

im Kulturraum anderer Religionen nicht feststellen. Das unpersönlich Göttliche legt eine unveränderliche Weltordnung nahe, die den Abglanz des Ewigen in der Zeitlichkeit darstellt. Die fatalistische oder resignative Hingabe an das Ewig-Gleiche hemmt die produktive Veränderung der Gesellschaft und macht den Men-

schen in einem allgemeinen Sinne «unpolitisch». Vom persönlichen Gottesverständnis her erscheint der Gestaltungssinn der Geschichte im Fortschritt zum freieren, liebenderen und gebildeteren Menschen, kurz: in der Evolution des Menschen zu höherer geistiger Komplexion.

¹ Zur näheren Begründung der Brauchbarkeit dieser Hypothesen vgl. G. Wildmann, Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte: K. Krenn (Hrsg.), Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (Schöningh, Paderborn 1974) 15–17.

² Wir beziehen uns hier nur lose auf die Theorie vom «cultural lag», wie sie ihr Schöpfer, W.F. Ogburn, konzipiert hat.

³ A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg 1969) 145.

⁴ H. Blumenberg hat die These aufgestellt. Die Ideengeschichte der Neuzeit bestehe nicht in der Dialektik säkularisierter christlicher Ideen, sie stelle vielmehr einen Ideenbruch dar und habe daher ihre eigene Legitimität (vgl. Die Legitimität der Neuzeit, 1966). Die Neuzeit sei die Emanzipation der Vernunft im Sinne einer humanen Selbstbehauptung gegen den Begnadigungs- und Verwerfungsabsolutismus der voluntaristischen Theologie des Spätmittelalters. Demgegenüber hat W. Pannenberg zu Recht behauptet, daß der besagte Voluntarismus die Freiheit Gottes und des Menschen gegen das geschlossene kosmische Zwangssystem des extremen linken Aristoteles verteidigt habe. Die Neuzeit sei charakterisiert durch das Bestreben des Menschen nach Emanzipation von der Bevormundung durch religiöse und politische Autoritäten. Sie sei ein Prozeß der Säkularisierung im Dienste der Mündigkeit (vgl. Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, bes. 124, 127). Säkularisierung bedeute, daß christliche Themen (Ideen, Motive, Wertvorstellungen usw.) weiterwirken, aber ihre religiöse Form verlieren, da sie der Bevormundung durch die Kirche entzogen oder ohne direkten Rückgriff auf Gott begründet werden.

⁵ Das zweieinhalb Jahrhunderte dauernde Experiment der angewandten Menschenrechte im Jesuitenstaat von Paraguay scheint eine bloß geduldeten Einrichtung gewesen zu sein.

⁶ Zu den Details vgl. G. Wildmann, aaO. 34–37, und die dort angegebene Literatur.

⁷ «Im christlichen Zeitalter ist der göttliche Geist in die Welt gekommen, hat im Individuum seinen Sitz genommen, das nun vollkommen frei ist, substantielle Freiheit in sich hat.» G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I, hrsgg. von Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 171 a (Hamburg 1955) 157.

GEORG WILDMANN

1929 in Jugoslawien geboren. Studierte Philosophie und Theologie an der Diözesanhochschule in Linz/Österreich und an der Gregoriana in Rom. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie. Ab 1962 Lehrer für Religion und Philosophie an Höheren Schulen. 1971–1974 ordentlicher Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Seither Professor für Religion und Philosophie am Oberstufenrealgymnasium und am Berufspädagogischen Institut in Linz. Veröffentlichungen: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche (Wien 1961) sowie eine Reihe von Beiträgen zu gesellschaftsphilosophischen, geschichtstheologischen und sozialethischen Fragen. Anschrift: Pillweinstraße 29, A-4020 Linz.

George Maloney

Das Gebet und das «personal Göttliche»

In allen Menschen ist ein innerer Drang, eine treibende Kraft zur Vereinigung mit dem anderen wirksam. Die ganze Menschheitsgeschichte hindurch hat man den transzendenten Anderen «Gott» genannt. Alle endlichen Wesen sind letztlich unfähig, dieses tief liegende Sehnen nach tieferer, innigerer wechselseitiger Durchdringung zu befriedigen.

