

Schulen des Gebetes in unserer Zeit

Viele Christen sind in ihrem Gebet an einem toten Punkt angelangt. Für diese Krise des Gebetes gibt es viele Gründe. So wächst in der westlichen Welt offensichtlich ein Aktivismus, der sich negativ auf das Gebet auswirkt: Die Menschen leben in dieser Welt in einer Kultur des *animus*, in einer Kultur der Initiative und des aktiven *Tuns*, die den Erfolg eines jeden nach seiner Leistung mißt. Dieser Aktivismus beherrscht schon seit langer Zeit auch die Mentalität der Christen. Zudem bringt der den gesamten Lebensstil der westlichen Welt prägende Materialismus auch einen Pragmatismus mit sich, der das Gelingen menschlicher Selbstverwirklichung und Lebenserfüllung nur nach materiellen Maßstäben beurteilen kann und der eine Ichbezogenheit und eine Selbstherrlichkeit fördert, die sich mit dem Geist der Bibel nicht versöhnen lassen.

Das traditionelle Gebet und die rituellen Formen des Kultes scheinen den modernen Menschen in seinen Bedürfnissen nicht länger ansprechen zu können. Sie kommen der Hast des modernen Lebens und der Mobilität, die dem modernen Menschen fast dauernd abgefordert werden, nicht entgegen. Ein cartesianischer Abgrund trennt zu eindeutig in unserer Zeit das Profane von dem Bereich des Heiligen, als daß es für den heutigen Menschen leicht und einfach wäre, mitten im Gewühl des modernen Lebens noch zu beten.

Allerdings kommt die wachsende Suche nach einer neuen Weise des Mensch- und Personseins in unserer Gesellschaft dem Gebet in seiner Krise zu Hilfe. In einer technisierten und automatisierten Gesellschaft, in der das System sich selbst steuert und der einzelne Mensch nur noch ein statistisch kaum ins Gewicht fallendes Element in einer großen Menge ist, kämpfen viele mit dem Mut der Verzweiflung dafür, Person zu sein und als Person ernstgenommen zu werden. Sie dürsten danach, als ein «Ich» dem «Du» der anderen zu begegnen; sie hungern danach, einander als

Personen zu begegnen und gegenüberzustehen. Eine solche persönliche Beziehung wird sowohl in der Begegnung mit Gott als innerhalb der Gruppen gesucht, die sich zum Gebet und so auch zur gemeinsamen Begegnung mit Gott treffen.

Durch die Entdeckungen der Wissenschaften, die sich mit dem menschlichen Verhalten auseinandersetzen, wie der Psychologie, der Parapsychologie und der Soziologie, gewinnt auch der Laie einige Einsichten in die menschliche Psyche. Viele, auch Nichtexperten, kennen heute nicht nur viel besser die eigene innere Welt mit ihrem Leid, das durch das Gebet geheilt werden muß, sondern sie wollen auch so tief wie möglich ins eigene Bewußtsein und in ihr Unbewußtes vordringen, um dem dreifaltigen Gott zu begegnen, der dort wohnt. Die Erkenntnis gruppendynamischer Prozesse und das Wissen, wie wichtig der Aufbau von Gemeinschaft auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft ist, inspirierten neue Modelle eines gemeinsameren liturgischen Gebetes und begünstigten die Entstehung neuer, lebendiger Gemeinschaften, in denen viel gebetet wird und Tag für Tag neue Wege und Formen des Gebets gefunden werden.

Bewußtseinerweiterung durch das Gebet

Abraham Maslow und andere Psychologen haben den Ausdruck *peak experience*, «Spitzenerfahrung», eingeführt, um auf einen Zustand des «Außer-sich-Seins», der «Ek-stase», hinzuweisen, in dem der Mensch den Bereich seines normalen Bewußtseins verläßt, um zu einer neuen Ebene der Erfahrung durchzustoßen. Wenn ein Mensch unserer Zeit betet, erkundet er neue Wege, um vor Gott, seinem Schöpfer und Herrn, das Bewußtsein seiner Identität zu erweitern. Wir können heute feststellen, wie in der gesamten westlichen Welt Christen unermüdlich nach der Schulung, dem Wissen und den Techniken suchen, die es ihnen erlauben, in eine innere Welt der Kontaktaufnahme mit dem Transzendenten einzutreten oder dem im Transzendenten verborgenen Gott in einer Gruppe zu begegnen, in der alle zu ihrem Personsein finden und einander gegenseitig als Personen lieben.

Solche Christen, die einst in ihrer Jugend entsprechend dem materialistischen Geist unserer Zeit erzogen worden sind oder die die Erfahrung gemacht haben, wie in ihrer Kirche, in der sie vielleicht einst Gott erfahren hatten, die Ei-

genart dieser Kirche als Glaubensgemeinschaft verlorengegangen ist, wenden sich jetzt verschiedenen fernöstlichen Meditationsrichtungen zu oder lassen sich von verschiedenen Gebetsformen der osteuropäischen Christenheit inspirieren oder «christianisieren» einfach unterschiedliche Methoden und Techniken, die das Ergebnis eines breiten Strebens nach einem erneuerten positiven Denken und nach der Erweiterung des Bewußtseins sind. Wir können hier nur beispielhaft einige der vielen Systeme und Bewegungen, die sich mit Bewußtseinsstärkung und Bewußtseinsenerweiterung beschäftigen, erwähnen: die Transzendente Meditation, Bioenergetik, Psychosynthese, *est*, Rolfing, Arica, Silva Mind Control...

Die östliche Christenheit

Einige der Christen, die in der westlichen Welt neue Formen des Gebetes suchen, wenden sich der Christenheit des Ostens zu. Sie entdecken dabei, daß man dort zwar auf andere Weise Christ ist, daß aber auch dieses Christsein legitim ist und daß die westliche Christenheit mit ihrem einseitigen Rationalismus sowohl in der Theologie als in der Frömmigkeit von der östlichen Christenheit lernen kann. Dabei freuen sie sich, die wesentlichen Lehren der römisch-katholischen und der meisten traditionellen protestantischen Kirchen auch in der östlichen Christenheit wiederzufinden; zudem aber fühlen sie sich begeistert und angezogen von der reichen mystischen Tradition des Ostens, die in ihren Gebetsformen auf bewundernswerte Weise einen Geist der alttestamentlichen Prophetie mit der inneren, unmittelbaren, von Jesus den Jüngern durch den Heiligen Geist eröffneten Erfahrung des dreifaltigen, im Menschen wohnenden Gottes verbindet.

