



COLLEGIUM ORIENTALE

Ο Δ Η Γ Η Τ Η Ρ

Wegweiser

für das Geistliche Leben im Collegium Orientale

Eichstätt 2022

Vorwort

Bei Konferenzen des Spirituals im Collegium Orientale (= COOr), Eichstätt, kam es immer wieder auch zu der Frage, welches Priesterbild in der Ausbildungszeit vermittelt werden soll und wie die Studienjahre zu gestalten sind, damit ein Kollegiat sich menschlich, geistlich, intellektuell und pastoral bestmöglich entfalten kann. Diese Fragestellung steht bei den Spiritualen, aber auch bei den Rektoren und vor allem bei den Bischöfen schon seit langem im Mittelpunkt ihres gemeinsamen Nachdenkens und Mühens. So keimte der Wunsch nach einem geistlichen Konzept mit einer Auswahl zielgerichteter Themen und Fragestellungen, mit deren Hilfe sich der Kollegiat im Laufe seiner Ausbildungszeit besser auf sein Priestersein vorbereiten kann. Diesem Anliegen wird in der vorliegenden Schrift entsprochen, wohl wissend, dass die unten genannten Themen durchaus noch erweitert und vertieft werden können, doch dies würde den Rahmen der vorliegenden Abhandlung sprengen. Der Leser wird aber in den eckigen Klammern auf ergänzende Literatur hingewiesen, die den Themenbereichen entsprechend durchnummeriert ist. Jedenfalls enthält die vorliegende Darstellung die wichtigsten Säulen des geistlichen Lebens im Hinblick auf die Vorbereitung zu einem priesterlichen Leben als Mönch, als Zölibatärer und als Verheirateter. Neben den kirchlichen Dokumenten zur Priesterbildung wird ein besonderer Akzent auf die Spiritualität der Heiligen Väter gesetzt, die für ein ostkirchliches Priesterseminar, wie es das COOr ist, von großer Bedeutung sind. Die vorliegende Schrift: »ΟΔΗΓΗΤΗΡ: Wegweiser für das Geistliche Leben im Collegium Orientale« möchte den Kollegiaten als Orientierungshilfe für ihre Ausbildungszeit dienen und zugleich eine kontinuierliche Anregung für ihr weiteres Voranschreiten auf dem Weg zur Heiligkeit sein.

An dieser Stelle gebührt mein aufrichtiger Dank Herrn Prof. em. Dr. Michael Schneider SJ, Spiritual des Collegium Willibaldinum in Eichstätt, der mir mit Rat und Tat zur Seite stand, sowie den anderen Spiritualen aus Deutschland und der Ukraine. Mein besonderer Dank gilt jedoch allen Kollegiaten, die sich während der Entstehung dieses Werkes in den „Corona-Jahren“ mit ihren Vorschlägen, Anmerkungen und Kritikpunkten beteiligt haben.

Bevor auf die einzelnen Themen eingegangen wird, werden in aller Kürze die Aufgabefelder des Spirituals und die wichtigsten Punkte der Geistlichen Ausbildung im COOr beschrieben. Des

Weiteren wird noch ein Gesprächsleitfaden angeboten, der sowohl dem Spiritual als auch den Begleiteten bei geistlichen Einzelgesprächen eine Hilfestellung sein will.

Wegweiser für das Geistliche Leben im Collegium Orientale, Eichstätt

Das COr ist ein ostkirchliches Priesterseminar. Als internationale, interkonfessionelle und interrituelle Einrichtung des Bistums Eichstätt führt das COr Seminaristen, Diakone und Priester aus verschiedenen sowohl katholischen als auch orthodoxen / orientalischen Ostkirchen zusammen. Es bietet den Kollegiaten die notwendigen Voraussetzungen dafür, dass sie gemeinsam an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU) studieren können, unter einem Dach leben, miteinander beten und so, neben dem Studium, in ihrer geistlichen Berufung reifen, einander begegnen, einander besser kennenlernen und auf diese Weise dem Gebot Christi: »damit alle eins seien« (Joh 17,21) ein Stück näherkommen. Auf diese Weise will das COr seinen Beitrag leisten auf dem Weg der Ökumene und der Annäherung von Kirchen verschiedener Riten und Traditionen.¹

Des Weiteren nimmt sich das COr zum Ziel, neben der menschlichen, intellektuellen und pastoralen Befähigung einen besonderen Wert gerade auf die *geistliche Dimension* der Studienzzeit zu legen (vgl. Ratio Fundm. §§ 89–124). Dabei kommt dem Dienst und Einsatz des Spirituals im COr eine besondere Bedeutung zu. Der Spiritual ist der offizielle Geistliche Leiter der Seminargemeinschaft (*director vitae spiritualis*) und zugleich Geistlicher Begleiter der einzelnen Kollegiaten. Für diesen Dienst wird der Spiritual unmittelbar vom Bischof bestellt und tritt als Geistlicher Vater (vgl. 1 Kor 4,15) für die Kollegiaten innerhalb des »*Forum Internum*« auf. Ihr priesterliches Leben wird Früchte bringen, sobald sie eine lebendige Beziehung zu Gott pflegen, den Mitmenschen mit Liebe, Geduld und Verständnis begegnen und den inneren Frieden und die innere Ruhe besitzen. All dies wachsen und walten zu lassen, ist für die Geistliche Ausbildung im COr von höchster Priorität.

In das Aufgabenfeld des Spirituals im COr gehört Folgendes:

1. Am »Stillen Abend«, in der Regel jeden zweiten Montag in der Woche, hält der Spiritual innerhalb der Kleinen Komplet einen geistlichen »Impuls« zu einem Thema, jeweils ausgewählt und vertieft nach den Bedürfnissen, Fragen und Erfordernissen der Kollegiaten (siehe Themenliste unten).

¹ Mehr dazu vgl. *Geistliches Typikon*, Eichstätt 2003; Statut für das Collegium Orientale der Diözese Eichstätt (2020).

2. Am »Geistlichen Abend«, in der Regel abwechselnd mit dem »Stillen Abend«, nehmen sich die Kollegiaten in Eigenverantwortung Zeit für ihr geistliches Studium.
3. Die *Lectio divina* wird wöchentlich für die Magisterstudenten eingeübt.
4. Regelmäßig werden geistliche Einzelgespräche mit dem Kollegiaten geführt (unabhängig davon, ob der Spiritual dessen Geistlicher Begleiter ist).
5. Die Kollegiaten werden vor ihrer Diakonen- und Priesterweihe sowie vor dem Ehesakrament (falls gewünscht) vom Spiritual begleitet.
6. Er wirkt mit bei der Wahl des Ortes und des Leiters für die Exerzitien der Hausgemeinschaft.
7. Als Beichtvater ist der Spiritual jederzeit bereit, das Bußsakrament zu spenden, auch bestimmt er feste Zeiten für die Beichtgelegenheit im COOr.
8. Der Spiritual ist zuständig für die Gottesdienstordnung in der Heilig-Geist-Kapelle und deren Gestaltung, ebenso für die Zuteilung der Dienste von Priestern, Diakonen und Altardienern im COOr.
9. Er hält Hausführungen für Besucher des COOr.
10. Außerdem nimmt er an Fortbildungen, Kursen und an den Spirituale-Konferenzen innerhalb und außerhalb von Deutschland teil.

Neben dem Spiritual im COOr werden vom Bischof bzw. Rektor auch andere Priester bestellt, die als Geistliche Begleiter und Beichtväter für die Kollegiaten gelten. Einer dieser Priester ist Angehöriger der orthodoxen Kirche und wird bestellt für die Begleitung der orthodoxen Kollegiaten; für sie bietet er eine Beichtgelegenheit an und feiert einige Male im Studiensemester die Göttliche Liturgie, an der die ganze Hausgemeinschaft teilnimmt (wobei die jeweilige Kommuniongemeinschaft eingehalten wird).

Zur Geistlichen Ausbildung eines Kollegiaten gehören folgende Punkte, die jeder einzelne vor seiner Weihe zu bedenken hat:

1. Jeder Kollegiat übt sich in das Gebet ein, und zwar in das persönliche Gebet (Jesusgebet, Rosenkranz, Psalmodie, innere »Wiederholung« von Schriftworten) und in die Stundenliturgie (Vesper, Komplet, Orthros oder Horen).
2. Der Höhepunkt und die Quelle des geistlichen Lebens eines Kollegiaten ist die aktive Teilnahme an der hl. Eucharistie.

3. Jeder Kollegiat nimmt sich Zeit für das tägliche Lesen der Heiligen Schrift sowie deren Meditation.
4. Jeder Kollegiat hat, auch im Hinblick auf seine künftige Geistliche Vaterschaft, einen Geistlichen Begleiter / Geistlichen Vater, den er sich selbst wählt und mit dem er sich regelmäßig trifft. Dieser kann auch der Spiritual im COr sein. Einen Geistlichen Vater zu haben ist für jeden verpflichtend, wobei der Rektor, die Vizerektoren oder der Spiritual auch Priester oder qualifizierte Laien außerhalb des Hauses empfehlen, aber keineswegs bestimmen dürfen. Der Name des gewählten Geistlichen Begleiters / Geistlichen Vaters muss im Rektorat bekannt gegeben werden.
5. Jeder Kollegiat tritt regelmäßig in der hl. Beichte vor Gott, wozu er sich selbst seinen Beichtvater auswählt.
6. Jeder Kollegiat nimmt an den Werkwochen des COr teil.
7. Jeder Kollegiat ist verpflichtet, an den jährlichen Hausexerzitien teilzunehmen.
8. Jeder Kollegiat nimmt sich Zeit für Einkehrtage wie z. B. Rekolektio, »Wüstentag« oder Wallfahrt.
9. Jeder Kollegiat achtet auf seinen eigenen Lebensstil, aber auch auf seine äußere Erscheinung. Welche Kleidung trägt er? Hat er eine gewisse Essenskultur? Wie verhält er sich im Seminar und wie ist sein Verhalten in den Ferien zu Hause? Achtet er auf die Feste im liturgischen Herrenjahr und bemüht er sich, tiefer in das liturgische Geheimnis der Feier einzudringen?
10. Jeder Kollegiat bedenkt, dass in der Hausgemeinschaft auch geweihte und erfahrene Priester und Diakone, Zölibatäre und Mönche wohnen. Ihre Anwesenheit ist von großer Bedeutung und soll hochgeschätzt werden als Bereicherung für die ganze Kollegsgemeinschaft. Sie selbst aber mögen sich dessen bewusst sein, dass sie für ihre Mitbrüder Vorbilder im geistlichen Leben und im Beistand sein sollen.
11. Jeder Kollegiat sollte bedenken und Verständnis dafür aufbringen, dass in der Hausgemeinschaft auch verheiratete Kollegiaten (Familien, Frauen und Kinder) wohnen. Der Umgang mit ihnen ist eine Hilfestellung für die Wahl des eigenen Standes und ermöglicht schon jetzt einen Einblick in die künftige seelsorgliche Arbeit. Die verheirateten Priester und Diakone werden in ihrer geistlichen und priesterlichen Lebensführung ein Vorbild für die anderen Kollegiaten sein.

Gesprächsleitfaden für die Geistliche Einzelbegleitung

- **Wie geht es Dir zurzeit?**
 - Wie geht es Dir ganz allgemein?
 - Wie siehst Du zurzeit Deine Lebensqualität?
 - Wie geht es Dir gesundheitlich?
 - Wie geht es Dir geistlich, Gebet u. Hl. Liturgie: was tut sich da?
 - Gibt es besondere Belastungen gleich welcher Art?
- **Was ist Deine Lebenssituation?**
 - Was ist im Allgemeinen zu sagen?
 - Wie steht es mit dem Programm? (Ausbildungsprogramm, Studienprogramm)
 - Wo siehst Du Erfolge, Nicht-Erreichtes, Früchte usw.?
 - Wo spürst Du besondere Anforderungen?
 - Was sind Deine besonderen Anliegen?
 - Wie geht es Dir in der Gemeinschaft?
 - Welche Lebensform gefällt Dir besser: Ehe, Mönch, Zölibat?
 - Wie ist Deine Beziehung zu Eltern, Geschwistern u. Verwandten?

- **Ich möchte mit Dir über Ziele, Aufgaben, Herausforderungen, Probleme sprechen.**
 - Wenn Du die verschiedenen Anforderungen und Herausforderungen in den Blick nimmst: Wie sieht es da aus? Was sind Deine wichtigsten Ziele?
 - Arbeitest Du im Moment an konkret vorgenommenen Dingen?
 - Was liest Du gerade an geistlicher Literatur?
 - Welche Entwicklungsaufgaben stehen an?
 - In welchem Zusammenhang siehst Du Deine Ziele mit unserer Gemeinschaft, mit Zielen der Ausbildung, mit der Heimatdiözese?
 - Was möchtest Du - bis wann - erreicht haben?
 - Woran erkennst Du Deine erreichten Ziele?
 - Können wir dazu Vereinbarungen treffen?
- **Wie können wir Dich unterstützen?**
- **Wo sollen wir, soll ich etwas verändern?**
- **Gibt es irgendwelche Themen, die Du gerne noch ansprechen möchtest?**

Inhalte der Geistlichen Ausbildung

Die folgenden Ausführungen geben den Kollegiaten einen Einblick in die wesentlichen Inhalte ihrer Geistlichen Ausbildung. Da es hier um die Grundlagen ihres geistlichen Lebens geht, ist es ratsam, die Ausführungen immer wieder zu lesen, damit einmal Gesagtes nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern vertieft wird durch geistige Betrachtung und persönliche Aneignung bzw. durch Umsetzung im Alltag des eigenen Lebens.

Ein Leben mit Gott bedarf der täglichen Umkehr und Neuorientierung, um in allem sich auszustrecken nach dem, was uns im Glauben verheißen ist. Dies gilt besonders für jene, die als Priester in der Kirche ihren Dienst verrichten und Andere auf dem Weg zu Gott führen und leiten wollen: Sie tragen ihre Berufung in »irdenen« und »zerbrechlichen« Gefäßen (vgl. 2 Kor 4,7) und werden das ihnen anvertraute Glaubensgut nur dadurch bewahren, dass sie sich selbst aus ihm erneuern. Dann aber werden sie erfahren dürfen: Selbst, wenn »der äußere Mensch aufgerieben wird, der innere Mensch wird Tag für Tag erneuert« (vgl. 2 Kor 4,16).

In den Jahren des Aufenthaltes im COr wird es vonnöten sein, dass der Einzelne sich selbst gut und umfassend zu erkennen und zu begreifen sucht, um in der Barmherzigkeit und Liebe zu wachsen, d.h. in jenen Haltungen, mit denen Gott selbst die Geschichte und die menschliche Wirklichkeit betrachtet. Auf diese Weise wird der Einzelne auch der Gnaden seiner Taufe und seiner Priesterweihe teilhaftig.

Der folgende »Wegweiser« ist kein geistliches Programm, das vom Spiritual den Kollegiaten vorgelegt und von diesen absolviert wird. Vielmehr werden die verschiedenen Dimensionen des geistlichen Lebens in Erinnerung gerufen, um aufzuzeigen, wie umfassend eine »Geistliche Ausbildung« für jene vorzunehmen ist, die eines Tages als Priester in der Kirche dienen möchten.

Der ostkirchliche Weg geistlichen Lebens

Wie in Christus beides vereint ist, nämlich die göttliche und die menschliche Natur, so hat auch die Kirche mit ihren Fehlern und Schwächen eine menschliche Seite, aber ebenso eine göttliche, sind doch jene, die »aus dem Wasser und dem Geist« geboren sind, »in ein neues

Leben« aufgenommen (Röm 6,4). Deshalb ermahnt sie der Apostel: »Wie er, der euch berufen hat, heilig ist, so soll auch euer ganzes Leben heilig werden« (1 Petr 1,15). Christus hat uns ja nicht nur von unseren Sünden erlöst, er hat uns sein göttliches Leben geschenkt und damit »alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit dient« (2 Petr 1,3).

Die ostkirchliche Theologie und Spiritualität [I–1]² prägt und bestimmt eine *österliche Ausrichtung*. Grundgelegt ist sie in der Botschaft der vier Evangelien, berichten sie doch nicht nur vom Leben des irdischen Jesus. Besonders Johannes der Theologe schlägt in seinem Evangelium an Ostern eine ganz neue Seite auf, insofern er die Freundschaft mit dem auferstandenen Herrn beschreibt.

Wer an Christus glaubt, sucht nicht allein dem irdischen Jesus nachzufolgen. Der Auferstandene korrigiert eine solche Auffassung, wenn er zu Petrus sagt: »Du aber folge mir nach!«, was heißt: »Du, Petrus, sollst mir, der ich auferstanden bin, nachfolgen.« Dreimal hatte Petrus seinen Herrn verraten, ebenso dreimal fragt ihn nun der Auferstandene nach seiner Liebe, anderes will er nicht von ihm, sie ist ihm mehr als genug. Und als der Jünger das Liebesangebot des Herrn erwidert, folgt eben die alles entscheidende Weisung: »*Folge mir als dem Auferstandenen nach!*« (Joh 21,19)

Die entscheidende Maxime geistlichen Lebens lautet demnach, dass der Jünger Christi dem auferstandenen Herrn nachzufolgen sucht, und zwar so, wie dieser in und mit seinem irdischen Leben göttlich verherrlicht ist [II–3].

Zu einer solchen Tiefenschau im Leben des Glaubens scheint der Völkerapostel vorgestoßen zu sein. Freimütig bekennt er von sich, in der Begegnung mit dem Auferstandenen seinen wahren »Namen« erhalten zu haben: Aus dem »Saulus« wurde ein neuer Mensch, ein »Paulus« [I–2]. Angesichts der eigenen Schwachheit spricht der Apostel wohl von sich als einer »Missgeburt« (vgl. 1 Kor 15,8). Doch das tiefste Geheimnis seines Lebens wurde ihm mit seinem neuen Namen geschenkt [I–6]: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern *Christus lebt in mir*. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat. Ich missachte die Gnade Gottes in keiner Weise« (Gal 2,20f.). Mit Recht ist die ostkirchliche Spiritualität österlich, führt sie doch auf

² Die Angaben in den eckigen Klammern verweisen, wie hingedeutet, jeweils auf die geistlichen Schriften, die in der Literaturliste angeführt sind.

die Wege der Auferstehung und des neuen Lebens.

Die Studierenden des COr werden in ihrer Ausbildungszeit [IV] diesem Grundaxiom zu folgen trachten: Wer Christus dem Auferstandenen nachfolgen und ihm als Priester dienen möchte, wird all das, was er bisher in seinem Leben als Auftrag und Ruf erkannt hat [I–3,4], in sich wachsen lassen [I–18]. Dabei wird er erfahren, dass er trotz und mit seiner Schwachheit und Sündenschuld [II] in seiner Berufung reifen darf [V–15], indem er sich immer mehr *der Führung des Heiligen Geistes* anvertraut [I–3,8,4].

Der Apostel Paulus ruft in 2 Kor 3,3 seiner Gemeinde in Erinnerung: »Ihr selbst seid ein Brief Christi, geschrieben durch unsere Mühen, aber nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf Tafeln aus Fleisch, eure Herzen!« (2 Kor 3,3). Der Heilige Geist gräbt sein neues und wahres »Gesetz« tief in das Herz des Glaubenden ein [VII–9]. Denn das Gesetz, das Israel am Sinai auf Tafeln empfangen hatte, erhält unter dem Wehen des Heiligen Geistes eine neue *Verinnerlichung*. Paulus versteht den Gebetsruf: »Abba, Vater« [I–5; I–5.2] als eine Anrufung des Heiligen Geistes, dessen Weisung tief in das Herz des Menschen eingepflanzt ist (Röm 8,15f.; 9,1).

Das neue »Gesetz des Glaubens« erweist sich im Innern unseres Herzens als wirkmächtig, da wir im Glauben an den eingeborenen Menschensohn freien Zugang zu Gott haben und ihn als »Abba!« anrufen dürfen. Gottes Sohn nahm unsere menschliche Natur an, damit wir wieder unserer wahren Größe vor Gott froh werden: Vermag Gott doch in uns »einherzugehen«, wie die griechischen Kirchenväter sagen. Das Geschenk der Taufe besteht darin [V–1; VI–1,2], dass wir aus der Gnade Gottes *ein »geistliches«, ja »göttliches« Leben* führen dürfen [I–3]. Dies ist unter dem Wirken des Heiligen Geistes unsere wahre Berufung!

Wachsen in der eigenen Berufung [I–9,11,13] bedeutet für den, der sich als Priester unter der Führung des Heiligen Geistes in den Dienst des auferstandenen Herrn stellen möchte: *wachsen aus dem Geschenk der Taufe*. Das neue »Gesetz des Glaubens«, das mit der Taufe in das Innere unseres Herzens gelegt ist, will sich dort auch als wirkmächtig erweisen [V–15]. Deshalb beschränkt sich ein Leben gemäß der eigenen Berufung nicht schon auf geistliche Übungen, Rezepte oder Ratschläge. Wer Christus dienen möchte, wird vor allem auf die Gesetzmäßigkeit des »inneren Menschen« achten, hat Gott doch mit der Taufe Wohnung in ihm genommen [VII–3]. So hat jeder, der dem Herrn nachfolgen möchte, auf die Wachstumsgesetze seiner

Berufungsgeschichte zu achten, um sie zu »unterscheiden« [I-4] und zu vertiefen, damit er in seiner Berufung nicht erlahmt (*Akedia*), sondern im Hören auf Gottes Willen [I-8,13] immer mehr zu ihm, aber auch zu sich selbst gelangt. Indem er sich immer mehr von innen her lenken lässt [I-5.2,11,19; V-5,24; VI-6;VII-1,4,8,10], wird er zum Eigentlichen seines Wesens vordringen und innerlich wachsen, auf dass er zur vollen Reife seiner Berufungsgeschichte als Priester findet [V,24].

Hierbei bedarf es auch einer äußeren Belehrung, die dazu anleitet, in aller Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der eigenen Berufung und ihrem Auftrag treu zu folgen. Darum gehört es zu den *Aufgaben eines Spirituals* im CO_r, den Kollegiaten auf diesem inneren, geistlichen Weg mit Rat und Hilfe in Gesprächen beizustehen und ihnen durch geistliche Unterweisung die nötige Orientierung zu geben. Wohl trägt der Einzelne eine eigene Verantwortung für die Ausbildung seines geistlichen Lebens; insofern er aber später als Seelsorger tätig sein wird, bedarf er jedoch einer umfassenden Kenntnis des christlichen und geistlichen Lebens im Glauben, um »sachkundig« auch andere begleiten und führen zu können [I-15; II-4,6,7]. Dem Spiritual in einem Kolleg für Priester(-kandidaten) kommt es zu, diese in den *geistlichen Erfahrungsschatz der Kirche* einzuführen und ihnen die nötige Kenntnis für ihren künftigen Dienst als Priester zu vermitteln.

Da nun die ostkirchliche Spiritualität aufs engste mit ihrer Theologie verbunden ist und sich beide gegenseitig befruchten, ist eine geistliche Unterweisung von beiden Wegen des Glaubenslebens geprägt, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden. Die Themen jedoch, die der Spiritual im Laufe der Studienjahre bedenken wird, lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Themen der Geistlichen Ausbildung im COr

I. Säulen des geistlichen Lebens

- 1 – Definition und Grundlagen des geistlichen Lebens
- 2 – Heiligkeit und Heiligung im Zeugnis der Heiligen Schrift
- 3 – Berufung und Gottes Wille
- 4 – Unterscheidung der Geister
- 5 – Gebet:
 - 5.1 Formen und praktische Hilfen
 - 5.2 Not und Segen des Gebetes
 - 5.3 Beten »ohne Unterlass«
- 6 – Nachfolge und Nachahmung Christi
- 7 – Ikonen im geistlichen Leben
- 8 – Hören und Gehorsam (1 Sam 3,9)
- 9 – Reifungsphasen und -krisen
- 10 – *Lectio divina*
- 11 – Sinn und Herausforderung einer geistlichen Einkehr
- 12 – Exerzitien und Rekolektio
- 13 – Schweigen und Reden
- 14 – Wallfahrt
- 15 – Geistliche Vaterschaft
- 16 – Geistliche Rituale
- 17 – Schöpfung

- 18 – Geistliche Lebensordnung
- 19 – Geistliche Gebetsordnung (»Mein Kanon«)
- 20 – Die Verehrung der Gottesgebäerin

II. Askese und Buße

- 1 – Askese: Sinn, Ziel und Einübung
- 2 – Mystik: Erbe und Auftrag
- 3 – Vergöttlichung
- 4 – Buße und Beichte
- 5 – Vergebung und Versöhnung mit Gott und dem Nächsten
- 6 – Beichtvater und Geistlicher Begleiter
- 7 – Geistliche Begleitung
- 8 – Fasten und Wachen
- 9 – Umgang mit den *Logismoi* und den Lastern
- 10 – Geistlicher Kampf
- 11 – Geistliche Ideale und Vorsätze

III. Liturgie – Quelle und Ursprung der priesterlichen Heiligung

- 1 – Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens
- 2 – Mitfeier am Sonntag und Werktag
- 3 – Vor- und Nachbereitung der Liturgie
- 4 – *Ars celebrandi*
- 5 – Tagzeitenliturgie

- 6 – Psalmen und Hymnen
- 7 – Troparien und Kondakien
- 8 – Immerwährendes Gebet

IV. Studium und Gebet im Leben eines Kollegiaten

- 1 – Ausbildungs- und Heiligkeitsideal
- 2 – Studium und geistliches Leben
- 3 – Wie treffe ich eine Lebensentscheidung?
- 4 – Regelmäßigkeit und Häufigkeit der Teilnahme an der Liturgie
- 5 – Die innere Einstellung zum Studium
- 6 – Krisen und Durststrecken im Studium
- 7 – Herausforderungen eines Studiums
- 8 – Praktische Hilfen für die Examenszeit
- 9 – Ursachen und Bewältigung von Krisenzeiten
- 10 – *Akedia*
- 11 – Freizeit, Sport, Erholung, Ferien, Wochenende
- 12 – Familie: Herkunft, Nöte, Fragen
- 13 – Umgang mit Geld und Eigentum
- 14 – Suche und Wahl einer Frau
- 15 – Bereitung auf Ehe und Familie
- 16 – Liebe vor und nach der Weihe
- 17 – Liebe vor und nach der Hochzeit
- 18 – Sexuelle Reife und Unreife
- 19 – Monastische Berufung

20 – Priesterseminar als Ernstfall des Lebens

21 – *Correctio fraterna*

V. Gabe und Aufgabe priesterlichen Daseins

1 – Gemeinsames und besonderes Priestertum

2 – Existenz und Identität des Priesters

3 – Theologie und Spiritualität des priesterlichen Dienstamtes

4 – Der Priester als »Ikone« Christi

5 – Die affektive Reife eines Priesters

6 – Abraham und das Wanderleben eines Priesters

7 – Äußere Erscheinung eines Priesters

8 – Lebenskultur eines Priesters

9 – Die »Seligpreisungen« als Programm eines priesterlichen Lebens

10 – Pastoraler Dienst und seine Regel

11 – Umgangsformen eines Priesters

12 – Sprache und Gebaren eines Priesters

13 – Priesterlicher Lebensstil

14 – Krisen im priesterlichen Leben

15 – Reifung und ihre Prozesse

16 – Priester und Frau

17 – Ehe und Familie im Leben eines Priesters

18 – Priesterbilder in der kirchlichen Tradition (Johannes Chrysostomus, Gregor der Dialoge u.a., Amtliche Verlautbarungen der Kirche)

19 – Priester und Jugendliche

- 20 – Missbrauch: Umgang und Gefahren
- 21 – *Vita communis* von Priestern
- 22 – Kirchliche Autorität: Gehorsam und Konflikte
- 23 – Krise der Kirche – Krise der Priester
- 24 – Reifung im priesterlichen Leben
- 25 – Psychologie des priesterlichen Lebens (Gottesbild, Suchtverhalten, Aggression und Eros, Ängste, Skrupel usw.)
- 26 – Klerikalismus
- 27 – Häufigkeit der Zelebration
- 28 – Homilie und Predigt
- 29 – Armut im Lebensstil eines Priesters

VI. Evangelische Räte als Grundform christlichen Lebens

- 1 – Leben nach dem Evangelium
- 2 – »Gebote« des Evangeliums und evangelische »Räte«
- 3 – Ehelosigkeit als evangelischer Rat
- 4 – Gehorsam als evangelischer Rat
- 5 – Armut als evangelischer Rat
- 6 – Lebensstil des Priesters in einer Wohlstandsgesellschaft
- 7 – Theologie des Leibes
- 8 – Sinn von Jungfräulichkeit
- 9 – Keuschheit
- 10 – Unreife Umgangsformen in der Sexualität

VII. Das geistliche Leben im Alltag

- 1 – Geistliche Lebensordnung im Alltag
- 2 – Die Bereitung des »Leibes«
- 3 – Kultur des Essens und des Mahles
- 4 – Die geistliche »Zelle«
- 5 – Der geistliche Umgang mit der Zeit
- 6 – Die geistliche Auswertung des Tages im Angesicht Gottes
- 7 – Der geistliche Umgang mit der Musik
- 8 – Gastfreundschaft
- 9 – Träume und ihre geistliche Bedeutung
- 10 – Sakrament des Augenblicks
- 11 – Leben in der Gegenwart Gottes
- 12 – Besuch der Kirche und des Altares, der Ikonen und der Reliquien
- 13 – Jesusgebet und Rosenkranz

I. Säulen des geistlichen Lebens [I]

Der eingeborene Sohn Gottes nahm unsere menschliche Natur an und erschloss uns mit seinem Erlösungswerk *ein neues Sein*, auf dass wir für immer des göttlichen Lebens teilhaftig sind. Hierzu heißt es bei Irenäus von Lyon († um 202):

»Indem die Menschheit des Logos substantiell mit dem Logos vereint wird, wird sie durchwirkt von der ganzen Fülle Gottes. Sie ist nicht bloß Trägerin der göttlichen Natur, auch nicht bloß mit der göttlichen Person vereint und zur Gemeinschaft mit ihr erhoben und geadelt, sondern gleichsam in die Gottheit eingesenkt, eingepflanzt, um von dem persönlichen Gottesleben durchflutet zu sein. Ohne ihre menschliche Natur mit der göttlichen zu vermischen, ist sie dennoch in die innigste, wesenhafte Einheit mit der göttlichen Natur aufgenommen.«³

Damit wir »aus Gnade« an diesem göttlichen Leben Anteil erhalten, verheißt der Auferstandene vor seinem Heimgang den Jüngern das *Kommen des Heiligen Geistes*: »Ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, dass ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, kommt der Beistand nicht zu euch« (Joh 16,7). Die Niederkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten bedeutet für die mystische Tradition der östlichen Christenheit das Ziel aller Erlösung des Menschen.

An Pfingsten vollzieht sich nämlich etwas ganz Neues, das bisher so nicht da war und durch nichts Anderes übertroffen werden kann. Das Kommen des Heiligen Geistes fügt dem Wort Jesu nichts Neues hinzu. Doch teilt er mit, »was er gehört hat« (Joh 16,13), und zwar so, dass er in die Fülle gläubiger Erkenntnis führt. »Erinnernd« erschließt der Heilige Geist den Glaubenden die volle Wahrheit und brennt alles fort, was sie von Christus trennt. Trägt er doch jenes Feuer in sich, das der Herr auf die Erde werfen wollte (vgl. Lk 12,49), auf dass die Seinen, aller Erkenntnis im Glauben teilhaft [II–2,3], aus der Fülle des dreieinen Gottes leben und unter dem Wirken des Heiligen Geistes [I–1,2] ihren Alltag im Glauben gestalten [I–5.1; II–3; V–4,8,10,13].

³ Zitiert nach J. Tyciak, *Die Theologie des Ostens und das Abendland. Ein Beitrag zu einem westöstlichen Gespräch*, Düsseldorf 1949, 46.

1. Zur Definition eines geistlichen Lebens [I-1]

Um ein fürwahr »geistliches« Leben führen zu können, werden wir unser Leben im Glauben ganz unter die Führung des Heiligen Geistes stellen. Dies lässt uns zu Beginn unserer Gebete sprechen: »Himmlicher König, Tröster und Geist der Wahrheit, komm und nimm Wohnung in uns...«. Mit solchen Gebetsworten vertrauen wir unser Beten, aber auch unser ganzes Leben dem Wirken des Heiligen Geistes an.

a) „Der Geist ist es, der lebendig macht...“ Joh 6,63 [I-1,2]

Die Kirche lebt aus dem Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit als ihrem Ursprung und Lebensquell. So erscheint die Kirche als »eine Gemeinschaft, entsprungen aus der göttlichen Unveränderlichkeit und gleichförmig den himmlischen Geheimnissen«, wie Cyprian von Karthago⁴ († 258) schreibt. Unter der Wirkkraft des Heiligen Geistes empfängt die Kirche ihre Lebendigkeit; er trägt und begleitet sie in all ihrem Tun, bis sie in allem, was sie ist, als ein Kunstwerk des Heiligen Geistes erscheint. Aber nie wird die Kirche all das, was sie selbst wirkt, endgültig besitzen und erfassen, weshalb sie unablässig um den Beistand des Heiligen Geistes zu bitten hat.

Gleiches gilt von der konkreten Ausgestaltung des geistlichen Lebens: Das tägliche Leben aus dem Glauben ist nicht »machbar« bzw. herstellbar, es bleibt unentwegt offen – offen für den Anruf Gottes im Wirken des Heiligen Geistes, der seit seiner Herabkunft an Pfingsten Quelle und Ursprung jedes geisterfüllten, geistlichen Lebens ist. Sein Kommen werden wir täglich erbitten, besonders in Zeiten des Umbruchs und des Wandels, wie wir sie augenblicklich in der Gesellschaft und Kirche erfahren.

b) Unter der Führung des Heiligen Geistes [I-3,4,5,6]

Heute scheint sich eine grundlegende Neubestimmung vieler Vollzüge des Glaubens, eben auch der geistlichen Vollzüge, herauszubilden. Der Wandel im Selbstverständnis der Kirche (und dessen Auswirkung im Glaubensleben) führt bei nicht Wenigen zu einer großen Ratlosigkeit. Auch bei der näheren Bestimmung des geistlichen Lebens kommt es zu so mancher Frage und Unsicherheit. Viele suchen nach neuen Formen geistlichen Lebens, sogar

⁴ Vgl. Cyprian, *De unitate eccl.* 6 (PL 4,504).

nach einer neuen Bestimmung dessen, wie heutzutage Spiritualität zu verstehen ist. Geistliches Leben sollte kein Sonderbereich mitten im Alltag bleiben, es müsse als der *Integrationspunkt* christlicher Existenz verstanden und gelebt werden. Gewiss, im geistlichen Leben geht es darum, Gott in allen Dingen der Wirklichkeit seines Lebens zu suchen und zu finden [VII–9,10], und wer dies vermag, darf als ein gläubiger, ja als ein »geistlicher« Mensch angesehen werden.

Damit der Einzelne auf seinem Lebensweg Gottes Willen zu erkennen vermag, muss er zunächst dazu angeleitet werden, unter der Führung des Heiligen Geistes die *Treue zum inneren Gesetz seines Herzens* einzuhalten und den »Buchstaben« einer oberflächlichen Gesetzesfrömmigkeit aufzubrechen, hat »Christus uns doch zur Freiheit frei gemacht« (Gal 5,1) [I–3,4]. Ohne die Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes bleibt alles geistliche Tun »toter Buchstabe«, sogar tödlicher. Ohne den Heiligen Geist wird ein Glaubensleben kaum überzeugend sein, da es keine Kraft hat oder wie menschliches Machwerk erscheint. In der Tat, geistliches Leben wird nie rein »geistig« sein, wohl aber Leben im Geist.