Man hat Religionen und Arten des Gebetes auf verschiedenste Weise dargestellt und voneinander unterschieden. Bei einigen von ihnen hat man als Charakteristikum herausgestellt, daß sie vornehmlich den transzendenten, ganz «anderen» als Gott und Quelle, aus der alle anderen Geschöpfe hervorgehen, in den

Vordergrund stellen. Er ist transzendent und jenseits des menschlichen Bereiches, unverstehbar; kein Mensch kann ihn sich aneignen; er ist unwandelbar und ewig in seiner vielfachen Vollkommenheit, ganz und gar heilig und unabhängig von allen außerhalb seiner selbst liegenden Kräften. Er ist das Feuer, von dem alle Funken kommen; ein Abgrund von Unendlichkeit trennt ihn von der geschaffenen Welt. Judentum und Islam betonen in diesem Sinne besonders Gottes Transzendenz.

Andere Religionen dagegen, namentlich die fernöstlichen wie der Hinduismus und der Zen-Buddhismus betonen die Immanenz des Göttlichen. *Advaita*, die Nicht-Zweiheit, überbrückt den Abgrund zwischen dem Menschen und dem transzendenten Gott «außerhalb» und «dort oben» in dem Maße, in dem der Mystiker durch jahrelange Selbst-Disziplin und seelische Reinigung entdeckt, daß er mit Gott und der Gesamtheit der Schöpfung eins ist.

Im Hinblick auf die Fülle Gottes singt die *Isba Uphanishad* von dem Alles-in-Allem, das so tief im

Menschen liegt und dennoch außerhalb des Menschen, daß es keinen Ort gibt, an dem der Mensch Gott nicht entdecken könnte.

Fülle überall; Fülle dort; Fülle hier.

Aus der Fülle entströmt Fülle, und überall eins mit sich selbst, bleibt Fülle¹.

Wissenschaftler wie Bischof Söderbloom, Friedrich Heiler und M. Conrad Hyers haben zur Unterscheidung von Religionen und Gebetsformen die Kategorien *prophetisch* und *mystisch* eingeführt. Die prophetische Religion betont die Ehrfurcht und Scheu, die den Anbeten eines hoch transzendenten Gottes in dem von Rudolf Otto beschworenen «mysterium tremendum» überkommt, während die mystische Religion das «mysterium fascinans» oder die Bewegung zur ekstatischen Vereinigung oder Identität hervorhebt².

Die Synthese im Christentum

Das Christentum ist jenseits aller anderen Religionen bemüht, eine glückliche Spannung zwischen diesen beiden Strömen herzustellen: dem Gott, der personal ist, doch jenseits des Bereiches des anbetenden Menschen bleibt, und jenem, der mit dem erleuchteten Menschen, dem Mystiker, eins ist; durch das menschgewordene Wort Gottes und des Menschen in einer Person, die beiden scheinbar einander widerstreitenden Akzentsetzungen zu einer Synthese zu bringen. Gott bleibt stets der dem Menschen gegenüber ganz «andere», doch in einer fortschreitenden mystischen Vereinigung werden Gott und Mensch eins durch die Gnade. Gottes lebendiges Einwohnen im Menschen macht diesen dem trinitarischen Leben ähnlich durch die Liebe, die den subjektiven Charakter des Menschen nicht zerstört, sondern seine Individualität derart differenziert, daß er seines Einsseins mit Gott bewußt wird.

In der Mystik des Ostens ist die *coincidentia oppositorum* von Heilig und Profan eine Identität von Entgegengesetztem. Die profane Wirklichkeit hört auf, sich zu regen, oder verschwindet ganz, wenn sie mit dem Heiligen identisch wird. Es gibt dann keine Gegenüberstellung, keinen Gegensatz mehr zwischen Heilig und Profan; was einst *Maya* war oder Täuschung durch die Sinnenwelt, wird nun transzendiert im Prozeß der Erleuchtung, dem sogenannten *samadhi* oder *satori*.