Auf die Wüstenväter aus den ersten Jahrhunderten des Christentums geht eine besonders intensive Form der Askese und Mystik, der Hesychasmus, zurück. Dieser Hesychasmus wird nach dem griechischen Wort *hesychia* benannt, das Ruhe, Stille und davon abgeleitet auch Ungestörtsein, Einsamkeit, Zufriedenheit ... bedeutet. Man könnte es in unserer modernen Sprache am besten als eine «Integration der gesamten Persönlichkeit» verstehen: Die hesychastische Spiritualität will ihre Anhänger durch strenge asketische Übungen, durch Fasten, Nachtwachen, Psalmenrezitation, durch die in-

tensive Kontrolle der Gedanken und durch eine vollständige Bereitschaft, alle Gedanken und Bewegungen des «Herzens» (d. h. der tiefsten Bewußtseinsebene) seinem geistlichen Ratgeber zu offenbaren, zu einer Integration von Leib und Seele und zu einer Einheit des Menschen in seinen vielen geistigen Beziehungen führen.

Das Jesusgebet

In den Schriften der Wüstenväter finden wir schon eine Askese und eine Gebetspraxis, wie sie von der hesychastischen Schule gelehrt werden. Vor allem aber finden wir die hesychastische Askese und Praxis des Gebetes in der sogenannten *Philokalia*, einer Auswahl aus den Schriften der hesychastischen Väter¹. In dieser *Philokalia* begegnet uns auch das «Jesusgebet», eine Gebetsform, die dem Gebetsleben mancher moderner Christen unserer westlichen Welt neue Impulse verlieh und einen neuen Sinn gab. Schon in den alten Schriften der Wüstenväter zeigen sich die Ursprünge dieses Gebetes, das in dem wurzelt, was sie für den wesentlichen Inhalt der neutestamentlichen Erfahrung des auferstandenen Herrn hielten, das in ihrer Glaubenserfahrung und ihrer Gebetspraxis weiterentwickelt und schließlich von ihnen in der christlichen Tradition des Ostens weitergereicht wurde.

Zuerst nahmen die Wüstenväter das Jesusgebet wie ein Stoßgebet ständig wieder auf, fast wie den Singsang der Wiederholung eines Mantra-Spruches: «Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich armen Sünder.» Christen unserer Zeit, die dieses Gebet nachsprechen oder auch nur mit den Lippen still wiederholen, werden dadurch öfters zu einer stillen Konzentration des Geistes und des Intellekts geführt. Indem ihr Geist sich ihrem «Herzen» zuwendet, d. h. sich auf tiefste Weise bewußt wird, daß Jesus Christus zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist in ihnen wohnt, machen diese Christen dabei eine intensive Erfahrung, die der der großen asketischen Athleten der Wüste nahekommen dürfte.

Das Beten des Jesusgebetes

Das *Jesusgebet* kann auf jeder Stufe der geistlichen Entwicklung eines Christen eingesetzt werden. Man fängt damit an, daß man seinen Atemrhythmus mit der traditionellen Formel «Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über

mich armen Sünder» oder mit einem anderen, einfacheren «Mantra» oder einer spruchähnlichen Gebetsformel, die es erlaubt, sich im Gebet auf die Gegenwart des Herrn Jesus zu konzentrieren, in Übereinstimmung bringt.

Für einige ist das Jesusgebet dabei eine Technik der Konzentration, die ihnen hilft, zum Beten zu gelangen. Dieses Gebet kann dann ein mit diskursiven Inhalten gefülltes Gebet sein oder auch schon einem fortgeschritteneren Stadium des Gebetes, dem kontemplativen Glaubensgebet, angehören. Andere werden das Jesusgebet in der Zeit, in der sie beten wollen, still und langsam, im vollen Bewußtsein der Gegenwart Jesu wiederholen. Noch andere werden im Beten so gereift sein, daß ihr Atmen und ihr Beten eine Einheit geworden sind, daß sie bei jedem Atemzug den Namen Jesu rhythmisch aussprechen und dies sich mit ihrem Herzschlag vereint, um Tag und Nacht, ohne bewußte Anstrengung anzudauern.

Fernöstliche Techniken

Andere Christen unserer Zeit entdecken die heilende Kraft des tiefen, transzendentalen Gebetes der fernöstlichen Gebetsschulen wie des Hinduismus, der verschiedenen Jogarichtungen, des Zen-Buddhismus und der sogenannten, in unserer Zeit vom Maharishi Mahesh Yogi gelehrteten *Transzendentalen Meditation* (TM). Unter den Christen gibt es einflußreiche Persönlichkeiten wie die Benediktiner J. M. Dechanet², Henri Le Saux (Abhishiktananda) und Bede Griffiths, die Europa verließen, um in Indien oder Afrika zu leben, und die einen christlichen Joga zu entwickeln versuchten, indem sie die traditionellen Atemtechniken und «*asanas*», die für den Joga typischen Körperhaltungen und Körperübungen, als Mittel übernahmen, um den Christen unserer Zeit ein tieferes Gebet zu ermöglichen und ihnen darin zu helfen, daß sie durch Übungen, Techniken und Disziplin negative Erfahrungen der Vergangenheit aufarbeiten und zu einer neuen Integration ihrer Persönlichkeit gelangen können, die neue psychische Energie freisetzt.

Sie betonten dabei, daß solche Techniken zwar noch nicht das eigentliche christliche Gebet sind, daß sie uns aber auf dem Weg zu einem tieferen christlichen Gebet sehr nützlich sein können. Die *asanas* des Hatha-Joga, besonders die sogenannte Lotusposition, können einem Christen

eine große Hilfe sein, sich von der verwirrenden und desorientierenden Vielfalt der Welt zurückzuziehen, um sich selbst zu «sammeln», die eigene Mitte zu finden, in der man sich in demütiger Anbetung dem Wort Gottes öffnet. Solche Formen des Joga sind eine physiologische und psychologische Vorbereitung für ein kontemplativeres Hören auf Gott, bei dem alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zusammenwirken, damit er sich in aller Stille und ruhiger Beschaulichkeit mit seiner gesamten Persönlichkeit Gott öffnet.