Um dem »neuen Gesetz« des Glaubens unter dem Wirken des Heiligen Geistes gerecht zu werden, bedarf es eines *existentiellen Ansatzes* in der Spiritualität [I–3,4]. »Existentiell« meint: realitätsverbunden, wirklichkeitsgerecht, echt, wahrhaftig, realistisch, praxisbezogen, konkret, persönlich, zeitgemäß. Gegenbegriffe wären: prinzipiell, formell, konventionell, ideell, etabliert, abstrakt, theoretisch, routiniert. Ein Glaubensleben, das zu sehr in formalen und übermäßig institutionalisierten Formen verharret, wird zwangsläufig krisenanfällig, weil es Gott nicht mehr Gott sein lässt. Wo und wie aber werden die Kundgaben Gottes hörbar, die den Einzelnen anleiten, mit dem eigenen Leben und Glauben auf das »Gebot der Stunde« zu antworten? Dazu bedarf es – im täglichen Gebet wie auch bei den anderen geistlichen Übungen – der persönlichen Einübung in die »Unterscheidung der Geister« (vgl. 1 Joh 4,1–4).

2. Unterscheidung der Geister [I–4]

Wer Christus in einem geistlichen Leben nachfolgen möchte, muss in seinem Alltagsleben – und zwar immer neu – eine *Entscheidung* treffen, in der er auf Gott und seinen Ruf konkret antwortet; dabei wird er all das, was er vom Willen Gottes schon erkannt hat, in eine authentische, nämlich geistliche Lebensform bringen. Bei einer solchen Entscheidung kann

sich der Einzelne nicht allein auf die Zehn Gebote berufen. Es bedarf vor allem der konkreten und persönlichen *Liebesantwort* des Einzelnen auf den Ruf des Herrn, um der Liebe des Herrn »mehr« entsprechen zu wollen. Je persönlicher aber eine Liebe ist, desto einmaliger und unvertretbarer wird sie sein; und dies gilt in einem radikalen, weil ursprünglichen Sinn, denn Gott selbst ist ja die Liebe, und seine Liebe ist unüberbietbar.

Die Liebesantwort ist für den, der einen geistlichen Beruf ergreift, eng verbunden mit dem Hören und Erkennen dessen, wozu der Herr seinen Jünger beruft. Normalerweise handelt Gott bei seiner Berufung nicht direkt und unmittelbar, sondern durch Ereignisse, Situationen und Fähigkeiten des Menschen hindurch; dieser wiederum wird sie in ihrem *Zeichencharakter* daraufhin befragen, ob und wo sich in ihnen die Stimme Gottes hören lässt.

a) Erkenntnis des Willens Gottes im eigenen Leben [I-3,4]

Die Erkenntnis des Willens Gottes ergibt sich für den Glaubenden aus der Übereinstimmung zwischen Anruf und Ereignis »von außen« und deren Deutung »von innen«. Diese Deutung darf als »*Kontemplation*« verstanden werden, geht es doch darum, die Dinge des Alltags »zusammenzusehen« und zu »sammeln«, um sie von Gott her deuten und beantworten zu können. Da Gott aber seinen Willen nicht allein »von außen kommend« (gleichsam vom Himmel her) zu erkennen gibt, sondern durch die Dinge des Lebens hindurch, hat der Einzelne auch mit dem Einsatz seines ganzen Lebens auf Gottes Ruf zu antworten.

Der Mensch ist und bleibt jedoch sündhaft. Deshalb erfährt er alle Dinge und Situationen seines Lebens zunächst in ihrer grundsätzlichen Mehrdeutigkeit [II-9,10]. Um hier zur Eindeutigkeit zu finden, bedarf es eines Prinzips, und das ist der *Wille Gottes*. Ihn erkennt, wer in den Dingen des Lebens die Botschaft des Evangeliums immer mehr (*»magis«*) zu verwirklichen sucht. Was nun vom Willen Gottes schon erkannt ist, muss in die Tat umgesetzt werden – im unablässigen Dialog mit Gott. Diesen Dialog mit Gott nennt die geistliche Tradition »*Unterscheidung der Geister*«. Mit dem Begriff »Geister« sind vor allem die Regungen von Freude, Friede, Angst oder Trauer gemeint, welche im Menschen unentwegt auftreten. Im Erfahren dieser verschiedenen Gefühle und Stimmen wird der Einzelne im Hören auf das Evangelium und im Blick auf Christus und die Lehre der Kirche darauf achten, welche dieser Gefühle, Regungen und Stimmungen, die sich in ihm einstellen bzw. eingestellt haben, wohl authentisch, d.h. von Gott eingegeben sein können.

Eine solche »Unterscheidung der Geister« ist identisch mit dem Aufruf zur *Wachsamkeit*: »Seid nüchtern und wachsam! Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!« (1 Joh 4,1), und: »Prüft alles! Das Gute behaltet!« (1 Thess 5,21). Um das Feingefühl für die authentischen Regungen des Herzens zu bekommen, bedarf es des täglichen Hörens auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift. In ihr lernt der Glaubende, was Paulus seiner Gemeinde zuruft: »Seid so gesinnt wie Jesus Christus!« (Phil 2,5). Im »hinhörenden Tun« wird der Glaubende täglich neu die Lebensweise des Herrn betrachten, um zu einer wahren, gottgemäßen Erkenntnis zu gelangen; deshalb heißt es beim Apostel: »Eure Liebe möge mehr und mehr wachsen an Einsicht und jeglichem Feingefühl, dass ihr unterscheiden könnt, was das *je Bessere* ist« (Phil 1,9f.).

b) Grundregeln zur Unterscheidung der Geister

Für das konkrete Vorgehen bei der Unterscheidung der Geister seien vier grundsätzliche Unterscheidungskriterien für die Erkenntnis des »für mich« je Besseren angeführt, die besonders für jene von Bedeutung sind, die noch am Anfang ihres geistlichen Weges stehen.

Erstes Kriterium: Trost und Friede

Als Grundkriterium auf dem Weg der Unterscheidung gilt: Jeder soll all das tun und wählen, was die »Früchte des Geistes« mehren und auf Dauer tiefe Freude und anhaltenden Frieden empfinden lässt. Gott ist nicht der Rivale des Menschen, sondern dessen Vater, d.h. der, dem alles daran gelegen ist, dass das Leben sich entfaltet und zu voller Blüte gelangt. Das Evangelium ist eine Frohbotschaft, keine Drohbotschaft: »Leben in Fülle« ist ein Signum des Gottesreiches. Daher bewirkt jeder Ruf Gottes, dass der Mensch mehr *er selbst* wird und zu Identität und Authentizität gelangt.

Zweites Kriterium: Treue im Kleinen

Wer Christus nachfolgen will, muss die ihm geschenkte Freiheit in der konkreten Praxis des Alltags verwirklichen, indem er all das, was er vom Willen Gottes schon erkannt hat, in die Tat umsetzt, im unablässigen Dialog mit Gott und in Bereitschaft zur ständigen Korrektur (»Umkehr« [II–4,10]): »Herr, was willst du, dass ich tue?« Die Annahme des Willens Gottes lässt sich nur selten in sehr kühnen und großen Aktionen konkretisieren, meistens eher in den verschlungenen Linien der kleinen alltäglichen Akte der Treue zu den Mitmenschen und zur

Umwelt. Selbst wenn das Evangelium zu großen Entschlüssen und Unternehmungen aufruft, nimmt es den Glaubenden in die alltägliche Pflicht: Wer im Kleinen treu bleibt (vgl. Mt 10,42; Lk 16,10), ist nicht weit vom Himmelreich [V–8,10; VII].

Drittes Kriterium: Wachsen in der Sehnsucht

Ist die Sehnsucht nach Gott echt, wird sie sogar bei Aufschub noch wachsen. Nimmt sie durch den Aufschub ab, so war es kein Ruf Gottes. Wenn sich ein bestimmter Wunsch nur für eine kurze Zeit einstellt und dann bei Nicht-Erfüllung bzw. Aufschub wieder verfliegt, dann war er vermutlich nicht gott-gewollt. Was einer aber vom Evangelium begriffen hat – und sei es noch so wenig –, das soll er ganz und vollkommen verwirklichen.

Nun kann es wohl sein, dass der Einzelne zwar Gottes Willen für seinen Lebensweg erkannt hat, aber zutiefst beunruhigt ist: »Eigentlich müsste ich, aber ich kann nicht!« Ein solches Ansinnen muss noch keine gute und vertrauenswürdige Regung sein, birgt sie doch die Gefahr in sich, gleich die ganze Radikalität einzufordern, sodass der Einzelne vorzeitig mutlos wird und schließlich gar nicht aufbricht. Um dieser Gefahr entgegenzutreten, ist es besser, nicht gleich das Ganze tun zu wollen, sondern einzig das, was augenblicklich schon getan werden kann. Gottes Ruf wird den Menschen herausfordern, aber nie überfordern!

Viertes Kriterium: Konkretisierung im Apostolat bzw. im priesterlichen Dienst

Bei der Unterscheidung der Geister handelt es sich um eine apostolische Wahl, bei der die Argumente des Glaubens bedacht werden und die mit den geistlichen Aktivitäten wie Gebet und geistliche Übungen verbunden ist [V–8,9,10; V–10; VII–1,2].

Eigens sei darauf hingewiesen, dass im Prozess der Unterscheidung der Geister auch den *Träumen* eine besondere Bedeutung zukommt, denn auch in ihnen vermag Gott seinen Willen kundzutun [VII–8]. In der Geschichte der Spiritualität wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Träume für ein geistliches Leben entscheidend sein können, und zwar als Ort, wo der Mensch Gott erfährt und wo er deutlicher erkennt, was er zu tun hat.⁵ Träume können fürwahr eine positive Funktion haben: »Ist es nicht allen Menschen bekannt, dass Gott sich dem Menschen am besten durch den Traum offenbaren kann?«, fragt Tertullian († 220). Von den

⁵ Vgl. hierzu auch die Zeugnisse von Träumen im Alten und Neuen Testament. Siehe A. Grün, *Träume auf dem geistlichen Weg*. Münsterschwarzach 1989.

Märtyrern wird berichtet, dass sie im Traum ihren Weg voraussehen und welche Kraft von Gott sie erwartet. Gregor von Nazianz († um 390) behauptet sogar, »dass er die meisten Inspirationen im Traum erhalten« habe, weshalb der Bischof Synesios von Kyrene († 414) das Führen eines Traumtagebuches empfiehlt.⁶ Im Traum schaut der Mensch seiner eigenen Wahrheit ungeschminkt ins Auge, er sieht, wie es um ihn steht und welche Gedanken, Vorstellungen, Ängste, Nöte und Fantasien ihn untergründig beschäftigen.

Um im Leben des Glaubens die eigenen Träume in rechter Weise bedenken zu können, hat der Einzelne den Traum zunächst so zu nehmen, wie er ist. Da aber kein Traum in sich schon eindeutig ist, bedarf er einer Interpretation durch den, der ihn geträumt hat. Er wird sich mit seinem Traum auseinandersetzen müssen, um ihn »wahr-zunehmen«, vielleicht sogar dadurch, dass er das Geträumte (im Wachzustand) noch zu Ende träumt. Auch das Gebet oder ein Gespräch mit dem Geistlichen Begleiter können hilfreich sein. Vor allem hat der Einzelne zu fragen, was aus dem Traum für den Weg seines geistlichen Lebens folgt und wie er das Geträumte künftig beachten (oder nicht beachten) will. Auch ein solcher Prozess darf als eine »Unterscheidung der Geister« angesehen werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die »Unterscheidung der Geister« ein wichtiger Bestandteil auf dem mystagogischen Weg zu einer glaubwürdigen, zeitgemäßen Spiritualität ist, erst recht bei der Geistlichen Ausbildung jener, die einen geistlichen Beruf ergreifen. Die »Logik der existentiellen Erkenntnis«, wie sie mit der Unterscheidung der Geister gegeben ist, wird ihnen den Weg weisen, das eigene Leben im Einklang mit dem Willen Gottes entschiedener zu ordnen und eindeutiger einzusetzen, um als Priester Gott in der Welt von heute zu dienen.

Die Regeln zur Unterscheidung beschreiben zugleich den geistlichen Prozess, der den ganzen Lebensweg des Glaubenden bestimmt, ist er doch unentwegt Wandlungen und Krisen unterworfen [I-9; IV-9; V-14; VI-10]. Jede Mystagogie wird auch den äußeren und inneren Lebensprozess zu berücksichtigen haben. Deshalb hat der Spiritual für jene, die einen geistlichen Beruf ausüben möchten, konkrete Hilfe und Orientierung zu geben für den soeben

⁶ Dazu ist es wichtig, gleich in der ersten Minute beim Aufwachen den Traum niederzuschreiben, später ist er meist schon längst vergessen.

beschriebenen Weg der Unterscheidung der Geister wie auch für die »Kontemplation« des eigenen Lebensweges.

c) Theologie und Praxis des Gebetes in der Ostkirche [I–5]

Jedes Tun und Vollbringen im Leben des Glaubens bleibt dem *Sein* nachgeordnet. Denn was immer der Glaubende durch Christus und unter dem Wirken des Heiligen Geistes in den Sakramenten und in der Feier der Liturgie empfängt, überragt alles, was er je selbst hätte denken und verwirklichen können. Lässt doch der Logos, welcher der Schöpfung innewohnt, alles in ihr seine Gestalt annehmen, um ihm Anteil zu schenken an seinem göttlichen Leben, bis alles »worthaft« (»logosgemäß«) durchdrungen ist.

Der östliche Ansatz der Erlösungslehre, die das Verständnis des geistlichen Lebens und Verhaltens grundlegend bestimmt, erklärt, warum in der Ostkirche kaum von besonderen Strukturen oder Merkmalen des Gebetes die Rede ist, die der Glaubende etwa zu berücksichtigen und einzuhalten hätte. Der Osten spricht zwar häufig und viel vom Gebet, aber einzelne Gebetsstufen bzw. -methoden kennt er kaum, wenigstens nicht in einem rein methodischen Sinn. Entscheidend für das Gelingen eines geistlichen Weges ist vielmehr, dass der Beter in die *Lobpreisung Gottes* einstimmt und auf diese Weise mit seiner ganzen Existenz in das neue, göttliche Sein des Lebens im Glauben eintritt.

Dieser *doxologische Ansatz* der östlichen Spiritualität prägt das Verständnis und den konkreten Vollzug der Liturgie, die ganz von der Botschaft der Menschwerdung und der Auferstehung des eingeborenen Gottessohnes durchdrungen ist. Gregor von Nazianz legt eigens dar, wie die Herrlichkeit der Dreieinigkeit allmählich und dynamisch die ganze Kreatur durchdringt und durchleuchtet, so dass sich im eingeborenen Sohn tatsächlich der ganze Kosmos und mit ihm auch die Menschheit erneuert;⁷ ihr Dank für das Geschenk der Erlösung erhält seinen angemessenen Ausdruck im Lobpreis des Gebetes, der Anbetung und der Liturgie.

Christliches Beten ist alles andere als ein »Plappern«. Der Ernstfall in der *Praxis des Lebens* erweist sich vielmehr als Ausweis eines aufrichtigen Gebetes. In ihm wird sich der Beter immer intensiver auch in den Auftrag seiner Zeit hineingenommen erfahren, und nie wird es ihm möglich sein, sich aus dem »Jammertal« dieser Erde »herauszubeten«. Denn die Wirklichkeit

⁷ Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio XXVII – Theologia I* (PG 36,16).

dieser Erde und des menschlichen Lebens ist nicht so schlecht, dass sie nicht zu einem Ort der Begegnung mit Gott werden kann [I-5.2].

Der »Nutzen« des eigenen Betens kommt dem Einzelnen zu, sobald er betend zu dienen bereit und nicht auf das Seine bedacht ist. Ein wahrer Beter vor Gott sucht im Gebet nichts für sich selbst, auch von Gott will er nichts nur für sich, vielmehr lässt er sich alles geben, jedoch *für die anderen*. In ihnen will er Gott finden; weiß er doch, dass hinter ihnen Christus steht, der sich für sie in den Tod gegeben hat. Auch hierin zeigt sich das *trinitarische Grundgesetz* christlichen Betens: Der Vater betrachtet die Menschen mit der Liebe seines Sohnes, und in ihm sieht er sie, wie sie im Herzen des Sohnes sind und unter dem Wirken des Heiligen Geistes die Gaben des Heiles, nämlich ihrer Vergöttlichung empfangen. So wird sich auch kein Mensch anders »betrachten« wollen, als der eingeborene Menschensohn ihn erkennt und »betrachtet«. Diese »kon-templative«, nämlich göttliche Sicht des Menschen macht sich der Einzelne im Gebet zu eigen, und würde das Gebet ihn dies nicht lehren, wäre es unnütz. Sobald ein Beter in seinem Nächsten das Antlitz Gottes entdeckt, erkennt er dies als Frucht seines Gebetes, was sein weiteres Beten stärken wird. So lebt der Christ während des Tages, was er im Gebet betrachtet, und erfüllt auf diese Weise das göttliche Gebot, allezeit zu beten und nicht davon abzulassen (1 Thess 5,17; Kol 3,17) [I-5.3].

Nicht selten wird das Gebet als ein »*Sprechen mit Gott*« ausgegeben. Doch eine solche Definition führt zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum auf einem reduzierten Konzept der Offenbarung beruht, welches davon ausgeht, dass der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf dass Gott selbst zu Wort kommt. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muss der Mensch zu Gott erhoben werden, auf dass er sich ihm offenbart und sein Gebet erhört.

Kein Christ wird wohl der festen Überzeugung sein, dass das Gebet nur ein äußerlicher, pflichtgemäß verrichteter Vollzug ist, in dem Gott bestimmte Dinge mitgeteilt und entgegengehalten werden, obwohl er doch um all dies ohnehin schon wissen müsste. Jeder weiß, Gebet ist mehr: mehr als Konversation und Plauderei, mehr als ein simples Gespräch zwischen Gott und der Seele. Jeder Beter wird wissen, dass sein Stammeln *immer schon Antwort* ist auf Gottes Reden zu ihm, weshalb man sich Gott auch nur nähern kann mit der ihm eigenen Sprache [I-5.3]. Schon das »Vaterunser« ist Gottes eigenes Wort, aber dies gilt ebenso

von jedem anderen Gebet, besonders den Psalmen. *Weil* Gott geredet hat, deshalb beten wir mit seinem Wort und als *Antwort* auf sein Wort hin [I–10]. Das göttliche Wort blieb kein bloß niedergeschriebenes, kein äußerlich verbales, es ist vielmehr eine Person, sein »geliebter Sohn« (Mt 17,5).

Der Dienst der Versöhnung, wie ihn Christus in und mit seinem Leben ausübt, konkretisiert sich in seinem Beten; in ihm ist alles überboten, was je Menschen von ihrer Erlösung und Versöhnung erwartet und erhofft hatten. Denn er, der geliebte Sohn des Vaters, betete in seinen irdischen Tagen als Gott und als Mensch, und dieses Beten lehrte er auch uns. Im »Vaterunser« ist das Gebet nicht mehr eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, es »betet« hier vielmehr Gott selbst zu Gott [I–8].

Im innertrinitarischen »Gebet« bittet jede der göttlichen Personen die andere um die Verwirklichung dessen, was ihr gemeinsamer Wille ist. Insofern sich nun christliches Beten innerhalb des göttlichen Lebens vollzieht, wird der Beter, sobald er den Vater in Jesu Namen und im Einklang mit dem Willen des Vaters um etwas bittet, gewiss (Joh 14,13), sogar unfehlbar (Mt 7,11) all das erhalten, um was er bittet; ja, er wird sogar dessen sicher sein, dass er es längst schon erhalten hat (Mk 11,24; 1 Joh 5,14f.), wie auch Jesus darum wusste, dass er vom Vater immer erhört wird (Joh 11,41f.). Der Beter darf der Erhörung seines Gebets gewiss sein, weil er mit der Taufe schon in das »Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1,13) aufgenommen wurde und so durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes freien Zugang (*parrhesia*) zu Gott erhalten hat [I–6].

Das Spezifikum solchen Betens ist, dass es sich *trinitarisch* vollzieht: Indem Jesus als Mensch mit uns zu seinem und unserem Vater betet, versetzt er als Gott uns in den göttlichen Bereich und gibt uns Anteil an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem »Abba«. Der Meister dieses Gebetes ist der Heilige Geist, er lehrt uns zu sprechen: »Abba, Vater« (Gal 4,6) und: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,3). Der Geist ist es auch, der uns in Gott wohnen und ihn selbst zu einer Wohnung für Gott werden lässt. Diesen neuen Zugang zu Gott bezeichnen wir im Glauben der Ostkirche als Erlösung und Versöhnung, vor allem aber als »Vergöttlichung« (*Theosis*).

Erlöstes Leben vollzieht sich jenseits aller Methodik, wie auch die Bitte: »Lehre uns beten!« auf keine äußere Unterweisung über das Wie des Betens zielt. Vielmehr will sich der Jünger hineinnehmen lassen in die einzigartige Beziehung des eingeborenen Gottessohnes zu seinem

Vater: Betend führt der Herr die Seinen in das erlöste Leben ein und gibt ihnen die Kraft zu solchem Gebet, nämlich durch das Geschenk des Heiligen Geistes. In dieser neuen Beziehung des Menschen zu Gott liegt nach östlichem Verständnis das größte Geschenk göttlicher Versöhnung, wie sie uns der Menschensohn eröffnet hat [I–5.1,8].

Konkreter Ausdruck solch erlösten Lebens ist eine geistliche Gebetsordnung bzw. die eigene »*Gebetsregel*«. Die Ostkirche spricht hier von einem »Kanon« an Gebeten, die der Einzelne tagsüber verrichtet [I–19]. Entscheidend für eine solche Gebetsregel ist die *Regelmäßigkeit*, mit der die geistlichen Übungen zu festgesetzten Zeiten vollzogen werden, wodurch wir uns in eine geistliche Disziplin einüben, was nicht immer leicht sein wird. Im alltäglichen Leben bedienen wir uns einer »Gebrauchsanweisung«, um in rechter Weise mit den Dingen unseres Alltags umgehen zu können. Etwas Ähnliches gibt es auch im Leben mit Gott. Doch wie bei einer »Gebrauchsanweisung« ist auch die »Gebetsregel« noch nicht der Vollzug selbst, wohl aber eine wichtige Voraussetzung und Hilfe dafür. Solche Gebetsregeln finden wir besonders in der »*Philokalia*«, in der der Erfahrungsschatz aus über tausend Jahren gesammelt ist; sie enthält kaum theoretische Ausführungen über das Gebet, wohl aber Erfahrungen, die bleibende Gültigkeit haben.

Des Weiteren bedarf es eines *Gebetsschatzes*, auf den wir immer wieder zurückgreifen. Es werden Gebete sein, in die wir uns gerne »hineinbeten« und die wir darum auswendig lernen, auf dass sie unser Leben im Alltag prägen. Eine gewisse Regelmäßigkeit in der eigenen Gebetsordnung wird sogar entscheidender sein als die konkrete Anzahl von Gebeten. Zudem werden wir regelmäßig die *Heilige Schrift* lesen (I–10] und ebenso ein *geistliches Buch* aus der Tradition der Väter, in dem wir geistliche Nahrung finden.

Bestimmte *Ikonen* in der eigenen Gebetsecke sind für den Einzelnen eine wichtige Hilfe beim Verrichten der Gebete. Wir sind ja nicht nur Geist, und selbst wenn die Begegnung mit Gott in unserer Seele stattfindet, benötigen wir auch konkrete Hilfen, weshalb dem jeweiligen Ort des Gebetes eine besondere Bedeutung zukommt. Jede Ikone mag uns versichern, dass Gott uns nahe ist »alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20). Mit den abgebildeten Heiligen vereinen wir uns in unserem persönlichen Gebet: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, durch die Gebete Deiner allerreinsten Mutter und aller Heiligen, erbarme dich unser!« Wir können aber auch derer gedenken, die uns als geistliche »Väter« auf unserem Glaubensweg begleiten oder geprägt haben und denen wir viel für unser Leben mit Gott verdanken: »Durch die Gebete

unserer heiligen Väter, Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich unser.« Gemeint sind hier Bischöfe, Priester, Starzen und Beichtväter, d.h. unsere »Väter (und Mütter) im Glauben«.

3. Geistliche Vaterschaft (I–15)

Die Geistliche Ausbildung im COr zielt darauf, die Kollegiaten auf einen Weg zu führen, auf dem sie eines Tages sich selbst schließlich als gute »Seelenführer« bzw. als »geistliche Väter« erweisen.

Der Begriff »Väter der Kirche« beschränkt sich nicht auf die sogenannten »*Kirchenväter*« im engeren Sinn, d.h. auf jene, die in den ersten Jahrhunderten der Kirche als Theologen gewirkt haben. Die wir als »Väter der Kirche« bezeichnen, ist in einem offenen Sinn zu verstehen, gelten doch beispielsweise auch Abraham, Isaak und Jakob, d.h. die leiblichen Ahnen des Gottesvolkes, ebenso als Väter des Glaubens.⁸ Vor allem werden als »Väter der Kirche« alle jene angesehen, die sich als Vorbilder und Initiatoren durch ihr Denken und Handeln wie aufgrund ihrer Seelsorge als Autoritäten im kirchlichen Leben erwiesen haben. Gleich Christus, der uns für das göttliche Leben gezeugt hat, geben diese Väter im Glauben das Leben im Heiligen Geist weiter, auf dass andere in das Heilswerk Christi eintreten können. Durch ihr eigenes Leben und Wirken im Glauben verkörpern die »Väter« sichtbar und erfahrbar, was andere werden wollen, und führen so in die Begegnung mit Gott, dem einzig wahren »Abba, Vater«.

Im Leben und in der Unterweisung der Väter der Kirche und des Glaubens wird Gottes Vaterschaft erfahrbar. Bei *Evagrius Pontikos* († 399) heißt es hierzu: »Was die geistlichen Väter betrifft, so werden sie sicherlich nicht deshalb 'Väter' genannt, weil sie vielen vorstehen. Anderenfalls könnte man ja auch die Tribunen 'Väter' nennen. Väter sind vielmehr jene, die die Gabe des Geistes besitzen und viele für die Tugend und die Erkenntnis Gottes zeugen.«⁹ Anders als *Nestorius* († 451) begibt sich der Mönchsvater *Johannes Cassian* († 435) bewusst in die Schule der Väter und ihrer geistlichen Erfahrung im Glauben. So schreibt er von

⁸ Vgl. hierzu den Beitrag von N. Lohfink, *Wann hat Gott dem Volk Israel das den Vätern verheißene Land gegeben?*, in: Arnold, J. / Berndt, R. / Stammberger, R. M., (Hrsg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. FS Hermann Josef Sieben*, Paderborn u. a. 2004, 9–30.

⁹ Evagrius Pontikos, Ep. 52,7; vgl. ders., *Briefe aus der Wüste*. Eingel., übers. und komment. von G. Bunge, Trier 1986, 267.

Johannes Chrysostomus († 407): »Denn was ich geschrieben habe, hat er mich gelehrt, deshalb sollt ihr es nicht als mein Eigentum, sondern als seines ansehen. Und weil der Bach aus der Quelle kommt, muss alles, was dem Schüler zugeschrieben werden mag, auf die Ehre des Lehrers zurückgeführt werden.«¹⁰ Entscheidend an den Vätern der Kirche ist ihr Dienst am Glauben, den sie für andere ausüben. Dabei sind die Bezeichnungen »Vater« und »Sohn« unabhängig vom Alter der Betroffenen, geht es doch vorrangig um die Art und Weise der *Beziehung* von zwei Menschen; in gleicher Weise ist auch von geistlichen »Müttern« und »Töchtern« zu sprechen.

Bezeichnungen wie »Kirchenvater«, »Altvater«, »Wüstenvater« oder auch »Mönchsvater« sind alles andere als naheliegend. Im Neuen Testament wird das Wort »Abba« ausschließlich als Anrede Gottes gebraucht, nie für einen Menschen: Der Glaubende soll keinen anderen als seinen »Vater« bezeichnen, wohl aber in der Kraft des Heiligen Geistes, der die Gabe der Kindschaft schenkt, Gott selbst als »Vater« anrufen. In Mt 23,8f. heißt es sogar: »Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.« Jede Vaterschaft im Glauben leitet sich ab von der Vaterschaft Gottes. Er allein ist Vater, nämlich seines geliebten Sohnes. Wie aber Gott nicht erst Vater wurde, sondern es von Anfang an ist, so auch der Sohn, der Einziggeborene. Er wird sogar selbst als »Vater« bezeichnet, insofern er uns in der Taufe zu einem neuen Leben gezeugt hat. Wer demnach beansprucht, im Leben des Glaubens »Vater« eines anderen zu sein, ist es als »Sohn im Sohne«, welcher allein der wahre Vater aller ist; auf ihn hin weist der geistliche Vater, der einen anderen im Glauben für das neue Leben in Gott zeugt.

Wie Christus uns für das göttliche Leben gezeugt hat, so verkörpert der geistliche Vater durch sein eigenes Leben im Glauben sichtbar und erfahrbar, was der ihm Anvertraute werden will, und auf diese Weise führt er in die Begegnung mit Gott, dem einzig wahren »Abba, Vater«. So wird auf dem Weg der geistlichen Vaterschaft die Vaterschaft Gottes erfahrbar.

Indem der Vater im Glauben über sich selbst hinausweist und dadurch der Berufung der anderen dient, erweist er sich selbst als Sohn des wahren Vaters Christus, der in seiner Menschwerdung zum Bruder und ebenso zum Vater aller Menschen wurde. So begegnet der

¹⁰ Johannes Cassian, *De incarnatione* XXI, 6 (CSEL 17,390f.); vgl. den Beitrag von K.S. Frank: »Johannes Cassian – Väter der Kirche und Vermittler der Väter«, in: J. Arnold u.a. (Hrsg.) *Väter der Kirche*, 483–499.

Glaubende in der konkreten Gestalt des geistlichen Vaters zugleich Christus, und die Liebe zu ihm findet ihren konkreten Ausdruck in der Liebe zum geistlichen Vater, vor allem in der Offenheit ihm gegenüber.

Aufgrund der »*Zeugung in Jesus Christus*« durch das Evangelium verstand sich auch der Apostel Paulus als der »Vater« (1 Kor 4,15) seiner »geliebten Kinder« (1 Kor 4,14), und er erlitt bereitwillig die »Geburtsschmerzen« für seine Kinder, auf dass Christus in ihnen Gestalt gewinnt (Gal 4,19). Timotheus und Titus waren für ihn nicht nur Mitarbeiter, sondern »echte Söhne im Glauben« (1 Tim 1,2.18; 2 Tim 2,1; 1 Kor 4,17; Tit 1,4). Deshalb lässt sich sagen: »Die Frohbotschaft Christi verkündigen, d.h. Leben mitteilen. Das ist aber gleichbedeutend mit Vater sein.«¹¹ Der Sinn geistlicher Vaterschaft besteht somit in der »Zeugung« für ein Leben im Glauben: Der geistliche Vater führt den ihm Anvertrauten zur Vollgestalt eines Lebens, wie es nur in Gott zu finden ist.

Vaterschaft im Glauben beinhaltet mehr als ein rein institutionelles Amt. Grundet sie doch in einem *Charisma*, welches unabhängig von einem bestimmten Geschlecht oder Lebensalter geschenkt wird. Auch erwächst die Autorität des Vaters keiner äußeren Fertigkeit oder erworbenen Fähigkeit (im Rahmen einer Institution oder Beauftragung). Die Kompetenz des geistlichen Vaters gründet darin, dass er sich selbst von innen her täglich dem Herrn angleicht und in ihm lebt.

Der geistliche Vater muss nicht auch der Beichtvater der Seinen sein; wohl aber muss er als Geistlicher Begleiter auch selbst aus dem Heiligen Geist leben. Denn erst in der eigenen inneren Begegnung mit Gott wird er zu einem geistlichen Vater. Auf ein solches Zeugnis eines Lebens aus dem Heiligen Geist ist die Kirche angewiesen; ansonsten würde sie in Routine erstarren. Die Kirche bedarf des Instituts der geistlichen Vaterschaft, damit das geistliche Leben in ihr lebendig bleibt.

Auf die geistliche Vaterschaft als Urmodell aller Geistlichen Begleitung beruft sich *Dumitru Staniloae* († 1993). Der bekannte rumänische Dogmatiker der Ostkirche beschreibt das Idealbild eines Beichtvaters, das zugleich den Dienst eines geistlichen Vaters recht zutreffend darstellt. Der Beichtvater muss zunächst und vor allem der enge Freund seiner Gemeinde sein, indem er den Gläubigen von Herzen zugetan ist und ihnen Mut macht. Er soll zu den Gläubigen

¹¹ B. Steidle, *Heilige Vaterschaft*, in: BM 14 (1932) 215–226, hier 221.

in einer »freundschaftlichen« Atmosphäre stehen, sodass die anderen im Umgang mit ihm merken, wie gut er über andere redet, einen jeden vor jedermann verteidigt und so zu erkennen gibt, dass er den Menschen vertraut. Dadurch wird der Priester auftretende Konflikte entschärfen und dem Frieden unter den Gemeindemitgliedern dienen. Damit der geistliche Vater es nicht an der nötigen Liebe und Bereitschaft fehlen lässt, wird er sich zutiefst vor Gott verantwortlich wissen, und der Gläubige soll empfinden, aus welchem tiefem Verantwortungsbewusstsein die Liebe des Priesters genährt ist. Er soll erfahren, dass sich der Priester bewusst ist, für das Heil aller ihm Anvertrauten Rechenschaft ablegen zu müssen.

Die geistliche Vaterschaft hat auch ihre *Grenzen*. Eine davon ist die Grenze des Todes. André Louf († 2010) schreibt hierzu:

»Man kann im Leben nur einen Vater haben. Daran kann man geradezu erkennen, ob diese Beziehung echt war. Sie ist weder dazu bestimmt, ewig zu dauern, noch sich in gleicher Weise zu wiederholen. Es wäre auch ganz überflüssig, wenn diese Beziehung wahrhaft zu einer spirituellen Geburt geführt hat, zu dem entscheidenden Hinüberwechseln in das Leben mit Gott. Kommt der Tag, an dem dieser 'Vater' aus dem Blickfeld verschwindet, braucht man keinen anderen mehr zu suchen. Dann gilt es, Trauerarbeit zu leisten wie jedes Kind, das seinen Vater verliert, und einen neuen Anfang zu machen: aus der Erinnerung und einer heimlichen Liebe heraus weiterleben, aus dem Geist heraus, zu dessen Entdeckung in der Tiefe des eigenen Herzens einem dieser 'Vater' verholfen hat. Von nun an 'lehrt alles' (1 Joh 2,27) der Geist, und der genügt.«

Die Geistliche Vaterschaft währt auch über den Tod hinaus, denn der geistliche Vater wird im Himmel für die Seinen vor Gott eintreten.

Momentan scheint es in der lateinischen Kirche so zu sein, dass man sich durch Kurse und Belehrungen in das Amt eines Geistlichen Begleiters einüben kann; zuweilen wird sogar Geld für einen solchen Dienst genommen. Doch Geistliche Begleitung und Ausbildung lassen sich nicht lernen und lehren, da sie ein »geistlicher«, d.h. geistgewirkter Dienst sind, den man als solchen nicht »lehren« bzw. lernen und studieren kann, vielmehr bedarf es immer auch der eigenen geistlichen Erfahrung und des Wirkens im Heiligen Geist.