Doch das Christentum hält, wie Nikolaus von Cues und Bonaventura lehren, fest an der *coincidentia oppositorum*, die sich in einem Spannungsverhältnis befinden, das nicht zerstört wird, wenn beide sich in Richtung auf eine größere Einheit bewegen. Dr. Thomas Altizer hat die christliche Dialektik zwischen Heilig

und Profan, zwischen Gott als Ungeschaffenem und dem Menschen in seiner geschaffenen Welt, treffend geschildert:

«Werden Heiliges und Profanes als einander dialektisch Gegenüberstehendes verstanden, dessen wechselseitige Negation in einem Übergang oder einer Metamorphose des einen in sein Gegenüber kulminiert, dann muß man den Eindruck gewinnen, daß eine christliche und eschatologische *coincidentia oppositorum* in diesem Sinne letztlich ein Zusammentreffen oder eine dialektische Vereinigung in einem ursprünghaft Heiligen und in seiner Wurzel Profanen ist. Folglich muß ein konsequent christlicher Dialektik folgendes Verständnis des Heiligen letztlich zur Auferstehung des Profanen in einer verklärten und somit letztlich geheiligten Form hin tendieren.»³

Der heilige Andere

In den 2000 Jahren seines Bestehens hat das Christentum stets danach gestrebt, seine Existenz im Spannungsfeld zwischen Gottes Transzendenz und Gottes Immanenz, seiner im Gläubigen wohnenden Gegenwart, zu wahren. Der Mensch vermag Gott nicht zu sehen, noch kann er Ihn so erkennen, wie Er wirklich ist. Nur Gott selbst kann den Schleier von seiner Verborgenheit heben und zu uns sprechen durch seine Propheten, vor allem durch sein menschgewordenes Wort, das besonders vollkommen in Wort und Handeln die Attribute der Person Gottes offenbart. Die Heilige Schrift offenbart Gottes ehrfurchtgebietende Gegenwart als schöpferische Kraft, aus deren Händen alle Geschöpfe hervorgehen. «Preise meine Seele, Jahwe; Jahwe, mein Gott, wie bist du überaus groß! Gekleidet bist du in Hoheit und Würde, wie ein Mantel umhüllt dich das Licht. Den Himmel hast du ausgespannt wie ein Zelt» (Ps 104,1–2).

Um seinem transzendenten Gott zu begegnen, darf der Christ nicht voranschreiten in seiner eigenen Kraft; doch wenn er – paradoxerweise – in Demut niederfällt vor dem heiligen Gott, sieht er durch den Glauben, während er nicht sieht durch seine eigenen Gedanken und Vorstellungen. Gott ist kein Land, das durch des Menschen Kraft erobert werden muß, sondern Heiliges Land, dem der Christ, so wie Moses dem brennenden Dornbusch, naht mit bloßen Füßen als Zeichen völligen Leerseins von eigener Macht. Ist der Christ im Gebet bereit, auf eigene vorgefaßte Vorstellungen von Gott endgültig zu verzichten, dann wird Gott sich offenbaren. Der Mensch steht vor Gott wie Moses vor dem Dornbusch. Er sagt nichts, – denn was kann er sagen angesichts des Unaussprechlichen? Welchen Gedanken kann er denken, dessen würdig, der

der Unbegreifliche ist? In Anbetung bringt der Mensch sich diesem verzehrenden Feuer dar, um sich reinigen zu lassen von allem, was unabhängiges Ich ist.

Das erste Element, das christliches Beten im Judentum, Islam und anderen «prophetischen» Religionen teilt, ist daher, daß Gott sich mitteilende Person ist. Er besitzt höchste Freiheit und ist absolut unabhängig von seiner Schöpfung. Doch um diesen personalen Gott zu erkennen, muß der Mensch offen sein für Gottes Wort, den Weg seiner Selbstmitteilung an den Menschen, sein Geschöpf.

Durch das eine Wort Gottes ist jegliche Schöpfung ins Dasein gerufen. Berge, und Ozeane, Vögel und anderes Getier, Blumen und Gras strömen in überquellender Fülle aus der Hand des Schöpfer-Gottes:

Vom Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen,
vom Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.

Wie im Schlauch sammelt er die Wasser des Meeres,
in Kammern faßt er die Fluten. (Ps 33,6.)