Einer der positivsten Einflüsse, der von der östlichen Joga-Meditation ausgeht, besteht darin, daß sie für westliche Christen eine Hilfe sein kann, die Subjekt-Objekt-Trennung zwischen dem Christen und Gott zu korrigieren. Die östliche Mentalität, die Gott in der Tiefe der eigenen Persönlichkeit zu betrachten sucht, geht von der alles durchdringenden Gegenwart Gottes aus und betont, wie er alles erfüllt. Die Isha-Upanishad unterstreicht, daß Gott im Menschen das «Alles-in-allem» ist, so daß sich im Menschen nichts dieser alleserfüllenden Gegenwart Gottes entzieht: «Fülle überall; Fülle hier, dort. Aus der Fülle kommt die Fülle, und überall, wo etwas oder jemand bei sich ist, dort ist auch die Fülle.»

Die hinduistische Lehre der *Advaita* oder der *Nicht-Dualität* ist eine theologische Überzeugung, die aus einer intensiven Erfahrung Gottes als Ozeans des Seins, in dem der Mensch sich wie ein Tropfen auflöst, hervorgeht. Sie bewahrt das Geheimnis, das durch keine intellektuellen Prozesse durchdrungen wird, sondern dem man sich nur in der Dunkelheit der Paradoxe nähern kann.

Die Konzentration des Joga

In den Meditationsübungen, die zu der Konzentration «auf einen Punkt hin» führen sollen, entdecken Christen der westlichen Welt einen Weg, dem Dauerbombardement der Sinne durch den Lärm einer technisierten Welt zu entkommen und so ein großes Hindernis für das Hören auf den in uns wohnenden Gott zu beseitigen. Auch im christlichen Gebet können solche vom Joga oder vom Zen-Buddhismus empfohlenen Konzentrationsübungen wie das intensive Betrachten einer Blume oder eines Bildes, bis die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verfließen, eingesetzt werden. Durch solche Übungen vertieft sich eine Erfahrung, die eine große Inten-

sität erreichen kann und die es erlaubt, die Tyrannie der eigenen Bedingtheit und das Eingeschränktheit durch Ort und Zeit und durch das eigene unkontrollierte Begehren zu überwinden.

Durch eine solche disziplinierte Suche nach Konzentration beginnen Christen unserer Zeit nicht nur eine tiefe Einheit mit der Welt um sich herum zu empfinden, sondern es legt sich auch die rastlose Tätigkeit ihres Geistes, und sie finden zu einem tiefen Frieden und zu einer hastlosen Ruhe.

Der Zen-Buddhismus

Die eher sehr strenge Meditationsdisziplin des Zen-Buddhismus übte auf viele Christen unserer westlichen Welt, die ihr Gebetsleben vereinfachen und sich dabei auf das Wesentliche konzentrieren wollten, eine große Anziehungskraft aus. Verschiedene Autoren, die sich mit christlicher Spiritualität befaßten und die öfter in Japan als Missionar gearbeitet und dort einen Dialog mit buddhistischen Mönchen begonnen hatten, entwickelten eine christliche Form des Zen-Gebetes. So vergleichen Schriftsteller wie die Jesuiten H.M. Enomiya-Lassalle, H. Dumoulin und W. Johnston, wie der Trappist Thomas Merton, wie O. Lacombe und J.A. Cuttat³ die Prinzipien und die Praxis des christlichen Gebetes und des Gebetes im Zen-Buddhismus und schlugen den Christen der westlichen Welt Techniken vor, die, vom Zen-Buddhismus inspiriert, ihr Gebet bereichern können.

Abstrahieren wir davon, daß im allgemeinen die Philosophie des Zen-Buddhismus das Prinzip der inneren Ordnung, die in den Dingen gegeben ist, betont und daß dort auch Ernährungs- und Diätfragen sehr wichtig sind, dann beschäftigen die erwähnten Techniken und Übungen sich vor allem damit, wie man sitzt, um auf disziplinierte Weise meditieren zu können, wie man atmet und wie man dieses Atmen mit der geistigen Rezitation des *koan* synchronisiert. Dieses *koan* ist ein Spruch, der eine paradoxe Antithese zum Ausdruck bringt und der es so erlaubt, die Ebene des logischen und diskursiven «Entweder-oder» zu überwinden, um zu der Verwirklichung des «Sowohl-als auch» zu gelangen. Dieses *koan* hat im Zen-Buddhismus also eine Funktion, die der des hinduistischen *mantra* ähnlich ist: Es handelt sich in beiden Fällen um die Konzentration des Geistes auf einen gleichbleibenden Satz oder einen Spruch, der es erlaubt, zu tieferen Ebenen

des inneren Bewußtseins vorzustoßen. Für solche Christen, die sich vom Zen-Buddhismus inspirieren lassen, um eine dem *koan* nachgeprägte Form des Mantra zu verwenden, die sie oft inhaltlich den ebenfalls paradoxen Sprüchen Jesu im Evangelium oder anderen Teilen der Bibel entnehmen, wird die Zeit ihres *zazen*, die Zeit ihres meditativen «Sitzens», in der sie über das Rationale hinaus mit Gott in Kontakt treten, zu einem wichtigen Bestandteil ihres Tagesablaufes.

Das Gebet als Hinwendung zur «Mitte»

Carl G. Jung hat die Meinung geäußert, daß die Menschen der westlichen Welt zur Erweiterung ihres Bewußtseins eine eigene Form des Joga entwickeln könnten. Allerdings sah er keinen Sinn in einem reinen Import von Elementen aus anderen Kulturen, ohne daß diese Elemente auf die eine oder andere Weise dem Grundbestand der westlichen Kultur angepaßt würden.

In diesem Sinn sehen wir heute bei der Praxis des modernen Gebets ein eklektisches «Leihen» aus vielen Quellen mit der Absicht, dadurch mit Hilfe eines der Schrift entnommenen, christlichen *mantra* eine christliche Form der transzendentalen Meditation zu entwickeln. Diese Tendenz widerspricht nicht dem Interesse an der ostkirchlichen Praxis des Jesusgebetes, sie geht aber weiter, indem sie bereit ist, auch von allen nichtchristlichen Meditationsmethoden Elemente zur Findung ihres eigenen Gebets zu übernehmen, das in seiner Eigenart ein christliches Gebet bleibt, weil es nicht gegen die traditionellen Lehren der Kirche verstößt und weil Jesus Christus die Mitte dieses Gebetes ist.