Mit diesen ersten Ausführungen über die »Säulen des geistlichen Lebens« sind entscheidende Vorgaben für ein geistliches Leben im COr angesprochen. Wer einst als Priester seinen Dienst im Weinberg des Herrn verrichten will, wird für sich vor allem die Gabe der »Unterscheidung der Geister« erbitten, die als die »Mutter aller Tugenden« gilt. Nur wer aus eigener Erfahrung den Weg der Unter- und Entscheidung gegangen ist, wird sich die nötige Fertigkeit angeeignet

haben, um andere auf ihrem geistlichen Weg zu führen und zu begleiten. Befähigt wird er dazu, indem er sich um ein Leben im Gebet bemüht, um in der Unmittelbarkeit zu Gott erspüren zu lernen, was der Wille Gottes im Leben eines Menschen ist. Dazu bedarf er der Reinheit des Herzens, in die wir uns alle auf dem Weg der Askese und Buße einzuüben haben.

II. Askese und Buße [II]

Im Neuen Testament wird der Zustand des Menschen als »krank« gekennzeichnet. Man braucht dem nur das griechische Ideal des Menschen gegenüberzustellen, den Menschen des »Agon«, um zu spüren, dass in der neutestamentlichen Botschaft »Krankheit« als etwas zum Menschen Gehöriges angesehen wird. Vom Anfang des Lebens Jesu bis gegen Ende seiner Wirksamkeit treten Menschen mit allen nur erdenklichen Krankheiten vor ihn: vom Fieber bis zur Blindheit, von der Lähmung bis zum Aussatz. Darin zeigt sich eine ganz bestimmte Sicht des Menschen: Dieser wird nicht in den Blick genommen, soweit er »normal« und »gesund« ist, sondern soweit er physisch krank und defekt ist.

Es gehört zur Bestimmung des Menschen, dass er »krank« ist, und zwar nicht nur physisch, sondern auch *psychisch*: in seinem Herzen. Er wird von Dämonen geplagt (Lk 4,34f.) und lehnt sich in seinem Stolz Gott gegenüber auf. Der Pharisäer meint, in aller Korrektheit vor Gott zu stehen. Jesus hingegen wendet sich als »Freund der Zöllner und Sünder« gerade denen zu, die wissen, wie sehr sie in der Tiefe ihres Herzens der Vergebung und Barmherzigkeit bedürfen. Provozierend sagt Jesus zu den Hütern der Frömmigkeit: »Diese Zolleintreiber und Prostituierten (die glauben) kommen eher in das Reich Gottes als ihr« (vgl. Mt 21,31), weil »ihr euch nicht bekehrt habt« (Mt 21,32).

Den Weg des Kranken zur Heilung seines Lebens und die Heimkehr des verlorenen Menschen in das verheißene Leben der Versöhnung mit sich und seinem Gott beschreibt Jesus im *Gleichnis vom barmherzigen Vater* und seinem verlorenen Sohn. Das neue Leben wird hier ohne Verdienst und ohne Bedingung geschenkt: Gott erbarmt sich des Sünders nicht erst, wenn dieser zuvor umgekehrt ist und seine Schuld bekannt hat. Umkehr steht bei Jesus erst an zweiter Stelle. An erster und entscheidender Stelle steht die nicht ableitbare und nicht zu erwartende Liebe und Güte Gottes, die *umsonst* geschenkt wird, bedingungslos, ohne Vorleistung und Zutun des Menschen.

In der Botschaft von der Versöhnung und Erlösung des Menschen kommen nicht Rechts-, sondern Liebeskategorien zur Sprache. Kein verletztes Gottesrecht muss wiederhergestellt werden, es muss auch keine vollwertige Sühne für verletztes Recht geleistet werden, ehe Gott zur Versöhnung bereit ist. Vielmehr eilt der barmherzige Vater im Gleichnis – ohne Zorn, aber mit großer Freude – dem Heimkehrenden entgegen (vgl. Lk 15,11–32).

Im Neuen Testament wird immer wieder deutlich, dass die Initiative der Versöhnung und Erlösung allein bei Gott liegt: »Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte« (2 Kor 5,19). Versöhnung ist Stiftung Gottes in seiner absoluten Freiheit. Gott versöhnt die Menschen (bzw. die Welt) mit sich (2 Kor 5, 19; Eph 2, 16; Kol 1,20.22): Er *muss* nicht erst versöhnt werden, sondern *ist* versöhnt, und die Menschen empfangen die Versöhnung aus Gottes großer Liebe und Barmherzigkeit (Röm 5,5–8; Eph 2,4). Als Stiftung Gottes geschieht die Versöhnung sogar unabhängig von der Disposition des Menschen (dieser ist »Feind« und »Sünder«), aber Gott vermag in der Situation solcher Entfremdung noch zu handeln. Versöhnung geschieht vorgängig dazu, ob und wie sie vom Menschen ergriffen wird (vgl. 2 Kor 5,18–20).

Nach Aussage der Heiligen Schrift empfängt der Mensch die Gesundheit seines Lebens mit der Erlösungstat Jesu Christi. Aber Kontrastbestimmungen von Wirklichkeit brauchen auch »Kontrast-Gesellschaften«. Auf jeder Seite der Bibel ist gesagt, dass der Glaube die Wirklichkeit im Kontrast zu allen übrigen Welt- und Geschichtsentwürfen auslegt, und die gesellschaftliche Konsequenz dessen ist den Verfassern der biblischen Schriften ebenfalls klar: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das (Gottes) besonderes Eigentum wurde, damit ihr die Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat« (1 Petr 2,9). Die Kirche als das Sakrament des Heils ist die Antwort Gottes auf die Schuld des Menschen. Doch die Kirche hat sich dieser Vorgabe Gottes gegenüber als würdig zu erweisen, und dies geschieht vor allem auf dem Weg ihrer Reinigung und Buße.

Die Thematik »Askese und Buße« wird in der geistlichen Tradition der Ostkirche recht umfassend und vielseitig beschrieben; wir werden uns im Folgenden auf einige Grundaussagen beschränken müssen.

1. Die Lehre von den Lastern und ihren *Logismoi* [II–9]

Was soeben als das große Geschenk der Versöhnung zwischen Gott und Mensch beschrieben wurde, findet seine praktische Umsetzung dort, wo die ostkirchliche Theologie und Spiritualität von den »*Logismoi*« und den »Lastern« spricht.

Wie jede gute Intention sich von selbst die äußeren günstigen Umstände für ihr Wirksamwerden verschafft, so gibt es auch eine negative Intention: Jede einzelne Tat steht im *Kontext des ganzen Lebens*, weshalb die einzelne Sünde als ein Zeichen dafür anzusehen ist, dass im Hintergrund des eigenen Lebens oder in seinem Untergrund etwas nicht seine wahre Ordnung gefunden hat [II–4]. Keine Handlung des Menschen fällt wie ein »Blitz aus heiterem Himmel«, sie hat immer ihre je eigene, unterschwellige Vorgeschichte. Erst wenn der Einzelne auch den konkreten *Lebenshintergrund* bedenkt, dem die einzelne Tat entsprungen ist, wird er die Erfahrung seines Vergehens recht beurteilen können. Die geistliche Tradition beschreibt diesen Vorgang in ihrer Lehre von den »Lastern« und den »*Logismoi*«.

Die frühe Kirche spricht von den sogenannten »*Hauptsünden*«, nämlich den *Lastern*. Das Bedenken solcher Hauptsünden scheint der frühen Kirche wichtiger gewesen zu sein als eine genaue Aufzählung einzelner Fehler und Sünden. Dies zeigt sich recht deutlich bei den frühen Mönchsvätern: Sie legen bei ihrer Führung im geistlichen Leben besondere Aufmerksamkeit auf die Grundhaltungen des Menschen, die sich in den »*Gedanken*«, den *Logismoi*, ausdrücken. Die sich hinter den *Logismoi* verbergenden *Laster* sind aber keineswegs gleich schon als Sünden zu betrachten (dies werden sie erst durch die freiwillige Zustimmung), ebenso wenig benennen die Laster bloß Fehler, die am häufigsten getan werden. Mit »Laster« sind vielmehr jene Grundhaltungen gemeint, die allen anderen Fehlern zugrunde- bzw. vorausliegen. Doch können die im Herzen wirksamen verkehrten Neigungen eines Menschen schließlich seine Handlungen bestimmen. Auch stehen die Laster nicht an derselben Stelle wie die zehn Gebote in den Gewissensspiegeln. Die Grundhaltungen gelten vielmehr als die Wurzeln allen Verhaltens. Sobald aber die verkehrten Neigungen und *Haltungen* bewusst gemacht und vor Gott bekannt werden, lassen sich die konkreten *Handlungen* und Taten (der Sünde etc.) ändern. Warum schenkte die frühe Kirche diesen »Hauptsünden«, wie sie meist irrtümlicherweise genannt werden, so viel Aufmerksamkeit?

a) Der Geistliche Kampf [II–10]

Umso mehr ein Mensch sich Gott nähert, desto intensiver wird er seine Schwachheit und Sündigkeit erkennen. Darum gedenken wir der Heiligen an jedem Tag des Jahres in den Hymnen, Troparien und Kondakien, welche uns von dem geistigen Kampf der Heiligen berichten, die uns helfend zur Seite stehen mit ihrer Fürsprache, auf dass Gott uns sein »großes

Erbarmen« schenken möge. Hiervon schreibt der Apostel: »Seid eingedenk eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündigt haben; schaut auf das Ende ihres Lebens und ahmt ihren Glauben nach« (Hebr 13,7). Indem wir der Heiligen und ihres geistlichen Kampfes gedenken, preisen wir zugleich Gottes Heilswerk, der uns mit der Kraft des Heiligen Geistes beisteht, damit auch wir die Früchte des in den Heiligen vollendeten Erlösungswerkes erlangen, nach dem wir uns alle ausstrecken (Phil 3,12.14).

Nach Ansicht der frühen Kirche ist das geistliche Leben ein *Kampf*, insofern sich im Herzen des Menschen das Drama der Heilsgeschichte abspielt: »Wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (Eph 6,12).

Die Wirkweise der Laster besteht darin, dass sie im Menschen bestimmte Stimmungen, Gefühle, Vorstellungen und Fehlhaltungen hervorrufen und auf diese Weise seinen Weg und sein Handeln grundlegend bestimmen. Hier raten die Mönchsväter, dass die »Gedanken«, die einen tagsüber bedrängen, in der »*Eröffnung des Gewissens*« dem geistlichen Vater täglich, manchmal sogar öfters am Tag mitgeteilt und dargelegt werden. Die Aufgabe des geistlichen Vaters wiederum besteht darin, dem Einzelnen dabei zu helfen, die *Logismoi* im eigenen Herzen zu ergründen und in ihrer Tragweite zu erforschen, um den geistlichen Kampf zu bestehen.

Die Väter der Wüste, besonders *Evagrius Pontikos* [† 399] (wie auch später Johannes Cassian [† 432]), gehen von der Erfahrung aus, dass die Laster untereinander in einer inneren Beziehung und in einem vielfältigen Zusammenhang stehen: Das eine Laster bringt durch sein Anwachsen das nächste Laster hervor. Diese innere Kohärenz der Laster untereinander wird beschrieben im Achtlaster-Katalog.

b) Der Lasterkatalog [II–9]

Die Mönchsväter betrachten den geistlichen Weg im Glaubensleben weniger als einen Weg von Betrachtungen, Meditationen und Einkehrzeiten, sondern zunächst und vor allem als Ort eines geistlichen Kampfes. In der eigenen Versuchbarkeit durch die Laster spiegelt sich das Drama der Heilsgeschichte wider, nämlich der Kampf zwischen Himmel und Hölle, Engeln und Dämonen, Macht der Gnade und Macht des Bösen.

Die *acht Laster* sind »Gedanken« im pejorativen Sinn und werden bei den Mönchsvätern meist

in einer festen Ordnung aufgezählt: Völlerei, Unzucht, Habsucht, Traurigkeit, Zorn, *Akedia*, Ruhmsucht und Stolz. Ihnen stehen *acht Tugenden* gegenüber, nämlich Enthaltbarkeit, Besonnenheit, Besitzlosigkeit, Freude, Langmut, Geduld, Bescheidenheit und Demut. Drei dieser »Gedanken« sind von besonderer Bedeutung, nämlich Völlerei, Habsucht und Stolz; sie erinnern an die Versuchungen Christi in der Wüste. Als Wurzel der drei bzw. acht generischen Gedanken gilt die »*Selbstverliebtheit*« (*philautia*).

Die Bedeutung der Laster liegt darin, dass sie den Menschen ein Leben lang bedrängen. Aber sie bekämpfen den Menschen in den einzelnen *Lebensphasen* auf recht unterschiedliche Weise, sodass er mit dem einen oder mit dem anderen Laster jeweils mehr und anhaltender zu kämpfen hat.

Unter den Heiligen, die den geistlichen Kampf siegreich bestanden haben, gedenken wir vor allem der allheiligen *Gottesgebälerin*. Wer sich ihr im Gebet anvertraut, den führt sie in den lebendigen Erfahrungsschatz der Kirche und eines geistlichen Lebens [I–19].

c) Der Antichrist

Eine besondere Herausforderung im Leben der Kirche hängt aufs engste mit dem Auftreten des Antichristen zusammen. Der »Anti-Christ« sucht an die Stelle Christi zu treten, indem er angeblich die »Sache Jesu«, das scheinbar Gute und das scheinbar von Jesus immer schon Gelehrte und Gewollte vertritt, aber eben wie es den Menschen gefällt, zumal es dem von Jesus Gemeinten zum Verwechseln ähnlich sieht. Doch von der Botschaft Jesu bleibt nur noch das *Humane* übrig, gleichsam die entschärfte christliche Botschaft: die Liebe ohne das »*Skandalon*«, d.h. ohne den Widerspruch des Kreuzes. Hinter allem steht vielleicht sogar der Anspruch, endlich das »wahre Anliegen« Christi erkannt zu haben, das nun ganz unter der Maske des angeblich Guten versteckt liegt. Hierin liegt die Gefahr, die mit dem Kommen des Antichrist heraufzieht, denn er gibt sich als der wahre Erlöser aus, der unter dem Schein des Guten auftritt, und zwar mit dem Anspruch, endlich der wahren Erlösung und Versöhnung in dieser Welt zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Zeit, die dem Ende aller Zeiten vorausgeht, ist die Endzeit, und sie gehört dem Wirken des Antichristen. Er ist ein Helfer des Satans, aber nicht dieser selbst. Sobald der Antichrist auftritt, wird sich der *Machtkampf* gegen Christus und seine Kirche entfesseln, vom Satan angeführt und mit seiner Kraft ausgerüstet. Vieles in diesem Kampf wird biophil und menschenfreundlich

aussehen, wie eine große Befreiung, schon seit langem von den Menschen erwartet und ersehnt. Mit dem Programm des Antichristen lässt sich eine zivile und humane Menschheitsreligion aufbauen, gleich dem Übermenschlichen Nietzsches, der gegen Christus selbst auftritt. Im Kern kann sein Wirken an vier Merkmalen erkannt werden: Die Ablehnung der Menschwerdung Christi und seiner göttlichen Sendung, verbunden mit einer Imitation des messianischen Auftrages Christi. Sodann die Gotteslästerung und Leugnung, die damit endet, dass sich der falsche Menschensohn an die Stelle Gottes setzt (vgl. 2 Thess 2,4). Es folgt die Einführung einer weltlichen »Zivilreligion«, die den Zustand irdischer Vollkommenheit und einer Selbstanbetung des Menschen anstrebt. Schließlich die gewaltsame Durchsetzung dieser neuen Religion und des Kultes um die Person des Antichristen. Wer aber sich dem widersetzt, wird vernichtet (Apg 13,1–3.), denn er verstößt gegen die Zivilreligion, die in diesem Land gilt.

Es gehört zur »Maske« des Antichristen, dass er keinen Weltenuntergang deklariert, sondern umgekehrt endlich ersehnte Zeiten heraufzubeschwören scheint. Der nun entfesselte Kampf wird sich nicht bloß außerhalb der Kirche abspielen, sondern mitten in ihr. Es scheint sich eine »Kirche von Heiden« zu bilden und nicht mehr wie früher zu apostolischen Zeiten eine »Kirche aus Heiden«: Nun sind es die Christen selbst, die zu Heiden wurden.

Vermutlich trifft dieser Vorwurf zunächst nicht schon das Volk aller Gläubigen. Eher wäre beispielsweise zu denken an die Zunft der Theologen, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Jesusbuch ausführt. Er verweist auf *Wladimir Solowjews* »Kurze Erzählung vom Antichrist«, wo dargestellt wird, wie der Antichrist von der Universität Tübingen für seine Verdienste in der Bibelwissenschaft den Ehrendoktor der Theologie erhält. Nach Papst Benedikt XVI. hört aber jede Bibelauslegung auf authentisch zu sein und dem Anspruch des Wortes Gottes gerecht zu werden, sobald sie einzig am »modernen Weltbild« gemessen wird, für das es kein Handeln Gottes in der Geschichte geben kann. Der Glaube scheint nur noch in den Bereich des rein Subjektiven abgedrängt zu sein:

»Dann spricht die Bibel nicht mehr von Gott, dem lebendigen Gott, sondern dann sprechen nur noch wir selber und bestimmen, was Gott tun kann und was wir tun wollen oder sollen. Und der Antichrist sagt uns dann mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit, dass eine Exegese, die die Bibel im Glauben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört, Fundamentalismus sei; nur *seine* Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche, in der Gott selbst nichts sagt und nichts zu sagen hat,

sei auf der Höhe der Zeit.«¹²

Beim Antichristen bleibt es nicht bei einer äußeren Erscheinung, er will sich »inkarnieren«, einverleiben und sich in die Gedanken der Menschen einnisten, sodass der christliche Glaube, nämlich Christus, Bibel, Bekenntnis, Glauben und Kirche derart verdreht und entstellt werden, ohne dass dies wahrgenommen wird. So wundert es nicht, dass so viele diesem Antichrist anhängen und ihm ihren ganzen Glauben schenken.

Nicht die Menschen werden den Antichristen besiegen, nur Christus selbst wird ihm gewachsen sein und ihn überwinden; dann aber werden ihn die Gerechten empfangen mit ihrem Gotteslob, das sie schon in der Liturgie auf Erden angestimmt haben und in dem sie sich mit dem Lob im Himmel eins wussten.

Der Antichrist verrichtet sein Werk in den Tagen der Endzeit. Es ist ihm nicht unlieb, wenn sein Werk bestritten oder er selbst missdeutet wird. So wird er zuweilen nur »das Böse« genannt, aber nicht mehr »der Böse«. Für die Kirche bedeutet dieses Wirken des Antichristen die »letzte« große Herausforderung, steht doch alles, was die Kirche tut bzw. im Namen Christi ist, immer unter einem *eschatologischen Vorbehalt*. Das »Wohlsein« in dieser Welt ist kein Kennzeichen eines erlösten und versöhnten Lebens im Glauben: Gottes *Krisis* bekundet sich gerade in den Krisen, die einer Zeit zugemutet werden.

Die gegenwärtige Situation, wie wir sie augenblicklich erfahren, lässt erkennen, wie sehr der Mensch auseinanderbrechen und »durcheinandergewirbelt« werden kann, was schon der Name des »*Diabolos*« andeutet. Zudem treten heutzutage die Anfragen und Anfechtungen nicht nur von außen an die Kirche heran, sondern vor allem von innen. Jesus hat so etwas vorhergesehen, wenn er sagt: »Simon, Simon, siehe, der Satan hat verlangt, dass er euch wie Weizen sieben darf« (Lk 22,31). Und er beauftragt Petrus, seine Jünger in einer solchen Situation zu »stärken«, damit das Werk der Erlösung nicht um seine Kraft gebracht wird.

Da der Priester »für die Menschen bestellt« (Hebr 5,1) ist und mitten unter ihnen lebt, wird er die jeweiligen Zeitströmungen sensibel aus der Sicht des Glaubens bedenken und »unterscheiden«. Dies wiederum ist, wie die Ausführungen zeigen, ein eminent geistlicher Dienst, in den man sich schon zur Studienzeit im gemeinsamen Leben des COr rechtzeitig

¹² Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth II*. Freiburg–Basel–Wien 2011, 64f.

einzuüben hat, auch im Umgang mit den »sozialen Medien«.

III. Liturgie – Quelle und Ursprung der priesterlichen Heiligung [III]

Die Bedeutung der Liturgie für die Kirche, aber auch für ein geistliches Leben wird daran erkennbar, dass jede Reform der Liturgie auch eine Reform der Kirche und eben auch der Gläubigen nach sich zieht – und umgekehrt [V–23].

Gewiss war es ein Missverständnis, dass die Mitfeier der Eucharistie in der lateinischen Kirche über lange Zeit hin nur als eine – wenn auch höchste – Frömmigkeitsübung des Christen galt. So wurde nicht mehr deutlich, dass das Christentum in einem ganz spezifischen und grundsätzlichen Sinn eine »liturgische Religion« ist. Zuerst und vor allem ist die Kirche eine Gottesdienst begehende Gemeinschaft. Die Feier der Liturgie ist die Quelle kirchlichen Lebens. Gleiches gilt erst recht für die Ostkirche: Alles in ihrem Glaubensleben ist grundgelegt in der Liturgie: die Einheit im Glauben und die Kommunion in der Liebe, die Dienstämter und die Sendung, das Gebet und die heiligen Kanones. Die Liturgie bleibt so konstitutiv für die Kirche, dass beides gilt: Die Eucharistie macht Kirche, und: Die Kirche macht Eucharistie. Kurz: *Kirche ist Liturgie!* Dass das Wesen der Kirche sakramental ist, erklärt sich daraus, dass alles in der Kirche aus einer gemeinsamen »Energie« stammt, nämlich der des Heiligen Geistes und der durch ihn verwandelten Menschheit. Aus dieser »Synergie« lebt die Kirche in und mit ihrer Liturgie.

Die Kirche betrachtet Christus und sein Heilswerk nicht rein historisch, d.h. innerhalb des Rahmens seines irdischen Daseins – ansonsten wäre er lediglich ein großer Mensch oder ein besonderer Heiliger gewesen. Auch lebt und wirkt Christus nicht bloß psychologisch oder moralisch in der Kirche weiter, sondern in erster Linie »physisch«: Die *Gegenwart des Auferstandenen* erfüllt alle Vollzüge der Kirche, vor allem die der Liturgie. Er selbst ist es, der tauft, weihet und uns das Brot des Lebens reicht. Darin wird sichtbar, dass der Priester als »Ikone« Christi der Gemeinde gegenübersteht [V–4]: Christus selbst ist das primäre und unvertretbare Subjekt der Liturgie. Darin liegt auch die besondere Bedeutung der Liturgie für das geistliche Leben begründet. In der Liturgie ist entscheidender, dass und wie Christus an den Gläubigen handelt, als was diese selbst vollziehen: »Wir Christen sind Kirche, nicht weil wir gut wären, sondern weil Er gut ist und zu uns Menschen kommt. Wir sind sogar Heilige, allerdings nicht, weil wir makellos wären und keine Fehler machten, sondern weil Er bei uns

einkehrt.«¹³

Insofern alles im Glauben grundlegend auf die Liturgie bezogen bleibt, wird keiner in den Vollzügen seines geistlichen Lebens mehr erfahren und vollbringen, als er in der Liturgie feiert. Die Liturgie ist die Zusammenfassung der gläubigen Existenz auf Gott hin, nicht aufgrund einer systematischen Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit [III–3], sondern vor allem dadurch, dass sie staunend und ehrfürchtig jene Mysterien begeht, die Gott der Welt in seinem Sohn eröffnet hat und die nun in der Liturgie gegenwärtig werden [III–1].

Der Liturgie kommt ihre universale Bedeutung auch dadurch zu, dass sie *alle Zeiten des Glaubens* umfasst. Der Christ gehört zu dem wandernden Volk, das seine Heimat im Reich Gottes weiß, in der Stadt Gottes. Dies bringt der griechische Begriff »Pfarrei« zum Ausdruck: »*Paroikia*« müssen wir übersetzen mit »Fremdsein in der heutigen Welt« [V–10]. Auf dem Weg seiner Pilgerschaft wird der Christ aber genährt und gestärkt durch die Eucharistie, die als »Wegzehrung« (*viaticum*) den Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit und des verheißenen himmlischen Hochzeitsmahles enthält.

Das »*Viaticum*« der Eucharistie ist keine rein transzendente, geistige Wirklichkeit: Auf geheimnisvolle Weise »gewandelt«, bleibt sie dennoch »erdhaft«. Wird die Liturgie doch mit den Gaben der Schöpfung gefeiert, mit *Brot und Wein*, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen »Früchten der Erde und der Schöpfung« vollzieht sich vorausnehmend (antizipatorisch), was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. Die Verwandlung der Gaben bedeutet nach ostkirchlicher Theologie nicht, dass sie im physikalischen Sinn aufhören zu sein, was sie sind: Brot und Wein, sondern dass sie der Neuen Schöpfung zugeführt werden. Durch das Wirken des Heiligen Geistes werden die eucharistischen Gaben, was sie eigentlich sind, was aber durch die Sünde entstellt wurde: Der Heilige Geist macht »alle Dinge neu«, aber nicht »neue Dinge«. ¹⁴

Darin, dass die Liturgie mit Brot und Wein gefeiert wird, kommt zum Ausdruck, dass mit der Wandlung der eucharistischen Gaben die eschatologische Verwandlung der ganzen Welt

¹³ K. Koch, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 106 (1997) 239–248. 287–292, hier 289.

¹⁴ A. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, in *SVTQ* (1972) 7; vgl. Apk 21,5.

anbricht. Die »*Eucharistisation*«, von der Teilhard de Chardin [† 1955] spricht, meint die universale kosmische Transsubstantiation des ganzen Kosmos in den Leib Christi [I–17].

Schon aus diesen grundsätzlichen Überlegungen ergibt sich die besondere Bedeutung der Heiligen Liturgie für alle jene, die (einst) einen geistlichen Beruf ausüben möchten und denen einst als Priester die Heiligen Mysterien anvertraut sind: Sie werden, sooft sie können, an ihrer Feier teilnehmen, um dieses Mysterium des Glaubens immer tiefer zu ergründen und für ihren (künftigen) Dienst als Priester fruchtbar werden zu lassen [IV–2,3,4;V–27]. Damit sie aber einst als glaubwürdige Mystagogen die Liturgie nicht nur äußerlich gemäß den Normen und Regeln zelebrieren, sondern auch selbst aus ihr innerlich Frucht für das eigene Leben gewinnen, haben sich die Priester ein Leben lang um ein tieferes Verständnis der Heiligen Liturgie zu mühen. Dazu wird der Spiritual des COr die nötigen Hilfen und Anregungen geben. Hierbei wird er auch auf die Liturgie als Ausdruck der *Schönheit Gottes und des Menschen* hinweisen.

Es gehört nämlich zum Spezifikum der östlichen Liturgie, dass sie auf eine ihr eigene Weise *festlich* begangen wird. Die Göttliche Liturgie ist bestimmt von dem gläubigen Wissen, dass im Mysterium Jesu und des Heiligen Geistes ebenso das Mysterium des Menschen auf unüberbietbar »schöne« Weise offenbar wird. Gottes Mysterium schließt das Mysterium des Menschen in seiner ihm eigenen Schönheit und Würde mit ein: Alles, was Gott tut, zielt auf die Vergöttlichung der ganzen Menschheit. Das Kommen des Menschensohnes eröffnete nämlich den Anbruch eines neuen bzw. erneuerten Menschseins. Stieg der Auferstandene doch in den Himmel auf, um allen Menschen Anteil an einem neuen, nämlich göttlichen Leben zu geben. Seither ist das Leben des Glaubenden ein unaufhörliches Pascha [II–2], ganz eingehüllt in das Festgewand österlichen Jubels.

Die Urform geistlichen Lebens ist vorausgebildet in der *Verklärung des Herrn* (Mt 17,1–9). Diese beginnt mit einem Hinweis auf die »leuchtende Wolke, die ihren Schatten auf sie warf« (Mt 17,5), worin die Kirche ein Bild des Heiligen Geistes¹⁵ sah, der – wie bei Maria vor der Geburt des Erlösers (vgl. Lk 1,35) – nun auch die Jünger »überschattet« und sie in die tiefere Erkenntnis des Herrn führt. Sie ist für die geistliche Tradition aufs engste verbunden mit dem

¹⁵ »*Tota Trinitas apparuit: Pater in voce, Filius in homine, Spiritus in nube clara*« (Thomas von Aquin, *Sth* III 45,4 ad 2).

Gebet Jesu »auf dem Berg«¹⁶: Sein Gebet weist nicht nur auf den Weg des Herrn, es beschreibt auch den Weg seines Jüngers in einem »kontemplativen« Leben [II–3], nämlich als Hinaufsteigen zum Berg (Herrlichkeit) und als Hinabsteigen vom Berg (Kreuz). Die Jünger sahen zwar »Jesus allein« (Mt 17,8) in der Niedrigkeit der menschlichen Natur und erfuhren mit ihm die Mühe, den Plan Gottes zu leben; doch in dieser Erfahrung wurden sie zugleich in die wahre »*philokalia*« eingeführt, in die »Liebe zur Schönheit« des erniedrigten und erhöhten göttlichen Menschensohnes.

Im Bericht von der Verklärung des Herrn heißt es sodann bei Lukas: »Sie sprachen von seinem Ende (»*éxodos*«), das sich in Jerusalem erfüllen sollte« (Lk 9,31). Der Weg zum Ende hin, »aus der Perspektive des Berges Tabor betrachtet, erscheint wie ein Weg zwischen zwei Lichtern: das vorwegnehmende Licht der Verklärung und jenes endgültige Licht der Auferstehung«¹⁷. Das Licht der Verklärung und das Licht der Auferstehung, das sich auf den Herrn legt, wird auch der Jünger in seinem eigenen Leben erfahren. Es ist das Licht, das seine ganze Existenz verwandelt [II–3], so sehr, dass *Symeon der Neue Theologe* († 1022) sich voll Staunen an Gott wendet und dankbar bekennt, was sein Schöpfer und Erlöser aus seinem Geschöpf gemacht hat:

»Ich sehe die Schönheit deiner Gnade und versenke mich in ihr Licht; ich betrachte voll Staunen diesen unsagbaren Glanz; ich bin außer mir, während ich doch über mich selber nachdenke: was ich war und was ich [durch dich] geworden bin. O Wunder! Ich bin aufmerksam, erfüllt von heiliger Achtung vor mir selbst, von Ehrfurcht, von Angst, als stünde ich vor dir, und weiß nicht, was ich tun soll, denn mich hat die Angst ergriffen; ich weiß nicht, wo ich mich niederlassen, wohin ich mich wenden soll, wohin diese Glieder legen, die deine sind; für welche Taten, für welche Werke sie verwenden, diese überraschenden göttlichen Wunder.«¹⁸

Die Erfahrung einer solchen Wandlung und Verwandlung drängt den Menschen zu einem überraschenden Tun: »Da nahm Maria ein Pfund echtes, kostbares Nardenöl, salbte Jesus die Füße und trocknete sie mit ihrem Haar. Das Haus wurde vom Duft des Öls erfüllt« (Joh 12,3). Dem Vorwurf unter dem Vorwand der Not der Armen entgegnet Jesus: »Lass sie gewähren!« (Joh 12,7). Gegenüber dem Maß der »Zweckdienlichkeit« steht das Leben des Glaubens unter dem »Übermaß an Unentgeltlichkeit«.

¹⁶ Johannes Cassian, *Conlat.* 10,6 (PL 49,827); Hieronymus, *Ep. ad Paulinum* 58,4,2 (PL 22,582); Wilhelm von Saint Thierry, *Ad fratres de Monte Dei* I,1 (PL 184,310).

¹⁷ Papst Johannes Paul II, *Vita consecrata* (25. März 1996), Art. 40.

¹⁸ Symeon der Neue Theologe, *Hymnen* II, vv. 19–27 (SC 156,178–179).

In diesen Aussagen über die Verklärung des Herrn sind die Grunddimensionen eines geistlichen Lebens beschrieben, das sich aus der Feier der Göttlichen Liturgie nährt. Was bei der Liturgie – rein äußerlich betrachtet – vielleicht wie eine Verschwendung (an Zeit, Aufwand und Pracht) erscheinen mag, ist für den Glaubenden, der in seinem innersten Herzen von der Schönheit und der Güte des Herrn ergriffen ist, eine überschwängliche Antwort der Liebe und Dankbarkeit dafür, auf besondere Weise den Sohn des Vaters kennen und an seiner göttlichen Sendung in der Welt teilhaben zu dürfen [II–2].

Das *überschwängliche Maß des Schönen* ist das Erkennungszeichen einer authentischen christlichen Spiritualität [I–1,18; II–8]: Nachfolge, *Diakonia*, Liturgie und Gebet werden das Maß dessen überbieten, was »notwendig« ist, und das »Übermaß« der Liebe und des Schönen anstreben. Das (Über-)Maß des Unentgeltlichen befreit von allen asketischen welt- und leibfeindlichen Engführungen, die bei der Einübung in Abtötung und Selbstverleugnung stehenbleiben, und lässt im eigenen Leben nach dem Glanz der verheißenen göttlichen Schönheit suchen [I–16; II–1,8; V–13; VI–7,9]. Die Verheißungen des Glaubens befreien sogar von der bangen Frage, ob alles richtig und recht gemacht ist, und stellen das bruchstückhafte Tun des Menschen unter das überreiche Maß der Verklärung, damit er mit der beredten Sprache einer verklärten Existenz die Welt überrascht [II–3; V–3,8,10].

Das »Maß des Unentgeltlichen« darf als ein wichtiges Kriterium in der Beurteilung der geistlichen Reife eines Kollegiaten angesehen werden. Denn vieles im Leben mit Gott lässt sich nicht verrechnen, es ist einfach »umsonst« hinzugeben. Doch wir stellen es gerne zur Verfügung, weil wir es Gott selbst übergeben. Die Geistliche Ausbildung des COr wird immer wieder dazu ermuntern, Gott die »Erstlinge« des eigenen Betens und Tuns anzubieten (vgl. auch Gen 4,4; Ex 23,19), um bei der geistlichen Einübung in das »überschwängliche Maß des Unentgeltlichen« nicht zu erlahmen.

IV. Studium und Gebet im Leben eines Kollegiaten [IV]

Die geistliche Maxime »kontemplativ im Handeln« (*contemplativus in actione*) enthält das Lebensprinzip einer priesterlichen Existenz und unterstreicht zugleich die Bedeutung der Geistlichen Begleitung für den Lebensweg dessen, der als Priester wirken möchte. Deshalb soll es im Folgenden um die Grundhaltung eines Kollegiaten im Studium der Theologie gehen; sie ist eine wichtige Voraussetzung dafür, um einst als Seelsorger kompetent, nämlich »aktiv« und »kontemplativ« zugleich, den Dienst als Priester ausüben zu können.

1. Zur Grundhaltung im Studium der Theologie [IV–1,2,5]

Auf die Frage, wer der größte »Dogmatiker« sei, gibt die theologische Tradition zuweilen die Antwort: »Der Teufel!« Denn Luzifer ist nach Gott derjenige, der am meisten mit »Vernunft« begabt ist und deshalb auf ganz besondere Weise die Wirklichkeit Gottes erfassen, studieren und erklären kann. Eines aber kann der Teufel nicht, nämlich *Gott anbeten* und ihm in Ehrfurcht dienen.

Damit die Theologie und ihr Studium zu keiner »teuflischen« Wissenschaft entartet, braucht sie mehr als den analysierenden und systematisierenden Verstand und mehr als die Arbeit am Begriff; es bedarf einer existentiellen, nämlich geistlichen und geistgewirkten Haltung im Glauben, da nur der *Heilige Geist* die Tiefen Gottes erforscht (1 Kor 2,11f.).

