen Betens und die damit verbundenen Erfahrungen aufeinander zu beziehen. Während „Meditation“ hier christliches Beten responsiv an die Schriftlektüre zurückbindet, steht „Kontemplation“ für seinen Unmittelbarkeitspol, für das Bewusstsein, im Vollzug des Betens *coram Deo* zu stehen: Gottes Antlitz zu suchen, Herz und Geist zu ihm zu erheben.

Die terminologische Differenzierung zwischen *meditatio* und *contemplatio* ist bibeltheologisch begründet. Vollzieht sich Meditation im Glauben, dass sich Gott im Medium des Wortes zugänglich macht, verweist Kontemplation auf eine Form der Selbstmitteilung, die „von Angesicht zu Angesicht“ geschieht: als Schauen und Angeschautwerden. Theologisch ist letzteres konstitutiv: Bevor wir selbst „schauen“, sind wir Angeschaute. Während in den Psalmen und anderen Texten des Alten Testaments der Tempel in Jerusalem den Ort darstellt, in dem die Gotteschau erhofft und gesucht wird, ist es in paulinischer und johanneischer Tradition der auferstandene Christus, der eine neue Möglichkeit einer solchen Schau eröffnet. So kann Paulus in 2 Kor 4,6 schreiben: „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi.“ Paulus zählt diese Schau nicht zu den besonderen Charismen einzelner, sondern betrachtet sie als Privileg aller, die er in seinen Briefen anspricht.

Im Horizont des Evangeliums, das Paulus verkündet, ist Kontemplation ein „Schauen mit enthülltem Angesicht“ (2 Kor 3,18). Es bedeutet, alles Wort- und Bildhafte hinter sich zu lassen, um in die unmittelbare Gegenwart Christi einzutauchen. Folgt man der paulinischen Spur, lässt sich ein solcher Überstieg nicht auf Dauer stellen. Er ist nicht ein für alle Mal gegeben, sondern ist immer wieder neu als Geschenk zu empfangen, das der Kommunikation und Meditation des Evangeliums entspringt. Jalics' Relativierung der „diskursiven“ Meditation reagiert auf eine verengende Tendenz, christliches Beten mit aktiven, diskursiven und worthaften Vollzügen gleichzusetzen und die kontemplative Dimension auszublenken oder bestenfalls als etwas zu betrachten, das bei einzelnen als zusätzliche Gnade hinzukommt. Die Kontemplationsanleitung, die Jalics in Anknüpfung an die Tradition des Jesusgebets entwickelte, geht von der Erfahrung aus, dass Kontemplation nicht selten mit glaubensgeschichtlichen Krisen verknüpft ist. Sie tritt oft erst dann in den Vordergrund, wenn das Bemühen, durch eigenes Beten und Meditieren etwas zu erreichen, an harte Grenzen stößt. Die *Kontemplativen Exerzitien* machen auf die subtile Versuchung aufmerksam, selbst im kontemplativen Sich-Über-Lassen noch die Kontrolle behalten und etwas machen zu wollen.

Auch wenn die Verinnerlichung des Betens nur in Anknüpfung an bereits vorhandene Ausdrucksformen geschehen kann, sind die Wege zur Kontemplation heute vielfältig. Wie der Weg Simone Weils zeigt, kann christliche Kontemplation sich beispielsweise auch aus säkularen Formen der Sammlung und der Achtsamkeitspraxis herausbilden. Die Meditation des Vaterunsers als einen literarisch

ansprechenden Text, die Entdeckung der Sakramente und die kontemplative Erfahrung der Gegenwart Christi vollzogen sich bei Weil in einem einzigen, nicht sequenziell zu beschreibenden Ereigniszusammenhang. Die Sehnsucht nach innerer Sammlung und einem schlichten Verweilen in Gottes Gegenwart kann bereits in einem frühen Stadium eines Gebetswegs auftreten und steht in keinem Gegensatz zur meditativen Erschließung der Schrift und zur liturgischen Praxis. Meditative Verinnerlichung und kontemplatives Verweilen sind als aufeinander verwiesene Pole christlicher Gebetspraxis zu verstehen, die sich in unterschiedlichen biografischen Kontexten in je einzigartiger Weise konfigurieren und wechselseitig formieren. Kontemplation ist nicht als Sonderform christlichen Betens zu verstehen, sondern als dessen Tiefendimension, die sich in unterschiedlichen Formen des Betens – und in Resonanz auf sie²¹ – zeigen kann.

Präzise beschrieben wird ein solches Transparentwerden des Betens in Christian Lehnerts Versuch, seine Erfahrung liturgischen Betens ins Wort zu bringen. Nach kurzen Bemerkungen zu verschiedenen Dingen, die ihm im Vollzug der Liturgie Mühe bereiten, umschreibt der evangelische Theologe und Poet ein allmähliches Hineingezogenwerden in einen Gebetsraum, in dem eigenaktive Steuerung und Worte zunehmend in den Hintergrund treten: „Gleichzeitig (...) bin ich hineingenommen in einen Raum, der mich selbst weit überrascht. Ich habe das Gefühl, zu flirren in einem grellen Licht oder zu brummen in einer tiefen Resonanz, deren Grund mir nicht erkennbar ist, oder zu vibrieren in einem schweren Rhythmus oder zu tagträumen, leichthin zu schweben (...) Unabhängig von allem, was ich wahrnehme, besser: durch alles hindurch, was ich wahrnehme, ist eine andere Aktivität am Werk. Ein Agens, das ich nicht identifizieren kann, erfasst mich. Ich bin nur sein Stoff, sein Schwingungskörper (...) zugleich entsteht in meinem Schädel ein Gesang, eine Rührung, die zur Sehnsucht wird. Ist es die Orgel, die das auslöst? Ist es der erinnerungsgesättigte Raum? Sind es der Hochaltar mit seinen Tafelbildern und die Gegenwart des Sakraments? (...) Es wirkt dabei so, als würden sich in Gesang und Gebet Ebenen überlagern, die nur zum Teil meinem Bewußtsein zugänglich und auch nur partiell als seelische Vorgänge und Erfahrungen zu beschreiben sind. Das Wesentliche geschieht außerhalb meiner Wahrnehmung – vielleicht wie eine Strahlung, die ich nicht spüre und die doch folgenreich ist (...) Es verändert sich die Art meiner Anwesenheit, sie wird fester und zugleich durchlässiger (...) Innen und Außen, Objektivität und Subjektivität – solche Begriffspaare bleiben weit unterhalb dessen, was den Gottesdienst strömen läßt.“²²

21 Zum diesbezüglichen Potenzial des Resonanzbegriffs vgl. S. Peng-Keller (Hrsg.), *Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care* (Theologische Anstöße Bd. 7), Göttingen 2017.

22 C. Lehnert, *Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet*, Berlin 2017, 17–20.