

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Simon Peng-Keller

Christliche Kontemplation als „Way of Imperfection“

in: Christian Rutishauser/Michael Hasenauer (Hrsg.), *Mystische Wege. Christlich, integral, interreligiös*, S. 99–123

Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2016

© Vier-Türme-Verlag 2016

Die Zweitveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung vom Vier-Türme-Verlag.

Ihr IxTheo-Team



Simon Peng-Keller

Christliche Kontemplation als »Way of Imperfection«

Modelle spiritueller Reifung sind populärer denn je. In dem Maße, wie spirituelle Praxis unselbstverständlich wird, wächst das Bewusstsein, dass es solcher orientierender und motivierender Modelle bedarf. Ohne Vision eines Weges, den es zurückzulegen gilt, ist es kaum möglich, den Mut zum Aufbruch aufzubringen und in geduldiger Praxis voranzuschreiten.

Das traditionsreichste christliche Wegmodell unterscheidet drei Phasen: den Weg der Läuterung (*via purgativa*), den Weg der Erleuchtung (*via illuminativa*) und den Weg der Einung (*via unitive*). Die Bildlogik, die darin zum Ausdruck kommt, entspricht dem Ablauf der Taufe. Die *Reinigung* des Taufbades, für die auch das weiße Taufgewand steht, ist verbunden mit der *Erleuchtung* durch die Gegenwart des Auferstandenen (symbolisiert in der Oster- und Taufkerze) und der eucharistischen *Kommunion* mit ihm in der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden. Die letzte Phase dieses Weges, die auch als »Weg der Vollkommenheit« (*via perfectionis*) bezeichnet wurde, wurde in besonderer Weise mit den Erfahrungen kontemplativen Betens verknüpft.

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts verschwand dieses Modell weitgehend aus dem Bewusstsein des westlichen Christentums. Dass ihm keine Orientierungskraft mehr zugetraut wurde, dürf-

te verschiedene Gründe haben. Es folgt *erstens* einer symbolischen Logik, die nicht mehr verstanden wurde. *Zweitens* kam es im 20. Jahrhundert zu einer Hochblüte von entwicklungspsychologischen Modellen, die man auch für die Beschreibung einer spirituellen Entwicklung zu nutzen suchte. Das Modell des dreifachen Weges wurde als überholt betrachtet und geriet in Vergessenheit. Und *drittens* ist sowohl der Gedanke einer »Läuterung« als auch die Idee einer mystischen Vereinigung innerhalb eines sich als modern beschreibenden Christentums suspekt geworden. Zur gleichen Zeit, in der das Modell des dreifachen Weges verabschiedet wurde, wanderte die Rede von »Erleuchtung« und »Vereinigung« neu in unseren Sprachschatz ein. Diese Entwicklung gibt zu denken und lädt dazu ein, den Sinn des Modells vom dreifachen Weg im Horizont aktueller spiritueller Suchbewegungen neu zu erschließen.¹

Das Modell entwirft eine Vision menschlicher Reifung, die man in einem zu spezifizierenden Sinne als »holistisch« bezeichnen kann. Diese Vision trifft sich zumindest in einigen Aspekten mit dem, was im vorliegenden Band als »Integrale Spiritualität« diskutiert wird. Das Modell kommt einer gewachsenen Sensibilität für Übergangsriten entgegen. In seiner Struktur entspricht es der dreigestuften Abfolge von Trennungs-, Schwellen- und Eingliederungsriten, die nicht nur helfen, lebensgeschichtliche Übergänge und Schwellenerfahrungen des Alltags kreativ zu gestalten, sondern die auch einen spirituellen Deutungshorizont für das Leben insgesamt bilden können.

Der vorliegende Beitrag erkundet die Potenziale christlicher Kontemplation im Lichte des Modells vom dreifachen Weg. Da für die Suche nach einer »Integralen Spiritualität« insbesondere das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Sinn klärungsbedürftig ist, werde ich diesem im Folgenden besondere Beachtung

schenken. Zur Schärfung des historischen Bewusstseins gegenwärtige ich in einem ersten Schritt die Ursprünge abendländischer Kontemplation und ihre achsenzeitliche Transformation. Der mittlere Abschnitt rekonstruiert die christliche Weiterführung dieser Anfänge unter dem Leitgedanken, dass das spezifisch Christliche in der Vorstellung einer kontemplativen Christusschau zu finden ist. Im dritten Abschnitt werde ich das Verhältnis dieser kontemplativen Tradition zum heutigen Ideal einer »Integralen Spiritualität« ausloten.

1. Sinnliche und entsinnlichte Kontemplation

Verweilen in Gottes Schau – das ist die kürzeste Umschreibung dessen, was über die Jahrhunderte als der Kerngehalt christlicher Kontemplation verstanden wurde. »Gottes Schau« ist doppelt zu verstehen. Sie kann als menschliche und als göttliche Aktivität bezeichnet werden: als menschliches Gewahrwerden der Gegenwart Gottes und als göttliche Hinwendung zum Menschen. Thematisiert man den kontemplativen Vollzug vom Menschen aus, so erscheint er als aktiv und passiv zugleich. Wir schauen und werden angeschaut; wir werden berührt und wir antworten darauf mit kontemplativem Staunen. Theologisch gesehen ist die passive Dimension primär und basal. Es gilt nicht nur: Bevor wir schauen, sind wir Angeschaute; sondern auch: Gottes Schau ruft die kontemplative Gottesschau hervor. Wir schauen, weil wir Angeschaute sind. Das ist der »Notenschlüssel« für alles Folgende.

In klassischen theologischen Schriften begegnet uns in großer Einmütigkeit die Auskunft, dass es sich bei der kontemplativen Gottesschau um ein »rein geistiges« Geschehen handelt. Kon-

templation vollzieht sich nach diesem Verständnis nicht durch die Sinne, sondern durch ihre Ab- und Ausblendung, durch den Überstieg der sinnlichen Welt. Diese Überzeugung wurde über Jahrhunderte kaum hinterfragt. Wer wollte es auch bestreiten: Gott ist Geist und will in Geist und Wahrheit angebetet werden (vgl. Joh 4,24). Die für die körperliche Welt geschaffenen Sinne taugen nicht zur höheren Erkenntnis. Es bedarf deshalb einer Entsinnlichung, um zu höherer Sinnlichkeit, um zum letzten Sinn zu gelangen.