Von der pneumatologischen Grundlegung des Glaubens und der Theologie spricht Bonaventura [† 1274], indem er sich auf den Rat Bernhards von Clairvaux [† 1153] bezieht: »Nie wirst du Paulus verstehen, wenn du nicht den Geist des Paulus findest.«¹⁹ Wer Christus nicht in sich selbst findet, wird ihn auch nicht »draußen« in der Heiligen Schrift oder gar im emsigen Studium der Theologie erkennen. Wie aber muss ein Studium der Theologie gestaltet sein, damit es keiner akademischen Neutralisierung verfällt oder gar zu einer »teuflischen Wissenschaft« entartet, was einen Widerspruch zum Wesen und Auftrag der Theologie darstellen würde?²⁰

Erst in neuerer Zeit kam es dazu, »dass Theologie pur akademisch studiert werden kann

¹⁹ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus sancti* VII,12.

²⁰ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 338.

wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient. Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit dem kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt«²¹.

Wer die Theologie wirklich fruchtbringend studieren möchte, ist darauf angewiesen, dass sie von solchen gelehrt wird, deren Lebensstil und deren Beziehungen untereinander und zur Welt ein sichtbarer Ausdruck jener Wirklichkeit ist, von der sie reden. Erst recht in einer Zeit des Übergangs haben die Theologen selbst sichtbare Zeichen für die Integration des Lebens in den Sinn des Glaubens zu sein.

Damit die Theologie nicht abstrakt wird, sondern zur notwendigen Konkretheit der Erfahrung führt, bedarf es einer *Lebensweisheit im Glauben*: Theologie tritt nur insoweit aus ihrem heutigen Erfahrungsdefizit heraus, als sie über die Wissensvermittlung und rein spekulative Reflexion hinaus die ihr ureigenen Erfahrungsbereiche im Leben des Glaubens und in der Nachfolge zurückgewinnt. Dann wird das Betreiben der Theologie wie auch deren Studium als ein konkreter Weg der Nachfolge erkennbar sein [I–6].

Theologie denkt von der Praxis der Nachfolge her, die eine Erkenntnisquelle der Theologie ist. Weist die Theologie als Wissenschaft doch über sich hinaus und von sich weg auf die Tat, die so ursprünglich und unmittelbar zu Gott ist, dass sie nicht bloß als die Konsequenz einer Theorie gilt. Auf eine solche *Unmittelbarkeit* bzw. *Gegenwärtigkeit* kommt es in der Theologie an. Der Theologie geht es doch mehr um den Erweis der Anwesenheit als um die Umschreibung eines historischen Gewesenseins, ihr liegt an der Evidenz der Wahrheit mehr als an der Rekonstruktion einer Lehre, mehr an der *Vergegenwärtigung* als an einem Vermächtnis. Der unmittelbare Gegenwartsbezug der Theologie hat seine Berechtigung aufgrund der Gegenwärtigkeit des Auferstandenen.

Ein solches Verständnis des Theologiestudiums erklärt sich aus dem Wesen des christlichen Glaubens: Gottes Wort will nicht zur Kenntnis genommen, sondern in und mit dem Leben des Menschen beantwortet werden, auf dass dieser Anteil erhält am göttlichen Leben [II–3]. Diese Art von »Mitwirkung« des Menschen an seinem Heil²² lässt sich als Grundvollzug aller

²¹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 338.

²² Gleiches lehrt die Auslegung der Heiligen Schrift: Der *vierfache Schriftsinn*, von dem die Theologie spricht, ist in Wahrheit nur ein einziger, denn das Mysterium setzt sich in der Kirche wie auch in jedem christlichen Leben fort und wird sich am Ende der Zeiten in seiner Fülle enthüllen.

Theologie bestimmen, die eine »*Theologie als Nachfolge*« ist.²³

Im Leben einer fürwahr pneumatischen Existenz, wie sie die Heiligen mit ihrem Leben sind, wird Gottes lebendiges Wort gleichsam »beweisbar« [IV–1]. Als »vollkommene« Christen sind die Heiligen der glaubwürdige Erweis für die Wahrheit des Christentums, da sie sich in ihrer Gestalt wie auch mit ihrem *Zeugnis* als eine authentische und deshalb überzeugende »Apologie« des Christentums erweisen: In der existentiellen Durchsichtigkeit ihres gelebten Lebens ist der Glaube für die Welt »verstehbar« und einsichtig. So gestikuliert Paulus mit seiner eigenen Existenz – um der Demonstration der dogmatischen Wahrheit willen – und wird auf diese Weise zu einem lebendigen Abbild des einzigartigen Anspruchs Christi, lässt er doch in seinem Leben die Wahrheit Gottes aufleuchten.

Nicht anders verhielt es sich schon bei Christus in seinen Erdentagen. Er offenbarte keine Theorie, sondern die Wahrheit, indem er in seiner Existenz die »Essenz« lebte, nämlich Gottes Sohn zu sein: »Ich tue immerdar, was Ihm gefällt« (Joh 8,29). Auf diese Weise wird im Kommen und Leben des Menschensohnes Gottes Wahrheit konkret einsehbar und ablesbar, nämlich als »Offenbarung«. Wie Christus nicht seine Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, so verhält es sich auch bei denen, die ihm nachfolgen: Paulus demonstriert nicht sich selbst, seine Existenz ist vielmehr davon bestimmt, sich und seinen Lebensalltag ganz von Gott in Dienst nehmen zu lassen [IV–11,14; V–10,13; VII–1].

Im christlichen Glauben gibt es die Lehrtradition nur als Lebenstradition: Jegliche »Lehre« im Glauben hat sich im Sinne der Heiligen Schrift auszuweisen als eine »Lebenslehre« bzw. als eine »*Lebensweisheit*« *aus dem Glauben*. Dieses Zueinander von Glauben und Leben, Verkündigung und Vollzug gründet in der Eigenart der biblischen Botschaft. Denn Jesu Lehre besteht von Anfang an aus Wort und Tat, aus Gleichnissen und Wundern: Er lehrt, was er lebt, und lebt, was er lehrt – in »Kraft und Weisheit« und mit Vollmacht. In der Apostelgeschichte wiederum entspricht »der neue Weg« (des christlichen Glaubens) dem konkreten Lebensweg des Herrn (Apg 9,2; 18,25; 19,23), und die Pastoralbriefe (2 Tim 4,2; Tit 1,9) bezeichnen Christi Lehre als das neue Leben des Christen. Ebenso stellen die drei theologalen Tugenden von Glauben, Hoffnung und Liebe »die drei Weisen des christlichen Lebensvollzugs« dar.²⁴

²³ Siehe auch: K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg – Basel – Wien 1975.

²⁴ H. Schlier, *Nun aber bleiben diese Drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzugs*, Einsiedeln 1971, 99.

Schon aus diesen ersten Überlegungen zur Grundhaltung eines Studenten der Theologie wird erkennbar, warum das theologische Studium erst recht für den, der einmal als Priester wirken möchte, eine eminent *geistliche* Angelegenheit ist. Bei der Vertiefung in Gebet und Betrachtung wird er sich die Studieninhalte so aneignen, dass sie ihn zu einer lebensnahen »Theologie als Nachfolge« anleiten, auf dass er selbst ein glaubwürdiges Lebenszeugnis von dem anstrebt, womit er sich wissenschaftlich beschäftigt. Dem Studium der Theologie kommt demnach eine eminent geistliche Bedeutung zu, da es schon während der Ausbildungszeit im COr einen Grundvollzug priesterlicher Existenz bezeugt.

2. Einübung in das Gebet während des Theologiestudiums [IV–2,5,10,20]

In der Geistlichen Ausbildung wie auch in den Vollzügen seines geistlichen Lebens hat der Kollegiat die erlernten theologischen Kenntnisse von Sachverhalten in einen inneren Nachvollzug zu bringen. Im Studium der Theologie geht es zwar auch um den Erwerb von Wissen und Prüfungsstoff, doch ebenso wird sich ein Kollegiat für jene Liebe öffnen wollen, die über alle Verstandeserkenntnis hinaus in das Verkosten der Güte und Menschenfreundlichkeit des Herrn führt. Die Liebe allein ist »am größten« (vgl. 1 Kor 13,13). Die Seligkeit des Glaubens liegt nämlich in der Erhebung der Kräfte des Intellekts, um sich in Liebe mit Gott vereinigen zu können. Dazu heißt es in Eph 3,17–19: »In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt.«²⁵ Wurde uns allen doch das Übermaß göttlicher Liebe in menschlicher Gestalt offenbar und im Glauben zugänglich.

Jeder, der die Theologie studiert, wird nicht allein nach dem suchen, was ihn selbst interessiert – womöglich als Bestätigung seiner selbst oder gar der eigenen Intelligenz–, er wird vor allem nach dem forschen, was Gott ihm selbst zu offenbaren und über die Menschen von heute zu sagen hat. Hierzu bedarf es des Eintritts in den Dialog mit dem Wort der Heiligen Schrift, mit der Lehre der Kirche und vor allem mit Christus selbst, wie es nach einem

²⁵ Bei dem entscheidenden Übergang vom Wissen zur Weisheit wird der ganze Mensch mit seinem Leben ergriffen. In ähnlicher Weise unterscheiden sich der Musikwissenschaftler und der gute Zitherspieler. Was für den ersteren reine Theorie ist, ergreift beim letzteren den ganzen Spieler und seine Zuhörer. Siehe A. Schaefer, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in: *S. Bonaventura 1274–1974*. Rom 1974, 381; auch Bonaventura, *IV Sent.* d.18 p.2 dub.3 (IV,496).

bekanntes Wort von Evagrius Pontikos heißt: »Wenn du Theologe bist, dann bete wirklich; und wenn du wirklich betest, bist du Theologe.«²⁶ Gleiches betont Johannes Chrysostomus: »Zuerst ist das Gebet da, dann kommt das (theologische) Wort«, wie sich auch die Apostel zunächst und vor allem dem Gebet und dem Dienst am Wort widmeten (Apg 6,4). Die Suche nach Gottes Willen für heute vollzieht sich im »Kämmerlein« des eigenen Herzens und ebenso im Mitvollzug kirchlichen Lebens. Dazu führt Johannes Chrysostomus weiter aus:

»Du kannst auch zu Hause beten, du kannst dort aber unmöglich so beten, wie in der Kirche. Du wirst von Gott, wenn du allein betest, nicht so erhört, wie wenn du mit deinen Brüdern betest. Denn hier ist etwas mehr vorhanden: die Einheit im Denken und in der Rede, das Band der Liebe und das Gebet der Priester.«²⁷ [IV–2]

Das Studium der Theologie unterscheidet sich schon dadurch von einem Rasonieren und Debattieren, insofern es tiefer in die Dimensionen des Gebets eindringen lässt:

»Das Gebet ist zum Ziel geführte Theologie. Im Gebet bleibt der Gläubige nicht bei einer bloßen Spekulation über Gott oder über den Glauben hängen, vielmehr erfährt er dabei die Manifestation der göttlichen Energie, d.h. der Kraft Gottes, die auf das Gebet antwortet und im Menschen den Durst nach Gebet vermehrt, so dass ihm die Erfahrung von Gottes Heilshandeln in seiner ganzen Tragweite zuteilwird.«²⁸

Um zu einem solchen Gebet zu finden, bedarf jener, der die Theologie studiert, auch der *Umkehr und Reinigung*:

»Ja mehr noch: der Theologe muss sich darum bemühen, die für die orthodoxe Kirche so charakteristische Spiritualität möglichst vollkommen zu erfahren und zu erleben. Alle Väter der Kirche waren der Meinung, dass niemand sich Gott verstehend nähern kann, ohne sich vorher von seinen Begierden gereinigt zu haben.«²⁹

In der Tat, das Studium der Theologie wie auch das geistliche Mühen gehören zusammen, da ohne Umkehr keiner zur Erkenntnis und Weisheit Gottes gelangt. Begierde und Leidenschaft führen nur zu ständiger Beschäftigung mit sich selbst, weshalb die Befreiung hiervon zugleich höchste Sensibilität für die anderen bedeutet. Darum muss jener, der in der Erkenntnis der Theologie vorankommen möchte, zunächst gegen die eigenen Leidenschaften angehen. Nur so wird er immer feinfühler für jene Tugend, die mit der Vergöttlichung und der höchsten menschlichen Vollkommenheit gleichzusetzen ist und die in der Liebe zu Gott und zum

²⁶ Evagrius Pontikos, *Der Mönch. Worte über das Gebet*, Kap 60.

²⁷ Johannes Chrysostomus, *Über das Wesen des unbegreiflichen Gottes*, III (PG 48,725).

²⁸ D. Staniloae, *Der Heilige Geist im Leben der Kirche*, in: *Orthodoxie heute* 59 (1977) 9–11, hier 9.

²⁹ D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*. Zürich – Einsiedeln – Köln 1985, 99.

Nächsten besteht. Die höchste Gottähnlichkeit erlangt der Mensch aber im Gebet, in ihm vereinigt er sich mit Gott und ebenso mit allen Menschen. Gottes Gegenwart wird in dem, der unablässig betet, so kraftvoll sein, dass er selbst voll göttlicher Gegenwart aufleuchtet, wie Isaak der Syrer [† 700] in seiner 32. Rede darlegt.

Selbst wenn diese Überlegungen zur Bedeutung des Gebetes während des Theologiestudiums einen sehr anspruchsvollen Eindruck hinterlassen, dürfen sie für einen Studierenden aus dem COor ebenso eine Ermunterung sein, die Studieninhalte auch zu einem Gebet werden zu lassen, sodass er nicht nur über Gott nachdenkt, sondern sich ihm ebenso im eigenen Leben öffnet, um seinen unerforschlichen und »geheimnisvollen Ratschluss auszuführen« (vgl. Eph 3,9). Dann lässt sich mit Recht von der Theologie als einem »Abenteuer« (K. Berger³⁰) sprechen, führt es doch in die tiefsten Abgründe Gottes.

3. Der umfassende Auftrag eines Studiums der Theologie

Es gehört zu den Grundaussagen ostkirchlicher Spiritualität, dass jener, der die Theologie studiert, sich selbst in eine Lebensform bringen muss, die erst wahres Denken und echtes Nachdenken über Gott ermöglicht. Hierzu heißt es bei Gregor von Nazianz: »Willst du Theologe und Gottes würdig werden? Dann veredle deine Lebensart; erringe die Reinheit durch Reinigung; halte die Gebote; reinige dich zuerst selbst, dann erst nahe dich dem Reinen!«³¹ Doch Gregor von Nyssa fügt aus eigener Erfahrung gleich hinzu: »Die Theologie ist ein hoher Berg, der schwer zu ersteigen ist. Man kann kaum zu seinem Fuß aufsteigen. Auch das kann nur ein Starker schaffen.«³² Das göttliche Geheimnis wird sich demjenigen erschließen, der selbst den Weg der Umkehr und Buße geht, denn dem einzig »Reinen« vermag einzig ein Gereinigter zu begegnen.

Das Gebet gewinnt an Kraft durch die Liebe zu Gott und den Brüdern, denn in ihr erfährt ein Christ das kraftvolle Wirken der Liebe Gottes und einen Vorgeschmack der letzten Gemeinschaft mit Gott im Himmel. Insofern verläuft der Weg der Reinigung, den der Theologe zu gehen hat, nicht solipsistisch oder gar rein »geistlich«, sondern vollzieht sich mitten in der

³⁰ Vgl. K. Berger, *Theologie als Abenteuer*. Würzburg 2014.

³¹ Gregor von Nazianz, *Rede 20,12* (PG 35,1080).

³² Gregor von Nyssa, *Über das Leben Mose* (PG 44,373.376).

Kirche und ihrem konkreten Leben, sei es in der Liturgie oder auch im Liebesdienst an den Brüdern und Schwestern.

Nach ostkirchlichem Verständnis wird jener, der die Theologie studiert oder gar ihr Studium als Beruf erwählt, auch »fortschreiten« wollen in der Erkenntnis Gottes, ansonsten würde sein Studium nur die Wiederholung abstrakter Glaubenssätze und alter Formen und Riten bleiben. Wohl in Treue zur Christusoffenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift und in der Tradition enthalten und von der Kirche gelebt wird, gilt es, im Studium der Theologie immer intensiver die konkrete Begegnung mit Gott zu suchen. Dies wird eine Herausforderung sein und bleiben, denn Gott ist »je größer« als alles, was ein Theologe von ihm erkennen und bekennen kann. Damit ist ein Wesenszug ostkirchlicher Theologie angesprochen, ist sie doch ihrem Ansatz nach »apophatischer«, d.h. »verneinender« Natur.

Dass Gottes unergründliches Mysterium dennoch offenbar wurde in den Mysterien des Lebens Jesu, dies lässt sich vollends erst »verstehen« und »erfassen« in der Mitfeier der Liturgie, ohne die kein Theologe zur wahren Erkenntnis Gottes gelangt. Der Glaube an die Menschwerdung, die Kreuzeshingabe und die Auferstehung des Gottessohnes entfaltet sich in einem ihm eigenen Verständnis des Gottesdienstes und des eucharistischen Opfers. Ohne die Liturgie würde das Leben Jesu eine fromme Erinnerung bleiben oder ein Gegenstand, über welchen man nachdenken und entsprechend reden und predigen kann. Die Liturgie jedoch feiert die *bleibende Gegenwart* des auferstandenen Herrn, der in ihr hier und jetzt handelt. So aber erweist sich die Liturgie als eine lebendige und nie versiegende Quelle des Glaubens, führt sie doch in die unmittelbare Begegnung mit dem gegenwärtigen Herrn. Deshalb gilt die Feier der Liturgie auch unaufgebar als ein Bestandteil der lebendigen Tradition der Kirche. Prägnant formuliert: *Liturgie ist gefeiertes Dogma*.

Dem Dogma kommt in der ostkirchlichen Theologie eine eminent praktische Bedeutung zu, insofern sie kaum scharf zwischen der persönlichen Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten und in der Liturgie gefeierten Dogma unterscheidet. Metropolit Philaret von Moskau [† 1633] gibt zu bedenken: »Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.«³³

³³ *Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret II*, Moskau 1844, 87.

Was das Dogma vom göttlichen Mysterium und der geoffenbarten Wahrheit in Worten zum Ausdruck bringt, vermag der Theologe nur tiefer zu ergründen, wenn er sich selbst einer tiefgreifenden Umgestaltung und inneren Umwandlung unterwirft, statt das Mysterium der eigenen Erkenntnisweise anzupassen. Nur so wird ihm auch jene *mystische Erfahrung* zuteil, die das Dogma worthaft zum Ausdruck bringt. Der Theologe wird bestrebt sein, in einer ständigen inneren Transformation all sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens anzugleichen, wenn auch auf apophatische Weise. Dies lässt einsichtig sein, warum die Kirche der byzantinischen Tradition die Dogmen als »*horoi*« bezeichnet, da sie wie »Grenzpfähle« auf dem »rechtgläubigen« Weg voranschreiten lassen.

Nach Vladimir Lossky [† 1958] beinhaltet die apophatische Redeweise in der Theologie der östlichen Väter eine »*existentielle Haltung*, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt [...]. Man ist kein Theologe, wenn man nicht den Weg beschreitet, der zur Vereinigung mit Gott führt«³⁴ Nach ostkirchlicher Auffassung gibt es keine Theologie außerhalb der Erfahrung – sie bedarf ihrer gleichsam. Um aber als Theologe auch der Erfahrung und Begegnung Gottes teilhaftig zu werden, muss er selbst zuvor ein gewandelter und neuer Mensch werden. Darum gehören zur Theologie auch Liturgie, Mystik und Askese, ebenso die Heiligen: sie alle bilden das, was die Ostkirche als »*Kirchlichkeit*« bezeichnet, die »der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit« ist (vgl. 1 Tim 3,15). »*Kirchlichkeit*« ist die gelebte Synthese all dessen, was nach ostkirchlicher Auffassung den christlichen Glauben authentisch und lebendig sein lässt.

Im Glauben der Ostkirche haben die Lehren und Dogmen der Kirche wie auch der Liturgie einen »praktischen« Sinn, wollen sie doch dem Menschen den Weg zur Vereinigung mit Gott weisen. So kennt die Ostkirche eigentlich keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Vielmehr gibt es in der Ostkirche keine Mystik ohne Theologie und die Theologie nicht ohne die Mystik. Darum werden die großen geistlichen Lehrer auch als »Theologen« bezeichnet: Johannes der Evangelist, Gregor von Nazianz und Symeon der »neue Theologe«. Der Osten betrachtet die Mystik sogar als die Vollendung aller Theologie, ja, als Theologie »*par excellence*«. Denn die Einwohnung des Heiligen Geistes, die dem Mystiker zuteilwird, führt in eine derart unmittelbare Verbundenheit mit dem göttlichen Leben, dass sie

³⁴ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz – Wien – Köln 1961, 51.

durch keine theologische Erkenntnis überholt bzw. außer Kraft gesetzt werden kann, da der Heilige Geist unmittelbar in den tieferen Sinn des Glaubenslebens einführt. Ein Mönch, der mit seinem eigenen Leben den überlieferten Glauben verkündet und bezeugt, ist im Osten – heute noch – höher angesehen als ein rein wissenschaftlich geschulter Universitätsprofessor.

Für die Studienzeit im CO_r und für den geistlichen Weg der Kollegiaten gilt, dass das Studium der Theologie wohl eine bestimmte Zeitspanne in ihrem Leben ausmacht; eigentlich sollte ein Priester aber zeitlebens ein »Theologe« bleiben, indem er sich die *Weiterbildung* in der Theologie zu einem Herzensanliegen seines *geistlichen* Lebens werden lässt. Durch sein Studium der Theologie und ihrer Glaubensinhalte und Schriften wird er jene Freude in sich wachhalten, die ihn auf dem Weg der göttlichen Erkenntnis und Liebe voranzuschreiten lässt.

4. Krisenerfahrungen während der Studienzeit

Selbst wer für sich die Freude an der Theologie und dem geistlichen Leben während der Studienzeit erfahren darf, wird vermutlich ebenso die andere Erfahrung kennen, dass es Zeiten der Trockenheit und Lustlosigkeit zu bestehen gilt. Diese Zeiten beschreiben die Mönchsväter mit der *Erfahrung der »Akedia«* [IV–10], die wohl keinem auf seinem geistlichen (und auch theologischen) Weg erspart bleibt.

Am Anfang eines geistlichen Weges geht man vielleicht mit viel Elan voran, mit Freude und Begeisterung, da die neuen Erfahrungen der ersten Studienzeit interessant erscheinen und mit Arbeits- und Gebetseifer voranschreiten lassen. Doch eines Tages melden sich ganz andere Gefühle, nämlich die des Stresses, des Ausgelaugtseins, der Müdigkeit, vor allem der Routine und der Langeweile. Auch wird keiner verhindern können, dass er im Übertreten der Zehn Gebote und unter dem vielleicht mächtig erscheinenden Wirken der Leidenschaften schuldig wird vor Gott und vor sich selbst, vielleicht sogar nur in einem recht alltäglichen Sinn, wie sich ebenfalls an der Erfahrung der *Akedia* verdeutlichen lässt [IV–6,9,10,20]. Im Leben des Glaubens gibt es nämlich die Gefahr eines spektakulären Scheiterns im Spießbürgertum, sodass das eigene Leben vor lauter *Gewöhnlichkeit* einfach versandet. Darüber wird – vielleicht sogar schon während der Studienzeit – so manche Übung im geistlichen Leben aufgegeben oder nur rein äußerlich vollzogen, eben aus *Routine*, ohne weitere Achtsamkeit auf die Gebetsinhalte.

Derart akediöse Zeiten können den Einzelnen dazu verleiten, vor dem Anspruch der eigenen Berufung und seines Lebens zu kapitulieren. Deshalb wird die *Akedia* von den geistlichen Vätern als das gefährlichste aller Laster angesehen und mit dem »Mittagsdämon« identifiziert, der den Wüstenmönch in der Hitze des Mittags bedrängt. Es befallen ihn Müdigkeit und Lustlosigkeit, er möchte das Fasten brechen, die Zelle verlassen und das Gebet aufgeben. Er wird mutlos und resigniert, oder aber es packt ihn die Arbeitswut. Die Gefährlichkeit der *Akedia* liegt darin, dass sie sich wie ein Geschwür ausbreitet und vom eingeschlagenen Weg abbringen lässt, indem die Dinge des Lebens nicht mehr so »ernst« und »genau« genommen werden. Nicht erst Mord, Ehebruch und Glaubensabfall, sondern die schleichende Unlust und das nicht bemerkte Abgleiten in die Gewöhnlichkeit des Lebens führen den Menschen vielleicht am weitesten von sich und von Gott weg. Darum wird die *Akedia* als die *größte aller Sünden* bezeichnet.³⁵

Schon Johannes Cassianus bereitete es Schwierigkeiten, den Begriff »*Akedia*« überhaupt zu übersetzen.³⁶ Die Erfahrung der *Akedia* impliziert Äquivalente wie Ekel, Langeweile, Trägheit, Mutlosigkeit, Mattigkeit, Widerwillen, Schwermut, Überdross, Herzensangst. Der akediöse Überdross kommt aus keiner Frustrierung einer Begierde, wie das bei anderen Lastern der Fall ist, vielmehr handelt es sich um »eine gleichzeitige lang andauernde Regung von Zornmut und Begehren, wobei der erstere über das Vorhandene wütend ist, das letztere aber sich nach dem nicht Vorhandenen sehnt«³⁷. Der Überdross ist eine Erschlaffung (*atonía*) der Seele, der die Kraft genommen ist, mutig den Versuchungen zu widerstehen. Die innere Erschlaffung führt zu einer inneren Unzufriedenheit, die aber auf den ersten Blick meistens nur schwer zu erkennen ist: »Gilt von den anderen (Lastern), dass sie jeweils Glied in einer bunten und vielfältig zusammengesetzten Kette sind, so heißt es vom Überdross, dass er jeweils der Endpunkt einer solchen Kette ist, also unmittelbar von keinem anderen 'Gedanken' gefolgt wird.«³⁸

Die Bedeutung der *Akedia* liegt darin, dass sie selten als Einzelphänomen auftritt, meist erscheint sie in der Gestalt eines sehr komplexen Gebildes:

³⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *S.th.* II qu. 35, a. 3.

³⁶ Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* X,1.

³⁷ Vgl. Evagrius Pontikos, Scholienkommentar zu den Psalmen: *In Ps 118,28* (vgl. M.-J. Rondeau, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, in *OrChrP* 26 [1960] 307–348).

³⁸ G. Bunge, *AKEDIA. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdross*, Köln ³1989, 41.

»Durch die Gedanken machen uns die Dämonen den Krieg, indem sie bisweilen Begierden erregen, bisweilen Zornesausbrüche, dann wieder Zornmut und Begehren gleichzeitig, wodurch der sogenannte komplexe Gedanke entsteht. Indessen kommt dieser nur zur Zeit des Überdresses vor, die anderen hingegen nahen sich in Abständen, indem sie sich gegenseitig ablösen. Dem Gedanken des Überdresses aber folgt an diesem Tag kein anderer Gedanke, erstens weil er andauert, sodann auch, weil er fast alle Gedanken in sich enthält.«³⁹

Die Erfahrung des Überdresses erklärt sich meist aus einem »Gemisch« bzw. einer »Verflechtung« von Gedanken [II–9,10]:⁴⁰ Sie führt den Menschen in eine Sackgasse, da nicht nur einzelne Teile und Bereiche seines Lebens berührt werden, sondern die ganze Seele umzingelt und jedes vernünftige Nachdenken erstickt wird.⁴¹ Schließlich gibt der Einzelne es auf, den Versuchungen seines Alltagslebens zu widerstehen: Alles Vorhandene wird ihm verhasst, alles nicht Vorhandene begehrenswert. Darüber führt die *Akedia* zu allen möglichen Ausflüchten, was eine große Unruhe und *innere Unrast* mit sich bringt. Gerne kleidet sich die *Akedia* nun in das Gewand einer »Tugend«: »Die Unrast kehrt sich so in einen geschäftigen nimmermüden Aktivismus und hält sich selbst auch noch für die christliche Tugend der Nächstenliebe!«⁴²

Zu guter Letzt kann die *Akedia* sogar zu einer *Lebenshaltung* werden. Dann handelt es sich um die »Verzweiflung der Schwachheit« (meist »Minderwertigkeitsgefühl« genannt), da der Mensch »verzweifelt nicht er selbst sein« will.⁴³ Hier liegt die Gefährlichkeit der *Akedia* darin, dass der Mensch den *Reifungsprozess* seines Lebens ablehnt. Aufgrund von »Werdescheu« und »Werdeangst« betritt der Mensch nicht mehr den Raum seiner Freiheit und lässt es an Hochgemutheit fehlen:

»Der in der *Akedia* befangene Mensch hat weder den Mut noch den Willen, so groß zu sein, wie er wirklich ist. Er möchte lieber weniger groß sein, um sich so der Verpflichtung der Größe zu entziehen. Die *Akedia* ist eine pervertierte Demut; sie will die übernatürlichen Güter nicht annehmen, weil sie ihrem Wesen nach verbunden sind mit einem Anspruch an den Empfänger.«⁴⁴

³⁹ Evagrius Pontikos, *In Ps 139,3a*.

⁴⁰ G. Bunge, *AKEDIA*, 44.

⁴¹ Evagrius Pontikos, *Capita Practica ad Anatolium* (ed. A. und C. Guillaumont). Paris 1971, 36.

⁴² G. Bunge, *AKEDIA*, 61.

⁴³ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, in: ders., *Gesammelte Werke*, 24. und 25. Abt. Düsseldorf 1954, 45–47.

⁴⁴ J. Pieper, *Über die Hoffnung*. München 1949, 60.

Als »Weigerung, Mensch zu werden«⁴⁵, zeigt sich die *Akedia* heute überall dort, wo der Mensch die Grenzen seines Daseins nicht akzeptiert, die positiven Gegebenheiten seines Lebens nicht mehr aufgreift und lieber in psychischer Regression lebt. Der Mensch will nicht mehr der werden, der er ist bzw. sein könnte,⁴⁶ stattdessen verharrt er in einer trägen Bequemlichkeit und verspielt »seine eigene Größe in tausend Nebensächlichkeiten, Selbstentschuldigungen und Ausflüchten«⁴⁷. All dem liegt die Ursünde des Menschen zugrunde, deren Spuren sich in jeder *Sünde* wiederfinden: Der Einzelne bleibt lieber hinter sich und dem Maß Gottes zurück und vergeht sich dadurch an sich selbst und am Willen seines Schöpfers.

Die Krisenerfahrung der *Akedia* zeigt, in welchem Ausmaß einzelne Grundhaltungen im Lebensalltag den Weg zu Gott versperren und bestimmte Dinge zu »Götzen« werden lassen. Deshalb gilt es, immer neu die eigene Lebenslage wahrzunehmen und den Lebenshintergrund zu bedenken, in dem alles Handeln des Menschen seine Wurzeln hat. Weiterhin ist deutlich geworden, dass das heutige Bemühen, das geistliche Leben als einen Weg zur »Selbstverwirklichung« und Selbstwerdung anzugeben, insofern berechtigt ist, als der Mensch auf dem Weg seines geistlichen Weges alle Werdescheu und Werdeangst abzulegen hat, um entschieden all das werden zu können, wozu Gott ihn gewollt und geschaffen hat [II–11; IV–18; V–5,15,24].

Mit den beschriebenen Gefahren, die auf dem geistlichen Weg zu beachten und die aufs engste mit dem Laster der *Akedia* verbunden sind, ist auch in der Vorbereitungszeit auf einen priesterlichen Dienst zu rechnen. Es wird gut sein, in der Geistlichen Begleitung und in Zeiten der Stille und Neuorientierung (am Stillen Abend, auf Einkehrtagen und in Exerzitien [1–11 bis 14]) die Situation des eigenen geistlichen Lebens gut zu erwägen und gegebenenfalls rechtzeitig zu korrigieren. Nur so wird das Geschenk der Berufung im eigenen Leben wachsen und reifen, um reiche Frucht bringen zu können.

⁴⁵ Ausführlich F. J. Illhardt, *Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung*, Düsseldorf 1982, 316f.

⁴⁶ H. Cox interpretiert die erste Sünde im Paradies als jene verlockende »Ursünde«, »weniger als ein Mensch zu sein« (H. Cox, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft*. Stuttgart ³1970, 13).

⁴⁷ F. J. Illhardt, *Trauer*, 315f.

5. Die spezifische Gestalt eines Studiums der ostkirchlichen Theologie

Wie wir darlegten, steht das Leben in Heiligkeit unter dem Signum der »Schönheit« Gottes. Eine im Osten sehr bekannte und beliebte Sammlung asketischer Schriften trägt den Titel »*Philokalie*«: »Liebe zum Schönen«. Bei einem geistlichen Menschen, einem »Gottgelehrten«, wird sich all das, was in ihm gut ist, auch als *schön* erweisen. Während die christologische Tradition von Antiochien den Nachdruck vor allem auf die Offenbarung des Logos in seiner menschlichen Verfasstheit legt, betont die pneumatologische Tradition von Alexandrien gerade die Schönheit des Göttlichen. Diese strahlt vor allem im Wirken des Heiligen Geistes auf, der das Antlitz der Erde mit göttlicher Schönheit erneuert. Für Kyrill von Alexandrien ist es geradezu *das Spezifikum des Pneumas*, ein Geist der Schönheit zu sein und dem ganzen Kosmos Anteil an der Schönheit der göttlichen Natur zu geben.⁴⁸ Wie aber der Heilige Geist den ganzen Erdkreis mit göttlicher Schönheit erneuert (vgl. Weish 1,7), so wirkt er mit seiner erneuernden Kraft auch in den Vollzügen der Liturgie und des geistlichen Lebens.

Würde es bei der Verkündigung und der Feier der Sakramente nur um das Vermächtnis eines historischen Jesus gehen, blieben Gottesdienst und Eucharistie bloß Ritual und Ausdruck von Gemeinschaft, sodass sich der Glaube auf die Dimensionen von Erlebnis und Gefühl reduzieren ließe. Ganz anders verhält es sich, sobald es in der Feier der Göttlichen Liturgie um die Verkündigung der bleibenden Gegenwart jenes göttlich-dreieinen Mysteriums geht, das mit der Menschwerdung des Gottessohnes in die Geschichte einbrach und bei seiner Auferstehung in jener göttlichen Schönheit aufstrahlte, die alle menschlichen Hoffnungen und Sehnsüchte überbietet.

Die »Schönheit« ostkirchlichen Glaubenslebens gilt es auch in den konkreten Vollzügen des Alltags zu bezeugen. Macht es doch ein Merkmal ostkirchlicher Spiritualität aus, dass sie das ganze Leben eines Gläubigen bis in die Einzelheiten hineinzuragen und zu bestimmen sucht, und zwar durch Gebete, Sakramentalien, Moleben und sogar bis in die einzelnen Zeiten eines Familienlebens hinein.

Da viele aus dem COr eine Familie gründen wollen, haben sie während der Studienzeit darauf zu achten, dass sie sich in der Alltäglichkeit ihres Lebens [IV–11] als glaubwürdige Diener des

⁴⁸ Vgl. Kyrill von Alexandrien, *Über St. Johannes* 16,25 (PG 73,464B).

Herrn erweisen, sei es im Mühen um ein tieferes Verständnis von Ehe und Familie [IV–12 bis 17] oder im Mühen um einen reifen Umgang mit der eigenen Sexualität [IV–18], aber auch im Umgang mit dem eigenen Geld [IV–13], nicht zuletzt in der Offenheit für eine »*correctio fraterna*«, d.h. einer mitbrüderlichen Zurechtweisung im Sinne eines »feedback« [IV–21]. Wer sich auf diese Weise in der Alltäglichkeit seiner Studienzeit bewährt, erfährt die Zeit im COOr schon als den Ernstfall seines Lebens [IV–20].