Gott pulst mit seinen schweigenden Kräften in der gesamten belebten und unbelebten Natur der Pflanzen, Bäume und Tiere, die unablässig den geräuschvollen Pilgern auf der Straße zurufen: «...in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg 17,28). Gott hat alles in dem Wort und durch das Wort geschaffen, und ohne dieses Wort kann nichts Geschaffenes existieren (vgl. Joh 1,2).

Gottes Offenbarung in der Schrift zeigt uns Gott als Liebe. Einen Akt der Liebe fordern, aus Liebe erschaffen, bedeutet ein erkennendes und liebendes Wesen sein. «Gott ist Liebe... Dadurch ist die Liebe Gottes an uns offenbar geworden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 Joh 4,9–10). Die Liebe Gottes ist daher der eigentliche Grund für die menschliche Existenz. Wenn der Mensch Person ist, deren größte Erfüllung durch die sich selbst hingebende Liebe zu einem andern geschieht, so ist dies nur deshalb möglich, weil «Gott die Liebe ist, und wer in der Liebe bleibt, in ihm bleibt» (1 Joh 4,16).

Der Mensch ist das Überfließen der Fülle Gottes. In seiner äußersten Selbstlosigkeit, wo er doch alles war, schuf Gottes Güte den Menschen, – nicht um dafür von ihm Liebe zu empfangen, deren er bedurft hätte, sondern um aus dem unendlichen Überfluß seines Seins Mitgeteiltes-Leben-in-Liebe auszuschütten. Dieses Mysterium, uns offenbart durch das ewige Wort des Vaters, gibt uns die Sicherheit, daß wir von Gott aus Liebe und in Liebe geschaffen sind, bestimmt zur Liebe durch die Teilnahme an Gottes eigenem Leben. Dieses lebendige Wort kam, damit wir Gottes eigenes Leben hätten und es in größerer Fülle hätten (vgl. Joh 10,10).

Das gesamte Universum hat seinen Sinn, seinen *logos*, seinen Daseinsgrund nur in dem göttlichen Logos und durch ihn. Das volle Wesen des Menschen ist: der Mensch, in dem der Logos lebt. Der Mensch ist geschaffen «nach dem Bild und Gleichnis» (Gen 1,26), das Jesus Christus ist. Das Abbild Gottes im Menschen besteht letztlich im Besitz der geistigen Fähigkeiten des Intellekts und Willens als menschliche Person, durch die der Mensch sich als ein Ich darstellen kann, das abhängig ist von dem absoluten Ich Gottes. Gott schafft den Menschen nicht als total unabhängiges Wesen, sondern eben als sich selbst voraussetzendes, das in einer Bezogenheit auf einen Prototyp lebt. Dieser Prototyp ist das göttliche Wort, das «Abbild des unsichtbaren Gottes», wie Paulus Christus charakterisiert (Kol 1,15).

Emil Brunner schildert den diesem Verhältnis zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem Menschen als Geschöpf innewohnenden Personalismus sehr treffend, wenn er schreibt, Gott schaffe den Menschen derart, daß eben in dieser Schöpfung der Mensch aufgefordert sei, in tätiger Weise das Wort zu empfangen, das heißt: daß er gerufen sei, zu hören, zu verstehen und zu glauben; Gott schaffe des Menschen Sein derart, daß der Mensch erkennt, daß er von Gott determiniert und konditioniert und eben darin wahrhaft menschlich ist. Die Existenz des Menschen als ein «Ich» – so schreibt er weiter – rühre her von und bestehe in dem göttlichen «Du» oder, genauer gesagt, von dem und in dem Göttlichen Wort, dessen Anspruch den Menschen ins Dasein «ruft»... Die charakteristische Eigenart des Menschen aber entfalte sich nur auf der Grundlage göttlicher Bestimmtheit, als Antwort auf einen Ruf und vermittels einer Entscheidung. Die hinter der Entscheidung stehende Notwendigkeit, eine Verpflichtung, der er sich niemals entziehen kann, liege in dem spezifischen Bild des Menschen als Mensch... Es bestehe – so Brunner – in dem Geschaffensein von Gott, um ihm gegenüberzustehen als jemand, der Gott zu antworten vermag und der in dieser Antwort allein Gottes Absicht mit der Schöpfung erfülle – oder zerstöre.⁴