Wie andere Vorstellungen geriet auch diese Vorstellung im letzten Jahrhundert ins Wanken. Es waren hauptsächlich zwei Gründe, die eine Revision einleiteten: Zum einen entdeckte die Philosophie und die Psychologie – und mit etwas Verzögerung auch die Theologie – den »Sinn der Sinne«. Besonders Edmund Husserl und von ihm inspirierte phänomenologische und gestaltpsychologische Ansätze trugen dazu bei, den »Logos der sinnlichen Welt« zu erschließen. Zum anderen machte die historische Forschung auf das interessante Faktum aufmerksam, dass die Urform abendländischer Kontemplation ein durch und durch sinnliches Geschehen darstellte. Ihre Entsinnlichung, die dann die weitere abendländische Geistesgeschichte bis heute prägt, begann um 400 v. Chr.²

Theoria, das griechische Wort für *contemplatio*, hatte bis dahin einen spezifisch religiösen Sinn, der in den platonischen Dialogen aufgenommen und intellektualisiert wurde. Zwar ist bis heute unklar, ob *theoria* von *thea* (Sicht, Geschautes) oder von *theos* (Gott) abzuleiten ist. Im ursprünglichen Wortsinn kam wohl beides zusammen: *Theoria* bezeichnete eine »heilige Schau«. Sie war im kultischen Kontext verortet. Um zur *theoria* zu gelangen, musste man eine Pilgerreise unternehmen.³ Es gehörte dazu, aufzubrechen und sich auf einen Weg an ei-

nen fremden Ort zu machen. Dieser Aspekt war nicht nur für Platons Neudeutung, sondern auch für die spätere christliche Aufnahme wichtig.

Kontemplation heißt Aufbruch aus dem alltäglich Gewohnten. Es handelt sich um einen Prozess, der mit Wagnissen verbunden war. Ihren Höhepunkt fand eine solche *theoria* in der Teilnahme an kultischen Feiern, bei denen dem Schauen eine zentrale Rolle zukam.

Was man in Griechenland als *theoria* bezeichnete, war kein griechisches Sondergut, sondern eine in der Antike auch andernorts verbreitete Praxis. Sie war auch in Israel gängig. Man pilgerte nach Jerusalem, um dort Gott im Tempel zu schauen (vgl. Ps 84,8). Wir würden heute zurückhaltender formulieren: Man suchte heilige Orte auf, um dort etwas von einer göttlichen Präsenz zu spüren. Doch gab es im Jerusalemer Tempel wie an anderen Kultstätten tatsächlich einiges zu schauen, mochte auch das Allerheiligste leer gewesen sein. Der Jerusalemer Tempelkult war ein Spektakel im positiven Sinne: ein Schauereignis. Und er bot nicht nur etwas für die Augen, sondern auch für die Ohren, die Nase und sogar für den Mund. Nach Dtn 12,18 sollen alle Israeliten mit ihren Großfamilien jährlich zum Tempel kommen, um dort die Zehnten darzubringen und dann gemeinsam fröhlich zu verzehren – in Gottes Gegenwart!⁴

Um diese antiken Formen der Kontemplation verstehen zu können, müssen wir einen Schritt hinter unsere kulturellen Gewohnheiten zurücktreten. Sinnliche Wahrnehmung ist eine kulturelle Praxis, die sich im Laufe der Zeit verändert. Auch wenn der Jerusalemer Tempel und seine Liturgie noch existierte, würden wir doch nicht das wahrnehmen, was die Psalmendichter der vor- und nachexilischen Zeit dort wahrgenommen haben. Die alttestamentlichen *theoroi* erblickten »den Einzug [...] Gottes [...]

ins Heiligtum: voraus die Sänger, die Saitenspieler danach, dazwischen Mädchen mit kleinen Pauken« (Ps 68,25f). C. S. Lewis kommentierte: »Wäre ich dabei gewesen, so hätte ich die Musikanten und die Mädchen mit den Tamburinen gesehen; überdies hätte ich vielleicht als etwas Zweites die Gegenwart Gottes › gespürt‹ (wie wir sagen) – oder auch nicht. Der Andächtige des Altertums war sich einer solchen Zweiheit nicht bewusst.«⁵

Was Lewis vor einem halben Jahrhundert mit leichter Feder dahinschrieb, trifft sich mit heutigen exegetischen Einsichten. Der evangelische Alttestamentler Friedhelm Hartenstein weist darauf hin, dass wir uns bei der Lektüre der biblischen Texte über die Schau Gottes im Tempel gewöhnlich nicht bewusst machen, dass wir sie durch die Brille eines Wirklichkeitsverständnisses lesen, das sich erst später ausgebildet hat.⁶

So kennt die biblische Vorstellungswelt keine scharfen Grenzen zwischen Ideellem und Materiellem. Die althebräische Sprache hat kein Wort für eine »rein geistige« Vision: *ra'a* umfasst immer die Totalität menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit. In den biblischen Texten wird begrifflich nicht »zwischen äußeren, visuell erfassbaren ›Bildern‹ und inneren gedanklichen ›Bildern‹ unterschieden. Das Alte Testament kennt weder ein Wort für ›Denken‹ und ›Vorstellen‹ im heutigen Sinn, noch erscheint in seinen Texten eine wie auch immer geartete Unterscheidung zwischen ›sichtbar‹ und ›unsichtbar‹, ›materiell‹ und ›geistig‹.«⁷

Deshalb ist auch die Alternative zwischen »wirklichem« Sehen (etwa einer Kultstatue) und spirituellem Sehen anachronistisch. Die göttliche Wirklichkeit liegt nicht jenseits der weltlichen, sondern ist deren Tiefendimension, die *im* Sichtbaren aufscheint wie durch ein transparentes Tuch. Der Tempel dient als Bühne für das Erscheinen Gottes. Im Vollzug kultischer Kommunikation wird Gottes Gegenwart anschaulich. Das Allerheiligste ist

der Thronsaal Gottes: Wer eingelassen wird, tritt vor Gottes Angesicht und darf es schauen.