Der geistliche Gewinn einer Studienzeit im COOr hängt aufs engste damit zusammen, wie einer mit seiner Zeit und mit all den anderen Vollzügen auch umgeht, die die Ostkirche als ihre genuinen Formen und Gestalten in einem geistlichen Leben ansieht. Denn all das, was in der Ostkirche gemeinhin als »geistliches Leben« bzw. als ein »Leben in Christus« bezeichnet wird, ist ganz von einer »sakramentalen Mystik des Alltags« bestimmt. Wie ein Kollegiat sich von ihr formen und bestimmen lässt, wird den geistlichen Lebensstil seiner Studienzeit ausmachen.

V. Gabe und Aufgabe priesterlichen Daseins [V]

Im Verständnis des Priestertums gehen Ost- und Westkirche von derselben Voraussetzung aus, dass es nach neutestamentlichem Verständnis nur einen Priester gibt, nämlich Christus. Er allein ist der Mittler und Priester des neuen Bundes: »Wir haben einen Hohenpriester, der die Himmel durchschritten hat, Jesus, den Sohn Gottes« (Hebr 4,14), und: »Einer ist Gott, einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus« (1 Tim 2,5). Christus ist Priester (*kohen, hiereus, sacerdos*) »nach der Ordnung Melchisedeks« (Hebr 5,6), nicht Aarons, da er unmittelbar von Gott eingesetzt ist.

1. Gemeinsames und besonderes Priestertum [V-2,3,4]

Die Neuheit und Einzigartigkeit des Priestertums Christi kann durch keinen anderen Priester fortgesetzt oder ergänzt werden, auch multipliziert sich das Priestertum Jesu nicht in der Kirche. Jeder Amtsträger handelt einzig »im Namen« Christi, denn er selbst ist es, der tauft, predigt und die Eucharistie feiert (SC 7).

Das Neue Testament bezeichnet alle Glaubenden als »*hiereis, sacerdotes*« (Apk 1,6) und als »*basíleion hieráteuma, regale sacerdotium*« (1 Petr 2,9), nirgends jedoch werden im Neuen Testament die Amtsinhaber (*Episkopoi, Presbyteroi, Diakonoi*) als »*hiereis*« bezeichnet. Aus diesem Sprachgebrauch ergeben sich wichtige Unterscheidungen: Wenn vom »gemeinsamen Priestertum« (aller Glaubenden) und vom »besonderen Priestertum« (des Amtsträgers) gesprochen wird, ist der Begriff »Priester« in je verschiedenem Sinn zu gebrauchen:

a) *Christus* erwirbt sich ein Volk von Priestern: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.« (1 Petr 2,9). Das Priestertum aller findet seinen authentischen Ausdruck darin, dass die Christen durch Christus »Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen« (Hebr 13,15): »Durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi sind wir ein für allemal geheiligt« (Hebr 10,10). Der Hebräerbrief betont, das Priestertum besitze einen solchen Adel, dass niemand, nicht einmal Christus in seiner Menschheit, diese Würde an sich reißen dürfe: »Der Vater selbst hat seinen

Sohn zum ewigen Priester eingesetzt; er sprach zu ihm: Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt. Du bist Priester auf ewig« (vgl. Hebr 5,4–6). Das Priestertum ist ein Geschenk des himmlischen Vaters an die Menschheit Jesu, damit dieser die ganze Menschheit in sich vereinigt, sie heiligt und zum Vater zurückführt. Der Vater ist der Ursprung dieses Priestertums, das ihn verherrlicht, wie es ihm gebührt; er ist es auch, der Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes in das ihm eigene Priestertum einführt.

Das allen Gläubigen *gemeinsame Priestertum* besteht darin, dass sie an der Heilssendung der Kirche teilnehmen. Aufgrund von Taufe und Firmung sind alle Christen zur Verkündigung beauftragt, es herrscht doch »unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« (LG 32). Deshalb erfüllt der Priester nur in der Gemeinschaft und Einheit mit der ganzen Kirche seine Sendung, d.h. er ist zuerst und vor allem Christ und steht in der Gemeinde, nicht über ihr.

b) Wie die Ortsgemeinde nur in der Gemeinschaft mit den Priestern und dem Bischof ihren Auftrag erfüllt, so kann das kirchliche Amt nur in und mit der *Gemeinde* ausgeübt werden. Um dieses Zueinander deutlich zum Ausdruck zu bringen, hat die frühchristliche Gemeinde ganz spezifische Begriffe gewählt: Der »*Presbyteros*« verwaltet sein Amt nicht wegen seines biologischen Alters, wohl aber wegen seiner Aufgabe in der Gemeinde; der »*Episkopos*« hat auf besondere Weise auf die Gemeinde zu achten, während der »*Diakonos*« ihr (besonders in den Bedürftigen) dient. Auffällig und wesentlich an diesen Amtsbeschreibungen ist, dass die Begriffe sich nicht von kultischen Handlungen her bestimmen, sondern von der Hinordnung auf die christliche Gemeinde und von der Wahrnehmung des Lehramtes.

c) Der *Priester* steht zwar für Christus, nicht aber vor Christus. Christus bleibt unmittelbar wirkendes Subjekt des kirchlichen Handelns, deshalb kann der Hirtendienst nur in der Sendung durch Christus begründet sein. Das bedeutet für den Dienst des Priesters als »Ikone« Christi: Es handelt sich hier um keine Vertretung eines Abwesenden, der eines Stellvertreters bedarf, sondern bedeutet »Zeichen sein« und »Zeichen setzen« für den gegenwärtigen und unmittelbar wirkenden Herrn, auf dass die Gemeinde sich ihm und seinem Wirken öffnet. Dieses amtliche Tun ist Dienst sowohl für Christus wie auch Dienst an den Menschen unter dem Wirken des Heiligen Geistes.

2. Existenz und Identität des Priesters [V-2,3]

Die Frage nach dem Sein und Auftrag des Priesters wurde zu einem »Seismographen« für die vielfältige innere Unruhe, die mit den Umbrüchen und Entwicklungen in der Kirche, aber auch mit der Frage nach der Identität der Kirche in unserer Welt von heute aufs engste verbunden ist. So wird es gut und notwendig sein, einige Grunddaten zum Selbstverständnis und Dienst des Priesters in Erinnerung zu rufen.

Das Amt in der Kirche besitzt einen völlig anderen Charakter als ein Amt in der Gesellschaft und Politik. Wohl wurde und wird es zuweilen in struktureller Ähnlichkeit zu einem weltlichen Amt gesehen: Man diskutiert über die Funktion der Gemeindeleitung, darüber, was ein Priester zu sagen hat und was er bzw. die Laien tun können, was der Priester an sie abzutreten hat und was nicht. Negativ könnte dies heißen, dass es nicht zum geistlichen Amt gehört, den organisatorischen Betrieb einer Pfarre zu managen, Finanzen zu verwalten, Bauarbeiten zu tätigen, kirchliche Institutionen wie Kindergarten, Pflegestationen und dergleichen zu verwalten: das alles wird mancher Laie gut und gerne tun, vielleicht sogar besser als ein Priester. Noch nie wurde im pastoralen Bereich derart viel organisiert, wie es heutzutage der Fall ist, und noch nie wurden so viele pastorale Kurse abgehalten, noch nie gab es eine derart vielfältige religionspädagogische Literatur mit erlesenen Hilfsmitteln auf dem Markt, noch nie wurde über so viele neue pastorale Strategien und Konzepte diskutiert. Dennoch bleibt eine Unzufriedenheit darüber, wie sich das Leben in der Kirche derzeit gestaltet. Gefragt wird vor allem nach der Sinnhaftigkeit des Amtes und der Hierarchie und nach der Möglichkeit ihrer Neudefinition.

Das Priesteramt entfaltet sich aus den drei christologischen Titeln des Lehrers, des Priesters und des Königs (PO 1), und zwar als Verkündigung, Sakramentspendung und Gemeindeleitung. Die nachtridentinische Deutung des Priesteramtes beschränkte sich in der lateinischen Kirche vor allem auf die Sakramentspendung und ihre sakralen Handlungen, hingegen trat das Missionarische eher in den Hintergrund, bis das II. Vatikanum erneut die missionarische Tätigkeit als Echtheitskriterium priesterlichen Dienstes hervorhob. Denn der Priester ist primär nicht Vorsteher einer liturgischen Versammlung, vielmehr dient er – wie der Bischof – zunächst und vor allem der *Verkündigung des Evangeliums*. Diesem Dienst bleiben die Feier der Liturgie und die dem Priester entsprechende Leitungsgewalt untergeordnet. Ist es

die primäre Aufgabe des Bischofs, das Evangelium zu verkünden, so auch die des Priesters, der an der Aufgabe des Bischofs teilhat. Deshalb entscheidet sich die Glaubwürdigkeit von Dienst und Lebensweise des Priesters zunächst am Dienst der Verkündigung.

Dem priesterlichen Dienst ist vorgegeben, dass Gott »uns geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat« (1 Joh 4,10), hat er doch »uns zuerst geliebt« (1 Joh 4,19). Alles im priesterlichen Dienst gründet allein in Gott, der in seiner Liebe »uns den Dienst der Versöhnung verliehen hat« (2 Kor 5,18). Die in Gottes Versöhnungswerk gründende Vorgabe priesterlichen Dienens bedarf aber der *apostolischen Verkündigung*: »So sind wir nun an Christi statt Gesandte, indem Gott durch uns ermahnt; wir bitten an Christi statt: Lasset euch mit Gott versöhnen« (2 Kor 5,20). »Ein priesterlicher Diener Christi Jesu an den Heiden zu sein«, diese Aufgabe erfüllt der Apostel »in der Kraft des Heiligen Geistes« (Röm 15,15.19), »im heiligen Geist« erweist er sich als treuer »Diener Gottes« (2 Kor 6,4.6). So ist sein Dienst ganz davon bestimmt, dass Gottes Liebe »ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist« (Röm 5,5)

Unter dem Wirken des Heiligen Geistes wird aus dem Dienst ein Amt und aus dem Amt ein Dienst. Dieser setzt zwar Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten voraus, die zu erlernen, zu entfalten und immer anzueignen sind. Dennoch wäre einer, der alle diese Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kenntnisse vorweisen und sie sachgerecht anwenden könnte, noch kein authentischer Priester. Was ihn zum Priester macht, ist seine apostolische Sendung, die ihm im Sakrament der Priesterweihe verliehen wird. Der eigentliche »Bauherr« priesterlicher Existenz und priesterlichen Dienstes ist und bleibt einzig und allein der dreieine Gott.

Das bedeutet: Die Legitimation des Amtes kommt weder aus der Gemeinde noch durch eigene erworbene Kompetenz, sondern dadurch, dass in der *Weihe* Christus selbst einen Menschen in Anspruch nimmt, damit seine, nämlich Gottes Wirklichkeit im sakramentalen Tun, im Wort und im Dienst zum Ausdruck gebracht, »dargestellt« wird. Diener Christi sein heißt: Zeichen bzw. »Ikone« sein und Zeichen setzen für den gegenwärtigen und unmittelbar wirkenden Herrn, damit die Gemeinde sich ihm und seinem Wirken öffnet. So ist das amtliche Tun Dienst für Christus und in ihm Dienst an den Menschen.

Die Gabe der Berufung zum priesterlichen Dienst muss vom Einzelnen in Freiheit angenommen werden und in seinem Leben eine authentische Gestalt gewinnen, vor allem in

einem geistlichen Leben und auf einem gesamt menschlichen Reifungsweg. Auch dies wird sich vor allem unter dem Beistand des Heiligen Geistes vollziehen.

Er lehrt den Priester vor allem, Christus nicht mehr als Individuum, sondern als die »Vielen« zu betrachten, die zu dem einen »Leib« aus vielen Gliedern gehören: Die Kirche ist »Leib Christi«, weil sie zugleich »Tempel des Heiligen Geistes« ist, der die Vielen im Leib Christi eint. Schon der Apostel Paulus verband den Begriff der »*koinonia*« (*communio*), d.h. der Gemeinschaft im Glauben, unmittelbar mit dem Heiligen Geist und seinem Wirken. Sein Werk ist es auch, dass der Priester in seinem Dienst je nach seinem Charisma und seiner Berufung zu wirken vermag, doch auch dies wird sich immer in Gemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern vollziehen, in deren Dienst er sich bestellt sieht (vgl. Hebr 5,1).

In *Lumen Gentium* 4 heißt es in Anlehnung an Cyprian, Augustinus und Johannes von Damaskus: »So erscheint die ganze Kirche als ‘das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk’.«⁴⁹ Auch das Priesterdekret des II. Vatikanum sieht das Sein und Wirken des Priesters in einem *trinitarischen Kontext*, obgleich das Konzil diesen Aspekt nicht weiter entfaltet: Die Priester »nehmen teil an dessen [Christi] Amt, durch das die Kirche hier auf Erden ununterbrochen zum Volk Gottes, zum Leib Christi und zum Tempel des Heiligen Geistes aufbaut wird«⁵⁰. Als *Volk Gottes* des Vaters ist die Kirche die Versammlung aller zum Glauben Berufenen, welche durch die gemeinsame Würde und Sendung verbunden ist. Sodann ist sie *Leib Christi*, der das Haupt seines Leibes ist und den ganzen Leib durch sein Evangelium, seine Sakramente und den Dienst, der zum Apostel- und Hirtenamt Berufenen zusammenfügt. Schließlich ist sie *Tempel des Heiligen Geistes*, der in den Vielen je nach seiner Gabe wirkt und Gemeinschaft in der Vielfalt schafft. Diesem Dienst an der Einheit wird sich jeder Priester verpflichtet wissen.

3. Die affektive Reife eines Priesters [V-5]

Die Biografie eines Kollegiaten steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Zeit, sodass sich auch die großen Umbrüche der Gegenwart in den Lebensgeschichten der Kollegiaten

⁴⁹ H. J. Pottmeyer, *Priester für eine sich wandelnde Kirche und Gemeinde. Vortrag am 4. November 1981 im Coll. Borromaeum*, Münster.

⁵⁰ Ebd.; vgl. *Presbyterorum ordinis* Nr. 1.

wiederfinden. Die Geistliche Ausbildung und Begleitung hat ihnen zu helfen, die konkreten, auch leidvollen Erfahrungen des eigenen Lebensweges aufzuarbeiten und gegebenenfalls heilen zu lassen.

Da die Kollegiaten teils notvolle Familienerfahrungen mitbringen, kommt allen Formen der »*vita communis*« im Kolleg eine große Bedeutung zu [V–21]. Im gemeinsamen Leben lassen sich mögliche familiäre Defizite ausgleichen bzw. entsprechende Desiderate in der Nachreifung einüben bzw. nachholen. Dabei werden alle Weisen der »*Biographiearbeit*« – über Jahre hin – ein notwendiges Grundthema in der Geistlichen Begleitung eines Kollegiaten sein. Ziel all dessen ist, das eigene Mühen um eine überzeugende Gestalt priesterlichen Lebens in Einklang zu bringen mit der persönlichen Biographie und ihrer Reifung.

Gleiches ist für die Vorbereitung auf ein eheliches Leben als Priester zu sagen [V–16,17]. Es wird kaum überzeugend sein, wenn eine Ausbildung das Thema bzw. die konkrete Ausgestaltung der Ehe und Familiengründung ganz dem Einzelnen überlässt. Vielmehr haben die Kollegiaten die nötigen Hilfen und Anregungen zu erhalten, um nicht nur gute Priester, sondern auch gute Familienväter zu werden. Eine eheliche Lebensform bedeutet für einen Priester eine große Herausforderung im Sinne des Evangeliums und darf deshalb nicht bloß als ein »Zugeständnis« an menschliche Bedürfnisse und Sehnsüchte betrachtet werden. Ein verheirateter Priester hat mit seiner Frau in der Gemeinde ein Vorbild zu sein für ein gelungenes Leben im Sinne des Evangeliums. Dies erfordert in der Studienzeit eine vertiefte Hinführung zur Theologie der Ehe als einer authentischen Form der Nachfolge, die der Priester mit der Familie zu realisieren sucht. Der Stellung der Frau eines Priesters innerhalb der Gemeinde wie auch im Leben der Familie kommt heutzutage eine besondere Bedeutung zu, zumal die Ehefrauen von Priestern zuweilen einem eigenen Beruf nachgehen.

Es macht einen wichtigen Unterschied im Eheverständnis aus, wenn der lateinische Ritus die Trauung auf das irdische Leben der Eheleute und nur auf ihr konkretes Zusammenleben in Ehe, Familie und Gesellschaft anspricht, während der byzantinische Ritus das Leben der Ehepartner vor allem in mystisch-soteriologischer und endzeitlicher Perspektive betrachtet, d.h. »*über den Tod hinaus*«. Schon darin wird sichtbar, dass die Ehe nach ostkirchlichem Verständnis nicht nur »abgesegnet« werden darf, erhält sie doch durch die liturgische Handlung eine ganz neue, nämlich sakramentale Dimension.

Christus nahm die menschliche Natur an, um als der neue Adam, der nicht von der Erde, sondern vom Himmel stammt (1 Kor 15,45–47), das Gleichgewicht der Geschlechter wiederherzustellen (Gal 3,27f.). Deshalb spricht die Kirche von der ehelichen Verbindung als dem »großen Mysterium« der Liebe (Eph 5,32).⁵¹ Das eheliche Leben bildet eine »kleine Kirche«, nicht bloß, weil sie die Keimzelle menschlicher Gesellschaft ist, vielmehr zielt das mystische, nämlich sakramentale Handeln der Kirche auf die Heiligung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft als Grundlage einer neuen Welt (vgl. 1 Kor 7,12–14). Denn in der Ehe spiegelt sich das innertrinitarische Leben wider, hat doch der dreieine Gott selbst sie geschaffen, weshalb der Ursprung der Ehe nicht im Sündenfall, sondern in der *ursprünglichen Schöpfungsordnung* liegt. Dies kommt recht deutlich im Ritus zum Ausdruck, der die Segnung der Brautleute in Beziehung setzt zum Segen Gottes für Adam und Eva im Paradies, aber auch zur Vollendung der Menschheit im neuen Jerusalem am Ende der Zeiten (Apk 21,10f.). Darin zeigt sich der hohe Anspruch, dem ein Priester in und mit seiner Ehe zu entsprechen hat. Er bedarf darum einer guten und geistlichen Hinführung zum Ehesakrament.

Der Umgang mit dem *Internet* und den anderen *sozialen Medien*, aber auch die gegenwärtigen Diskussionen um den »sexuellen Mißbrauch« [V–20] bedeuten eine große Herausforderung für die Kollegiaten, ebenso wohl auch für die Priester. Der leichte Zugang zu pornographischem Material erschwert den Umgang und die Integration der eigenen Sexualität, geht es doch darum, zur Reinheit des Herzens und des Leibes zu finden.

Die Probleme unserer Gesellschaft im Umgang mit der eigenen Sexualität [V–5,10,11,12,14] finden sich ebenso bei den Kollegiaten. Dabei wird es wohl angeraten sein, dass sie sich – wenn erforderlich – auch von Fachleuten helfen lassen. Zudem ist damit zu rechnen, dass so mancher den *reifen Umgang* mit der eigenen Sexualität erst nach der Ausbildungszeit angehen wird. Psychische Defekte im Umgang mit der eigenen Sexualität und Genitalität werden wohl immer häufiger, lassen sich als solche aber meist erst nach der Weihe in vollem Umfang erkennen und angehen. Zudem ist eine Reduzierung der vielfältigen Sinngehalte der menschlichen Geschlechtlichkeit auf eine verkürzte Sicht der Sexualität und auf einfache Mechanismen, wie sie im Internet und in der Unterhaltungsindustrie angeboten werden, zu beobachten. Infolge des Stresses im Studium und der zahlreichen auswärtigen Termine von Kollegiaten fehlt es

⁵¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. 12,5 in Col.* (PG 62,387).

meist an der nötigen Muße, um die eigenen Defizite im reifen Umgang mit der eigenen Sexualität anzugehen; ggf. weicht man eher auf Pseudo-Intimitäten wie Alkohol und ähnliche Derivate oder auch auf eine oberflächliche Beichtpraxis aus [V-13].

Da die Lebensform im COr ihre eigenen Weisen der Einübung in ein priesterliches Leben erfordert, muss der Kollegiat während seiner Ausbildungszeit genügend Entscheidungshilfen bekommen, um seine Erfahrungen mit der Sexualität zu integrieren. Doch lassen sich geeignete Formen priesterlichen Lebens nicht »einpauken« bzw. rein äußerlich vermitteln, weshalb auch hier die konkrete Hilfe durch eine Geistliche Begleitung vonnöten ist. Ein wichtiges Kriterium der menschlichen Reifung – eben auch im Bereich der Sexualität – findet sich darin, ob ein Kollegiat eine überzeugende Gestalt *affektiver Reife* erreicht hat. Entscheidende Anzeichen für das Gelingen eines affektiven Reifungsprozesses sollen nun kurz aufgezeigt werden.

3. Vielfalt der Faktoren »affektiver Reife« [V-5]

Der Prozess menschlicher Reifung wird auch bei einem Priester letztlich unvollkommen bleiben. Der zweite Korintherbrief zeigt sogar, wie die Schwäche des Apostels Paulus zum Ansatzpunkt göttlicher Kraft wurde. Dennoch bedarf es bestimmter menschlicher Qualitäten, die in der Ausbildung eines Kollegiaten ein wichtiges Indiz dafür sein können, ob er zur Weihe zugelassen werden darf.

»Affektive Reife« meint die zunehmende gesamt menschliche Reifung auf allen Ebenen im Leben eines Menschen. Sie setzt voraus ein gesundes Selbstwertgefühl, die Annahme und Integration von Gefühlen und deren Impulskontrolle; die Fähigkeit, mit sich selbst allein zu sein; das Wissen um die eigene sexuelle Orientierung und deren Annahme; kein Schwarz-Weiß-Urteilen über sich selbst, über andere oder über Institutionen; eine gewisse innere Stabilität; Einfühlungsvermögen (mit einer »de-zentrierten« Lebensweise); stabile Freundschaften und wertschätzender Umgang mit Frauen mit einem gesunden Nähe-Distanz-Empfinden; Ehrlichkeit und Verlässlichkeit; Zielorientierung; Freude am Engagement; Interesse an anderen Menschen, an Neuem und Fremdem; Belastbarkeit und gute Umgangsformen; gesunde Krisenbewältigung und anderes mehr. Das affektive Gefühlsleben eines Kollegiaten hängt sodann mit den Erfahrungen seiner sexuellen Reifungsgeschichte zusammen, d.h. damit, wie er die eigene Sexualität wahrnimmt, mit ihr umgeht und wie er sie

in seine Persönlichkeit integriert; erst wenn ihm dies immer besser gelingt, kann von einem Leben in »Keuschheit« und »Reinheit« die Rede sein.

An der Vielfalt dieser Faktoren, die zu einer affektiven Reife gehören, aber wohl von keinem im eigenen Leben vollkommen erreicht werden, zeigt sich ihre Bedeutung für die Geistliche Ausbildung und für die Geistliche Begleitung der Kollegiaten heute, damit sie Priester werden können, die ganz Mensch und ganz Christ, aber eben auch authentische Zeugen des Evangeliums sind.

4. Konsequenzen für die Geistliche Ausbildung

Wie angedeutet, lässt die teils verzögerte psychische Entwicklung der jungen Erwachsenen von heute den reifen Umgang mit der eigenen Sexualität meist erst nach der Ausbildungszeit angehen. Trotz des freien Umgangs unserer Gesellschaft mit der Sexualität ist der Einzelne selten bereit, in der Geistlichen Begleitung oder in der Beichte über die persönliche Sexualität zu sprechen. Für ein solches Gespräch gilt das *therapeutische Prinzip*: Abwehrmechanismen dürfen erst angesprochen und gedeutet werden, wenn die Zeit dafür reif ist. Auch hier kommt der Geistlichen Begleitung eine entscheidende Bedeutung zu, denn zuweilen muss der Geistliche Begleiter lange Zeit warten, bis der rechte Augenblick gekommen ist, um Auffälligkeiten in der Lebens- und Reifungsgeschichte des Kollegiaten ansprechen zu können. Es bedarf der persönlichen Begegnung und des offenen Gesprächs, damit der Einzelne seine Erfahrungen und Probleme im Umgang mit der eigenen Sexualität – auch im Leben der Ehe – darlegen kann. Er wird sich glücklich preisen dürfen, wenn er hierfür ein offenes Ohr findet und das nötige Vertrauen gegenüber einem Geistlichen Begleiter aufbringen kann. Erweist sich der Geistliche Begleiter hier wie ein geistlicher »Freund«, wird der Kollegiat es vermutlich nicht an Offenheit fehlen lassen.

Derzeit ist eine *Reduzierung der vielfältigen Sinngehalte* von Sexualität (Lust, Entspannung, Fortpflanzung, Regulation etc.) auf eine verkürzte Sicht der Sexualität und auf einfache Mechanismen festzustellen, weshalb der Spiritual darauf bedacht sein muss, in seinen Vorträgen und Gesprächen eine umfassende und verantwortbare Sicht der Sexualität, des ehelichen Lebens, des Zölibats und einer Theologie des Leibes vorzulegen.

Eine Geistliche Ausbildung wird sich nicht bloß auf den Umgang mit der eigenen Genitalität richten. Wie gezeigt, äußert sich die menschliche Geschlechtlichkeit und Sexualität auf recht zahlreichen Ebenen und entfaltet sich unter vielen Facetten, die in gleicher Weise angesprochen und im Priesterseminar ausgebildet werden müssen. Anzustreben ist ein Leben im soeben definierten Sinne der »Reinheit«, auf dass das eigene Leben in allen Bereichen auf Christus hin transparent wird, was immer mehr beinhaltet als einen geordneten Umgang mit der eigenen Genitalität. Vor allem wird ein geistlicher Lebensstil (»rund um die Uhr«) ein authentisches Zeugnis im Sinne des Evangeliums und der von ihm eingeforderten »Reinheit des Herzens« sein.

Erfahrungen der »Generativität«, wie sie im diakonalen und apostolischen Einsatz gegeben und vonnöten sind, bewahren vor dem Abgleiten in eine ungesunde Selbstabsorption. Freude am Priesterberuf und selbstloser Einsatz in der Seelsorge können eine wichtige Hilfe sein, um den Priester nicht bloß den Verzicht, sondern auch die Chancen seines Lebensstiles erkennen zu lassen und sich daran aufzurichten.

Neben der Integration von »animus« und »anima«, die eine wichtige Stellung in der Reifungsgeschichte priesterlichen Lebens einnimmt, bedarf es bei der Reifung der Persönlichkeit auch des Zusammenklangs von »Identität« (meist bis zum 25. Lebensjahr) und »Intimität« (meist in den Jahren nach 30). Das Verlangen nach fester und enger Partnerschaft meldet sich zuweilen umso vehementer erst um die Mittdreißiger.

Zu den Aufgaben des Spirituals gehört es, die vielfältigen Formen der »Anima« menschlicher Persönlichkeit einüben zu lassen, sei es im Umgang mit der Kunst (z.B. Ikonen, Kirchenbau etc.), mit der Liturgie und Musik wie auch mit der Natur bzw. Schöpfung und in einem gesunden Umgang mit dem eigenen Leib. Nur so wird der Kollegiat erkennen, dass die Ordnung und Integration der eigenen Sexualität zugleich ein Arbeiten an der eigenen Persönlichkeit und Reifung ist, das ihn zur »Vollgestalt Christi« heranwachsen lässt.

5. Die Notwendigkeit einer Geistlichen Begleitung nach der Weihe [V-24]

Notwendig zur Identitätsfindung ist nicht selten das Durchleben einer »normativen Krise«. Diese setzt im priesterlichen Dienst meistens erst 20 Jahre nach der Weihe ein. Die

Missbrauchsstudien belegen, dass es in einer solchen Zeit zu Vollzügen kommen kann, die Anzeichen einer *grundsätzlichen Krise* im priesterlichen Leben sind. In dieser Zeit scheint eine geistliche Erneuerung, wie sie in den lateinischen Orden mit einem »Tertiat« gegeben ist, auch für einen Weltpriester vonnöten zu sein, vielleicht in der Gestalt einer Sabbatzeit.

Eine besondere Bedeutung für das Gelingen einer Integration von Identität und Intimität ist mit der Erfahrung eines Wohnungs- bzw. Pfarrwechsels gegeben. Kann doch eine *Versetzung* in eine neue Gemeinde den Priester notvoll isolieren und ihn sogar ein sexuelles Verhältnis aufnehmen lassen. Nicht weniger von Bedeutung ist die Verarbeitung des Verrats durch Mitmenschen bzw. Mitbrüder, eine Erfahrung, die zuweilen zur härtesten Probe im Leben und Glauben eines Priesters werden kann. Beide genannten Erfahrungen führen Priester zuweilen dazu, *polygam* in einer Art »Schmetterlingsdasein« zu leben. Stattdessen können die oft fehlgeschlagenen Versuche der Vertrautheit bzw. »Selbstenthüllung« auch zur Entdeckung einer dauerhaften Gegenseitigkeit führen und Orte bzw. Personen erkennen lassen, denen man sich anvertrauen kann.

Je höher der Lebensverzicht, desto höher hat auch die *Lebenskultur* zu sein. In ihr kommt den *Ritualen* eine besondere Bedeutung zu, denn in und mit ihnen zeigt sich, was einem Priester wichtig ist. Frühere Generationen von Priestern waren nicht selten sogar »Kulturträger« im besten Sinn des Wortes. So sind die bewährten Zugänge zu Kultur, Musik, Literatur, Kunst etc. in der Ausbildungszeit wiederzuentdecken und zu pflegen. Es wird für die Lebenskultur eines priesterlichen Lebens nicht zuträglich und sogar schädlich sein, wenn sich ein Geistlicher im »Alltagsgeschäft« seines Dienstes nur noch verausgabt, will er doch einen »geistlichen« Beruf ausüben, zu dem die soeben genannten Ausdrucksformen des Glaubens und eines priesterlichen Daseins essenziell dazugehören.

VI. Die evangelischen Räte als Grundform christlichen Lebens [VI]

Für die frühe Kirche war die Spiritualität des Mönchtums »hinsichtlich ihres Zieles wie ihrer Hauptmittel mit der christlichen Spiritualität identisch«, was sich im Laufe der Geschichte aber schnell wandeln sollte, wie sich am Konzept des Rätelandes deutlich machen lässt.⁵²

1. Das Leben nach dem Evangelium in der Weisung der Väter

Bei Johannes Chrysostomus finden sich die provokanten Worte:

»Du machst einen Fehler, wenn du denkst, von einem Weltmann werde etwas anderes verlangt als von einem Mönch [...]. Denn Christus hat diesen Unterschied nicht gemacht. Er ist nicht der Erfinder der Ausdrücke 'Laie' und 'Mönch'; dieser Unterschied wurde durch die Menschen eingeführt, in der Heiligen Schrift findet man ihn nicht!«⁵³

Basilius von Caesarea [† 379] schätzt den Begriff »*monachos*« nicht sonderlich, und als Gregor von Nyssa [† 395] an jemanden schreibt, der diese Bezeichnung trägt [*»Ad Olympium monachum«*], gibt er seiner Schrift den wohlüberlegten Titel: »*De perfectione et qualem oporteat esse christianum*«⁵⁴. Da der Begriff »*monachos*« zunächst auf jeden Christen anwendbar war, lehnt Basilius das gesamte Vokabular des Eremitentums unter Hinweis auf das Evangelium ab. Nicht anders Gregor von Nyssa: Er definiert das Christentum und nicht das Mönchtum, als Nachahmung der göttlichen Natur.⁵⁵ Gleicher Ansicht ist Johannes Chrysostomus [† 407], wenn er das Leben der »Mönche« und die evangelischen Räte für jeden Christen als maßgebend und bestimmend hält: Da die Heiligen Schriften nichts von einer Trennung zwischen Mönchs- und Laienspiritualität wissen, »wollen sie, dass alle das Leben von Mönchen führen, selbst wenn sie verheiratet sind«⁵⁶; jeder Christ hat alle Gebote des Evangeliums zu erfüllen und die christliche Vollkommenheit in ihrer Ganzheit anzustreben [VI-1,2]. Die Wüstenväter sind gleicher Ansicht wie die Kappadokier; statt einer *Zwei-Stufen-Ethik* suchen sie einfach die Radikalität christlichen Lebens, wie sie für jeden Christen

⁵² I. Hausherr, *Christliche Berufung und Berufung zum Mönchtum nach den Kirchenvätern*, in: G. Thils / K. V. Truhlar (Hrsg.), *Laien und christliche Vollkommenheit*. Freiburg – Basel – Wien 1966, 32.

⁵³ Basilius, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3 (PG 47,372).

⁵⁴ PG 46,251–286.

⁵⁵ PG 34,244.

⁵⁶ Johannes Chrysostomus, *Adversus oppugn. vitae mon.* I,II,15 (PG 47,373A).

maßgebend ist. Nicht die Gestalt einer »besonderen Vollkommenheit« bestimmt ihre Spiritualität, vielmehr geht es den Wüstenvätern über die Gestaltung eines tugendhaften Lebens hinaus vor allem um das »Heil« ihres Lebens und die »Gesundheit« an Leib und Seele. Dieses Anliegen teilen sie aber mit den Anderen: Jeder Christ wird den Weg des Heiles zu gehen haben!

Weil sich die Mönche, wie alle Christen, demselben Anspruch des Evangeliums stellen, lassen sie sich einfach als »ihr Christen« anreden. Die besondere Lebensweise und ihre Frömmigkeit bedeuten für die Mönchsväter nicht etwas Exzeptionelles, zumal die »Weltchristen« etliches viel besser tun können als mancher Mönch, wie ein Apophthegma des Antonios verdeutlicht, das von einem Arzt der Stadt berichtet, der gewürdigt wurde, »täglich das Trishagion mit den Engeln zu singen«⁵⁷.

In der Geistlichen Ausbildung streben wir im COr die ursprüngliche Gestalt christlichen Lebens an, d.h. keine Sonderspiritualität oder spezielle Frömmigkeitsform (gleichsam »fernab von der Welt«). Im Wissen um die Botschaft und den Anspruch des Evangeliums strecken wir uns aus nach dem »Einen, das notwendig ist« (Lk 10,42), nämlich das Heil zu erlangen und gerettet zu werden. Um dorthin zu gelangen und das Ersehnte zu empfangen, ist es vonnöten, dass jeder, der sich als Priester in den Dienst des Herrn stellt, auch jene Formen der Vollkommenheit anstrebt, die mit seiner Berufung und seinem Beruf übereinstimmt.

2. Die Suche nach der Vollkommenheit heute [V–23;VI–7,10]

Verkündigung und Seelsorge beschränken sich nicht allein allgemein auf die Tradierung eines Glaubensgutes und der »Gebote«, es bedarf einer konkreten individuellen Handlungsanleitung, nach der ein Christ sein Glaubensleben als einen *Weg der Berufung* zu gestalten sucht. Heute erwartet man von der Kirche mehr als eine Unterweisung in der kirchlichen Glaubenslehre und in den überzeitlichen Geboten und Normen, man möchte auch die nötige Hilfe des Glaubens in der Bewältigung des konkreten Lebensalltags erfahren. Ob einer beispielsweise in einen Orden oder in die Mission gehen soll, kann ihm kein Bischof und kein Oberer sagen. Wo aber erhält er Hilfe und Rat, um für diese Frage, die über seinen konkreten Lebensentwurf

⁵⁷ Abbas Antonios, Nr. 24; zit. nach B. Miller (Hrsg.), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Freiburg/Br. 1965, Nr. 24.

entscheidet, eine Antwort zu finden?