Gott wohnt im Menschen

Doch gerade weil der christliche Gott so vollkommen, so ganz und gar transzendent und heilig ist, ohne jede Notwendigkeit, durch eine von außen kommende handelnde Kraft vollendet zu werden, wird er durch seinen eigenen freien Liebesakt dem Menschen immanent gegenwärtig auf eine neue und höchst personale Weise: «Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden

zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen» (Joh 14,23). Das ist die Frohe Botschaft, die von den Hausdächern verkündet werden soll. Der Mensch ist Tempel Gottes, der in ihm wohnt (vgl. 1 Kor 3,16). Der Mensch kann nie wieder einsam sein, wenn er einmal durch den Glauben des Heiligen Geistes erfahren hat, daß er ein Kind Gottes ist und «Abba – Vater» rufen kann (vgl. Röm 8,15,17; Gal 4,6), da er durch Christus Erbe Gottes ist.

Das Reich Gottes ist im Menschen (vgl. 17, 21). Des Menschen Zweck ist, den im Menschen wohnenden Gott zu betrachten und so zu lernen, ihn, der immanent in der gesamten Schöpfung wohnt, anzubeten und ihm zu dienen. In dem Maße, wie der Mensch sich der Gegenwart Gottes als dem Menschen nicht fern und außerhalb von ihm vorhanden, mehr bewußt wird, bewegt er sich zu auf eine tiefe Einheit, in der sein wahres Selbst zu einem Sein wird, das in liebender Verbindung zu dem ihm einwohnenden Gott steht.

Die zentrale Lehre des Christentums besagt, daß Gott gnadenhaft in der Seele des Menschen gegenwärtig ist; doch nur die, die in die Tiefen des Betens vorstoßen, beginnen in bewußter Erkenntnis dieser mystischen Einigung mit Gott zu leben. Das ist keine Einheit, die die menschliche Identität zerstört. Teilhard de Chardin beschreibt das Wesen christlichen Gebetes ganz richtig im Sinne von Liebe. «Liebe vereint, während sie differenziert.» Das Wesen christlichen Glaubens und Betens, das beides von allen übrigen Religionen unterscheidet, liegt darin, daß Gott nicht nur eins ist im Wesen, sondern zugleich eine Dreiheit voneinander verschiedener Personen: Vater, Sohn, Heiliger Geist. Der Vater gießt in sich selbst entäußernder Liebe die Fülle seines Seins in sein Wort, seinen eingeborenen Sohn, der vollkommenes Abbild (*eikon*) des Vaters ist. Er tut dies durch den schweigenden Hauch der Liebe: den Heiligen Geist. Der Sohn wiederum unterwirft sich dem Vater durch denselben Heiligen Geist, der das Band der Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater ist.

Diese Dreiheit der zwar verschiedenen, aber nicht geschiedenen Personen lebt im Christen. Der Vater zeugt weiter in dem Christen seinen Sohn durch seinen Geist. Der höchste Grad der Kontemplation, wie ihn die griechischen Väter, namentlich Maximus Confessor, schildern, ist die *theoria theologica* oder die wahre *Theologie*. Gott offenbart sich nicht mehr durch die *logoi* in den Geschöpfen, vielmehr entfaltet das trinitarische Leben sich in der Seele des Christen, der es in der Kontemplation erfährt. Es geschieht eine Vereinigung der Menschheit des Menschen mit der Gottheit Gottes, ähnlich der *perichoresis*, der gegenseitigen Durchdringung und Einwohnung der göttlichen und

menschlichen Natur in der hypostatischen Union. Doch ist dies nicht die hypostatische Union, sondern die Union zwischen Gott, der Dreieinigkeit, und dem Menschen als Anbetendem durch die göttliche Gnade, die ungeschaffenen Kräfte der ihm einwohnenden Dreieinigkeit, die den Menschen vergöttlicht zu einem geliebten und liebenden Kind Gottes.