Ich werde weiter unten auf die Sinnlichkeit der Kontemplation zurückkommen. In der christlichen Praxis ging sie nie verloren, auch wenn sie theologisch bestritten wurde. Wie kam es zu dieser merkwürdigen Auseinanderentwicklung von kontemplativer Praxis und »Theorie«? Sie berührt ein zentrales Phänomen abendländischer Geistes- und Spiritualitätsgeschichte. Karl Jaspers beschrieb es als »Achsenzeit«. Damit charakterisierte er einen Prozess der »Vergeistigung«, der sich etwa zwischen 800 und 200 v. Chr. an verschiedenen Orten in der Welt vollzog.⁸ Nach Jaspers handelte es sich um einen Quantensprung in der Menschheitsgeschichte: um eine Befreiung durch die Entdeckung, dass wir uns in radikaler Weise von uns selbst und der Welt zu distanzieren vermögen.

Zur achsenzeitlichen Wende nach Innen gehört auch eine Abkehr von Leib und Sinnen. Konzeptionell spaltet sich die Wahrnehmung auf in eine niedere und eine höhere, eine sinnlich-äußerliche und eine intellektuell-innerliche. Letztere wurde in philosophischen Texten als *theoria* bezeichnet. Wir vermögen heute genau nachzuvollziehen und zu datieren, wo, wann und wie diese Verinnerlichung der Kontemplation geschah.

Das entscheidende Datum ist 399 v. Chr., das Jahr, in dem Sokrates starb und Platon seine Nachfolge antrat. In den platonischen Schriften wird *theoria* mit einem neuen, metaphorischen Sinn belegt, der auf die Praxis kultischer Schau anspielt. Am deutlichsten zeigt das *Politeia*. Wie uns die Rahmenerzählung verrät, nimmt Sokrates selbst an einer solchen kultischen Veranstaltung teil. Platon nimmt das zum Anlass, über eine geistige Form der Schau zu sprechen, die er im berühmten Höhlengleichnis veranschaulicht.

Platon stellte die Weichen für Jahrtausende, auch für die Herausbildung der christlichen Kontemplation. Durch Platon bekam das Wort »Theorie« seinen uns vertrauten intellektuellen und unsinnlichen Klang, den es vorher nicht hatte. Theorie wurde zum Gegenstück verleblichter Praxis.

Ganz anders als unser Verständnis von Theorie war Platons *theoria* allerdings nicht ein kühles Nachdenken über irgendetwas, was mit dem eigenen Leben wenig zu tun hat, sondern ein existenzielles Ereignis mit unabsehbaren Folgen. Wie die kultische *theoria* hatte nach Platon auch die philosophische Schau partizipatorisch-mystischen Charakter. In dieser Form wanderte das platonische Modell in die religiöse Welt des Christentums ein.

Ich kann die Entwicklung an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachzeichnen, sondern werde mich darauf beschränken, auf die besonderen Akzente hinzuweisen, die das Christentum einbrachte. Es trat ein ambivalentes Erbe an. Die platonische Tradition wirkte höchst inspirierend und anregend. Sie hatte zwei Schlagseiten: Sie hatte zum einen wenig Sinn für das Sinnliche und führte zum anderen dazu, dass die gemeinschaftliche und gemeinschaftsstiftende Dimension der Kontemplation, die *unio* als *communio*, in den Hintergrund trat.

2. Christliche Kontemplation als Christusschau

Die christlichen Formen kontemplativer Praxis entwickeln sich vor dem Hintergrund antiker *theoria* und ihrer achsenzeitlichen Transformation. An die Stelle kultisch geprägter Schau tritt die Christusschau. In Christus wird Gott in paradoxer Form gegenwärtig und wahrnehmbar: als Säugling, in dem die Hirten und die Sterndeuter den Messias und Simeon das Licht der Völker

erblicken (vgl. Mt 2,1–12; Lk 2,8–32); als Gekreuzigter, in dem Gott sich verherrlicht (vgl. Joh 13,31f; 17,5); als Auferstandener, der sich im Erscheinen entzieht (vgl. Lk 24,31).

Das Neue Testament ist reich an Identifikationsfiguren, die für die Möglichkeit eines wahrnehmungshaften Kontakts mit der göttlichen Wirklichkeit stehen. Zu ihnen gehören der blinde Bettler, der in der Begegnung mit Jesus zum Sehen kommt (vgl. Mk 10,46–52); die Samariterin (vgl. Joh 4) und der Blindgeborene (vgl. Joh 9), die im Gespräch mit Jesus Gottes Nähe neu entdecken; die Frauen, die schauend die Kreuzigung miterleiden und so Kontemplation und Compassion miteinander verbinden (vgl. Mt 27,55); der Apostel Thomas, dem die Schau gewährt wird und der gleichzeitig zum Glauben aufgefordert ist (vgl. Joh 20,24–29); die Apostel, die aus unverhoffter Geistesgegenwart zu mutigen Zeugen werden (vgl. Apg 2ff.); Paulus, dessen Bekehrung mit einer Schauerfahrung verbunden ist (vgl. 1 Kor 15,8; Apg 9,8f) und in dessen Entrückung die christliche Mystik eines ihrer zentralen Leitbilder findet (vgl. 2 Kor 12,2–4). Wenn man diese Texte nicht historisierend auf Distanz bringt, sondern als Ausdruck narrativer Mystagogie und als Einladung sieht, sich in diesen Geschichten selbst wiederzufinden, bietet uns das Neue Testament viele kontemplative Wegmodelle. Die kontemplative Erfahrung wird dabei oft als finale Erfüllung geschildert. Manchmal findet sie sich jedoch schon zu Beginn.