Es bedarf nämlich einer »*existentiellen Erkenntnis*« im Glauben und zeitgemäßer Wege der Realisierung im Alltag, um dem Wirken des Heiligen Geistes im eigenen Leben folgen zu können. Der Heilige Geist aber erneuert unentwegt das Angesicht der Erde, indem er alles mit neuem Leben und frischer Kraft erfüllt. Wird das geistliche Leben heute als »*gläubiger Umgang mit der Wirklichkeit*« verstanden, darf jede Erneuerung und Verlebendigung von Wirklichkeit als eine Erfahrung im Heiligen Geist gelten, den die byzantinische Liturgie mit den Worten besingt: »Du Allgegenwärtiger, Schatzkammer aller Güter und Spender des Lebens.«

Mit Recht erwähnt das Apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche und ihre Sakramente innerhalb des dritten Artikels und bekennt sich auf diese Weise zum Heiligen Geist als ihrem »Lebensspender«. Ist die Kirche selbst doch ein Geschöpf und Sakrament des Heiligen Geistes; unter seiner Führung vermag sie das Leben des Glaubens zu gestalten. Um des Evangeliums und ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen sucht die Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes ebenso nach neuen, zeitgemäßen Formen des Glaubens und eines Lebens aus dem Geist der evangelischen Räte.

3. Die Räte als Grundform christlichen Lebens [VI-1,2,6]

Das II. Vatikanische Konzil stellt die evangelischen Räte als Grundlage einer künftigen Spiritualität vor. Die Besinnung auf die Räte des Evangeliums ist umso dringlicher, als die kirchliche Lehre heute in den Augen vieler unglaubwürdig geworden ist, da die evangelische Verfügbarkeit in Armut und der Verzicht auf Macht und Ehrentitel kaum gelebt werden. Was etwa sollte der Sinn eines zölibatären Lebens sein in einer Kirche, in der man nach Ehre, Besitz und einem komfortablen, bürgerlichen Leben strebt?

In der lateinischen Kirche wurden die Räte seit dem Mittelalter unter rein monastischen Vorzeichen interpretiert, nämlich als Mittel zur persönlichen Vervollkommnung. Hauptzweck des Räteversprechens war der bessere Weg zur Vollkommenheit, wobei diese Vollkommenheit primär in Gottesliebe und Kontemplation gesehen wurde und nur sekundär in Nächstenliebe und Aktion. Heute hingegen wird auch *die diakonische und apostolische Dimension* der

evangelischen Räte hervorgehoben. Denn die Liebe, zu der die evangelischen Räte anleiten, meint die eine untrennbare Liebe zu Gott und dem Nächsten. Im Leben nach den Räten erhält der Christ Anteil an der Heilssorge Jesu für alle Menschen, um derentwillen er aus Liebe arm und gehorsam wurde bis zum Kreuz. Somit sind die Räte mehr als nur ein Weg zu persönlicher Vervollkommnung, sie gelten als eine Art *Charisma der Liebe* in der Berufung für andere, als eine Gabe zum Dienst.

Neben der diakonalen und missionarischen Dimension der evangelischen Räte wird heutzutage auch ihr eschatologisches Zeugnis von Bedeutung und Wert sein. Der Dienst für die anderen und für die Welt steht nämlich unter dem Vorzeichen der *Entsagung* [II–1; VI–5,6,8,9]: Der Christ lebt in der Welt, aber nicht von der Welt. Auf diese Weise versteht sich die Kirche als die quasi-sakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt. Sakramental wird dies in der Taufe und in der Eucharistie vollzogen, existentiell hingegen in einem Leben der Entsagung.

Das Leben nach den evangelischen Räten realisiert die explizite und dauernde Lebensform der Kirche, bis Christus in Herrlichkeit kommt. In ihrer endzeitlichen Ausrichtung bilden die evangelischen Räte ein unaufgebbares Wesensmoment der Kirche, die auch greifbar und öffentlich darzustellen hat, woraus sie lebt, nämlich aus der göttlichen Liebe, die die Welt auf ihre endgültige Vollendung hin transzendiert. Da dies heutzutage in den Orden eher »diskret« gelebt wird, meist nur in einem geistlichen, nicht aber »öffentlichen« Kontext, verdeckt dies zunehmend den wahren Sinn und Gehalt der Räte. Somit ist nun eigens zu fragen, auf welche Weise die evangelischen Räte künftig noch entschiedener zu einer Grundform christlicher Existenz werden und das Leben dessen bestimmen und prägen, der als Priester der Kirche dienen möchte.

1) Zunächst ist der Begriff vom »*Stand der Vollkommenheit*« zu korrigieren, insofern er aus der Unterscheidung von zwei Ständen in der Kirche, einem »vollkommenen« und einem »unvollkommenen«, kommt. Eine solche Zweiteilung in der Spiritualität und im Glaubensleben der Kirche hat es, wie dargelegt, in der frühen Kirche noch nicht gegeben.⁵⁸ Jesus verkündet seine Botschaft allen Menschen. Deshalb richten sich die Predigten und Katechesen der Kirchenväter an alle Christen, ohne dass eine besondere Standesspiritualität

⁵⁸ Vgl. G. Thils und K. V. Truhlar (Hrsg.), *Laien und christliche Vollkommenheit*, bes. 30–114 (I. Hausherr).

hervorgehoben wird. Aufgrund der *Taufe* ist jeder Christ dazu berufen, den Weg der Heiligkeit zu gehen und die Vollkommenheit anzustreben. Dazu verpflichtet nicht nur das Geschenk der Taufe, sondern auch der *Name* des Christen: Der Christ soll sein, was sein Name besagt, er darf nicht Christ nur genannt werden, sondern muss es in Wirklichkeit auch sein. Die Kirchenväter sprechen sogar von der Berufung eines jeden Christen zum *Martyrium* (die Märtyrer waren meist Laien und entstammten keinem besonderen – geistlichen – Stand).

Den *Alltag* des Glaubens deuten die Kirchenväter nicht so sehr von der Erfüllung der evangelischen Räte her, sondern eher von den Geboten der vollkommenen *Gottes- und Nächstenliebe*. Die weiteren Grundinhalte christlichen Lebens finden sich nach Aussage der Kirchenväter im Herrengebet und in den Seligpreisungen [IV–13,20; V–1,8,9].

2) Der Gegenstand der evangelischen Räte ist in jeder Form christlicher Vollkommenheit enthalten, und in diesem Sinn kann man sagen, dass das Ordensideal bzw. das monastische Ideal mit dem Ideal jedes christlichen Lebens zusammenfällt. Wohl aber gibt es in einem christlichen Leben bei der Verwirklichung und konkreten Umsetzung der evangelischen Räte verschiedene *Grade der Intensität* in ihrer Ausdrucksgestalt. So besteht die Eigenheit des Ordens- bzw. Mönchslebens darin, dass in ihm die evangelischen Räte unter ganz besonderen Vorzeichen verwirklicht werden (Gelübde und Gemeinschaft), ohne dass diese konkrete Form schon zur Norm für das christliche Leben schlechthin erhoben werden darf [IV–19].⁵⁹

3) Die beiden Wege der »*Gebote*« und der »*Räte*« sind eng miteinander verbunden, auch wenn der zweite Weg nicht schon der an sich vollkommenere ist.⁶⁰ Vielmehr gibt es nur eine einzige Berufung, der alle Glaubenden zu entsprechen haben. Darum überträgt das Neue Testament die Aussagen des Alten Bundes über die Besonderheit des Kultes und seiner Diener (heiliges Priestertum, priesterliches Königtum, geistiger Tempel) auf die ganze Kirche, in der *alle Glieder* durch den Ruf Jesu aus der Welt ausgesondert und zu Gottes besonderem Volk geformt sind (1 Petr 2,9f.).

Vor der Berufung in einen besonderen Stand gibt es demnach eine gewisse Verbindlichkeit der

⁵⁹ In der Auslegung von Mk 10,17–19 par bezweifelt so mancher Exeget, dass es sich in dieser Jüngerberufung nur um einen Ratschlag gehandelt habe; es gehe hier vielmehr darum, die Gefährlichkeit des Reichtums zu erweisen. Das Verhalten des Jünglings wird vom Text her nicht als ethisch akzeptable Alternative angesehen werden können. Jesus hatte nicht nur geraten, sondern unzweideutig in seine Nachfolge gerufen. Vgl. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, 65–75.

⁶⁰ Vgl. LG 41.

Räte qua Taufe und Partizipation an der Kirche. Jeder Christ ist von Gott berufen, ein Leben zu führen, das der Taufe und der Freiheit der Kinder Gottes entspricht; darin sind sich alle im Glauben gleich. Die evangelischen Räte lassen sich darum auch jeder Form der Nachfolge Jesu zuordnen, eben weil alle Christen zur ungeteilten Liebe berufen sind. Tragfähige Begründung für die evangelischen Räte eines Ordenschristen oder eines Priesters sind nicht Einzelerfordernisse christlichen Dienens, sondern die *Übereignung* der Person an Gott und seinen Dienst [V–6,8,10,11,12,13,17; VI–2].

4) Die evangelischen Räte müssen im Gesamt der Weisungen des Evangeliums verstanden und gelebt werden, ansonsten verbleiben sie in einem rein asketischen Kontext. Benennt der Begriff »Gebot« mehr die inhaltlich verbindliche Forderung, so der Begriff »Rat« den Geist, in dem ein Leben nach dem Evangelium möglich ist. Im Blick auf die Freiheit, die Gott dem Menschen lässt, und im Blick auf seine werbende Liebe könnte man alle »Gebote« ebenso als »Rat« bezeichnen, wie auch alle »Räte« aufgrund ihrer Ernsthaftigkeit und Heilsbedeutung als »Gebote« angesehen werden können.

5) Die oft vorausgesetzte Dreiheit der Räte, die sich in der westkirchlichen Tradition (seit dem 13. Jahrhundert erst in der heute bekannten *Trias*) kontinuierlich durchhält, ist als solche biblisch nicht leicht nachzuweisen. Für Thomas von Aquin († 1274) ist es noch eindeutig, dass man einen einzigen evangelischen Rat nicht ohne die anderen halten kann, weil es bei den Räten um drei Seiten ein und desselben Inhalts geht, nämlich um das ungeteilte Leben nach dem Evangelium. Im Evangelium grundgelegt, bleiben die Räte aufeinander bezogen, nämlich als Ausfaltungen der einen Gesinnung, die das Leben Jesu prägte und in seiner Hingabe am Kreuz gipfelte (vgl. Phil 2,5–7). Wer Christus nachfolgt, will selbst so gesinnt sein, wie er gesinnt war, um von ihm das eigene Leben prägen und bestimmen zu lassen. Würden aber einzelne Lebensbereiche aus der Ergriffenheit vom Evangelium ausgeklammert, wäre die Authentizität christlicher Existenz in Frage gestellt [VI–3,4,5]. Deshalb gehören alle drei evangelischen Räte zusammen und deuten sich gegenseitig (weshalb sie sich auch nicht nur auf den Zölibat eingrenzen lassen).

6) Das Leben nach den evangelischen Räten als *Grundform christlicher Existenz* ist kein Selbstzweck, da es *auf die Welt hin* ausgerichtet zu sein hat, wie auch Jesus in seinem armen, ehelosen und gehorsamen Leben der Welt dienen wollte. Doch das Zeugnis der evangelischen Räte ist keineswegs rein innerweltlich ausgerichtet. Gleich der christlichen Askese und

Entsagung weisen die Räte über die Welt hinaus auf das *Eschaton*: Im Leben der Armut wird deutlich, dass der Mensch »indifferent« gegenüber den Gütern dieser Welt lebt und sie nicht für sich einsammelt; im Gehorsam unterstellt er all sein Wünschen dem Willen Gottes (Mt 26,39–41 par: »Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe«), um sich und sein Leben offen zu lassen für die unablässige Durchformung durch Gott (»Nicht ich, Christus lebt in mir«) [VI–4].

Während sich ein Leben in Armut und Gehorsam vermutlich eher verständlich machen lässt, und zwar als Grundform jeder christlichen Existenz, scheint der evangelische Rat der »Ehelosigkeit« nur für Priester, Mönche oder Ordensleute in Betracht zu kommen. Dass es aber auch bei diesem Rat um eine Grundform christlicher Existenz und ihrer eschatologischen Ausrichtung geht, lässt sich am Begriff der »Jungfräulichkeit«, wird sie recht verstanden, deutlich machen [VI–8]. Christliche Jungfräulichkeit ist ein *positives Existential* jedes christlichen Lebens, weshalb sich auch jeder Christ um die Haltung der Jungfräulichkeit zu bemühen hat. »Jungfräulichkeit« meint nämlich jene eschatologische Grundhaltung, mit der sich ein Mensch von dieser Welt »unbefleckt« hält. In diesem Sinn fällt der Begriff der Jungfräulichkeit mit dem der Armut zusammen, wie sie in den Seligpreisungen der Bergpredigt angeführt ist.

Der theologische Aussageinhalt der »Jungfräulichkeit« lässt sich recht gut am Bericht der Taufe Jesu verdeutlichen. Die Stimme aus dem Himmel bezeugt: »Dieser ist mein geliebter Sohn« (Mt 3,17), was besagt, dass Jesus unmittelbar von Gott stammt. Gegenüber Josef, der auf Adam zurückgeführt wird, ist Jesus unmittelbar von und zu Gott. In gleicher Weise definiert sich der Glaubende nicht allein durch seinen (biologischen) Vater, sondern durch seine »Jungfrauengeburt«, wie sie ihm mit der Taufe geschenkt wurde: »Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden: nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren« (vgl. Joh 1,12–13). Der Glaube stellt den Menschen in eine neue Gottunmittelbarkeit, da er durch die Verkündigung des Wortes und durch das Geschenk der Taufe zu einem Kind Gottes geworden ist. Die Heilige Schrift versteht unter »Jungfräulichkeit« demnach keine genitale und geschlechtliche Kategorie, sondern die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, wie sie in den Sakramenten grundgelegt und vollzogen wird. Ein christliches Leben der Jungfräulichkeit im dargelegten Sinn ist eine *Grundform der Nachfolge Christi* und konkretisiert sich in den Grundhaltungen von Trauern, Fasten und ohne

Zufluchtsstätte sein. Mit einem Wort: Die ganze spezifische Situation des Christen lässt sich recht zutreffend bestimmen mit dem Begriff der »Jungfräulichkeit«, die als authentischer Inhalt christlicher Existenz gelten darf.

Weil die evangelischen Räte die Grundnorm jedes christlichen Lebens sind, haben Theologen unserer Zeit (K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. B. Metz) die Räte sogar zum Ausgangspunkt ihrer Theologie gemacht.⁶¹ Daran zeigt sich, dass die Räte kein Zusatzkapitel im Glauben sind, sie betreffen unmittelbar die Mitte gläubigen Daseins. Somit wäre es ein Erfordernis auf der Suche nach einer priesterlichen Spiritualität, die evangelischen Räte entschiedener und eindeutiger als Grundform christlicher Nachfolge und jedes geistlichen Lebens darzulegen und herauszuarbeiten, und zwar auch für die östliche Spiritualität.⁶² Dabei müsste eigens darüber nachgedacht werden, wie die evangelischen Räte im Leben eines zölibatären und eines verheirateten Priesters zu leben sind und welche pastoralen Konsequenzen sich daraus ergeben könnten.

Aus unseren Überlegungen lässt sich erkennen, welche Bedeutung den evangelischen Räten auch in der Geistlichen Ausbildung des COr zukommt. Was im Leben nach den drei Räten zum Ausdruck gebracht wird, ist die Grundform jedes Lebens nach dem Evangelium. Um einen solchen Lebensstil hat sich vor allem jeder zu bemühen, der als Priester das Evangelium

⁶¹ Vgl. M. Scheuer, *Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Würzburg 1990.

⁶² Der Zölibat müsste eigens bedacht werden. Die angeführten Theologen, besonders Karl Rahner, weisen darauf hin, dass die Erlösungsordnung niemals die Schöpfungsordnung aufhebt, für welche die Weisung gilt: »Seid fruchtbar und mehret euch« (Gen 1,28). Wenn einer zölibatär leben will, bedarf es dazu – um eines höheren Zieles willen, nämlich »um des Himmelreiches willen« – einer ausdrücklichen »Sondererlaubnis«, wie sie in der Berufung zum Priestertum vorliegt (da die evangelischen Räte aus der Welt herausführen, muss Gott das Vorbeigehen an der Welt eigens gestatten). Das Zeugnis der Eheleute steht in gleicher Weise unter dem Wort: »Unsere Heimat ist im Himmel« (Phil 3,20), so dass Eheleute und Ehelose das gleiche Zeugnis geben, das jedoch in seiner konkreten Ausführung unterschiedlich ausfällt. Würde man die Ehelosigkeit absolut setzen, würde dies eine Verachtung der Schöpfungsordnung und der Welt bedeuten, während die schöpfungsgemäße Sehnsucht nach Liebe in der Ehe nie die andere Glaubensaussage aufheben kann, dass die letzte Erfüllung der Liebe bei Gott ist. – Dies ist weiter ausgeführt in: G. Thils und K. V. Truhlar (Hrsg.), *Laien und christliche Vollkommenheit*, bes. 155–186; hier auch die entsprechenden Angaben über weitere Ausführungen bei Karl Rahner. – Ferner ist daran zu erinnern, dass im zölibatären Leben die beiden anderen Räte nicht ausgeklammert werden können, sonst wird der Zölibat als ein Fremdkörper im priesterlichen Leben erfahren. – Aufgrund der fundamentalen Bedeutung der evangelischen Räte ist schließlich die Priesterausbildung eigens zu bedenken. In den Konzilstexten werden die evangelischen Räte nie von einem bestimmten Funktions- oder Dienstmodell in der Kirche abgeleitet; sie gelten als Ausdruck der Betroffenheit durch Gott und als Ausdruck persönlicher Hingabe. Denn das erste Bezugsfeld für die evangelischen Räte ist keine bestimmte Lebensweise (z.B. der künftige Priesterberuf), sondern der augenblickliche Lebensabschnitt und der jetzt ergangene Ruf zur Nachfolge. Die evangelischen Räte sind gleichsam der »Geist«, in dem die Entscheidung zu fällen ist, und nicht nur ihr Gegenstand. Die Räte sind demnach der vorausgehenden Glaubensentscheidung zuzuordnen, nicht einem bestimmten Stand.

verkünden und mit seinen Leben bezeugen möchte.

Die Integration der Räte in den eigenen Alltag wird sich besonders in der *Lebenskultur* eines Priesters [V-8.13] zeigen, ebenso in der Bereitschaft zu einem »Wanderleben« [V-6.29], schließlich in der äußeren Erscheinung eines Priesters [V-7.11.12] wie auch in seiner emotionalen und affektiven Reife [V-5.26], mit der er auf die Nöte und Sorgen der ihm Anvertrauten einzugehen versteht. Dies sei im Folgenden weiter ausgeführt und konkretisiert.

VII. Das geistliche Leben im Alltag [VII]

In der frühen Kirche verließen die Mönche die »Welt«, um »gerettet« zu werden, d.h., um ein Leben nach dem Evangelium zu führen und das eine Notwendige zu suchen. Was damals ein neuer Anfang für die Kirche war, gerät heute – wenn auch unter anderen Vorzeichen – in eine neue Konstellation: Wie in der frühen Kirche die Märtyrer ihr Zeugnis und Charisma an die Mönche weitergaben, so scheint das Mönchtum in der Ostkirche heutzutage eine weitere Ausgestaltung zu erhalten, und zwar in der Gestalt eines »*verinnerlichten Christentums*«⁶³. Statt einer Trennung von der Welt und der Flucht in die Wüste bahnt sich eine ganz neue Form des Christseins an, nämlich das mit dem eigenen Leben gestaltete Glaubenszeugnis (*»Martyrion«*) *mitten in der Welt*. Zeichen für den ganz anderen Gott in dieser Welt zu sein, das will heute nicht in der »Wüste« gelebt sein, sondern an jedem Ort menschlichen Lebens und unter all seinen Bedingungen. Ein solches Zeugnis kann von jedem Christen gelebt werden, nämlich auf eine neue, eben verinnerlichte Weise. Kurz gesagt, es bedarf heute einer Spiritualität des »*verinnerlichten Mönchtums bzw. Christentums*«, oder besser gesagt: *eines verinnerlichten Evangeliums mitten in der Welt*, wie Paul Evdokimov († 1970) und Anthony Bloom († 2003) es beschreiben.

1. Geistliches Leben mitten in der Welt

Bei Johannes Chrysostomus heißt es: »Mönch und Weltmensch müssen zu den gleichen Höhen gelangen«⁶⁴, da die Lebensweise nach dem Evangelium für alle Christen gilt. Wiederum Johannes Chrysostomus:

»Jene, die als Verheiratete in der Welt leben, sollen in allen anderen Punkten den Mönchen ähnlich werden [...]. Ihr irrt euch gründlich, wenn ihr glaubt, dass einiges von den Weltleuten verlangt wird und anderes von den Mönchen. Alle werden die gleiche Rechenschaft ablegen müssen.«⁶⁵

Nicht anders lauten die Aussagen von Theodoros Studites († 826) über Gebet, Fasten, Schriftlesung, Askese: »Glaubt nicht, dass diese Liste nur für den Mönch gilt und nicht auch,

⁶³ Vgl. P. Evdokimov, *Gotteserleben und Atheismus*. Wien 1967, 137–139.

⁶⁴ Johannes Chrysostomus, *In Epist. ad Haebr.* 7,4.

⁶⁵ Johannes Chrysostomus, *In epist.ad Haelz.* 7,41.

ganz und ebenso, für den Laien.«⁶⁶

Das Evangelium lässt sich in jeder Lebenslage realisieren und bezeugen. Deshalb wundert es nicht, dass viele Mönche schließlich über ihre bisherige Lebensform hinausgewachsen sind. Seraphim von Sarov († 1833) beispielsweise verlässt nach vielen Jahren der absoluten Einsamkeit seine Mönchszelle und kehrt in die Welt zurück, um künftig Ratgeber aller zu werden. In dem bekannten Gespräch mit Nikolaus Motovilov sagt er:

»Dass Sie Laie sind und ich Mönch bin, daran brauchen Sie gar nicht zu denken [...]. Der Herr sucht Herzen, die von Gottes- und Nächstenliebe erfüllt sind. Dies ist der Thron, auf dem er sich niederlassen und auf dem er in der Fülle der himmlischen Herrlichkeit erscheinen will. 'Mein Kind, gib mir dein Herz, und alles übrige will ich dir geben', denn im Herzen des Menschen ist das Gottesreich [...]. Der Herr erhört ebenso gern das Gebet des Mönches wie das des Laien, wenn nur beide den rechten Glauben ohne Irrtum bekennen, wirklich gläubig sind und Gott aus ihrer tiefsten Seele lieben. Wäre ihr Glaube auch nur so klein wie ein Senfkorn, beide würden Berge versetzen.«⁶⁷

Nicht anders der heilige Tykhon von Zadinsk [† 1767]: »Habt es nicht allzu eilig, die Mönche zu vermehren. Das schwarze Gewand rettet nicht. Wer ein weißes Gewand trägt und den Geist des Gehorsams, der Demut und der Reinheit besitzt, ist ein wahrer Mönch des verinnerlichten Mönchtums.« Dies lässt nach einer geistlichen Lebensordnung im Alltag fragen [VII-1].

2. Theologie des »Leibes« [VII-2]

Erlöstes Leben bleibt »irdische Existenz«, unvollendet und »unheil«, »beladen« mit der »Last der Geschichte«, fern von jedem »Vollbracht«. Der Mensch ist kein »reiner Geist«, er bleibt eingebunden in Volk, Familie, Land, Ort und Zeit. Kein Christ vermag ein engelgleiches Leben zu führen, vielmehr erfährt er sich im Glauben an den eingeborenen Menschensohn zu einer *zeitgemäßen Konkretion* seiner Nachfolge aufgefordert. Das Leben im Glauben und Gebet ist in die Schwere der Zeit und des Auftrags eingegraben, es vollzieht sich in all den Zufällen menschlichen Lebens und vielleicht sogar in aller Tragik eines irdischen Weges.

In diesem Sinn gibt es kein rein »geistliches« Leben, verstanden als Absolvieren von geistlichen Übungen und Pflichten oder als Erklimmen einer Vollkommenheitsleiter, wodurch

⁶⁶ PG 99,1388.

⁶⁷ *Gespräch des Hl. Seraphim von Sarov über das Ziel des christlichen Lebens*. Übers. von B. Tittel, Wien 1981, 67f.

der Mensch sich, seine Schwachheit und Mühsal verwandeln könnte in eine traute, weltenthobene Gottinnigkeit, vielmehr bleibt alles eher rätselhaft und hart, eingebunden in die Mühsal irdischen Daseins. Statt aber die »Dinge« und Anforderungen des eigenen Lebens rein äußerlich zu erledigen und zu handhaben wie eine Fertigkeit, vermag der Mensch den Auftrag seines Lebens dadurch zu erfüllen, dass er sich Schritt für Schritt in der ihm aufgetragenen Alltäglichkeit seines Lebens vorwärtsführen lässt.

Der Mensch ist mehr als eine Sache oder ein Ding, wie sich gerade in seiner leib-seelischen Verfasstheit und ihrer *Symbolträchtigkeit* zeigt. Menschliches Leben vollzieht sich in der Spannung von Innen und Außen: Das verborgene Innere drückt sich im wahrnehmbaren Äußeren aus, und umgekehrt. Im Unterschied zum Leblosen, das kein Inneres hat, insofern es einfachhin da ist, vermag sich die Seinsweise des Lebendigen nach außen hin »auszudrücken«. Solches Dasein wird immer mehrschichtig sein, aber im jeweils Nächstgegebenen lässt sich ein Höheres entdecken, ein Innerliches, das zum »Ausdruck« gelangen will.

»Erkennen« jedoch heißt, an sich Verborgenes aus dem Nächstvorhandenen wahrzunehmen, indem das Verborgene und Geistige nach außen hin »leibhaft« zum »Ausdruck« gebracht wird, beispielsweise in einem Bild oder Symbol. So haben wir nicht nur einen Leib, wir sind Leib. Schon an der leibhaften Gestalt eines Menschen ist sein Inneres abzulesen, insofern in der irdischen Verfasstheit des Leibes auch das Geistlich-Verborgene erkennbar wird. Wir dürfen sogar sagen: *Der Leib ist das Ende der Wege Gottes*, und ohne den Leib gibt es keinen Glauben. Durch unser *Tun* können wir sichtbar werden lassen, dass wir im Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind. Solches Erkennen im Tun übersteigt alles äußere Begreifen, handelt es sich doch eher um ein Ergriffensein, das einer Ekstase gleichkommt. In dem Augenblick nämlich, da der Mensch in die Geschichte Jesu eintritt und sich vom Vor-Bild Christi prägen lässt, wird er auch bereit sein, selbst zu einem »Ausdruck« des Herrn werden, zu einem lebendigen Abbild. Im Glauben an den Menschensohn ist der Christ geradezu befähigt, im eigenen Leben dem Herrn »leibhaft« zu entsprechen und alles Erdhafte in seine Beziehung zu Christus hineinzunehmen, und zwar in den Alltäglichkeiten seines Lebens. Wie solches geschehen kann, lässt sich beispielsweise an den Vollzügen der Arbeit und des Gebetes konkretisieren.

3. Arbeit und Gebet [VII-1]

Es fällt auf, dass die frühchristliche Tradition (besonders in den ersten zwölf Jahrhunderten) kaum an bestimmten Meditationstechniken, Gebetsanleitungen und Entspannungsübungen interessiert war; auch der Hinweis auf genügend Muße und Stille bleibt eher am Rande christlicher Hinführung zu Gebet und Kontemplation. Der frühen Mönchstradition kommt es vielmehr darauf an, dass der Mensch genügend arbeitet! Gewiss, diese Ansicht der Mönchstradition kann auch missverstanden und gefährlich werden, doch enthält sie eine wichtige geistliche Erfahrung, die sich immer wieder bestätigt: Wer ein geistliches Leben führen will, muss darauf achten, dass er sich hinreichend der Arbeit hingibt; schon die Arbeit kann zu einem Weg in das Gebet werden [VII-1]. Auf jeden Fall gilt, dass sich das geistliche Leben mitten im Alltag des Glaubenden zu bewähren hat [VII-2].

Die Arbeit, wie sie ein Kollegiat in und mit seinem Studium verrichtet, ist mehr als ein äußeres Pflichtprogramm, das er zu absolvieren hat und das eigentlich nicht unmittelbar etwas mit seinem geistlichen Leben zu tun hat. Vielmehr geht es – eben auch im Studium – um ein inneres, d.h. geistliches Tun, das zu Gott hinzuführen vermag. Altvater Apollo sagt von sich: »Mit Christus habe ich heute für meine Seele gearbeitet.«⁶⁸ Im christlichen Leben geht es bei Gebet und Arbeit nicht um zwei Vollzüge, die unvermittelt nebeneinanderstehen, vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig und stellen die Brennpunkte einer Ellipse dar [VII-5,11]. In diesem Sinn kommt der Arbeit und den alltäglichen Pflichten eines Studiums durchaus eine geistliche Bedeutung zu, sobald sich ein Kollegiat dafür bereithält, in jedem Augenblick seines Lebens Gott begegnen zu wollen. Die geistliche Tradition spricht hier vom »Sakrament des Augenblicks«.

4. Sakrament des Augenblicks [VII-9]

Seit Gott Mensch wurde, hat der Mensch auf gottmenschliche Weise sein Leben mit Gott zu gestalten. Einen solchen Lebensstil wird der Einzelne nicht nur nach eigener Maßgabe durchführen bzw. »machen«, vielmehr erwächst sein geistliches Leben aus der täglich neuen Entdeckung, wie sie ihm im Gebet und in der Feier der Sakramente zuteilwird. In und mit

⁶⁸ *Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter* (B. Miller), Nr. 149.

diesen Vollzügen wird er dessen gewahr, dass das göttliche Leben längst schon in ihm gegenwärtig ist. In einer Ehe stehen oder als Mönch leben, Glas polieren wie Baruch de Spinoza († 1677) oder Schuhe flicken wie Jakob Böhme († 1624): in all dem kommt es darauf an, ob der Mensch in und bei all seinem Tun und Wirken zur wahren Innerlichkeit findet und seiner selbst innewird, um Gott in seinem Lebensalltag zu begegnen. Dann wird er dessen gewahr, dass er ein »Freund Gottes« und ein »Schatzmeister der göttlichen Menschenfreundlichkeit« (Gregor von Nazianz⁶⁹) ist.

Aus der Psychologie wissen wir heutzutage sehr viel über den Menschen. Aber kennen wir auch den Weg seiner »Innewerdung«, wie er uns im Glaubensleben auferlegt ist? Die Kenntnis der menschlichen Seele ergibt sich für den Glaubenden aus der Erkenntnis des Herrn. Denn Christi Herrlichkeit will auf seinen ganzen »Leib«, d.h. auf seine Kirche übergehen, sodass Johannes Chrysostomus sagen kann: »Zwischen Leib und Haupt gibt es nicht den geringsten Zwischenraum.«⁷⁰ In der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott besteht die Größe und Kostbarkeit seines Daseins, die in ihm die Sehnsucht des Herzens nach Gott erwachen lässt. Gibt er diesem Verlangen in seinem Leben einen Ausdruck, beginnt er, Gott anzubeten. Ein solches Herzensgebet darf als Grundvollzug eines kontemplativen Lebens angesehen werden, in ihm entdeckt der Mensch das eigene Herz als »Ort« der Gegenwart Gottes. Aufgrund seiner Vertrautheit mit Gott, die der Mensch in der Tiefe seines Herzens erfährt, ergreift ihn eine dankbare Ehrfurcht vor dem Ort Gottes, der er selbst in und mit seinem Leben sein darf. Christus der Auferstandene hat sich nämlich derart mit dem Menschen vereint, dass all das, was für Christus gilt, »aus Gnade« ebenso vom Menschen gelten darf. Vor allem darf der Mensch – wie Christus – Gott als seinen »Vater« bezeichnen. Aus dem Geschenk solcher Innewerdung lässt sich ein wichtiger Hinweis für die Ausgestaltung des kontemplativen Lebens in der Welt von heute geben, was wir als die Gestalt einer geistlichen »Zelle« bezeichnen wollen.

5. Geistliche »Zelle«

Die kontemplative Berufung des Menschen entspringt keinem Tun, erst recht keiner Ethik von

⁶⁹ PG 35,593C.

⁷⁰ PG 62,26.

Hörigen, sagt Christus doch selbst: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde« (Joh 15,15). Der Mensch entdeckt seine Berufung zu einem kontemplativen Leben, sobald er sich auf Gott hin geöffnet sieht und sein eigenes Dasein als eine »Ikone« Gottes erkennt. Diese Entdeckung lässt ihn seiner wahren Größe vor Gott gewahr werden, sodass er fortan, wie die heilige Theresa von Ávila († 1582) bemerkt, »weder kriechen noch wie die Kröten springen noch wie die Hühner wackeln« kann, hat Gott ihn doch zu einer unvorstellbaren Größe und Würde berufen und erwählt.

Wird der Mensch des wahren »Orts« gewahr, an dem sich sein Gebet zu vollziehen hat, wird er erfüllen, was der Herr ihm aufgetragen hat: »Wenn du betest, geh in deine Kammer und schließe die Tür zu...« (vgl. Mt 6,6). Doch kommt es nicht rein äußerlich auf einen bestimmten Ort oder eine geschlossene Tür an. Wer die Tür zu seinem Herzen gefunden hat, der vermag selbst in den belebtesten Straßen zur Sammlung zu gelangen: »Mach aus meinem Gebet ein Sakrament Deiner Nähe«, heißt es in einer Bitte der östlichen Liturgie. Wir werden nicht bloß Gebete haben oder sprechen, sondern werden selbst *inkarniertes Gebet* sein wollen.⁷¹ Dann wird unser ganzes Leben zu einer unablässigen Liturgie: »Ich singe meinem Gott, solange ich lebe« (Ps 104,33).

Es gibt noch eine andere Weise, wie der Mensch seiner kontemplativen Berufung ansichtig werden kann, nämlich indem er den *inneren Sinn* seines Lebens zu erkunden sucht. Um die wahre Bedeutung des eigenen Lebens zu finden, ist auf das zu achten, was wir in den schönen Stunden unseres Lebens bei uns entdecken. In diesen Stunden, wo wir wirklich wir selbst sind, werden wir die wahren Züge unseres Wesens feststellen. Zugleich entdecken wir, wie sehr das, was wir in diesen außergewöhnlichen Augenblicken sind, in Kontrast steht zu dem, wie wir vielleicht »alltäglich« dahinleben; dabei werden wir unserer Tiefe wie auch unserer Seichtheit gewahr. Achten wir aber immer mehr auf das, was wir in den besten Stunden unseres Lebens bei uns entdecken, können wir allmählich diese für Augenblicke aufleuchtenden Wesenszüge unserer tieferen Wirklichkeit festhalten und sie uns immer mehr aneignen. So haben wir danach zu streben, immer mehr das zu sein, was nicht »Maske« ist, sondern was uns und unserem wahren Wesen und Sein wirklich entspricht. Wie Christus selbst die Wahrheit und die Wirklichkeit allen Daseins ist, werden auch wir in der Verbundenheit mit ihm mehr und mehr

⁷¹ PG 11,452C; 31,244A.

das werden, was Christus ist. Dies erlangen wir nicht schon, wenn wir Christus nur in seinen äußeren Ausdrucksformen nachahmen, sondern dadurch, dass wir auch in unserem inneren, d.h. geistlichen Leben immer mehr zu werden trachten, was er ist.

Im Prozess dieser Angleichung muss das Ersehnte nicht erst »hergestellt« werden, vielmehr darf sich der Mensch, wie soeben dargelegt, von dem sicheren Bewusstsein leiten lassen, dass zwischen Christus und ihm längst schon die größte Ähnlichkeit herrscht. Der Mensch braucht sich auf dem Weg kontemplativen Lebens »nur« anzueignen, was er in einem, wenn auch bescheidenen Ausmaß bereits ist und hat. Im Wissen darum, ändert sich das Leben im Alltag am nachhaltigsten und vermag sich fortwährend zu erneuern. Dann gelingt es auch, Tag für Tag derart überzeugend zu leben, dass sowohl der Ursprung als auch das Ziel unseres Daseins immer mehr mit dem übereinstimmt, was wir im Alltag denken, reden und handeln.