Dann aber offenbart Gott sich nicht mehr durch der menschlichen Vernunft entnommene Begriffe, sondern durch ein unmittelbares Gewahrwerden der liebenden und heiligen Gegenwärtigkeit Gottes, das dem Menschen geschenkt wird. In diesem Gewahrwerden durch eine in Erfahrung gewonnene Erkenntnis wird der Mensch durch die Vergöttlichung (*theosis*), eine gnadenhafte Teilhabe, das, was Jesus von Natur aus war. Gott ist für den Menschen dann nicht mehr Objekt. Es beginnt eine vollkommene innere Kommunikation und gegenseitige Durchdringung. Der Mensch tritt ein in Gott. Und obwohl er weiter existiert als menschliches Wesen, lernt er jetzt schon eine neue Existenzform kennen. Zwei Willen sind virtuell eins in der Liebe.

Je mehr der Christ im Gebet die Einheit und das Viele, die Vereinigung zwischen der Dreieinigkeit und ihm selbst erfährt, die ihn in das einmalige *Ich* hineinruft, das er selbst ist, jenes *Ich*, das durch das *Du* von Gottes aktivierender Präsenz der Liebe in ihm zu immer höherem Sein gerufen ist, desto mehr wird er fähig, Gott kontemplativ zu erfassen als durch seine «ungeschaffenen Kräfte» in immanenter Weise in das Innere des schöpferischen Prozesses einbezogen. Der Bereich der Geschichte ist ein Raum, in dem Gottes liebende Wirkkraft tätig wird. Durch den gekreuzigten Christus, sein Wort, das gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Kreuzestod (vgl. Phil 2,8), hat Gott ihn verherrlicht, indem er ihn auferweckte als den Neuen Adam, und ihn in die materielle Welt hineingesenkt als den Sauerteig, der alle Dinge in die große Einheit hineintreibt, die vom Vater von Ewigkeit her geplant war.

Gott ist dem Menschen und der Schöpfung durch seine Wirkkräfte gegenwärtig, darüber hinaus aber noch auf eine wahrhaft erregende neue Weise: durch die Auferstehung. Die Welt ist ständig umspült von der Gnade der göttlichen Kräfte. Alles ist Geschenk. Gott schafft nicht einfach, wie es sich der Deismus vorstellt, und läßt die Welt sich dann «natürlich» aus sich selbst weiterentwickeln. Gott bleibt vielmehr weiter in die Schöpfung einbezogen und bekundet seine Liebe durch seine Wirkung frei setzenden Kräfte. Es ist die ganze Trinität, die sich selbst nach außen hin dem Menschen gibt. Doch ruft Gott durch Jesus Christus und seinen Geist den Menschen in dieses dynamische

Handeln hinein, das zum Ziel hat, die Welt der Geschichte in die vollendete neue Schöpfung einzubringen.

«Wenn einer in Christus ist, so ist er Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe ein Neues ist geworden. Alles aber kommt aus Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. So war es also Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt und statt ihnen ihre Fehlritte anzurechnen, unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. An Christi Statt also walten wir des Amtes...» (2 Kor 5,17–18).

Entpersönlichte Gottheit

Manche der fernöstlichen Religionen bedienen sich in so nachdrücklicher Weise einer apophatischen Ausdrucksform, daß es den Anschein hat, als bestritten ihre Anhänger die wirkliche Personalität Gottes. Das «Leersein», das heißt der Zustand, den die Mystiker des Ostens zu erreichen suchen, um mit dem Absoluten identifiziert zu werden, ist oft nicht so sehr eine theologische Bestimmung als eine psychologische Schilderung eines in der Vereinigung mit dem Absoluten weit fortgeschrittenen Mystikers. Für den Menschen des Westens impliziert eine derartige Ausdrucksweise einen Bereich, in dem der Mystiker und Gott in ein Eines eintauchen, das keine Individuation übrigläßt, weder auf seiten Gottes noch auf seiten des Mystikers. Doch wenn wir C.G. Jungs falsches Ego oder das Verhaftet-Sein an das eigene Selbst, wie Maximus der Bekenner es formuliert, dafür einsetzen, dann besagt die negative Seite einer solchen Gebetsform vielleicht, daß es nichts gibt, das völlig isoliert vom übrigen Universum existiert. Alle Lebewesen und die nicht-lebende Umwelt wirken zusammen als Teile eines Ganzen. Konkret gesagt geht ein Mystiker in diesem Sinne aus von einem solchen Einssein mit seinem wahren Ego und dem Mitgefühl mit jedem Teil des Universums als einem Teil seiner selbst.