Berufung durch Schauen

Dass Kontemplation nicht allein das Ziel des christlichen Weges, sondern auch seinen Anfang darstellt, ist eine Erfahrung, die sich in mehreren Varianten findet. Bei Matthäus sind es

die Sterndeuter, die einen langen Weg von der Himmelsschau zur Schau des Himmels auf Erden gehen.⁹ Bei Lukas klingt die kontemplative Dimension im weihnächtlichen Staunen (vgl. Lk 2,18) und im Gebet Simeons an (vgl. Lk 2,29f). Im Johannes-evangelium taucht das Motiv dort auf, wo die Berufung der ersten Jünger erzählt wird (vgl. Joh 1,29–51). Der Doppelsinn von aktivem Schauen und rezeptivem Angeschaut-Werden, der die alttestamentliche Rede von der Gottesschau auszeichnet, kehrt in dieser Erzählung wieder, in der es ebenso um das Schauen der Jünger als um den Blick geht, mit dem Christus seine Jünger anschaut. Am Anfang der Nachfolge Christi steht nach Johannes weniger das Hören als das Schauen. Das zeigt sich bereits am Beispiel des Täufers, der als Urgestalt christlicher Kontemplation auftritt. Er sieht das Licht der Welt »auf sich zukommen« und »vorübergehen« (Joh 1,29.36). Daraus entwickelt sich eine Kette von Schauereignissen (vgl. Joh 1,38.42). Die Berufung der Jünger, auf die die Erzählung zuläuft, ist eine zur Kontemplation: »Komm und seht!« (Joh 1,39) und »Komm und sieh!« (Joh 1,46)

Vergleicht man diese Einladung zur Christusschau mit der kultischen *theoria* und ihrer philosophischen Transformation, zeigt sich, dass die christliche Gestaltwerdung des Kontemplativen sowohl die Sinnlichkeit der ersteren als auch die achsenzeitliche Vergeistigung in sich aufgesogen und transformiert hat. In dieser Doppelung liegt die Vielfalt christlich-kontemplativer Wege keimhaft enthalten. Je nachdem wie man die Akzente setzt, findet man zu einem anderen Verständnis christlicher Kontemplation. Was für die kultische *theoria* der Tempel war – der Ort, an dem man mit Gottes Gegenwart auf sinnliche Weise in Kontakt treten konnte –, ist in der christlichen Tradition der Auferstandene selbst. Das Neue Testament beschreibt

diese Christusschau als Geschehen, das auch die Sinne und die Leiblichkeit umfasst. Am stärksten wird das vom Verfasser des Ersten Johannesbriefs unterstrichen. Neben dem Hören und Sehen gründet das von ihm Bezeugte auch im Tasten: »Was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir« (1 Joh 1,1–3).

Christliche Kontemplation bezieht sich auf sinnliche Weise auf die »transsinnliche« (d.h. das Sinnliche gleichzeitig sowohl durch- als auch überschreitende) Gegenwart des Auferstandenen (vgl. Mt 28,16ff; Mk 16,9ff; Lk 24; Joh 20f; 1 Kor 15,5–8). Die Sinnlichkeit des kontemplativen Vollzugs wird betont und zugleich aufgehoben. Die Realpräsenz des Auferstandenen wird im Brechen des Brotes wahrgenommen: in einem sinnlichen Vollzug alltäglicher Art.

In der Sinnlichkeit dieses Vollzugs vermittelt sich eine Präsenz, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht (vgl. Lk 24,30f). Mitten im Sinnlichen – und nicht jenseits von ihm – wird die Gegenwart des Auferstandenen zugänglich und erfahrbar. Die christliche Tradition hat in Antwort auf die österliche Initialerfahrung Liturgien entwickelt, die an Sinnlichkeit den antiken Tempelkulten in nichts nachstehen. Ein besonderes Gewicht erhielt die in der Liturgie situierte Kontemplation dadurch, dass Dionysius Areopagita, der »Vater der abendländischen Mystik« (K. Ruh), in seinen Schriften liturgische Feier und mystischer Aufstieg miteinander verschränkte. Sinnliche Feier und transsinnliche Entrückung finden hier in eine paradoxe Einheit.

Diese Einheit ist auch eine spannungsreiche Verschränkung von Präsenz und Entzug. Die christliche Tradition fand diese Sehnsuchtsspannung, die über die Jahrhunderte vielfältig be-

schrieben und variiert wurde, im Hohelied vorgezeichnet. Der Bräutigam kommt und geht auf unvorhersehbare Weise. Er ist da und schon wieder weg. Dadurch weckt er die Sehnsucht der Braut, lockt sie hinaus in die Weite. Im Verschwinden initiiert er eine ekstatische Bewegung, die die Braut über sich hinausführt, sie auf ein Kommendes ausspannt. Der Bräutigam *war* schon da – und er *wird* wiederkommen. In der liebenden Ausspannung ist er bereits präsent: »Dein Name ist wie ausgegossenes Salböl« (Hld 1,3b).

Der Name als Sakrament göttlicher Gegenwart: das ist der Schlüssel zur kontemplativen Praxis des Jesusgebets, die sich im Laufe einer komplizierten Geschichte entwickelte.¹⁰ Für das frühe Christentum war es alles andere als selbstverständlich, das Gebet derart intensiv auf Christus zu zentrieren, wie das in der Tradition des Jesusgebets üblich wurde. Das zeigt sich an einer Kontroverse, die sich im 5. Jahrhundert an dieser Gebetsform entfachte. Im Zentrum stand dabei die Frage, ob die ständige Anrufung Jesu Christi nicht eine Verwechslung des Gebetsadressaten bedeutet.¹¹ Verdunkelt eine solche Gebetspraxis nicht den monotheistischen Charakter christlichen Betens? Welche Rolle spielt der Christusbezug im christlichen Gebet im Allgemeinen und im kontemplativen Gebet im Besonderen?

Kontemplation als Spiegelschau

Um mich einer Antwort auf diese bis heute dringlichen Fragen anzunähern, lasse ich mich von einer Metapher leiten, die im Nachdenken über das Wesen christlicher Kontemplation einst sehr prominent war, sich heute jedoch nicht mehr unmittelbar erschließt, mag sie uns als Fremdwort noch so vertraut sein: Spekulation.