In diesem Rahmen bestehen viele Methoden und Techniken der Konzentration, denen als Neuaneignung der inkarnatorischen Eigenart des Christentums die Überzeugung zugrunde liegt, daß die Materie und das Natürliche in sich nichts Schlechtes sind, sondern daß sie zum Ort werden können, an dem das Göttliche und das Menschliche einander begegnen. Diese Techniken und Methoden dienen dem Ziel, es dem Menschen zu erlauben, zu der «Mitte» durchzustoßen, in der Gott und der Mensch sich in liebender Hingabe und im gegenseitigen Aufeinander-Hören begegnen.

Anglikaner, Katholiken und Orthodoxe haben in ihrer Gebetspraxis immer ein gesundes Maß an materiellen Gebetstechniken bewahrt. In

der Liturgie spielten immer solche materiellen Dinge wie körperliche Gebärden, wie die Verwendung von Brot und Wein, von Öl und Weihwasser, wie die sichtbaren Zeichen der Sakramente und gar die Sakramentalien eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von Gottes Heilshandeln.

Für die Katholiken sind brennende Kerzen nicht nur ein Symbol für Christus als Licht der Welt, sondern sie sind ihnen auch eine Hilfe, um zum inneren Kern ihres Seins zu finden. Es besteht bei ihnen die Gewohnheit, längere Zeit in Liebe und Anbetung in Richtung des Tabernakels zu schauen. Sie betrachten Bilder, Statuen und Gemälde und befinden sich so mitten in der heiligen Welt Gottes, seiner Engel und Heiligen.

Allerdings ist die Meditationstechnik, die sich auf christliche Weise eines der Schrift entnommenen *mantras* bedient, die eigentliche Methode unserer Zeit, um sich im Gebet zu konzentrieren. Sie hat vieles mit dem Jesusgebet, mit der Transzendentalen Meditation, mit Silva Mind Control und mit anderen Methoden gemeinsam, die alle ein *mantra* verwenden. Bei dem Versuch, auf die christlichen Wurzeln einer solchen Gebetsmethode hinzuweisen, beruft man sich neben dem Hinweis auf das Jesusgebet auch oft auf eine klassische englische Schrift des vierzehnten Jahrhunderts, *The Cloud of Unknowing*⁴.

Diese Schrift zeigt dem modernen Menschen eine christliche Form der Transzendentalen Meditation, die bestand, lange bevor wandernde *swamis* sie in unserer westlichen Welt lehrten: «Wenn du all dein Begehren in einem einfachen Wort, das dein Geist leicht behalten kann, sammeln willst, wähle dann lieber ein kurzes Wort als ein langes. Ein einsilbiges Wort wie <Gott> oder (wie das englische, in der Aussprache einsilbige Wort für <Liebe>, der Übers.) <love> ist dafür am besten geeignet. Es muß aber ein Wort sein, das dir etwas bedeutet. Präge es dann so in deinen Geist ein, daß es dort bleibt, komme, was da wolle. Dieses Wort wird dein Schutz sein, wenn dir Gefahr droht und wenn es dir gut geht. Nimm es, um die Wolke der Dunkelheit zu durchdringen, die über dir ist, und um alle Zerstreungen in die Wolke des Vergessens zurückzuweisen, die unter dir ist. Wenn der eine oder andere Gedanke dich weiter belästigt und dich fragt, was du tust, antworte dann nur mit diesem einen Wort. Wenn dein Geist anfängt, über die Bedeutung und die Reichweite dieses kurzen Wortes nachzudenken, erinnere dich

dann daran, daß sein Wert in seiner Einfachheit liegt. Wenn du das tust, kann ich dir versichern, daß solche Gedanken aufhören werden. Warum? Weil du dich geweigert hast, sie in I rörterungen und Überlegungen weiterzuentwickeln.»⁵

Der Zisterzienser Basil Pennington und andere Mönche der St. Joseph's Abbey in Spencer, im nordamerikanischen Bundesstaat Massachusetts, gehen von den Lehren dieser Schrift, *The Cloud of Unknowing*, aus, um ihre christliche Form der Konzentration im Gebet zu entwickeln. Pennington formuliert drei Prinzipien, die bei einem solchen Gebet beachtet werden müssen: *Erstens* beginnen wir dieses Gebet damit, daß wir uns einige Minuten nehmen, um ruhig zu werden und uns dann Gott, der in der Tiefe unseres Wesens wohnt, im Glauben zuzuwenden, und ähnlich beenden wir unser Gebet damit, daß wir es einige Minuten lang ausklingen lassen und dann dabei auch das Vaterunser beten. *Zweitens* sollten wir, nachdem wir im Anfang unseres Gebetes eine kurze Zeit in glaubenserfüllter Liebe in jener «Mitte» geruht haben, als unsere Antwort ein einziges, einfaches Wort zu dem unsrigen machen, bis dieses Wort anfängt, sich selbst in uns zu wiederholen. *Drittens* werden wir, wenn wir im Laufe des Gebetes von irgend etwas gestört werden oder an irgendetwas denken, einfach, ohne dabei brüsk zu verfahren, das Gebetswort wiederaufnehmen⁶.

Dialogische Meditation

Die christliche Meditation profitiert auch davon, daß die Psychologie uns half, die menschliche Psyche besser zu verstehen. Auf dieser Ebene wurde sie durch dialogische Methoden der Kommunikation mit Gott bereichert. Die Bibel ist voll von Geschichten, in denen Gott mit seinem Volk redet, und wir lesen auch darüber, daß Einzelpersonen sich mit Gott in einer aktiven, dialogischen «Meditation» auseinandersetzen. Wenn wir dies auf die heutige christliche Meditation übertragen, können wir sagen, daß das dialogische Gebet sich auf drei unterschiedliche Weisen verwirklicht: auf eine imaginative, auf eine passiv-rezeptive Weise und in der Form einer stillen Beobachtung⁷.