Das Christentum rettet durch seine Offenbarung, die noch besonders konkretisiert wird durch das menschengewordene Wort, den Christen davor, durch die Annahme einer *coincidentia oppositorum* eine psychologische Darstellung auf die objektive Wirklichkeit zu projizieren. Es behauptet, daß wir alle zueinander in Beziehung stehen durch Gottes Logos, in dem und durch den alles geschaffen ist. Indem es erklärt, wir seien alle eins, offenbart das Christentum uns nicht allein, daß wir immer, auch in der größten Vereinigung mit Gott und als Geschöpf mit anderen Geschöpfen, in einer einzigartigen Weise verschieden und geschieden sind von Gott und von allen anderen Geschöpfen –

vielmehr gibt Jesus Christus uns durch die Kirche seinen Heiligen Geist, der allein dieses spannungsreiche Paradox zu einer gelebten Realität macht.

Liebe und Demut

Was immer auch andere Religionen über eine persönliche oder unpersönliche Gottheit sagen: das Leben des Einzelmenschen als Person, die betet und jener Gottheit begegnet, zeigt der Welt nicht allein, ob er nur glaubt, daß Gott Person ist, sondern auch, daß er diesem anderen als Person begegnet ist. Sein Leben wird zeigen, daß im Herzen des Personseins die Bewegung nach außen hin erfolgt, hin zu anderen sich frei darstellenden Personen, durch Liebe und demütiges Dienen. Jesus Christus lehrt, daß der Mensch an seinen Früchten als sein Jünger zu erkennen ist.

Der Christ erfährt im Gebet, daß Gott ein Gott in drei Personen ist, die in einer liebenden Gemeinschaft vereint sind, daß diese Gemeinschaft den Christen vergöttlicht zu der gleichen Gemeinschaft von Einem und Vielen. Der Christ, der sein Christsein voll verwirklicht hat, ist der Mensch, der von allen sündhaften Neigungen und Anhänglichkeiten vollständig losgelöst ist, so daß er unter der Erleuchtung des Heiligen Geistes die verschiedenen *logoi* in dem einen Logos Jesus Christus betrachten kann. Indem er sucht, sein Leben dem Logos gemäß zu führen, begreift er den Sinn menschlichen Lebens. Daher unterscheidet sich seine Einstellung zu Krieg, Abtreibung, Armut, Arbeit, Ehe, Umweltproblemen usw. von der des Nichtchristen. Ein solcher in der Personalität des dreieinigen Gottes wurzelnder Mensch erkennt in der Betrachtung die Kraft Jesu Christi, die im Leben aller Menschen, gleich welcher Kultur oder Religion, und nicht im Leben der Christen allein wirksam ist. Er wird zum Bürger des gesamten Universums. Er zerbricht die gettohaften Vorstellungen, wie Jesus Christus in seiner Welt wirken sollte und müßte, da er ihn in dem ständigen Prozeß erblickt, der das Universum durch die im Menschen zutiefst vorhandene Güte zu seiner Fülle und Erfüllung hin entwickelt. Er beginnt zu erkennen, wie Gott mit Hilfe der Technologie im Geist aller Menschen auf der ganzen Welt ein kosmisches Bewußtsein weckt. Psychologisch gesehen können solche Christen nicht länger in ihrer eigenen Klein- oder Großstadt oder Nation leben, sondern beginnen, als Bürger der einen gigantischen «Welt-Stadt» zu denken.

Ein solcher Christ sieht, daß die «Materie heilig ist» in dem Sinne, daß sie der Ort der Begegnung mit einer dynamischen Trinität ist, die aus Liebe zur Menschheit und dem Verlangen, ihr göttliches Leben mit den Men-

schen zu teilen, als in das «Innen» aller geschaffenen Wesen eingepflanzt gefunden wird. Gottes materielle Welt ist von Gott nicht für die Zerstörung gedacht, sondern für die Verklärung und Erfüllung in und durch Jesus Christus.