In der lateinischen Welt, aus der es stammt, hatte das Wort einen wesentlich besseren Klang als in unserem heutigen Sprachgebrauch. Seinen Bildgehalt bezog die Rede von der *speculatio* aus zwei Richtungen: vom Schauen in einen Spiegel (*speculum*) und von der Weitsicht, die man auf einem Ausguck (*specula*) hat. Hinzuzudenken ist, dass der Blick in einen klaren Spiegel in der Antike und im Mittelalter weniger alltäglich war als heute. Spiegel gehörten zu den Luxusgütern. Sich in einem Spiegel entgegenzublicken, war Anlass zum Staunen. Mehr noch als heute bedeutete der Blick in den Spiegel auch eine Einladung zum Verweilen. Ein Spiegel gibt dem Blick Halt. Er begrenzt das Unbegrenzte auf einen Ausschnitt, den man ruhig betrachten kann, vor dem man zur Einsicht findet.¹²

Bereits Paulus nutzte in 2 Kor 3,18 die Spiegelschau als Metapher, um die Christusschau näher zu bestimmen. Diese Stelle ist die wohl komplexeste neutestamentliche Beschreibung christlicher Kontemplation. Die revidierte Fassung der Lutherbibel übersetzt sie so:

»Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel (*katoptrizomenoi*), und wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur andern von dem Herrn, der der Geist ist.«

Um die Metaphorik dieser Aussage zu verstehen, muss man hinzunehmen, was unmittelbar davor beschrieben wird. Paulus spielt auf eine Erzählung an, die sich in Ex 34,29–35 findet. Moses steigt vom Berg Sinai herunter. Die Spuren der Gottesbegegnung sind ihm ins Gesicht geschrieben. Es sprüht von Glanz, so dass er sich zum Schutz des Volkes verhüllen muss. Doch ist dieser Glanz vergänglich. Er verschwindet mit zunehmender

Distanz zum Offenbarungsereignis. Moses, so hält Paulus fest, wird nur vorübergehend verwandelt. Der göttliche Glanz hat die Erde nur gestreift, sie nicht bleibend umgestaltet.

Nach Ostern hat sich, so ist Paulus überzeugt, die Situation fundamental verändert. Vom Auferweckten her fällt ein Glanz in die Welt, der sie erneuert. Wer sich ihm mit enthülltem Antlitz zuwendet, wird von ihm erleuchtet. Er oder sie wird in das Ebenbild dessen verwandelt, der seinerseits das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist. Die anbrechende messianische Zeit entschränkt, was zuvor auf auserwählte Einzelne und kurze Zeitspannen begrenzt war. Diesen Glanz zu schauen, ihn widerzuspiegeln und in das Ebenbild des menschengewordenen Gottes verwandelt zu werden, hat sich als Möglichkeit für alle eröffnet.

Das in 2 Kor 3,18 benutzte griechische Wort *katoptrizomenoi* lässt zwei Lesarten zu. Es kann die Christen als Menschen bezeichnen, die den Glanz Gottes wie in einem Spiegel schauen, oder aber als solche, die diesen Glanz selbst widerspiegeln. Beides macht Sinn, so dass man sich nicht für das eine oder das andere entscheiden muss. Im vorliegenden Zusammenhang ist die erste Lesart deshalb aufschlussreich, weil sie die Frage aufwirft, was oder wer denn der Spiegel ist, in den Christen schauen. Die Antwort legt sich nahe: Christus selbst ist der Spiegel, in dem Christen den göttlichen Glanz aufleuchten sehen. Diese Deutung bestätigt sich, wenn man weiterliest. In 2 Kor 4,6 heißt es: »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.«

In der ihnen zugewandten Gegenwart Christi wird nach Paulus der göttliche Glanz sichtbar, der die Schauenden zugleich

zuinnerst erhellt. Damit gibt Paulus eine dichte Beschreibung eines auf Christus hin orientierten Erleuchtungswegs. Die Rede von der »Orientierung« hatte genau diesen Sinn: Orientiert ist, wer gegen Osten schaut, zum Orient hin gewendet ist, wo die Sonne aufgeht. Wenn Christen gegen Osten beten, so bringen sie damit in leiblich-sinnlicher Weise ihre hoffnungsvolle Erwartung zum Ausdruck, das Licht zu schauen und von ihm erleuchtet zu werden.

Kontemplative Praxis, ob sie nun christlich oder durch andere Traditionen geprägt ist, stellt vor die Frage nach der Orientierung und Fokussierung des Bewusstseins: Worauf lenke ich meine Aufmerksamkeit? Wie kann der Schleier selbstbezogener Gedanken durchbrochen werden? Wie lässt sich der Geist für die »Ankunft des Umfassenden«¹³ öffnen? Christliche Kontemplation leitet dazu an, sich in gesammelter Aufmerksamkeit auf die Realpräsenz Christi auszurichten – in der Gewissheit, dass in ihm das göttliche Geheimnis nahekommt und die Schauenden erleuchtet und sie dem Geschauten angleicht.

Die (Wieder-)Entdeckung der Sinnlichkeit christlicher Kontemplation

Trotz ihrer Überzeugung, dass der auferstandene Christus in den eucharistischen Gaben seine Realpräsenz auf sinnlich wahrnehmbare Weise zugänglich macht, war die christliche Tradition von der Vorstellung beherrscht, dass die Höchstform christlicher Kontemplation in einer rein geistigen Wahrnehmung besteht. Umso überraschender ist es, dass es bereits anfang des 14. Jahrhunderts ein Werk gibt, das genau das Gegenteil behauptet: die *Scala divini amoris*. Bis vor wenigen Jahren war dieser Text nur einem kleinen Kreis von Spezialisten zugäng-

lich. Ein unbekannter Verfasser oder eine Verfasserin hat das nicht allzu umfangreiche Werk um 1300 auf Altprovenzalisch verfasst. Seit kurzem liegt der Text erstmals in einer modernen Übersetzung in Buchform vor.¹⁴ Die von der provenzalischen Troubadour-Dichtung beeinflusste *Scala* steht in franziskanischer Tradition und nimmt Motive des Sonnengesangs auf. Die Grundstruktur des Werks ist einfach und sinnreich. Entsprechend zu den fünf Sinnen skizziert der Autor oder die Autorin fünf Stufen. Auf jeder von ihnen werden die vier Elemente durchwandert. Bedeutsam ist, dass der Aufstieg nicht über die sinnliche Wirklichkeit hinausführt, sondern tiefer in sie hinein. Die Beispiele sind dem Alltag und der Natur entnommen, die der Verfasser oder die Verfasserin im Licht der Heiligen Schrift und einer poetisch inspirierten Naturkunde wahrnimmt. So ist von rußigen Kochtöpfen die Rede, vom weichen Fell der Tiere und der Lust am Baden.