Bei dem *imaginativen Dialog* stellt der Meditierende sich eine Szene der Heiligen Schrift vor, und er sucht, so intensiv wie möglich, sich selbst als an dieser Szene beteiligt zu sehen. In der zweiten und dritten Woche seiner *Exerzitien* gibt

Ignatius von Loyola uns Beispiele eines solchen imaginativen Dialogs. Morton Kelsey beschreibt uns, wie man beim Lesen der Heiligen Schrift die eigene Vorstellungskraft beleben kann: «Das Geheimnis besteht darin, daß ich, wenn ich eine Parabel oder irgendein Ereignis besser verstehen will, zuerst still werde und meine Aufmerksamkeit so auf die Handlung oder den Vorgang konzentriere, daß sie lebendig werden und Bewegung in sie hineinkommt. Dann merke ich, daß ich vor einer Wahl stehe. Ich kann außerhalb der Geschichte bleiben und den Ereignissen, so wie sie sich entwickeln, zuschauen. Oder ich kann in das Geschehen eintreten und selber an den Vorkommnissen teilnehmen. Ich kann sogar eine der dargestellten, handelnden Personen werden; ich werde manchmal ihre Freude teilen, aber öfters werde ich ihren Schmerz und ihre Angst kennenlernen, um dann auch ihre Umkehr und ihren Sieg mitzuerleben. Es ist erstaunlich, wie das Leben Jesu und die von ihm erzählten Parabeln für uns eine Lebendigkeit und eine sich immer reicher entfaltende Bedeutung bekommen, wenn wir unserer Phantasie erlauben, sie für uns wieder zum Leben zu erwecken und uns in die Wirklichkeit dieser Parabeln und dieses Lebens miteinzubeziehen. Sie sprechen auf einer grundsätzlicheren Ebene zu uns, als das je der Intellekt tun könnte, denn sie berühren die gesamte Persönlichkeit, wie das für den Intellekt nur selten der Fall ist.»⁸

Warten auf den Herrn

Die *passiv-rezeptive Meditation* ist eine andere Form der dialogischen Meditation. Sie setzt mehr Muße auf unserer Seite voraus: Sie ist die Art von Meditation, die sich an uns ereignet, wenn wir darauf warten, daß sich uns aus der Tiefe unseres Wesens ein Bild, eine Einsicht oder die Gegenwart Gottes zeigt. Diese Meditation ist der Meditation der Quäker ähnlich, die als Gruppe zusammenkommen, sich offenhalten und auf den Herrn warten, bis dieser sich in dem einen oder anderen auf die eine oder andere Weise bemerkbar macht.

Eine solche passive Rezeptivität gehört zu einer der ersten Stufen der Kontemplation, wie diese von Thomas Merton beschrieben wird: «Die Kontemplation ist ihrem Wesen nach ein Stillsein, um hören zu können, ein Warten. Und dennoch gilt auch in einem bestimmten Sinn, daß

wir dann anfangen müssen, auf Gott zu horchen, wenn wir aufgehört haben zu hören. Wie erklärt man dieses Paradox? Vielleicht nur dadurch, daß eine höhere Art des Zuhörens besteht, bei der man nicht mehr auf eine bestimmte Wellenlänge eingestellt ist oder eine bestimmte Art von Botschaften erwartet, sondern die eher als eine zielgerichtete Rezeptivität und als das Warten auf etwas Bestimmtes eine allgemeine Haltung des Leerseins ist, die nur dafür offen ist, daß in diesem Nichts, in dieser nur allzu offensichtlichen Armut die Fülle der Botschaft Gottes Wirklichkeit wird. Mit anderen Worten: Ein wahrhaft kontemplativer Mensch ist nicht der, der seinen Geist auf das Hören einer bestimmten Botschaft, die er gern hören möchte oder die er erwartet, ausgerichtet hat, sondern derjenige, der sich leer hält, weil er sich dessen bewußt ist, daß er niemals im voraus weiß, wie das Wort, das seine Dunkelheit in Licht verwandelt, sein wird, weil er diesem Wort nicht vorgreifen darf und kann. Er sieht auch nicht einer bestimmten Art der Verwandlung entgegen. Er bittet nicht darum, daß ihm Licht statt Dunkelheit geschenkt wird. Er wartet schweigend und still auf das Wort Gottes, und wenn er dann eine Antwort auf sein Warten bekommt, dann besteht diese kaum in einem Wort, das in seine Stille hineinbricht. Sondern die Antwort liegt in der Stille selbst, die sich ihm plötzlich, auf unerklärliche Weise als ein mächtiges, von Gottes Stimme selbst erfülltes Wort offenbart.»⁹

Die stille Beobachtung

Besonders die auf C. G. Jung zurückgehende Richtung der modernen Psychologie zeigt uns noch eine andere Form der dialogischen Meditation, die der *stillen Beobachtung*, die darin besteht, daß der Meditierende darauf wartet, welche Bilder und Gefühle, welche Freuden und Schmerzen aus der Tiefe seiner Psyche hervorkommen mögen. Der nordamerikanische jungianische Psychologe Ira Progoff hat in seinen Büchern und in den von ihm veranstalteten Seminaren über das intensive Führen eines Tagebuches viele gelehrt wahrzunehmen, was ihre Psyche ihnen zu erzählen hat¹⁰. Nach einer kurzen, einführenden Meditation, die dazu dient, daß die Teilnehmer zur Ruhe kommen und ihre Psyche von einem *Beta-Niveau* der Aktivität zu einem *Alpha-Stadium* der entspannten Reflexion fin-

det, lehrt er die Teilnehmer solcher Seminare, wie sie still beobachten sollen. Das kann dadurch geschehen, daß sie sich an die Träume der Nacht zuvor erinnern oder daß sie bei der Wiederdurchsicht und Prüfung der Eintragungen («daily log») in ihren Tagebüchern eingeladen werden, in aller Ruhe zu beobachten, welche tieferen Schichten ihrer Persönlichkeit sich dabei ihrem Bewußtsein offenbaren mögen.

Dietrich Bonhoeffer weist einen Weg, sich solche flüchtige Gedanken, die am eigenen Bewußtsein vorbeihuschen, für das Gebet nutzbar zu machen¹¹. Man solle sich jeden Tag Zeit nehmen, sich hinzusetzen und geduldig zu warten. Wenn die Gedanken einem dann davonlaufen, sollte man nicht versuchen, dagegen anzugehen. Man sollte sich nicht quälen, sie eine andere Richtung nehmen zu lassen als die, die sie nehmen. Wenn sie dann aber zu einer bestimmten Person oder zu einer bestimmten Angelegenheit geführt haben, sollte man diese in sein Gebet aufnehmen.

Die verschiedenen von uns vorgestellten Formen der dialogischen Meditation, die entweder von der Schrift ausgehen oder von Gottes Wirken in der Psyche des Menschen, eröffnen uns einen weiten Ausblick auf das, was zwischen Gott und dem Menschen geschieht und was es an Interaktionen der Menschen untereinander gibt. Dieser Ausblick kann uns bei der eigenen Entscheidungsfindung und bei dem Versuch, uns selbst, unsere Beziehungen zu den anderen Menschen und auch Gott besser kennenzulernen, eine große Hilfe sein.