Hierzu bedarf es der Zeiten des Innehaltens und der Innewerdung, in der aus den kleinen Brosamen der Zeit die Augenblicke der Sammlung und des Gebets eingeholt werden. In ihnen ist kein großer Aufwand vonnöten, auch braucht es keine erhabenen Gefühle und Gedanken, auch ist es töricht, in einer solchen Zeit über Gott nachzudenken, sind wir doch längst schon in seiner Gegenwart: »Wir sollten nicht zu Gott kommen in der Absicht, einen Reigen von Gefühlen zu durchlaufen oder eine mystische Erfahrung zu machen. Wir sollten zu Gott kommen, um in seiner Gegenwart zu sein.«⁷² In dieses innere Herzensgebet dringt immer tiefer ein, wer auf das achtet, was er mit Gott gemeinsam hat, um ihm begegnen zu können. Ein Grund dafür, dass Vielen eine solche ungeteilte Zeit der Innewerdung nur selten gelingt, liegt daran, dass das Wissen um die augenblickliche Gegenwart Gottes zu wenig Gewicht in ihrem Lebensalltag hat.

6. Leben in der Gegenwart Gottes [VII–10]

Immer wieder erfahren wir im Gebet, dass sich unsere Gedanken verlieren. Nicht anders verhält es sich im Alltag, in dem wir uns nur zu oft von Gott entfernen und aus seiner Gegenwart heraustreten, meist eher unabsichtlich. Hier gilt es, erneut zu der Stelle im Gebet zurückzukehren, an der unsere Gedanken abschweiften; und ebenso werden wir uns im Alltag

⁷² A. Bloom, *Lebendiges Beten. Weisungen*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 119.

wieder neu in die Gegenwart Gottes stellen an dem Punkt, wo wir den Kontakt mit ihm verloren haben. Anschließend werden wir mit besonderer Aufmerksamkeit die nächsten Schritte unternehmen, um fortan bei Gott zu bleiben.

Wir bestehen aus Leib und Seele, doch in der Gegenwart Gottes vermag gnadenhaft unsere Natur wieder eins zu werden. Dürfen wir solches erfahren, ist dies eine besondere Gabe Gottes, denn sie lässt uns »schmecken und sehen, wie gütig der Herr ist« (Ps 34,9), sodass wir besser erkennen, wonach wir wirklich streben wollen und was ein wahres Gebet vor Gott ist.

Die schon angesprochene *Absichtslosigkeit* als Grundhaltung eines kontemplativen Lebens wird besonders in jenen Augenblicken des Lebens als eine Herausforderung erfahren, da der Mensch dem Geheimnis seines Lebens begegnet. Jeremias beantwortet die Frage: »Wer vermag das Herz zu erforschen?« mit den Worten: »Gott allein durchforscht Herz und Nieren« (Jer 17,9–10), denn er allein dringt bis zum »verborgenen Menschen des Herzens« (1 Petr 3,4) vor; ihn gilt es bei sich zu entdecken und in einem geistlichen Leben zu verwirklichen.

Auf Gott hin geschaffen, ist der Mensch dazu berufen, in seinen Lebensvollzügen an Gottes Geheimnis teilzunehmen. Dies bedeutet für den Menschen insofern eine leidvolle Erfahrung, als er »ein Abbild des unaussprechlichsten trinitarischen Geheimnisses ist, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird«⁷³. Gregor von Nyssa führt hierzu aus: »In der Unerkennbarkeit des eigenen Ich erweist sich der Mensch als Abbild des Unaussprechlichen.«⁷⁴

Der göttlichen Apophatik entspricht ebenso eine menschliche Apophatik⁷⁵, ist es doch »leichter, den Himmel zu erkennen, als dich selbst«⁷⁶. Der Mensch ist größer als alles, was er unmittelbar von sich erkennt. Zur wahren Erkenntnis über sich gelangt er erst in dem Augenblick, in dem er sich in und mit all seinen Vollzügen von Gott her versteht und von ihm her sein Leben gestaltet. Nikolaus Kabasilas [† 1391] sagt:

⁷³ P. Evdokimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*. Paris 1966, 80.

⁷⁴ PG 44,155.

⁷⁵ Gregor von Nyssa sagt sogar: Wir können nicht einmal das Wesen auch nur des kleinsten Grashalms kennen (Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, XII [PG 45,932C–952C]). Nur wer die Welt als Ort Gottes sieht, dem »werden die sichtbaren Dinge mittels der unsichtbaren vertieft«. Nicht anders Thomas von Aquin: »*ne muscam quidem*«: nicht einmal eine Mücke können wir in ihrem Wesen adäquat erkennen (zit. bei R. Schaeffler, *Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox. Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik*, in *ThPh* 62 [1987] 321–351, hier 333).

⁷⁶ Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* (PG 44,257C).

»Wie eine Schatztruhe ist die Liebe (des Menschen), so groß und so weit, dass sie Gott aufzunehmen vermag [...]. Das Auge wurde ausschließlich auf das Licht hin geschaffen, der Gehörsinn auf die Töne, und jeder Sinn auf das ihm Gemäße. Das Verlangen der Seele aber geht auf Christus allein und findet in ihm seine Herberge.«⁷⁷

Das Geheimnis, an dem der Mensch Anteil hat und in das er sein Leben zu stellen sucht, bestimmt die konkrete Hinführung zu einem kontemplativen Leben und eben auch die Unterweisung, wie sie dem Spiritual im COr aufgetragen ist. Bei Abbas Poimen heißt es hierzu: »Befehl niemals, sondern sei für alle ein Beispiel, aber nie ein Gesetzgeber.«⁷⁸ In den Mönchserzählungen wird des Weiteren berichtet:

»Ein junger Mönch suchte einst einen alten Asketen auf, um über den Weg der Vollkommenheit belehrt zu werden, aber der Greis sprach kein Wort. Der Besucher befragte ihn über den Grund seines Schweigens. 'Bin ich etwa ein Oberer, um dir zu befehlen?', antwortete er. 'Nichts werde ich dir sagen. Tu, wenn du willst, was du mich tun siehst.' Darauf ahmte der junge Mann in allem den alten Asketen nach und lernte den Sinn des Schweigens und des freien Gehorsams.«⁷⁹

Denn beide, der Geistliche Vater und der Schüler, stehen gemeinsam in der Schule Gottes. Selbst, wenn der Geistliche Vater ein Heiliger wäre, darf er nicht zu einem Idol werden, vielmehr muss er seine Schüler in Christus mündig werden lassen: »Wer in der Wüste leben will, soll nicht mehr nach Belehrung verlangen; er soll selbst Lehrer werden, sonst müsste er viel leiden.«⁸⁰ So geht es dem Spiritual bei der Hinführung zu einem kontemplativen Lebensstil um keine Anzahl von Rezepten und »Tricks«, vielmehr wird er den Einzelnen dazu aufrufen, in der Unvertretbarkeit und Einzigartigkeit seines Wesens selber nach einem überzeugenden Leben aus dem Glauben zu suchen. Zu dieser inneren »Freiheit« im Glauben ist jeder im COr bei der Gestaltung seines geistlichen Lebens aufgerufen.

7. Jesusgebet (und Rosenkranz) [VII–11]

Auf vielfältige Weise rang man in der frühen Kirche um die rechten Würdetitel Jesu, besonders

⁷⁷ *Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas*. Übers. von G. Hoch und hrsg. von E. von Ivánka, Klosterneuburg 1958, 80. Broussaleux übersetzt: »Durch Christus ist das Menschenherz geschaffen worden, ein ungeheures Schmuckkästchen, groß genug, um Gott selbst zu fassen. Das Auge ist für das Licht geschaffen, das Ohr für die Töne, alle Dinge für ihren eigenen Zweck, das Sehnen der Seele aber, um sich emporzuschwingen zu Christus.«

⁷⁸ PG 65,363.564.

⁷⁹ PG 65,224.

⁸⁰ *Vitae Patrum* VII,19,6.

um seine Bezeichnung als »Christus«, »Herr« und »Sohn« (Gottes). Da der Titel »Christus« aber unmittelbar mit dem Namen »Jesus« verbunden und die Bezeichnung »Sohn« konkreter ist als die des »Herrn«, erschien der Titel »Sohn« sehr bald als die alles umfassende Beschreibung Jesu; dieser Hoheitstitel fasste alle anderen in sich zusammen und deutet sie zugleich.

Erst allmählich setzte sich die Anrede »Jesus« durch, und zwar eng verbunden mit der Entfaltung des Jesusgebetes. Die frühchristliche Praxis der Stoßgebete entsprach noch nicht dem heute bekannten Jesusgebet, wie auch für die Wüstenväter des 4. und 5. Jahrhunderts die Anrufung des Namens Jesu kaum eine größere Bedeutung hatte. Wohl aber bilden die rhythmisch wiederholten Stoßgebete ein wichtiges formales Element für die spätere Entstehung des Jesusgebetes:⁸¹

»Das Jesusgebet setzt nicht mit dem Namen Jesus an [...]. Den Namen Jesu anrufen bedeutet nicht, *Jesus* zu sagen; es bedeutete dies vor allem nicht für die Gläubigen der ersten Jahrhunderte. Die Rechtgläubigen bekannten ihren Glauben mit den Worten: Jesus Christus, Jesus Messias, Sohn Gottes, und vor allem *Herr* [...]. Die Nichtchristen sagten Jesus, wie sie Sokrates oder Pythagoras sagten.«⁸²

Das Mysterium der Person Jesu, seines Lebens und Wirkens tiefer zu erfassen, war ein Grundanliegen der frühchristlichen Konzile, vor allem in ihrer Auseinandersetzung mit Fehldeutungen und Häresien. Hierbei kam im Osten auch dem Jesusgebet eine besondere

⁸¹ Ausführlich C. Wagenaar, *Das Beten der Wüstenmönche. Zur Geschichte des Jesus-Gebets*, in: GuL 59 (1986) 93–103.

⁸² I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma 1960, 27–119, hier: 118; siehe auch: 186f.263–265. Im Neuen Testament tritt die »metaphysische« Betrachtungsweise des Namens (als einer von der Person gleichsam abgehobenen Realität) zurück (vgl. W. Heitmüller, *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N.T., speziell zur christlichen Taufe*, Göttingen 1903). Schon recht früh lässt sich eine Namen-Jesu-Frömmigkeit nachweisen, z.B. bei Origenes (*Contra Celsum* I,67: PG 11,786) und Paulinus von Nola (*Carmina* 4 und 5: PL 13,377/8). In der östlichen Spiritualität besteht die Grundaussage einer Theologie des Namens Jesu darin, dass der Name Gottes, wenn er im Gebet angerufen wird, auf quasi-sakramentale Weise die Gegenwart Gottes und seine vergöttlichende Macht wirksam werden lässt. Gott wird nicht nur mit dem Namen Jesu angerufen, er ist in dieser Anrufung schon gegenwärtig. – Vgl. P. Florenski, *Denken und Sprache*. Hrsg. von S. und F. Mierau, Berlin 1993, der in seinem Artikel über die Namensverehrung herausarbeitet, »dass der NAME GOTTES als eine Wirklichkeit, die das GÖTTLICHE WESEN offenbart und zur Erscheinung bringt, mehr ist als diese selbst, sie ist göttlich, aber damit nicht genug, sie ist GOTT SELBST, tatsächlich NAME und nicht etwas Illusorisches, keine trügerische Erscheinung. Doch zur Erscheinung gebracht, verliert ER im Erscheinen nicht SEINE Wirklichkeit, obwohl erkannt, ist ER durch die Erkenntnis nicht ausgeschöpft – ist nicht ein Name, das heißt SEINE Natur ist nicht die Natur des Namens, keines irgendwie gearteten Namens, auch nicht SEINES eigenen Namens, SEINES IHN offenbarenden NAMENS« (265). »Der NAME GOTTES ist GOTT; aber GOTT ist kein Name. Das Wesen GOTTES steht höher als SEINE Energie, wenn auch diese Energie das Wesen des GOTTESNAMENS ausdrückt« (301). – Siehe auch die ausführliche Studie von R. Scherschel, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*. Freiburg – Basel – Wien 1979, bes. 39f.

Bedeutung zu, sogar in theologischer, nämlich christologischer Hinsicht, insofern nämlich die Anrufung des Namens Jesu den Glauben an die Göttlichkeit des eingeborenen Sohnes tiefer erkennen und festhalten ließ.

Die Worte des Jesusgebetes lauten: »*Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder!*«, oder: »*Jesus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner!*« Ziel solchen Betens ist, dass es zu einem immerwährenden Gebet wird, gemäß der Weisung des Apostels in 1 Thess 5,17, nämlich *unablässig* zu beten. Die Übung des Jesusgebetes ist denkbar einfach: Man wiederholt im Inneren unaufhörlich die Worte: »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner«. Man kann diese Anrufung mit dem Atem verbinden: Beim Einatmen: »Herr Jesus Christus«; beim Ausatmen: »erbarme dich meiner«. Das Gebet lässt sich gegebenenfalls sogar vereinfachen: »Jesus Christus« (beide Worte auf das Ein- und Ausatmen verteilt) oder ausschließlich: »Jesus«. Hierzu schreibt ein Mönch aus der Ostkirche unserer Tage:

»Diese letzte Form ist die älteste Art der Anrufung des Namens [...]. Der Name Jesus wird entweder ausgesprochen oder still gedacht. In beiden Fällen geschieht eine wirkliche Anrufung des Namens, im ersten Fall mündlich, im zweiten innerlich. Dieses Gebet gewährt einen leichten Übergang vom mündlichen zum inneren Gebet. Bereits die langsame und bedenkende mündliche Wiederholung des Namens führt zum inneren Gebet und bereitet die Seele auf die Betrachtung vor [...]. Die Anrufung des Namens kann überall und jederzeit geschehen. Wir können den Namen Jesu auf der Straße, an unserem Arbeitsplatz, in unserem Zimmer, in der Kirche usw. aussprechen. Neben diesem durch keine Regel begrenzten und bestimmten Beten des Namens ist es gut, gewisse Zeiten und Orte für eine »regelmäßige« Anrufung des Namens auszuwählen. Für Anfänger sind sie durchaus notwendig. Wenn wir also täglich eine bestimmte Zeit für die Anrufung des Namens festgesetzt haben, sollte sie – soweit die Umstände dies erlauben – an einem einsamen und ruhigen Ort geübt werden. Die beste Haltung ist dabei jene, die am meisten körperliche Ruhe und innere Sammlung verschafft. Hilfreich kann auch eine demütige, das Gebet versinnbildende Haltung sein.

Bevor du mit dem Aussprechen des Namens Jesus beginnst, komme zur Ruhe und sammle dich und erbitte den Antrieb und die Führung des Heiligen Geistes. Der Name Jesus kommt erst in ein Herz, wenn es zuvor von dem reinigenden Hauch und der Flamme des Geistes erfüllt wurde. Beginne damit, den Namen verehrend und liebend auszusprechen. Halte an ihm fest. Wiederhole ihn. Denke nicht daran, dass du jetzt den Namen anrufst; denke allein an Jesus. Sprich langsam, sanft und ruhig seinen Namen aus. Verbissene Anstrengung und die Suche gesteigerten Erlebens werden nutzlos sein. Wenn du den heiligen Namen wiederholst, so sammle ruhig, Schritt für Schritt, um diesen Namen herum deine Gedanken und Gefühle; lasse dabei nichts von dir selbst aus, unterwerfe dein ganzes Sein und schließe es in den Namen ein. Bei der Ausübung der Anrufung des Namens sollte ein wörtliches Wiederholen nicht durchgängig sein. Der einmal ausgesprochene Name sollte in darauffolgenden Sekunden oder Minuten stiller

Ruhe und Aufmerksamkeit weiterklingen. Die Wiederholung des Namens ist dem Flügelschlag des Vogels, der sich in die Lüfte erhebt, vergleichbar. Es darf nie anstrengend und gezwungen, hastig oder geräuschvoll sein. Es muss fein, leicht und – in des Wortes tiefster Bedeutung – gnadenhaft anmutig sein. Wenn der Vogel die erstrebte Höhe erreicht hat, gleitet er in seinem Flug dahin, und nur von Zeit zu Zeit schlägt er mit seinen Flügeln, um sich in der Luft zu halten. So kann auch die Seele, die den Gedanken an Jesus in sich aufgenommen hat und erfüllt ist mit dem »An-ihn-Denken«, die Wiederholung des Namens lassen und in unserem Herrn ruhen. Die Wiederholung sollte nur in dem Falle wieder aufgenommen werden, wenn andere Gedanken den Gedanken an Jesus zu verdrängen drohen. Dann beginne die Anrufung von neuem, um frischen Aufschwung zu gewinnen. Denken wir nicht, nachdem wir eine gewisse Zeit für die Anrufung des Namens verwendet und dabei nichts »geföhlt« haben, dass unsere Zeit vertan und unsere Anstrengung fruchtlos sei. Im Gegenteil, dieses scheinbar taube Gebet war möglicherweise Gott wohlgefälliger als die Augenblicke unseres Hingerissenseins, denn es war frei von jeder ichbezogenen geistigen Freude. Wir sollten deshalb darin aushalten, jeden Tag regelmäßig eine bestimmte Zeit für die Anrufung des Namens zu verwenden, auch wenn es uns scheint, dass das Gebet uns kalt und trocken lässt. Die Anrufung des Namens lässt uns überdies selten in einem Zustand der Trockenheit. Jene, die einige Erfahrung haben, stimmen darin überein, dass sie oft von einem Gefühl innerer Freude, von Wärme und Licht begleitet ist. Zur Anrufung des Namens dürfen wir nicht durch irgendeine Laune oder eine eigene willkürliche Entscheidung kommen. Dazu müssen wir berufen sein. Gott muss uns hinföhren. So sollten wir unter der Führung des Heiligen Geistes zum Namen Jesus geführt werden. Dann wird die Anrufung des Namens in uns eine Frucht des Geistes selbst sein.«⁸³

Ein derart unablässiges Beten ist nicht in kurzer Zeit gleich zu erreichen, es bedarf der wohlüberlegten Anstrengung und des ständigen Bemühens, zunächst wohl eher zu festgelegten Zeiten, wie z.B. während der Verrichtung der eigenen »Gebetsregel«. Nur allmählich wird sich das Jesusgebet in das eigene Leben derart einprägen, wie es bei Ignatius von Antiochien († nach 110) der Fall war. Als er dem Tode entgegengeführt wurde, fragten ihn die Soldaten, warum er unaufhörlich das Wort Jesu wiederhole, und er antworte, dieses Wort sei in sein Herz geschrieben. Als er von wilden Tieren zerrissen wurde und sein Herz offen lag, fand man die Worte Jesus mit goldenen Lettern in sein Herz geschrieben. Was eine solche Legende berichtet, bezeugt Sinn und Ziel eines »Herzensgebetes«.

Im schweigenden Schauen auf den Herrn wandelt sich unser Beten, denn wir werden erfahren dürfen, dass Christus schon längst im tiefsten Inneren unserer Person betet. Gegenüber diesem Gebet Christi in uns hat alles andere in uns zu schweigen. Hierzu heißt es bei Paul Evdokimov:

»Es reicht nicht aus, Gebet zu *besitzen*; wir müssen Gebet *werden*, fleischgewordenes

⁸³ Siehe: *Das Jesusgebet. Anleitung zur Anrufung des Namens Jesu von einem Mönch der Ostkirche*. Hrsg. von E. Jungclaussen, Regensburg 2001 u.ö.

Gebet. Es genügt nicht, Augenblicke des Lobpreises zu kennen; unser ganzes Leben, jede Tat und jede Geste, selbst ein Lächeln muss ein Hymnus der Anbetung werden, ein Opfer, ein Gebet. Nicht das, was wir haben, müssen wir darbringen, sondern das, was wir sind.«⁸⁴

Mit unseren Überlegungen und Anregungen für eine geistliche Ausbildung im COr haben wir einen langen, hoffentlich auch geistlichen Weg zurückgelegt. Uns ging es vor allem darum, aufzuzeigen, wie jene, die sich Gott als Priester zur Verfügung stellen, aus dem Geschenk ihrer Berufung leben können. Unsere Zeit bedarf mehr denn je des authentischen und glaubwürdigen Zeugen.

Im Rückblick auf unsere Ausführungen über das geistliche Leben eines Kollegiaten im Alltag seines Studiums treten uns die verschiedenen Dimensionen eines geistlichen Lebens deutlich vor Augen. Es zeigte sich, dass der Dienst an Gott und die Erfüllung seines Willens das ganze Leben eines Glaubenden ausmachen. Mit seinem ganzen Sein wird ein Christ an dem Gott geweihten Dienst teilnehmen, damit er »heilig« und »unversehrt« bei der Wiederkunft des Herrn bewahrt sein möge (1 Thess 5,23).

Auf die Frage, wie nun ein Kollegiat mitten in der Welt von heute ein geistliches, vielleicht sogar kontemplatives Leben führen kann, dürfen wir antworten: Kontemplatives Leben in der Welt von heute heißt nicht: Wie wird unser Leben wieder geistlich?, sondern: Wie kann Gottes Leben in der Gegenwart dieser Zeit durch Menschen zum Ausdruck gelangen? Was der Christ in der Welt von heute und was gleichfalls ein Priester zu bekunden hat, gehört längst schon Gott, auch ist es immer größer als alles, was der Mensch je selbst machen und erstellen kann. Doch gibt es kein geistliches Leben in der Gegenwart, wenn wir selbst nicht Gottes Gegenwart sind für unsere Zeit. Dafür bedarf es einer inneren Grundhaltung, um die sich ein Kollegiat während seiner Studienzeit im COr bemühen wird und wie die Heilige Schrift in die Weisung bringt: »Mehr als alles hüte dein Herz, denn von ihm geht das Leben aus« (Spr 4,23).

⁸⁴ P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962, 83 (übers. M. Wittmann).

Bibliographische Angaben zur Geistlichen Ausbildung

Athanasius, Schriften: Leben des heiligen Antonius, Kempten 1917, 11–101.

Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Collationes 1–24 (3 Bde.), Münsterschwarzach 2011–2015.

Johannes Chrysostomus, De sacerdotio – Über das Priestertum. Hrsg. von M. Fiedrowicz, Fohren-Linden 2013.

Johannes Klimax, Klimax oder die Himmelsleiter. Athen 2000.

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. Bd. I–VI, Würzburg 2004.

I. Säulen geistlichen Lebens

I-1 Definition und Grundlagen des geistlichen Lebens

- **Aemilianos**, Archimandrit von Simonopetra, Geistliches Leben. Athen 2013.
- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 25–68.
- **Evagrius Pontikos**, Briefe aus der Wüste. Hrsg. von G. Bunge, Beuron 2013.
- **Pâtrunjel, S.**, Die orthodoxe Spiritualität der Osterzeit. Würzburg 1998.
- **Schemmann, A.**, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Köln 2003.
- **Schneider, M.**, Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West, St. Ottilien 1996.
- **Schneider, M.**, Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute, St. Ottilien 1997.
- **Sieben, H. J.**, (Hrsg.), Frühe Lehrer des geistlichen Lebens: Origenes und die Kappadokier, Köln 2006.
- **Sieben, H. J.**, (Hrsg.), Grundbegriffe des geistlichen Lebens: Spiritualität, Einwohnung, Einkehr, Innerlichkeit, Innerer Mensch, Mystik, Schernfeld 2020.
- **Špidlik, T.**, La spiritualité de l’Orient chrétien. Manuel systématique, Rom 1978 (= La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico, Rom 1995).
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002.
- **Staikos**, Metropolit Michael, Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, Wien 2000.
- **Ware**, Bischof Kallistos, Mensch werden – an Gott teilhaben, Bern 1977.
- **Ware**, Bischof Kallistos, Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Bern 1983.

I-2 Heiligkeit und Heiligung im Zeugnis der Heiligen Schrift

- **Bulgakov, S.**, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier ²2004, 151–156.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt. St. Ottilien 2007, 199–216.
- **Thils, G.**, und **Truhlar, K. V.**, (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit. Freiburg 1966, 11–29.

1-3 Berufung und Gottes Wille

- **Hemmerle, K.**, Gerufen und verschenkt. Theologische Meditationen über die priesterliche Berufung, München 2013.
- **Kiechle, S.**, Sich entscheiden. Würzburg ⁶2014.
- **Klasvogt, P.**, Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung. Zugänge – Anforderungen – Perspektiven, Paderborn 2007.
- **Maureder, J.**, Wir kommen, wohin wir schauen. Berufung leben heute, Innsbruck – Wien ⁴2007.
- **Schneider, M.**, Lebensprojekt Berufung. Köln ²2003.
- **Thils, G.**, und **Truhlar, K. V.**, (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 115–154.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 85–130.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 10–55.286–356.

1-4 Unterscheidung der Geister

- **Greshake, G.**, Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Freiburg – Basel – Wien 1984.
- **Hillenbrand, K.**, und **Kehl, M.**, (Hrsg.), Georg Mühlenbrock: Verkündet die Großtaten Gottes. Würzburg 1997, 42–46.
- **Kiechle, S.**, Sich entscheiden. Würzburg ⁶2014.
- **Schneider, M.**, Unterscheidung der Geister, Köln ²2002.

I-5 Gebet:

- **Al-Maskin, M.**, Die Erfahrung Gottes im Leben des Gebets. Würzburg 2007.
- **Alfeyev, Metropolit Hilarion**, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe Theologie, Fribourg ³2011, 183–215.
- **Alfejev, Metropolit Hilarion**, Vom Gebet. Traditionen in der Orthodoxen Kirche, Münsterschwarzach 2013.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums. Freiburg – Basel – Wien 2015, 210–215.
- **Bloom, Bischof Anthony**, Schule des Gebets. München 1972.
- **Bloom, Bischof Anthony**, Lebendig Beten. Was Christen beachten und wissen sollten, Lüdenscheid o.J.
- **Bunge, G.**, »In Geist und Wahrheit«. Studien zu den 153 Kapiteln *Über das Gebet* des Evagrius Pontikos, Bonn 2010.

- **Bunge, G.**, Das Geistgebet. Studien zum Traktat *De oratione* des Evagrius Pontikos, Köln 1987.
- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009.
- **Evdokimov, P.**, Das Gebet der Ostkirche, Graz – Wien – Köln 1986.
- **Keating, T.**, Das Gebet der Sammlung, Münsterschwarzach 1987.
- **Keating, T.**, Das kontemplative Gebet, Münsterschwarzach 1992.
- **Klasvogt, P.**, Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung. Zugänge – Anforderungen – Perspektiven, Paderborn 2007, 225–235.
- **Luislampe, P.**, Beten mit den Wüstenvätern. Zur Spiritualität des Gebetes in den Apophthegmata Patrum, Beuron 2016.
- **Painadath, P.**, u.a., Die Kraft des Gebets, Münsterschwarzach 2013, 27–38.51–64.83–94.
- **Sophrony**, Archimandrit, Über das Gebet, Fribourg 2012.
- **Ware**, Bischof Kallistos, Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Bern 1983, 142–179.

I-5.1 Formen und praktische Hilfen

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 181–248.265–276.

I-5.2 Not und Segen des Gebetes

- **Alfeyev**, Metropolit Hilarion, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe Theologie, Fribourg ³2011, 204–215.
- **Keating, T.**, Das Gebet der Sammlung, Münsterschwarzach 1987.

I-5.3 Beten »ohne Unterlaß«

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 137–148.
- **Schneider, M.**, Theologie des christlichen Gebetes, Würzburg 2015, 313–321.360–363.

I-6 Nachfolge und Nachahmung Christi

- **Bloom**, Bischof Anthony, Christus begegnen. Stationen, Freiburg – Basel – Wien 1975.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 169–182.
- **Nikolaos Kabasilas**, Das Buch vom Leben in Christus, Einsiedeln 1991.
- **Schmidt, A.**, Jesus der Freund, Würzburg 2011.
- **Schneider, M.**, Die Kunst, Jesus zu lieben. Zur christologischen Propädeutik des Glaubens, Köln 2006.
- **Špidlik, T.**, Der Weg des Geistes, St. Ottilien 1997.

I-7 Ikone

- **Bremer, T.**, »Verehrt wird Er in Seinem Bilde...«. Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie, Trier 2014.
- **Bunge, G.**, Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov, Würzburg 1994.
- **Felmy, K.C.**, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 86–103.
- **Felmy K.C.**, und **Haustein-Bartsch, E.**, (Hrsg.), »Die Weisheit baute ihr Haus«. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999.
- **Felmy, K.C.**, Das Buch der Christus-Ikonen, Freiburg – Basel – Wien 2004.
- **Fischer, H.**, Von Jesus zur Christusikone, Petersberg 2005.
- **Malerhandbuch** vom Berge Athos vom Mönch Dionysios, München 1983.
- **Ritus der Ikonenweihe**, Kirchenslavisch, Griechisch, Lateinisch, München 1983.
- **Onasch K.**, und **Schnieper, A.**, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit, Luzern 1995.
- **Ouspensky, L.**, und **Lossky, W.**, Der Sinn der Ikonen, Bern 1952.
- **Passarelli, G.**, Die Ikonen zu den Großen byzantinischen Festen, Zürich – Düsseldorf 1998.
- **Schönborn, C.**, Die Christus-Ikone, Schaffhausen 1984.
- **Sergejew, V.**, Das Heilige Handwerk. Leben und Werk des Ikonenmalers Andrej Rubljov, Freiburg – Basel – Wien 1991.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 462–484.
- **Vasilios**, Archimandrit, Introitus. Grundzüge liturgischen Erlebens des Mysteriums der Einheit in der Orthodoxen Kirche, Münster 2005, 97–110.
- **Weitzmann, K.**, u.a., Die Ikonen, Freiburg 1982.
- **Zibawi, M.**, Die Ikone. Bedeutung und Geschichte, Düsseldorf 1993.

I-8 Hören und Gehorsam (1 Sam 3,9)

- **Müller, W.** u.a., Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1966, 91–130.
- **Rohr, R.**, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, Berlin 2010.
- **Tamcke, M.**, Achtsamkeit in jedem Augenblick. Einführung in die ostkirchliche Spiritualität, Kevelaer 2015.

I-9 Reifungsphasen und -krisen

- **Bours, J.**, Bemerkungen zu priesterlichen Lebenskrisen, in: Pastoralblatt 35 (1983), 292–295.
- **Deselaers, P.**, Umbruch und Aufbruch. Beobachtungen zu den ersten Kaplansjahren, in: Pastoralblatt 42 (1990), 68–74.
- **Greshake, G.**, Priestersein. Freiburg – Basel – Wien ⁵1991, 182–252.
- **Guardini, R.**, Die Lebensalter, Würzburg ⁴1957.
- **Schneider, M.**, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln ²2003.
- **Schneider, M.**, Zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den Lebensaltern, Köln 2001.

I-10 Lectio Divina

- **Bianchi, E.**, Lectio divina. Zur Theologie und Praxis der geistlichen Schriftlesung. Mit einem Vorwort von M. Schneider, Köln 2004.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 53–68.
- **Colombás, G.M.**, Lectio Divina. Das Herz Gottes im Wort Gottes entdecken, Köln 2003.
- **Schneider, M.**, Lectio divina. Leben mit der Heiligen Schrift, Köln ²2004.

I-11 Sinn und Herausforderung einer geistlichen Einkehr

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., bes. 69–126.
- **Hueck Doherty, C.D.**, Poustinia. Eine christliche Spiritualität des Ostens für den Westen, Wien 1979.
- **Rohr, R.**, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, Berlin 2010.
- **Thoreau, H. D.**, Leben aus den Wurzeln. Die Inspiration der Stille als Weg zum Wesentlichen, Freiburg 1978.
- **Merton, Th.**, Verheißungen der Stille, Luzern 1963.

I-12 Exerzitien und Rekolektio

- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007.
- **Kolvenbach, P.H.**, Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- **Martini, C.M.**, Die Bekenntnisse des Heiligen Paulus. Betrachtungen [für Priester], Zürich 1982.
- **Martini, C.M.**, Gottes Wort ist uns [Priestern] aufgetragen. Vom geistlichen Dienst, Freiburg – Basel – Wien 1989.
- **Schönborn, C.**, Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes, Freiburg – Basel – Wien 1997.
- **Schönborn, C.**, Die Freude, Priester zu sein, Freiburg – Basel – Wien 2014.
- **Špidlik, T.**, Der Weg des Geistes, St. Ottilien 1997.

I-13 Schweigen und Reden

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 169–181.
- **Kunz, C. E.**, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg – Basel – Wien 1996.
- **Sarah, R.**, und **Diat, N.**, Kraft der Stille. Gegen eine Diktatur des Lärm, Kißlegg 2017.
- **Schneider, M.**, Stationen auf dem Weg zu Gott, Köln 1998.
- **Schneider, M.**, Theologie des Schweigens, Köln 2005.

I-14 Wallfahrt

- **Greshake, G.**, Gehen. Wege – Umwege – Kreuzwege, Ostfildern 2018.
- **Knecht, A.** und **Stolzenberger, G.**, (Hrsg.), Die Kunst des Wanderns. Ein literarisches

Lesebuch, München 1997.

- **May, C.**, Pilgern. Menschsein auf dem Weg, Würzburg 2004.
- **Müller, P.**, Meinem Leben Richtung geben. Pilgern im Alltag, Münsterschwarzach 2017, 105–119.
- **Rosenberger, M.**, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005.
- **Treutlein, J.**, »Auf, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn!« (Jes 2,3). Neuevangelisierung auf Pilgerwegen und Wallfahrtsorten, in: Stühlmeyer, B., (Hrsg.), Auf Christus getauft. Glauben leben und verkünden im 21. Jahrhundert, Kevelaer 2019, 325–338.

I-15 Geistliche Vaterschaft

- **Alt Vater Joseph der Hesychast**, Erfahrungen und Weisungen. Briefe eines Athosmönches, Wachtendonk 2018.
- **Alt Vater Igumen Nikon**, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- **Alt Vater Paissios der Agiorit**, Athonitische Väter und Athonitisches, Sourotí 2007.
- **Alt Vater Paissios der Agiorit**, Briefe, Sourotí 2008.
- **Alt Vater Paisios sagte...** Gerontikon aus dem Leben und den Unterweisungen des seligen Altvaters Paisios, Tatsis, D., (Hrsg.), Konitsa 2017.
- **Alt Vater Porphyrios von Kavsokalyvia**, Leben und Lehre, Chania 2006.
- **Heilige Altväter der Gegenwart**, Chania 2007.
- **Bauer, B.**, Geistliche Vaterschaft – Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung, Würzburg 1999.
- **Bunge, G.**, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos, Regensburg 1988.
- **Dahme, K.**, (Hrsg.), Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der Philokalie, Bd. I: Das Erbe der Mönchsväter, Salzburg 1989.
- **Ein Einsiedlermönch**, Wo die Wüste blüht. Aus dem Erfahrungsschatz eines Menschen, der Gott über alles liebt, München – Zürich – Wien 1984.
- **Frank, K. S.**, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1979.
- **Grün, A.**, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern, Münsterschwarzach 1991.
- **Hausherr, I.**, Direction spirituelle en Orient autrefois, Rom 1955.
- **Kaffanke**, (Hrsg.), J., Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt, Beuron 1997.
- **Kaffanke, J.**, (Hrsg.) »...Nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an«. Geistliche Vaterschaft bei den Wüstenvätern und im benediktinischen Mönchtum, Beuron 2015.
- **Karpaten-Paterikon**. Blätter zum Hesychasmus, Sinbotin 2019.
- **Knechten, H. M.**, Heutige Starzen, Kamen 2012.
- **Knechten, H. M.**, Der geistliche Vater, Kamen 2015.
- **Knechten, H. M.**, Starzen und Hirten, Kamen 2017.
- **Meinardus, O. F. A.**, Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts, Cairo 1999.
- **Meinardus, O. F. A.**, Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts. Gespräche und Erlebnisse, Münsterschwarzach 1983.