Gott ruft uns zur Liebe, dazu, einmalige Personen zu sein in der Erfahrung seiner einzigartigen Liebe zu einem jeden von uns. Wir sollen unsere Ewigkeit damit verbringen, daß wir wachsen in der Liebe Gottes, die sich widerspiegelt in anderen Geschöpfen. Der Himmel soll diese ganze wunderbare Welt werden, die verklärt ist durch die Gegenwart Gottes in einem ständig wachsenden Grad bewußter Aufnahme seiner persongewordenen Gegenwart und Liebe. Daß Gott uns in der Betrachtung der in uns wohnenden Trinität wirklich zu einer echten Erfahrung gebracht hat, können wir aus unserer Fähigkeit erkennen, Person zu sein, aus uns heraus zu gehen und andere als einmalige Personen zu lieben, so wie Gott uns geliebt hat. Der Kontemplative erkennt sich als von Gott außerordentlich geliebt und entdeckt sich in dieser Gnade mehr auf Gott zentriert, mehr eins mit Gott und dabei doch auch mehr eins mit allen anderen Wesen. Hier ist kein Platz mehr für Angst oder ein Gefühl der Unsicher-

heit. Der Kontemplative wurzelt in der persongewordenen Liebe Gottes zu ihm und kann somit weiter gehen und die Welt lieben, wie Gott sie liebt, und mit Gottes wirkender, persongewordener Liebe, die in ihm lebt.

Wir entwickeln uns nach dem Maß selbstloser Liebeskraft in uns zu einmaligen Persönlichkeiten. Doch zeigt sich diese Liebe in demütigem Dienst an anderen, die wir durch Gottes Erleuchtung in uns als einmalige Personen erkennen, da Gottes je einmaliges Liebeswirken in ihrem Leben am Werk ist. Wahre Liebe, das heißt Gottes *agape* im Menschen, zeigt sich durch die Bereitschaft, Person zu werden, indem man die Grenzen der Selbstbezogenheit vergißt und in Demut dem anderen zu dienen sucht. Christliches Beten ist Erfüllung dessen, was Jesus uns gelehrt hat: unser Leben verloren geben, um es zu gewinnen. So werden wir in höherem Maß jene einmaligen Personen, als die Gott uns von Ewigkeit her gewollt hat, als er uns in seinem Logos schuf, wenn wir uns von den in uns wohnenden einmaligen liebenden Personen der Dreieinigkeit bewegen lassen, die *koinonia*, den Leib Christi, zu schaffen durch die Kraft des Heiligen Geistes, der allein vereint, indem er differenziert.

GEORGE MALONEY

¹ Aus der Isha Upanischad, zitiert von Swami Abhishiktananda in: Hindu-Christian Meeting Point, Within the Cave of the Heart (Bandra-Bombay 1969) 65.

² Eine moderne Interpretation dieser Kategorien bietet M. Conrad Hyers: Prophet and Mystic: Toward a Phenomenological Foundation for a World Ecumenicity = Cross Currents (Fall 1970, West Nyack N.Y.) 6-7.

³ Thomas J.J. Altizer: The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity = Radical Theology and the Death of God. Thomas J.J. Altizer und William Hamilton (Hrsg.) (Indianapolis 1965) 146.

⁴ Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen (Zürich 1965); vgl. in der englischen Übersetzung, Man in Revolt (London 1953) 97-98.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

geboren in Green Bay, Wisconsin. Jesuit. Er studierte Russisch an der St. Louis- und der Fordham-Universität. 1958 Lizentiat der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom, 1962 Doktorat in Orientalischer Theologie. Während des Sommers wirkt er unter den russischen Emigranten in Salzburg, München und Paris. Er ist Mitglied des Papst-Johannes-Zentrums für Östliche Studien und lehrt orientalische Theologie und Spiritualität an der Fordham Universität. Herausgeber der Artikel zum Themenkreis der östlichen Riten in der New Catholic Encyclopedia of Catholic University. Zahlreiche Beiträge zu den Problemen der katholisch-orthodoxen Beziehungen. Gründer und Herausgeber der Zeitschrift Diakonia. Als Mitglied der Bischöflichen Ökumenischen Kommission Kontakte mit orthodoxen Theologen, vor allem in theologischen Gesprächen. Neueste Veröffentlichungen: Inward Stillness; Mary - the Womb of God; A History of Orthodox Theology since 1453. Anschrift: John XXIII. Center for Eastern Christian Studies, 2502 Belmont Ave., Bronx, N.Y. 10 458, USA.