Schließlich gibt es noch eine andere Form der dialogischen Meditation, die wir hier nur kurz erwähnen, die sicher nicht neu ist: Es handelt sich hier um die Neuentdeckung einer Kunst, die in der Vergangenheit sehr lebendig war: des *Erzählens* von biblischen Geschichten.

Es freuen sich ja nicht nur Kinder über eine Geschichte in Dialogform, die gut erzählt ist, sondern auch Erwachsene werden sehr aufmerksam und gewinnen neue Einsichten, wenn biblische Geschichten so lebendig nacherzählt werden, daß es den Zuhörern möglich wird, sich selbst in den Geschichten miterzählt zu sehen. Sie können sich mit diesen Geschichten identifizieren, als ob es sich dabei um ihre eigene Geschichte handelte, als ob Gottes Handeln heute in ihrem Leben schon in seinem Handeln im großen, uns von den Geschichten der Bibel erzählten Drama vorweggenommen wäre¹².

Charismatische Gebetsgruppen

Die charismatische Bewegung, die in der katholischen Kirche und in den großen protestantischen Kirchen entstand, die also wenig mit den traditionell charismatischen Gruppen der Pfingstler, der sog. «Assemblies of God» in Amerika oder der angelsächsischen Heiligungsbewegung zu tun hat, ließ in den offiziellen Großkirchen neue Formen des Gruppengebets entstehen, die bis zur Entstehung der charismatischen Bewegung dort kaum bekannt waren. Man sollte hier vor allem an das typische Beispiel einer charismatischen Gebetsgruppe denken, die regelmäßig zusammenkommt, um Gott zu loben, um die Lehren der Schrift und der Kirche zu hören und aufzunehmen und um dadurch, daß alle sich in echter Ehrlichkeit dem Heiligen Geist öffnen, seine Charismen zum Aufbau des Leibes Christi zu empfangen und in allem seine Gegenwart zu erfahren.

Solche Zusammenkünfte zeichnen sich aus durch eine große Freiheit des spontanen Gebetes – gelegentlich kommt sogar das ekstatische Gebet vor, das Gott preist mit unverständlichen Worten – und durch die Freiheit, mit der jeder seine Erfahrung von Gottes Wirken in seinem Leben zum Ausdruck bringen und dadurch Gott in seinen Wundertaten rühmen kann. Während solcher Zusammenkünfte können sich auch ganz konkret bei dem einen und anderen Teilnehmer Gaben des Heiligen Geistes zeigen: prophetisches Reden, die Fähigkeit, Menschen zu heilen, die Gabe, die Geister zu unterscheiden, das Zungenreden, die Kraft, dieses Reden zu deuten, die lehrenden Gaben der Weisheit, das Sprechen eines Wortes der Erkenntnis, die Fähigkeit, zu verstehen und zu urteilen. Regelmäßig wird das gemeinsame Beten unterbrochen durch ein schlichtes, ungekünsteltes Singen, das normalerweise das eine oder andere, das konkrete Gebet unterstützende biblische Thema aufgreift. Der Zusammenhalt solcher Gebetsgruppen und die Kraft, die von ihnen ausgeht, hängt sehr von der Leitung der Führer solcher Gruppen ab. Diese sollten eine gediegene Kenntnis der Schrift und der Lehren der Kirche besitzen.

Die Fürbitte

Bei ihrem Gebet aufgrund der Verdienste und durch die Fürsprache ihres Hohenpriesters Jesus Christus haben die Christen immer an die Kraft

der Fürbitte, d. h. des Betens für andere, geglaubt. Als Folge der Tatsache, daß der heutige Personalismus, auch was das Beten betrifft, zu neuen Entwicklungen führt, denkt man auch neu über die Fürbitte nach, und es entstehen neue Formen dieses Gebetstyps¹³. Wenn man dieses Gebet nicht magisch verstehen will, d. h. wenn man als Fürsprecher für einen anderen weiß, daß man nichts anderes tun kann, als seine Bitte Gott gegenüber zu äußern und darauf zu vertrauen, daß er alles andere tut, dann bringt das neue Verständnis der Fürbitte auch notwendigerweise mit sich, daß derjenige, der für jemand anders betet, bereit ist, mehr zu tun, als nur zu bitten, und sich daher auch aktiv engagieren will.

Man kann ein solches Gebet als unsere Mitarbeit mit Gott und Anteilnahme an seinem Tun interpretieren. Durch Biofeedback und Traumlabore wissen wir, daß Menschen, die untereinander in einer liebenden Kommunikation stehen, wie das bei der Fürbitte der Fall ist, miteinander in telepathischer Verbindung stehen, auch wenn sie in Not sind¹⁴. Durch ein Gebet, das stärker biblisch orientiert ist als früher, und durch die Erfahrung des Geheiltwerdens in charismatischen Gebetsgruppen entdecken Christen die Kraft einer fürbittenden Meditation, die die Teilnehmer mehr und mehr dazu führt, daß eine liebende Interaktion zwischen ihnen und denjenigen, für die sie beten, auch wenn diese weit von ihnen entfernt sein mögen, Wirklichkeit wird. Viele, die gelernt haben, ihre Träume besser kennenzulernen und ernstzunehmen, fühlen sich nicht nur ermutigt, für diejenigen zu beten, die in ihren Träumen vorkamen, sondern gewinnen auch den Eindruck, daß sie sowohl in ihren Träumen als in ihrem täglichen, wachen Leben Instrument von Gottes heilender Liebe werden, wenn sie nur offen genug sind, selber danach zu verlangen, an Gottes Heilen teilzuhaben.

Formen des liturgischen Gebets

Mit dem wachsenden Bewußtsein für den Wert der Person entwickelten sich auch neue Formen eines gemeinsameren Gebets, durch die zudem anerkannt wird, wie wichtig der Beitrag eines jeden Individuums zu dem liturgischen Gebet ist. Eine dieser Formen, die zwar für unsere Zeit neu erscheinen mag, die aber nichts anderes als die Wiederaufnahme eines alten christlichen Brauches darstellt, ist, daß mancherorts wieder Geistlichkeit und Laien zusammenkommen, um

morgens das Morgengebet (die Laudes) als Vorbereitung auf die göttliche Liturgie und abends das Abendgebet (die Vesper) als gemeinsames Stunden- und Pfarrgebet zu beten.