- **Sartory G. und Th.**, (Hrsg.), Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönchsväter als Therapeuten, Freiburg – Basel – Wien 1980.
- **Schneider, M.**, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Köln ³2002.
- **Smolitsch, I.**, Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- **Tamcke, M.**, Achtsamkeit in jedem Augenblick. Einführung in die Ostkirchliche Spiritualität, Kevelaer 2015, 67–75.
- **Vorbach, H.**, Licht vom Heiligen Berg. Lebendige Tradition. Legenden. Mönchische Erfahrungen, Salzburg 1994.

I-16 Geistliche Rituale

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 181–264.
- **Grün, A.**, Mein Wochenritual. 52 Inspirationen für den Alltag, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- **Grün, A.**, Jeder Tag ein Weg zum Glück. Freiburg – Basel – Wien 2005.
- **Schneider, M.**, Kontemplativ leben in der heutigen Welt, Köln 2000.
- **Tolle, E.**, Jetzt! Die Kraft der Gegenwart, Bielefeld 2006.

I-17 Schöpfung

- **Alfeyev, Metropolit Hilarion**, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe Theologie, Fribourg ³2011, 43–59.
- **Schneider, M.**, Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West, St. Ottilien 1999.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 301–349.
- **Tropfen der Liebe Gottes**. Die Heiligen und die Umwelt, Chania 2007.
- **Ware, Bischof Kallistos**, Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Bern 1983, 60–91.

I-18 Geistliche Lebensordnung

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., bes. 69–126.265–276.
- **Schneider, M.**, Vom gläubigen Umgang mit der Zeit. Köln 2000.

I-19 Geistliche Gebetsordnung (»Mein Kanon«)

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 265–276.

I-20 Die Gottesgebärerin – Verehrung

- **Bulgakov, S.**, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier ²2004, 179–196.

- **Greshake, G.**, Maria ist die Kirche. Aktuelle Herausforderung eines alten Themas, Kevelaer 2016.
- **Heiser, L.**, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, Trier 1981.
- **Kallis, A.**, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 222–241.
- **Menke, K. H.**, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999.
- **Marienlexikon**, R. Bäumer und L. Scheffczyk (Hrsg.), Bde. I–VI, St. Ottilien 1988–1994.
- **Nikolaus Kabasilas**, La Madre di Dio. Tre omelie mariane, Abbazia di Praglia 1997.
- **Schneider, M.**, HYMNOS AKATHISTOS. Eine theologische und liturgische Hinführung zum ältesten Marienlob auf die Menschwerdung Gottes, Köln 2001.
- **Voss, G.**, Dich als Mutter zeige. Maria in der Feier des Kirchenjahres, Freiburg – Basel – Wien 1991.

II. Askese und Buße

II-1 Askese – Sinn und Ziel

- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 27–40.
- **Bloom**, Bischof Anthony, Ritornare a Dio, Magnano 2002.
- **Evdokimov, P.**, Die Frau und das Heil der Welt, München 1960, 91–112.
- **Felmy, K.C.**, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 272–277.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 356–389.
- **Kenneth, K.** (Hrsg.), Lebensbuch des Bischofs Theophan der Einsiedler. Vom Gebet und vom Tragen des Kreuzes, Fribourg 2014.
- **Knechten, H. M.**, Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjančaninov, Waltrop 2003.
- **Knechten, H. M.**, Das Leben spendende Kreuz, Kamen 2011.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995.

II-2 Mystik

- **Bulgakov, S.**, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier ²2004, 219–218.

- **Dahme K.**, (Hrsg.), Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der Philokalie, Bde. I–II, Salzburg 1989–1995.
- **Eibicht, L.**, u.a., Das Schauen Gottes wiedererlangen. Kontemplation als Leben des inneren Menschen und als Herz des Mönchtums, Beuron 2012.
- **Rabban Jausep Hazzaya**, Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts, Trier 1982.
- **Knechten, H. M.**, Licht in der Finsternis. Johannes Kronstadt, Kamen 2010.
- **Lossky, V.**, Schau Gottes, Zürich 1964.
- **Keating, T.**, Das kontemplative Gebet, Münsterschwarzach 1992.
- **Merton, T.**, Christliche Kontemplation. Ein radikaler Weg der Gottessuche, München 2010.
- **Schneider, M.**, Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.
- **Sofronij**, Archimandrit, Sein Leben ist mein, Gersau 2004.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 411–350.
- **Walter, R.**, (Hrsg.), Russische Mystik. Eine Anthologie, Düsseldorf 1957.

II-3 Vergöttlichung

- **Gott ist lebendig.** Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche..., Münster 2002, 110–132.
- **Felmy, K. C.**, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 159–190.
- **Alfeyev**, Metropolit Hilarion, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe Theologie, Fribourg ³2011, 216–231.
- **Mantzaridis**, Metropolit, The Deification of Man, New York 1984.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 16–28. 51–69.
- **Savvidis, K.**, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997.

II-4 Buße und Beichte

- **Gott ist lebendig.** Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche..., Münster 2002, 362–377.

II-5 Vergebung und Versöhnung – mit Gott und dem Nächsten

- **Handrock, A.**, und **Soyer, C.**, Vergeben. Psychologisch – spirituell – biblisch, Würzburg 2019.
- **Monbourquette, J.**, Vergeben lernen in zwölf Schritten, Ostfildern 2010.

II-6 Beichtvater und Geistlicher Begleiter

- **Staniloae, D.**, Das Bußsakrament als geistliches Ereignis, in: Suttner, C. (Hrsg.), Buße und Beichte, Regensburg 1972, 39–54.

- **Schneider, M.**, Geistliche Begleitung und Beichte. Eine theologische Rückfrage an die Entfaltung des Bußsakraments von der »Seelenführungsbeichte« bis zu ihrer Neuordnung im »Ordo paenitentiae« von 1973, Köln 2010.

II-7 Geistliche Begleitung

- **Bauer, B.**, Geistliche Vaterschaft – Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung, Würzburg 1999.
- **Grün, A.**, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern, Münsterschwarzach 1991.
- **Hillenbrand, K.**, und **Kehl, M.**, (Hrsg.), Georg Mühlenbrock: Verkündet die Großtaten Gottes, Würzburg 1997, 47–59.
- **Hundertmark, P.**, und **Mückstein, W.**, (Hrsg.), Handbuch geistliche Begleitung. Brennpunkt Leben – Brennpunkt Gott, Mainz 2012.
- **Köster, P.**, Geistliche Begleitung. Eine Orientierung für die Praxis, St. Ottilien ⁴2018.
- **Schneider, M.**, Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Grundlegung und Hinführung, Köln ²2003.
- **Schneider, M.**, Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Hilfen und Hinweise, Köln ²2003.
- **Schneider, M.**, Zur gegenwärtigen Praxis Geistlicher Begleitung – Eine kritische Rückfrage, Köln 2009.

II-8 Fasten und Wachen

- **Bunge, G.**, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 2009 u.ö., 107–129.

II-9 Umgang mit den *Logismoi* und den Lastern

- **Bunge, G.**, Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut, Würzburg 1999.
- **Evagrius Ponticus**, Die große Widerrede. Antirrhethikos, Münsterschwarzach 2010.
- **Schneider, M.**, Der Lasterkatalog. Zum Umgang mit Krisen und Versuchungen im geistlichen Leben, Köln ²2003.

II-10 Geistlicher Kampf

- **Chesnokov, Z.**, u. **Tittel, B.**, (Hrsg.), Der Kampf um ein heiliges Leben. Lehre und Wirken der Starzen in der Sowjetzeit, Volkach 2015.
- **Hamilton, C.**, Der Innere Feind. Ein Interview mit Archimandrit Dionysios, Karditsa 2016.
- **Raffalt, R.**, Der Antichrist, Feldkirch 1990.
- **Sofronij**, Archimandrit, Sein Leben ist mein, Gersau 2004, 59–71.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 349–355.
- **Trohahn, D.**, Der Antichrist. Legende oder Wirklichkeit?, Augsburg 2010.

II-11 Geistliche Ideale und Vorsätze

- **Schneider, M.**, Das neue Leben. Geistliche Erfahrungen und Wegweisung, Köln 2007, 48–70.250–253.
- **Schneider, M.**, Instrumentarium des geistlichen Lebens, Köln ²2009, 96–98.

III. Liturgie – Quelle der priesterlichen Heiligung

III-1 Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens

- **Felmy, K. C.**, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 239–271.
- **Kunzler, M.**, Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie, Trier 1991, bes. 15–102.
- **Kunzler, M.**, Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, bes. 145–597.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 145–188.
- **Schmemmann, A.**, Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches, Einsiedeln 2005.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 451–461.
- **Staniloae, D.**, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, Köln ²2004.

III-2 Mitfeier am Sonntag und Werktag

- **Vasilios, Archimandrit, Introitus.** Grundzüge liturgischen Erlebens des Mysteriums der Einheit in der Orthodoxen Kirche, Münster 2005.
- **Zentrum für Berufungspastoral (Hrsg.)**, Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 56–72.

III-3 Vor- und Nachbereitung der Liturgie

- **Ivánka, E. von**, Aufsätze zur byzantinischen Kultur, Amsterdam 1984, 135–140.
- **Kunzler, M.**, Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 145–264.568–597.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 185–188.
- **Staniloae, D.**, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, Köln ²2004.

III-4 Ars celebrandi

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 204–215.
- **Kunzler, M.**, Liturge sein: Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007.

III-5 Tagzeitenliturgie

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 210–215,
- **Plank, P.**, ΦΩΣ ΙΑΑΡΟΝ. Christushymnen und Lichtdanksagung der frühen Christenheit, Bonn 2001.
- **Rudeyko, V.**, Die Reform des Stundengebets in der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine unter besonderer Berücksichtigung der Feier der Vesper, Köln 2007.
- **Totzke, Archimandrit Irenäus**, Ostkirchliche Spiritualität, St. Ottilien 2013, 35–40.

III-6 Psalmen und Hymnen

- **Schneider, M.**, Zum Beten mit den Psalmen, Köln ²2003.
- **Ivánka, E. von**, Aufsätze zur byzantinischen Kultur, Amsterdam 1984, 135–140.
- **Totzke, Archimandrit Irenäus**, Ostkirchliche Spiritualität, St. Ottilien 2013, 231–247.

III-7 Troparien und Kondakien

- **Felmy, K. C.**, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 179–190.
- **Hauptmann P.**, (Hrsg.), Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten, Göttingen 1982, 76–101.
- **Totzke, Archimandrit Irenäus**, Ostkirchliche Spiritualität, St. Ottilien 2013, 53–60.

III-8 Immerwährendes Gebet

- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 183–198.
- **Schneider, M.**, Theologie des christlichen Gebetes, Würzburg 2015, 313–321.

IV. Studium und Gebet im Leben eines Kollegiaten

IV-1 Ausbildungs- und Heiligkeitsideal

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 18–107.127–131.204–215.
- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 146–155.272–282.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 183–232.
- **Casey, M.**, Die Kunst, Seelen zu gewinnen, St. Ottilien 2014.

- **Klasvogt, P.**, Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung. Zugänge – Anforderungen – Perspektiven, Paderborn 2007, 281–293.294–303.
- **Maureder, J.**, Wir kommen, wohin wir schauen. Berufung leben heute, Innsbruck – Wien ⁴2007, 55–67.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 57–84.

IV-2 Studium und geistliches Leben

- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 129–148.
- **Hillenbrand, K.**, und **Kehl, M.**, (Hrsg.), Georg Mühlenbrock: Verkündet die Großtaten Gottes, Würzburg 1997, 91–102.

IV-3 Wie treffe ich eine Lebensentscheidung?

- **Kiechle, S.**, Sich entscheiden, Würzburg ⁶2014.
- **Eckmann, D.**, Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf, Leipzig 2002.
- **Hillenbrand, K.**, und **Kehl, M.**, (Hrsg.), Georg Mühlenbrock: Verkündet die Großtaten Gottes, Würzburg 1997, 86–90.
- **Schneider, M.**, Lebensprojekt Berufung, Köln ²2003.

IV-4 Regelmäßigkeit und Häufigkeit der Teilnahme an der Liturgie

- **Hillenbrand, K.**, Tägliche Eucharistiefeier des Priesters und Zelebrationshäufigkeit an Sonn- und Feiertagen, in: N. Höhl, Ius et Historia, Würzburg 1989, 410–418.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 144–166.

IV-5 Die innere Einstellung zum Studium

- **Berger, K.**, Theologie als Abenteuer, Würzburg 2014.

IV-6 Krisen und Durststrecken im Studium

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Casey, M.**, Die Kunst, Seelen zu gewinnen, St. Ottilien 2014.
- **Kügler, H.**, Scheitern, Würzburg o.J.

IV-7 Herausforderungen eines Studiums

- **Casey, M.**, Die Kunst, Seelen zu gewinnen. St. Ottilien 2014.

IV-8 Praktische Hilfen für die Examenszeit

IV-9 Ursachen und Bewältigung von Krisenzeiten

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 221–227.
- **Casey, M.**, Die Kunst, Seelen zu gewinnen, St. Ottilien 2014.
- **Schneider, M.**, Der Lasterkatalog. Zum Umgang mit Krisen und Versuchungen im geistlichen Leben, Köln ²2003.
- **Zulehner, P.M.**, Priester im Modernisierungs-Stress. Forschungsbericht der Studie »Priester 2000«, Ostfildern 2001.

IV-10 Akedia

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 28–45.131–145.184–197.
- **Bunge, G.**, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß, Würzburg 2009.
- **Schneider, M.**, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln ²2003.
- **Schneider, M.**, Zumutungen des Lebens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akedia, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut, Köln 2005.

IV-11 Freizeit – Sport – Erholung – Ferien – Wochenende

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 18–27.87–99.100–121.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums. Freiburg – Basel – Wien 2015, 49–107.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 41–52.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 218–228.

IV-12 Familie: meine Herkunft – meine Nöte – meine Fragen

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 49–51.

IV-13 Umgang mit Geld und Eigentum

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 23–26.30–48.132–140.157–158.165–170.188–195.210–215.228–236.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 141–166.229–293.

IV-14 Bereitung auf Ehe und Familie

- **Granados, J.**, u.a., Begleiten, unterscheiden, eingliedern, Kißlegg 2017, 61–75.
- **Healy, M.**, Zurück ins Paradies. Ein Handbuch zur Theologie des Leibes, Jestetten 2011.
- **Kallis, A.**, Über den Tod hinaus. Ehe und Ehescheidung in der orthodoxen Kirche, Münster 2011.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 246–252.
- **Wladika, M.**, und **Danhel, G.**, (Hrsg.), Kirchliche Verlobung. Reflexionen und Impulse, Stift Heiligenkreuz 2012.

IV-15 Suche und Wahl einer Frau

- **Huber, W.**, Die Würde der Ehe und Familie. Lehraussagen der Kirche, Eisenstadt 2001.
- **Kugler, G.**, Niemand ist eine Insel. Wie man den Partner fürs Leben findet, München 2012.
- **Wladika, M.**, und **Danhel, G.**, (Hrsg.), Kirchliche Verlobung. Reflexionen und Impulse, Stift Heiligenkreuz 2012, 41–59.

IV-16 Liebe vor und nach der Weihe

- **Brandscheidt, R.**, u.a., Eros oder Agape. Die Frage nach der Liebe, Würzburg 2018.
- **Granados, J.**, u.a., Begleiten, unterscheiden, eingliedern, Kißlegg 2017, 61–75.
- **Müller, W.**, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Kevelaer 2013.

IV-17 Liebe vor und nach der Hochzeit

- **Granados, J.**, u.a., Begleiten, unterscheiden, eingliedern, Kißlegg 2017, 61–99.
- **Müller, W.**, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Kevelaer 2013.
- **Thils, G.**, und **Truhlar, K. V.**, (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 193–218.
- **Wladika, M.**, und **Danhel, G.**, (Hrsg.), Kirchliche Verlobung. Reflexionen und Impulse, Stift Heiligenkreuz 2012, 41–59. 123–130.

IV-18 Sexuelle Reife und Unreife

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums. Freiburg – Basel – Wien 2015, 64–77.
- **Müller, W.**, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Kevelaer 2013.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 70–83.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 229–277.

IV-19 Monastische Berufung

- **Bonnet, S.**, und **Gouley, B.**, Gelebte Einsamkeit. Eremiten heute, Freiburg – Basel – Wien 1982.

- **Guillaumont, A.**, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums. Aufsätze, Beuron 2007.
- **Knechten, H. M.**, Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina, Waltrop 2002. ²2017.
- **Nikolaou, T.**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995.
- **Metropolit Serafim**, Hesychasmus. Rumänische Tradition und Kultur, Würzburg 2003.
- **Thils, G.**, und **Truhlar, G. V.**, (Hgg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 30–114.

IV-20 Priesterseminar und Ernstfall des Lebens

- **Klasvogt, P.**, (Hrsg.), Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003, 13–22.75–82.107–128,129–144.

IV-21 Correctio fraterna

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 156–197. 198–248.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 150–153.

V. Gabe und Aufgabe priesterlichen Daseins

V-1 Gemeinsames und besonderes Priestertum

- **Evdokimov, P.**, Die Frau und das Heil der Welt, München 1960, 113–124.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010.
- **Ratzinger, J.**, – **Papst Benedikt XVI.**, Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 2006.

V-2 Existenz und Identität des Priesters

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- **Gott ist lebendig.** Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche..., Münster 2002, 345–34.
- **Klasvogt, P.**, (Hrsg.), Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003.
- **Müller, J.**, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010.

- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010.

V-3 Theologie und Spiritualität des priesterlichen Dienstamtes

- **Balthasar**, H. U. von, Priesterliche Spiritualität, Einsiedeln 2007.
- **Brantzen**, H., Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- **Ratzinger**, J. – **Papst Benedikt XVI.**, Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 2006.
- **Papst Benedikt XVI.**, Gedanken zum Priestertum, Neusäß 2009.
- **Felmy**, K.C., Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011, 278–295.
- **Greshake**, G., Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 56–146.
- **Müller**, G. L., Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln ²2003.

V-4 Der Priester als »Ikone« Christi

- **Brantzen**, H., Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 132–153.
- **Klasvogt** (Hrsg.), P., Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003, 23–40.

V-5 Die affektive Reife eines Priesters

- **Brantzen**, H., Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen**, H., Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 18–48.204–215.228–236.
- **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 278–293.

V-6 Abraham und das Wanderleben eines Priesters

- **Greshake**, G., Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 235–244.
- **Schneider**, M., Instrumentarium des geistlichen Lebens, Köln 2009.
- **Martini**, C.M., Dein Stab hat mich geführt. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus, Freiburg – Basel – Wien 1981.

V-7 Äußere Erscheinung eines Priesters

- **Brantzen**, H., Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 154–175.
- **Müller**, W., Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge, Mainz 1998.

V-8 Lebenskultur eines Priesters

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- **Klasvogt, P.**, (Hrsg.), Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003, 41–56.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 261–293.

V-9 Seligpreisungen als Programm eines priesterlichen Lebens

- **Keating, T.**, Das kontemplative Gebet, Münsterschwarzach 1992, 159–170.
- **Wollbold, A.**, Die Seligpreisungen mit großen Auslegern bedacht, Köln 2007.

V-10 Pastoraler Dienst und seine Regeln

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg–Basel–Wien 2015.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 235–293.
- **Müller, W.**, Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge, Mainz 1998.

V-11 Umgangsformen eines Priesters

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 23–26.89–100.165–170.210–215.228–236.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 261–293.

V-12 Sprache und Gebaren eines Priesters

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 23–26.30–48.132–140.157–158.165–170.188–195.210–215.228–236.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 302–315.

V-13 Priesterlicher Lebensstil

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 23–26.30–48.132–140.157–158.165–170.188–195.210–215.228–236.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 141–166.229–293.

V-14 Krisen im priesterlichen Leben

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Bonelli, R.**, Manche Priester haben ein Beziehungsproblem. Mit Gott. Über pädophile Irrwege, ganz normale Versuchungen und die Möglichkeit, in der Wahrheit zu leben, in: Die Tagespost vom 8. Mai 2010, 12.
- **Kerstner, E., Haslbeck, B., Buschmann, A.**, Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch, Ostfildern 2016.
- **Schneider, M.**, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln ²2003.

V-15 Reifung und ihre Prozesse

- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 333–340.
- **Rohr, R.**, Reifes Leben. Eine spirituelle Reise, Freiburg – Basel – Wien 2012.
- **Schneider, M.**, Zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den Lebensaltern, Köln 2001.

V-16 Priester und Frau

- **Evdokimov, P.**, Die Frau und das Heil der Welt, München 1960, bes. 149–297.
- **Kallis, A.**, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 117–132.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 286–293.

V-17 Ehe und Familie im Leben eines Priesters

- **Liminski, M. und J.**, Abenteuer Familie. Erfolgreich erziehen: Liebe und was sonst noch nötig ist, Augsburg 2002.
- **Müller, W.**, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Kevelaer 2013.
- **Kallis, A.**, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 195–215.

V-18 Priesterbilder in der kirchlichen Tradition

- *Sacrosanctum Concilium* Vaticanum II.: **Presbyterorum Ordinis** (7.12.1965)
- Nachsynodales Apostolisches Schreiben: **Pastores dabo vobis** (25.3.1992).
- Kongregation für den Klerus: **Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis** (8.12.2016).
- **Ratzinger, J. – Papst Benedikt XVI.**, Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 2006.
- **Schönborn, C.**, Die Freude, Priester zu sein. Mit einem Geleitwort von Papst Benedikt XVI., Freiburg – Basel – Wien 2014.

V-19 Priester und Jugendliche

- Nachapostolisches Schreiben: **Christus vivit** (2018).
- Brief an die Jugend: **Dilecti amici** (1985).
- **Gründonnerstagsbrief an die Priester von 1985.**

- **Durst, M., / Jeggle-Merz, B.,** (Hrsg.), Jugend in Kirche und Theologie, Einsiedeln 2018.
- **Gärtner, E. M., / Kießig, S., / Kühnlein, M.,** (Hrsg.): »Damit eure Freude vollkommen wird!«. Theologische Anstöße zur Synode »Die Jugendlichen der Glaube und die Berufungsentscheidung«, Würzburg 2018.

V-20 Missbrauch: Umgang und Gefahren

- **Brantzen, H.,** Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 91–100.
- **Kiechle, S.,** Macht ausüben, Würzburg 2011.

V-21 Vita communis von Priestern

- **Brantzen, H.,** Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 146–153.
- **Greshake, G.,** Zur Frage einer »vita communis« von Weltpriestern, in: Pastoralblatt 41 (1989), 170–179.

V-22 Kirchliche Autorität: Gehorsam und Konflikte

- **Brantzen, H.,** Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 156–165.
- **Brantzen, H.,** Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 154–175.228–236.
- **Bulgakov, S.N.,** Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier ²2004, 63–92.
- **Gott ist lebendig.** Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche..., Münster 2002, 308–326.
- **Grün, A.,** Demut und Gehorsam, Münsterschwarzach 1979.
- **Kiechle, S.,** Macht ausüben, Würzburg 2011.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 73–111.

V-23 Krise der Kirche – Krise der Priester

- **Greshake, G.,** Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 20–55.
- **Wollbold, A.,** Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 21–56.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 112–134.

V-24 Reifung im priesterlichen Leben

- **Brantzen, H.,** Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Greshake, G.,** Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 333–340.

- **Rohr, R.**, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, Berlin 2010.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 57–84.

V-25 Psychologie des priesterlichen Lebens

- **Frielingsdorf, K.**, Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, Mainz 1996.
- **Frielingsdorf, K.**, Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung, Mainz 2008.
- **Frielingsdorf, K.**, Gottesbilder: wie sie krank machen, Würzburg ⁴2016.
- **Frielingsdorf, K.**, Aggression: zerstörend oder lebensfördernd, Würzburg 2016.
- **Möde, E.**, Priester(aus)bildung und Tiefenpsychologie, München ²1996.
- **Riemann, K.**, Grundformen der Angst, München 1986.
- **Stenger H.**, (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 116–138.

V-26 Klerikalismus

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 218–236.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 341–344.

V-27 Häufigkeit der Zelebration

(aus lateinischer Sicht; vgl. CCEO can. 378; auch 369,700,704)

- **Hillenbrand, K.**, Tägliche Eucharistiefeier des Priesters und Zelebrationshäufigkeit an Sonn- und Feiertagen, in: N. Höhl, Ius et Historia, Würzburg 1989, 410–418.
- **Fabritz, P.**, Die tägliche Zelebration des Priesters: eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, St. Ottilien 2005.
- **Aymans, W.**, Feier der Eucharistie, in: Aymans – Mörsdorf (Hrsg.), Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici III, Paderborn 2007, 257–263.

V-28 Homilie und Predigt

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 176–178.
- **Wollbold, A.**, Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung, Regensburg 2017.

V-29 Armut im Lebensstil eines Priesters

- **Böckmann, A.**, Prüfstein Armut. Die Herausforderung des Ordenslebens heute, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 95–112.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität,

- Würzburg 2010, 324–329.
- **Marxer**, F., Christliche Armut heute, Aschaffenburg 1970.
 - **Thils**, G., und **Truhlar**, K. V., (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 187–192.
 - **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 294–315.
 - **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 150–195.

VI. Evangelische Räte als Grundform christlichen Lebens

VI-1 Leben nach dem Evangelium

- **Greshake**, G., Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 276–332.
- **Thils**, G., und **Truhlar**, K. V., (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 155–186.
- **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 167–171.

VI-2 »Gebote« des Evangeliums und evangelische »Räte«

- **Thils**, G., und **Truhlar**, K. V. (Hrsg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 73–195.
- **Würges**, S., Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Werdegang und Systematik, Berlin 2018.

VI-3 Ehelosigkeit als evangelischer Rat

- **Berger**, K., Zölibat. Eine theologische Begründung, Leipzig 2010.
- **Casey**, M., Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 69–94.
- **Garhammer**, E., (Hrsg.), Zölibat zwischen Charisma und Zwang, Würzburg 2011.
- **Greshake**, G., Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 295–310.
- **Grün**, A. und **Müller**, W., Intimität und zölibatäres Lebens. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordensleuten, Würzburg 1995.
- **Klasvogt**, P., Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung. Zugänge – Anforderungen – Perspektiven, Paderborn 2007, 193–225.
- **Müller**, W., Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann, Mainz 1994.
- **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 229–293.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 155–216.

VI-4 Gehorsam als evangelischer Rat

- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt, St. Ottilien 2007, 113–128.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 316–323.
- **Thils, G.**, und **Truhlar, K. V.**, (Hgg.), Laien und christliche Vollkommenheit, Freiburg 1966, 219–256.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 171–217.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 73–86. 172–184.

VI-5 Armut als evangelischer Rat

- **Böckmann, A.**, Prüfstein Armut. Die Herausforderung des Ordenslebens heute, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 324–329.
- **Marxer, F.**, Christliche Armut heute. Aschaffenburg 1970.
- **Müller, W.**, u.a., Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1966, 47–90.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 294–315.
- **Zentrum für Berufungspastoral** (Hrsg.), Treue Christi – Treue des Priesters. Beiträge zu einer Theologie der priesterlichen Existenz, Freiburg/Br. 2010, 150–195.

VI-6 Lebensstil eines Priesters in einer Wohlstandsgesellschaft

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Casey, M.**, Fremd in der Stadt. St. Ottilien 2007.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 20–55.276–293.
- **Rohr, R.**, Zwölf Schritte der Heilung. Gesundheit und Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- **Wollbold, A.**, Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 218–228.310–317.

VI-7 Theologie des Leibes

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 18–27.87–99.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015, 49–100.
- **Groos, M.** u.a., Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes..., Kißlegg 2013.
- **Kunzler, M.**, Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 507–536.
- **Marin, N.** und **R.**, Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Kißlegg 2017.
- **Rahner, K.**, und **Görres, A.**, Der Leib und das Heil, Mainz 1967.

- **Rohr, R.**, Zwölf Schritte der Heilung. Gesundheit und Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- **Spindelböck, J.**, Theologie des Leibes kurzgefasst, Kleinhain 2015.
- **Splett, J.**, Leibhaftig lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person, Köln ³2008.
- **Painadath, S.**, u.a., Die Kraft des Gebets, Münsterschwarzach 2013, 41–50.97–110.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 385–394.

VI-8 Sinn von Jungfräulichkeit

- **Müller, W.**, u.a., Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1966, 11–46.
- **Schneider, M.**, Zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den Lebensaltern, Köln 2001, 6–9.

VI-9 Keuschheit

- **Berger, K.**, Klug, heilig, beherrscht. Es gibt einen legitimen geistlichen Stolz: Überlegungen zur Keuschheit, in: Die Tagespost vom 3. Juli 2020, 15.
- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- **Müller, W.** u.a., Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1966, 11–46.

VI-10 Unreife Umgangsformen in der Sexualität

- **Brantzen, H.**, Die sieben Säulen des Priestertums, Freiburg – Basel – Wien 2015.
- **Greshake, G.**, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2010, 310–316.
- **Klasvogt, P.**, Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung. Zugänge – Anforderungen – Perspektiven, Paderborn 2007, 193–224.
- **Müller, W.**, u.a., Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte, Würzburg 1966, 11–46.
- **Müller, W.**, Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge, Mainz 1998.
- **Müller, W.**, Fünfundzwanzig Jahre Recollectio-Haus. Ein persönlicher Rückblick, Stimmen der Zeit 234 (2016) 374–384.
- **Sipe, A.W.R.**, Sexualität und Zölibat, Paderborn 1992.

VII. Das geistliche Leben im Alltag

VII-1 Geistliche Lebensordnung im Alltag

- **Brantzen, H.**, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000.
- **Dürckheim, K.** Graf, Der Alltag als Übung, Bern 1972.
- **Johannes von Kronstadt**, Mein Leben in Christo, München 2008.

- **Schewkunow**, Bischof Tichon, Heilige des Alltags, St. Ottilien 2017.
- **Schneider**, M., Kontemplativ leben in der heutigen Welt, Köln 2000.

VII-2 Die Bereitung des »Leibes«

- **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 310–316.

VII-3 Kultur des Essens und des Mahles

- **Wollbold**, A., Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010, 278–293.

VII-4 Die geistliche »Zelle«

- **Hillenbrand**, K., und **Kehl**, M., (Hrsg.), Georg Mühlenbrock: Verkündet die Großtaten Gottes, Würzburg 1997, 60–76.
- **Schneider**, M., »Du aber geh in deine Kammer...« Zur Bedeutung der »Zelle« im Leben mit Gott, Köln 2009.
- **Tamcke**, M., Achtsamkeit in jedem Augenblick. Einführung in die Ostkirchliche Spiritualität, Kevelaer 2015, 96–99.

VII-5 Der geistliche Umgang mit der Zeit

- **Becker-Huberti**, M., Zeit ist wie Ewigkeit. Über das Phänomen »Zeit«, Kevelaer 2007.
- **Betz**, O., Vom Umgang mit der Zeit. Ein Gradmesser unserer Lebenskunst, Würzburg 1999.
- **Brantzen**, H., Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 249–271.
- **Keller**, A., Über die Zeit. Dortmund 1992.
- **Kunzler**, M., Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, 660–752.
- **Schneider**, M., Vom gläubigen Umgang mit der Zeit, Köln 2000.

VII-6 Der geistliche Umgang mit der Musik

- **Gardner**, J., u.a., Kult und Kontemplation in Ost und West, Regensburg 1967, 86–109.
- **Hauptmann**, P., (Hrsg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten, Göttingen 1982, 76–101.
- **Schleske**, M., Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens, München 2010.
- **Schneider**, M., Zur theologischen Bedeutung der Kirchenmusik, Köln 2001, 66–94.
- **Totzke**, Archimandrit Irenäus, Dir singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche, St. Ottilien 1992, 49–208.

VII-7 Gastfreundschaft

- **Brantzen**, H., Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg – Basel – Wien ²2000, 100–121.

VII-8 Träume und ihre Bedeutung

- **Grün, A.**, Träume auf dem geistlichen Weg, Münsterschwarzach 1989.
- **Hark, H.**, Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume, Freiburg – Basel – Wien 1993.
- **Kreppold, G.**, Träume. Hoffnung für das Leben, Münsterschwarzach ³2006.
- **Thomas, K.**, Träume selbst verstehen; wie sie entstehen, was sie bedeuten, warum sie heilen, Stuttgart 1972.
- **Walden, P.**, Die praktische Traumdeutung. Männerträume, Frauenträume und was sie bedeuten, Augsburg 1998.

VII-9 Sakrament des Augenblicks

- **Caussade, P. J.-P. de**, Hingabe an Gottes Vorsehung, Köln 1952.
- **Rohr, R.**, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, Berlin 2010.
- **Tolle, E.**, Jetzt! Die Kraft der Gegenwart, Bielefeld 2006.

VII-10 Leben in der Gegenwart Gottes

- **Caussade, P. J.-P. de**, Hingabe an Gottes Vorsehung, Köln 1952.
- **Rohr, R.**, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, Berlin 2010.

VII-11 Jesusgebet und Rosenkranz

- **Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.** E. Jungclaussen (Hrsg.), Freiburg – Basel – Wien 1974.
- **Bolšakov, S. N.**, Auf den Höhen des Geistes. Beter des Jesusgebetes in den Klöstern und in der Welt, Münsterschwarzach 2012.
- **Clément, O.**, und **Serr, J.**, La preghiera del cuore, Mailand 1998.
- **Ebert, A.**, und **Lupu, C.**, (Hrsg.), Hesychia. Das Geheimnis des Herzensgebetes, Bde. I–II, München 2012–2014.
- **Goettmann, A.** und **R.**, In deinem Namen ist mein Leben. Die Erfahrung des Jesusgebets, Freiburg – Basel – Wien 1993.
- **Iarion**, Auf den Spuren des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedler über das Jesusgebet, Salzburg 1991.
- **Das Jesusgebet.** Anleitung zur Anrufung des Namens Jesu von einem Mönch der Ostkirche, E. Jungclaussen (Hrsg.), Regensburg 2001 u.ö.
- **Jungclaussen, E.**, Unterweisung im Herzensgebet, St. Ottilien ³2008.
- **Kenneth, K.**, (Hrsg.), Lebensbuch des Starez Paisij. Über das Herzensgebet, Fribourg 2010.
- **Kenneth, K.**, (Hrsg.), Lebensbuch des Ignatius Briantschaninow. Der rechte Gebrauch des Herzensgebets, Fribourg 2012.
- **Kenneth, K.**, (Hrsg.), Die Weisheit des Herzensgebets, Fribourg 2015.
- **Knechten, H. M.**, Das Jesusgebet, Kamen 2013.
- **Lafrance, J.**, Das Herzensgebet, Münsterschwarzach 1988.
- **Selawry A.**, (Hrsg.), Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erfahrung, Weilheim 1970.

- **Schneider, M.**, Das Herzensgebet. Eine Hinführung zur Theologie und Praxis des Jesusgebetes, Köln 2003.
- **Schule des Herzensgebetes.** Die Weisheit des Starez Theophan, Salzburg 1985.
- **Sofronij**, Archimandrit, Sein Leben ist mein, Gersau 2004, 91–143.
- **Špidlik, T.**, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002, 438–450.
- **Ware, K.**, und **Jungclaussen, E.**, Hinführung zum Herzensgebet, Freiburg – Basel – Wien 1982.
- **Wunderle, G.**, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. Mit einer Einleitung von E. Jungclaussen, Würzburg 2007.