In Orientierung an die überlieferte Einteilung der Sinne umreißt die *Scala* einen spirituellen Entwicklungsweg, der bei den Nahsinnen (Geschmack und Tastsinn) beginnt und über den Geruchssinn zu den Fernsinnen (Gehör und Sehsinn) führt. Die Grundbewegung, die beim Nahen beginnt und in die Ferne führt, wiederholt sich im Kleinformat auf allen Stufen. Der Weg führt von der nahen Erde über Wasser und Luft zum Feuer, das traditionell als höchstes Element gilt. Auf diese Weise beschreibt die *Scala* einen aufsteigenden Spiralweg, der zum »Palast der göttlichen Liebe« führt.

Sinnigerweise führt die *Scala* die Aufsteigenden in den Alltag zurück. Dieser erweist sich als Ort, an dem sich Gottes Gegenwart ebenso geheimnisvoll wie sinnlich jenen mitteilt, die sich der göttlichen Liebe öffnen. Ganz am Schluss beschreibt die *Scala* diese sinnlich-alltägliche Kontemplation als Spiegel-

schau. Die Schönheit und Klarheit der Schöpfung ist wie ein Spiegel, in der das glänzende Antlitz Christi zu schauen ist.

3. Kontemplation als »Way of Imperfection«

Die Fokussierung auf die Realpräsenz Christi findet sich in der Praxis des Jesusgebets in ausgeprägter Weise. Die Geschichte des Jesusgebets kann als Beleg dafür dienen, dass kontemplative Praxis, mag sie noch so schlicht sein und diskursives Denken hinter sich zurücklassen, auf komplexen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen beruht. Dass das Jesusgebet den Horizont eines christlichen Gottes- und Weltverständnisses voraussetzt, versteht sich von selbst. Dass es erst im 5. Jahrhundert auftaucht, gibt allerdings zu denken. Was waren die Bedingungen dafür, dass es sich herausbilden und in den darauf folgenden Jahrhunderten auf breiter Ebene durchsetzen konnte?

Dass sich das Jesusgebet im 5. Jahrhundert entwickeln konnte, verdankt sich einer neuen spirituellen Bewegung, die im 4. Jahrhundert entstand und die mit neuen Gebetsformen experimentierte: das Mönchtum. Zum Alltag der Wüstenväter gehörte es, die Schrift zu verinnerlichen und in allen Lebenslagen halblaut zu rezitieren. Die monastische Praxis murmelnden Meditierens bot in methodischer Hinsicht die Basis für das spätere Jesusgebet.

Neben dieser praktischen Innovation brauchte es auch eine theologische Klärung, damit sich das Jesusgebet herausbilden konnte. Im Horizont des christlichen Monotheismus bedurfte das Gebet zu Jesus einer theologischen Differenzierung, die sich erst im Jahre 381 auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel allgemein durchsetzte. Weil Christus nach diesem Be-

kenntnis »eines Wesens« ist mit dem Vater, kann er angebetet werden, ohne die Einheit Gottes in Frage zu stellen. Damit waren die theologischen Weichen für das Jesusgebet gestellt. Dass es sich ungefähr gleichzeitig mit der ostkirchlichen Ikone entwickelte, die ebenfalls zum christuszentrierten Beten einlädt, ist kein Zufall.

Aus einer kritisch distanzierten Perspektive könnte man vermuten, dass das Jesusgebet einer byzantinisch-reichskirchlichen Herrlichkeitstheologie folgt, die wenig Sinn für die Menschlichkeit Jesu und seinen Tod am Kreuz hat. Schaut man jedoch näher hin, so zeigt sich das Gegenteil: Das Jesusgebet lässt sich als Aktualisierung neutestamentlich bezeugter Erfahrungen verstehen. Nicht nur die Anredeformel, sondern auch die Bitte um Erbarmen ist neutestamentliches Urgestein. Das Jesusgebet nimmt Maß an verschiedenen prototypischen Gestalten des Neuen Testaments, die nach dem Zeugnis der Evangelien in intensiver Weise nach dem Erbarmen des Menschgewordenen rufen und in seiner Nähe Heilung und Bestärkung erfahren. Unter allen ragt die Gestalt des Bartimäus hervor (vgl. Mk 10,46–52). Der blinde Bettler, der am Rande Jerichos im Elend lebt, wird durch sein intensives Rufen geheilt und erleuchtet. Aus dem blinden Bettler wird ein begnadeter Kontemplativer, der das Licht der Welt schaut.

Die Erzählung von Bartimäus eignet sich dazu, auf die Eingangsfrage zurückzukommen, inwiefern christliche Kontemplation heute als ein Weg ganzheitlicher Spiritualität verstanden und begangen werden kann. Die Geschichte von Bartimäus kann als narrative Darstellung des christlich-kontemplativen Weges gelesen werden. In dieser Geschichte verdichten sich Grunderfahrungen christlicher Kontemplation. Wer das Jesusgebet praktiziert, tritt in die Fußstapfen des Bartimäus und iden-

tifiziert sich damit zunächst selbst als blinder Bettler. Das ist in der Welt heutiger spiritueller Suchbewegungen nicht besonders attraktiv. Sich mit dem Göttlichen in uns zu identifizieren scheint leichter zu fallen als die Identifikation mit dem inneren Bettler. Sich arm, bedürftig, hungrig, schutzlos zu fühlen ist unangenehm. Das Jesusgebet erinnert an eine Leerstelle, deren Wahrnehmung schmerzt. Es widerstrebt dem (auch in pseudo-spirituellen Varianten auftretenden) Reflex, uns vor dieser Wahrnehmung zu schützen.