Nicht nur ermutigte die Kirche, besonders durch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Gläubigen dazu, auch außerhalb der Eucharistiefeier gemeinsam zu beten, sondern sie machte das Morgen- und das Abendgebet wieder zu den Angelpunkten, zu den «Schlüsselstunden» des täglichen Gebetes der Kirche, und sie mahnte die Seelsorger eindringlich, dafür zu sorgen, daß vor allem an Sonn- und Feiertagen die Haupthoren, vor allem die Vesper als Abendgebet, in den Pfarreien gemeinsam gebetet werden. Den Laien wird auch empfohlen, das Stundengebet mit ihren Familien zu verrichten, wenn sie nicht an dem gemeinsamen Gebet in den Pfarrkirchen teilnehmen können¹⁵.

Die Betonung des Wertes der Wortverkündigung in der Liturgie durch das Zweite Vatikanum führte auch dazu, daß in vielen Pfarreien im Gottesdienst Pausen der stillen Besinnung nach den Schriftlesungen und dann auch nach dem Empfang der Heiligen Kommunion eingelegt wurden. Ernste Anstrengungen wurden gemacht, um die Gläubigen in den Bänken mehr an der Liturgie zu beteiligen. Daraus entstanden solche Formen einer aktiveren Teilnahme wie der Friedenskuß, Gebärde und Symbol der Einheit untereinander, wie die Betonung des Mitsingens aller und die Komposition volkstümlicherer Lieder, wie die Schriftlesung und das Beten von Fürbitten durch Laien.

Neu ist in den meisten Pfarren, daß der liturgische Tanz als Form des liturgischen Gebets in die Liturgie eingeführt wurde. In der Frühkirche war dieser Tanz ein legitimer Ausdruck eines von Freude getragenen liturgischen Gebetes, der in einigen östlichen Riten wie dem äthiopischen bewahrt blieb, der aber in der westlichen Christenheit fast völlig unterging. Neben diesem Tanz fanden auch die Darstellung biblischer Szenen und das biblische Rollenspiel als Formen legitimen liturgischen Gebets einen Platz in der Liturgie.

Schlußbemerkung

Wir sahen einen großen Reichtum unterschiedlicher Formen des modernen Gebetes, als wir auf das Streben von Christen unserer Zeit eingingen, Gott und einander zu begegnen und sich dabei

auf tiefere Weise des eigenen Personseins und des Personseins Gottes und der anderen bewußt zu sein. Aus der Vergangenheit des Christentums wurden alte Gebetstechniken wieder aufgenommen, und man ließ sich durch die Begegnung mit der ostkirchlichen Spiritualität und mit den fernöstlichen Religionen zu neuen Gebetsformen inspirieren. Auch die Psychologie und die Parapsychologie haben dadurch, daß sie uns die tieferen Schichten der menschlichen Psyche und die dort ablaufenden Prozesse besser verstehen ließen, neuen Techniken für ein weniger intellektuelles und ein mehr in die Tiefe gehendes Gebet den Weg gebahnt. Die Hervorhebung des Wertes sowohl der Innerlichkeit als auch der Gemeinsamkeit und der Gemeinschaft war ein anderer Faktor, der dem christlichen Gebet neue Wege öffnete, die angestrebte und erreichte Einheit vieler im gemeinsamen Gebet zum Ausdruck zu bringen.

Zum Schluß sollte ein grundsätzliches Wort über den Einsatz von Gebetstechniken gesagt werden. Wir greifen auf bestimmte Techniken zurück, damit sie uns helfen, unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenwart Gottes zu konzentrieren. Eine solche Methode taugt, wenn sie zu

dem Ziel führt, zu dessen Erreichung sie angewandt wird. Johannes Lotz gibt uns einen weisen Rat für den Umgang mit solchen Methoden: Man sollte niemals zulassen, daß sie unsere Persönlichkeit und Individualität vergewaltigen, sondern sie sollten angewandt werden, damit wir als Individuum und als Person freier werden auch zur Meditation und besser meditieren können, so daß jeder, der zur Betrachtung kommen will, hier auch seinen eigenen Weg findet¹⁶.

Man sollte dabei nie vergessen, daß jede Technik oder Methode, auf die wir in unserem Gebet zurückgreifen, nur dadurch Element eines christlichen Gebetes wird, daß sie von Gottes übernatürlicher Gnade getragen und durchdrungen wird, so daß all unsere Anstrengungen unter der Eingebung und der Kraft des Heiligen Geistes stehen, der denjenigen, die sich den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe öffnen wollen, Gottes Gnade und diese Tugenden auchschenkt. Durch die Früchte dieser Methoden werden wir dann erkennen, ob sie uns tatsächlich zu einem tieferen Gebet, zu einer größeren Hingabe an Gott und zu einer innigeren und konsequenteren Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber hinführen.

¹ Die *Philokalia* ist eine Sammlung von mystisch-asketischen Schriften der sogen. hesychastischen Väter, die vom Athosmönch Nikodemus Hagiorita und von Bischof Makarios von Korinth vorgenommen und 1782 in Venedig gedruckt wurde. Paisij Velitschkowskij übersetzte diese Sammlung Ende des 18. Jahrhunderts ins Kirchenslawische, aus dem sie von Theophan Zatvornik Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Namen «Dobrotoljubie», Liebe des Guten, ins Russische übertragen wurde. Teile der *Philokalia* wurden auch in westlichen Sprachen herausgegeben: Kleine *Philokalia*, deutsch v. M. Dietz (Einsiedeln 1956 bzw. Köln 1976); *Petite philocalie de la prière du cœur*, frz. v. J. Guillard (Documents Spirituels, Paris 1953); *Early Fathers from the Philokalia and Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, beide aus der russ. «Dobrotoljubie» ins Engl. übersetzt v. E. Kadloubovsky und G. E. H. Palmer (Faber & Faber, London 1954 bzw. 1951).

² J. M. Dechanet, *Yoga für Christen. Die Schule des Schweigens* (Luzern 1957); Ders., *Yoga hilft Christen. Eine Möglichkeit* (Wien/Freiburg/Basel 1975).

³ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation* (Wien/Freiburg/Basel ¹1969); Ders., *Zen-Buddhismus* (Köln ²1972); Ders., *Zen-Meditationen für Christen* (Weilheim ³1973); W. Johnston, *Der ruhende Punkt. Zen und christliche Mystik* (Freiburg/Basel/Wien) 1974; Ders., *Zen. Ein Weg für Christen* (Mainz 1977); Ders., *Dialog mit dem Zen: CONCILIUM 5* (1969) 713–718; Th. Merton, *Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne*

christliche Welt (Weilheim 1975); H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg/München 1966); Ders., *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus* (Frankfurt am Main 1976); O. Lacombe, *Sarvastivadin* (Paris 1956); J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Paris 1967).

⁴ W. Johnston (Ed.), *The Cloud of Unknowing* (New York 1973); Der Autor dieser Schrift ist nicht bekannt. Deutsch: *Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens – Einführung und Text*. Hg. v. W. Massa, mit einem Geleitwort von P. Enomiya-Lassalle (Topos-Tb. 30, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz ⁴1978).

⁵ AaO. 56.

⁶ B. Pennington, *Centering Prayer. Prayer of Quiet*. *Review for Religious* 35 (1976) 657–661. Pennington entwickelt seine Theorie über das Gebet als Hinwendung zur Mitte noch ausführlicher in seinem Buch: *Centering Prayer. Renewing an Ancient Christian Form* (New York 1980).

⁷ Als Vertreter dieses Typs der dialogischen Meditation kann man folgende Autoren nennen: M. T. Kelsey, *The Other Side of Silence. A Guide to Christian Meditation* (New York 1976); H. Wayne Pipkin, *Christian Meditation. Its Art and Practice* (New York 1977) 52–79; D. Bonhoeffer, *The Way to Freedom. Letters, Lectures and Notes 1935–1939* (New York 1966) 60 (Auswahl aus: E. Bethge [Hg.], Dietrich Bonhoeffer. *Gesammelte Schriften*, 2. Bd.: *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1943* [München ²1956]).

⁸ M. T. Kelsey, aaO. (s. Anm. 7) 215.

⁹ Th. Merton, *Contemplative Prayer* (New York 1966) 90, vgl. Th. Merton, *Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit* (Köln 1976).

¹⁰ I. Progoff, *At a Journal Workshop. The Base Text and Guide for Using the Intensive Journal* (New York 1975).

¹¹ D. Bonhoeffer, *Way* (s. Anm. 7) 60.

¹² Einige Autoren, die diese Form der Meditation entwickelten: J. B. Wiggins (Hg.), *Religion as a Story* (New York 1975); M. Novak, *Ascent of the Mountain. Flight of the Dove* (New York 1971); S. TeSelle, *Speaking in Parables* (Philad., Pa. 1975).

¹³ Vgl. J. Bommer, *Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?: CONCILIUM 8* (1972) 678–683.

¹⁴ M. Ullman/S. Kripper/A. Vaughan, *Dream Telepathy* (New York 1973); R. C. Stapleton, *The Gift of Inner Healing* (Waco 1976); M. Karlins/L. M. Andrews, *Biofeedback* (New York 1972).

¹⁵ Siehe Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Liturgie, 83–101.

¹⁶ J. Lotz, *Interior Prayer. The Exercise of Personality* (New York 1965) 133, deutsches Original: J. Lotz, *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament* (Frankfurt am Main) 133.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Anthony de Mello

Ein Christ des Ostens spricht über das Gebet

I. *Der Same*¹

Warum ist Gott unsichtbar? Er ist es gar nicht. Nur dein Blick ist getrübt, so daß du ihn nicht zu sehen vermagst. Die Projektionswand im Lichtspieltheater wird unsichtbar, sobald ein Film darauf projiziert wird; du schaust beständig die Leinwand an und doch siehst du sie nicht; du bist allzusehr vom Film gepackt.

Der meditierende Hindu sitzt da und schaut auf seine Nasenspitze, das Sinnbild dafür, daß Gott gerade vor uns ist, aber unser starrer Blick haftet anderswo in der Ferne. Es geht nicht darum, nach deiner Nasenspitze zu suchen und sie zu finden. Wohin immer du gehst, was immer du tust, ob du wach bist oder schläfst, auf welchem Pfad du auch dahinschreitest, er ist da vor deinen Augen. Du hast ihn nie verloren. Du bist bloß nicht imstande, ihn wahrzunehmen.

GEORGE A. MALONEY

Mitglied der Gesellschaft Jesu. 1957 in Rom von Erzbischof Evreinoff zum Priester des russisch-byzantinischen Ritus ordiniert. Promotion zum Doktor der Theologie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. 1965 gab er den Anstoß zur Gründung der Zeitschrift *Diakonia*, die dem Dialog zwischen orthodoxen Christen und Katholiken dienen will. Dann Redaktor aller Artikel der *New Catholic Encyclopedia*, welche die östlichen Riten betreffen. Gründer und Leiter des «John XXIII Institute for Eastern Christian Studies» an der Fordham University. Professor für Orientalische Theologie und Spiritualität. Veröffentlichungen u. a.: *The Cosmic Christ; Inward Stillness; Bright Darkness; Listen, Prophets; Nesting in the Rock; Jesus, Set me Free!; Theology of Uncreated Energies; Inscap-God at the Heart of Matter; Prayer of the Heart; Alone with the Alone (An Eight-Day Retreat)*. Anschrift: 16672 Algonquin, Huntington Beach, Cal. 92649, USA.

Während Jahrhunderten hat das hinduistische Indien Gott als den angesehenen, der die Schöpfung «tanzt». Es ist überaus verwunderlich, daß die Menschen den Tanz sehen, den Tänzer aber nicht gewahren.

Wenn man nach Gott sucht, muß man sich also bewußt sein, daß nichts zu suchen, auf nichts zu warten ist. Wie kannst du nach etwas suchen, das du unmittelbar vor Augen hast? Wie kannst du auf etwas warten, das du bereits besitzt? Hier bedarf es nicht der Anstrengung, sondern der Wahrnehmung.

Die Emmausjünger hatten den auferstandenen Herrn vor sich, aber ihre Augen mußten sich zuerst öffnen. Die Schriftgelehrten und Pharisäer waren überaus tüchtig in der Anstrengung, nicht aber in der Wahrnehmung. Und am Jüngsten Tag wird jedermann ausrufen: «Du warst bei uns, und wir haben dich nicht gesehen!». Die Suche nach Gott besteht im Bestreben, Gott zu sehen.

Ein Mann sieht Tag für Tag eine bestimmte Frau, und sie scheint sich von anderen Frauen nicht zu unterscheiden, bis er sich eines Tages in sie verliebt. Dann öffnen sich seine Augen, und er verwundert sich darüber, daß er diese anbetungswürdige Frau während Jahren erblicken konnte, ohne sie zu sehen.