In gewisser Hinsicht verhält sich die Praxis des Jesusgebets damit auch subversiv gegenüber gewissen theologischen Überzeugungen, mit denen sie sich gelegentlich verschmolzen hat. Die Vorstellung eines »Weges der Vollkommenheit« scheint jedenfalls nicht leicht mit der Figur des Bartimäus vereinbar zu sein. Der Wunsch, auch in geistlich-moralischer Hinsicht zur Vollkommenheit zu gelangen, setzt dort eine gefährliche Dynamik in Gang, wo er zur Perfektion antreibt. Zum Erfahrungswissen, das aus der geistlichen Begleitung zu gewinnen ist, gehört die Einsicht, dass spirituelle Perfektionsideale in der Regel mit starken Ausblendungen verbunden sind und den Wunsch nach einer größeren Einheit gerade torpedieren.

Bei der eben skizzierten Problematik handelt es sich allerdings um ein grobes, wenn auch naheliegendes Missverständnis des »Weges der Vollkommenheit«. Fragt man nach seiner biblischen Herkunft, so entdeckt man, dass er dem Anliegen einer heutigen »Integralen Spiritualität« sehr nahe kommt. Der biblische Schlüsselvers findet sich in der Bergpredigt: »Seid vollkommen [teleios], wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!« (Mt 5,48)

Hört man diesen Satz in der gewohnten Übersetzung, wirkt er hyperbolisch und weckt Überforderungsgefühle. Ihn als moralische Forderung zu verstehen, führt auf eine falsche Fährte.

Nach Gerhard Lohfink ist das hier auftauchende Wort *teleios* nicht auf das griechische Vollkommenheitsideal zu beziehen, sondern auf das biblische Leitmotiv des ungeteilten Herzens: »Hinter dem matthäischen *teleios* steht mit Sicherheit das hebräische Adjektiv *tamim*. Und *tamim* bedeutet ›ganz‹, ›ungeteilt‹, ›vollständig‹, ›unversehrt‹, ›heil‹.«¹⁵ Was JHWH nach Gen 17,1 zu Abraham spricht, überträgt Mt 5,48 auf die christliche Nachfolge: »Wandle vor mir und sei ganz (*tamim*).«

Der Sache nach finden wir dieses Leitbild auch in einem Text, der bis heute einen Grundtext jüdischer Spiritualität darstellt, dem Sch^cma Israel: »Höre Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig. Darum sollt du den Herr, deinen Gott, lieben mit *ganzen* Herzen, mit *ganzer* Seele und mit *ganzer* Kraft« (Dtn 6,4). Wenn Gott eins ist und wir ihm entsprechen wollen, so bedeutet das, uns um die Sammlung all unserer Kräfte und die Einheit unseres Strebens zu bemühen. Das kann nicht durch einen Willensakt geschehen, sondern nur durch einen Weg der Klärung und der Läuterung.

Nimmt man die Erfahrungen ernst, die Menschen auf ihrem spirituellen Weg über Jahrhunderte gemacht haben und heute noch machen, geht es auf diesem Weg besonders um die Wahrnehmung und Anerkennung von Unvollkommenheit, Begrenztheit und Widersprüchlichkeit: um die nüchterne Akzeptanz der Wunde, die sich allem Einheitsstreben widersetzt. Das entspricht auch einem wichtigen Anliegen vieler psychotherapeutischer Ansätze der Gegenwart. Die erlebte Einheit mit uns, mit unserer Mitwelt und mit Gott wird uns nie zu einem festen Besitz. Positiv gesprochen: Sie wird uns immer wieder neu geschenkt.

Der britische Dominikaner Simon Tugwell gab seiner gehaltvollen Darstellung der christlichen Spiritualitätsgeschichte des

halb den sinnreichen Titel »Ways of Imperfection«¹⁶. Es bleiben Wege der Unvollkommenheit, auf denen Christen unterwegs sind, auch dort, wo sie einen kontemplativen Weg gehen. Die Tradition des Jesusgebets hat sich das zum besonderen Programm gemacht, indem sie nicht nur Bartimäus, sondern auch die alttestamentliche Jakobsgestalt zu ihrer Leitfigur erwählte. Jakob wird im Kampf am Jabboq die Gottesschau »von Angesicht zu Angesicht« zuteil. Sie schenkt ihm die Kraft auch seinen Bruder, dem er den Segen gestohlen hat, von Angesicht zu Angesicht zu schauen. In gewisser Hinsicht gelangt Jakob durch den Kampf am Jabboq zu einem neuen und versöhnteren Leben. Doch findet er dennoch nicht zu einer schlichtweg glatten Einheit. Er ist und bleibt ein Gezeichneter. Der Engel hat seine Wunde berührt und ihn in diesem Sinne verwundet. Als es Morgen wird und die Sonne neu über sein Leben aufgeht, hinkt er. Er wird, wie später Franziskus, ein Stigmatisierter bleiben.

4. Schlussgedanken

Vor dem Hintergrund heutiger Suchbewegungen und mit Blick auf die christlich-kontemplative Tradition habe ich auf den vorangegangenen Seiten das Orientierungspotenzial des Modells vom dreifachen Weg erkundet. Es ist biblisch inspiriert und entspricht in seiner symbolischen Logik der Taufe, in der sich Wesen und Ziel eines christlichen Lebens verdichtet: das schrittweise, durch Läuterung und Erleuchtung geschehende Hineinfinden in eine größere *unio* und *communio*.

Die Schlichtheit dieses Modells ist seine Stärke – und seine Grenze. Angesichts der Komplexität und Individualität menschlicher Entwicklungsprozesse kann man sich fragen, ob ein sol-

ches Modell unter heutigen Bedingungen noch orientierend zu wirken vermag. Brauchen wir heute nicht Entwicklungsmodelle, die neben spirituellem Erfahrungswissen auch entwicklungspsychologische Einsichten berücksichtigen? In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfreuten sich solche Modelle, wie sie etwa von Erik E. Erikson und Abraham Maslow entwickelt wurden, großer Beliebtheit.¹⁷ Sie beanspruchten auf der Basis empirischer Forschung zu stehen und die ganze Lebensspanne und alle Aspekte menschlicher Entwicklung zu umgreifen.

Die entwicklungspsychologische Forschung der letzten Jahrzehnte mahnt jedoch zu größerer Bescheidenheit. Der Traum, die Komplexität menschlicher Entwicklung wissenschaftlich weiter ausleuchten zu können, ist zwar noch nicht ausgeträumt. Doch zeigt der Forschungsprozess mit aller Deutlichkeit, dass er sich bestenfalls in Form von kleinteiligem Wissen verwirklichen lässt. Der Blick aufs Ganze menschlicher Entwicklung in all seinen Dimensionen bleibt einer empirisch fokussierten Perspektive verwehrt. Nicht nur deshalb, weil Longitudinalstudien sehr aufwändig sind und nur in sehr kleinen Versuchsgruppen durchgeführt werden können, sondern auch, weil die Frage nach dem, was ein Leben ganz macht und gelingen lässt, keine empirische Frage mehr ist.

Die nüchterne Einsicht in die wesentliche Begrenztheit objektiven Wissens über das, was man als psychologische Reifung bezeichnen kann, ist ein guter Ausgangspunkt für spirituelle Orientierung. Sich einzugestehen, dass es für zentrale Aspekte menschlichen Lebens kein empirisch verlässliches Wissen gibt und dass das Bewusstsein der Gegenwart nicht weniger ideologie- und illusionsgefährdet ist als jenes vergangener Epochen, mag unangenehm sein und verunsichern. Doch öffnet diese nüchterne Selbsterkenntnis zugleich einen Raum dafür, auf narrativ

verdichtete Erfahrungen spiritueller Traditionen zu hören. Unter diesen Bedingungen könnte auch das Modell des dreifachen Weges neu an Attraktivität gewinnen. Es bietet zwar keine detaillierte Wegbeschreibung, jedoch – was nicht zu unterschätzen ist – eine klare Vision. Damit es seine orientierende Wirkung entfalten kann, bedarf es einer meditativen und existenziellen Aneignung. Es entspricht in seiner schlichten symbolischen Gestalt dem, wozu es hinführen möchte: der Vereinfachung des Lebens und der Realisierung geschenkter Einheit mit Gott.

Die Ausgangsfrage, ob und inwiefern die Leitmotive der christlich-kontemplativen Tradition mit heutigen Idealen einer »Integralen Spiritualität« konvergieren, lässt sich vor diesem Hintergrund differenziert beantworten. Das Anliegen, Geist und Seele, Sinn und Sinnlichkeit, Kontemplation und Aktion miteinander zu verbinden, ist uneingeschränkt zu bejahen. Ein Aspekt dieses Integrationsanliegens ist es, den Graben zwischen spiritueller Praxis und akademischer Forschung zu überbrücken und spirituelles Erfahrungswissen mit kritischen Außenperspektiven ins Gespräch zu bringen. Weil spirituelle Perfektionsideale Druck erzeugen und illusionär sein können, ist es wichtig, in einem solchen Gespräch auch die Ambivalenzen von spirituellen Leitmodellen und Kartographien kritisch zu reflektieren und ihre Grenzen zu thematisieren. Die Einsicht, dass wir nicht nur nicht perfekt sind, sondern es auch nicht werden müssen, ist befreiend und wirkt solidarisierend. Auch in dieser Hinsicht bietet die spiritualitätsgeschichtliche Erinnerung ein kritisches Potential: Waren es doch nicht zuletzt mystische Denker wie Meister Eckhart, die spirituelle Wegmodelle kritisierten und darauf aufmerksam machten, dass auch die spirituellsten Ideale nicht davor gefeit sind, allzumenschliche Leistungs- und Superioritätsansprüche zu begründen. Ge-

gen allzu ziel- und phasenorientierte Modelle betonte Eckhart die Kraft des (Neu-)Anfangs: Menschen dürfen sich als Wesen verstehen, die täglich neu geboren werden – der göttlichen Wirklichkeit entspringend und in sie eintauchend. Wir sind, indem wir (neu) werden.¹⁸

Anmerkungen

- 1 Zum Modell des dreifachen Weges vgl. Simon Peng-Keller, *Geistbestimmtes Leben*, Zürich 2012; Ders., *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt 2010.
- 2 Vgl. Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2004.
- 3 Vgl. Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theoria and Theoroi*, Cambridge 2013.
- 4 Vgl. Peter Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*, Berlin/New York 2011.
- 5 Clive S. Lewis, *Das Gespräch mit Gott. Gedanken zu den Psalmen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 66f.
- 6 Vgl. Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, Tübingen 2007.
- 7 Ebd. 120.
- 8 Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983 (Erstausgabe: Frankfurt a. M./Hamburg 1955), 21. Zur jüngeren Diskussion: Robert N. Bellah /Hans Joas (Hrsg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge MA/London 2012.
- 9 Vgl. Simon Peng-Keller, *Kontemplation. Einübung in ein achtsames Leben*, Freiburg i. Br.: Kreuz Verlag 2012, 126f.
- 10 Vgl. ebd. 61ff.

- 11 Vgl. Alois Grillmeier, Das »Gebet zu Jesus« und das »Jesus-Gebet«. Eine neue Quelle zum »Jesus-Gebet« aus dem Weißen Kloster, in: Carl Laga/Joseph A. Munitiz/Lucas van Rompay (Hrsg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History (Orientalia Lovaniensia Analecta 18)*. Leuven 1985, 187–202.
- 12 Vgl. Hans Belting, *Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden*, München 2010, 12.
- 13 Vgl. Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976, 254: »Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein.«
- 14 *Scala divini amoris, Stufen zur Gottesliebe*, übersetzt von Kurt Ruh, herausgegeben und kommentiert von Simon Peng-Keller, Freiburg i. Br. 2013.
- 15 Gerhard Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*. Freiburg i. Br. 1993, 69f.
- 16 Simon Tugwell, *Ways of Imperfection. An Exploration of Christian Spirituality*, London 1984.
- 17 Zur spiritualitätstheologischen Auseinandersetzung mit diesen Modellen vgl. Simon Peng-Keller, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 135–141.
- 18 Zu unterschiedlichen Konzepten eines solchen »Seins im Werden« vgl. ebd. 42f.