

Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band 5

Michael Rosenberger / Kristina Kieslinger (Hg.)

## **Macht Meditieren menschlicher?**

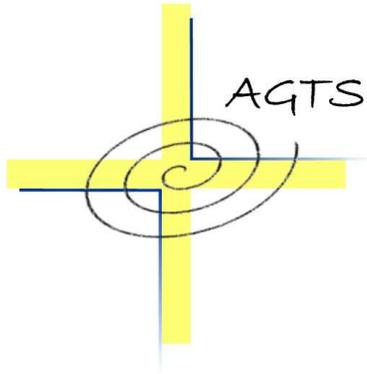
Interdisziplinäre Zugänge zu Kontemplation  
und Empathie



Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS)

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band V



Michael Rosenberger/ Kristina Kieslinger (Hg.)

## **Macht Meditieren menschlicher?**

### **Interdisziplinäre Zugänge zu Kontemplation und Empathie**

Dokumentation der Jahrestagung der AGTS  
vom 17. – 19. September 2020 in Würzburg

**Impressum:**

Studien zur Theologie der Spiritualität (Band V)

Online-Publikation

ISSN: 2520-0569

Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität  
(AGTS)

Verantwortlich: Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger (Vorsitzender),  
Bethlehemstraße 20, A – 4020 Linz

[www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende](http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende)

## **INHALT**

MICHAEL ROSENBERGER/ KRISTINA KIESLINGER Einleitung	5
MICHAEL ROSENBERGER Kontemplation als „Blick der Nähe“ (EG 169) Impulse aus der Verkündigung von Papst Franziskus und aus der neueren Schöpfungsspiritualität	10
STEFAN KIECHLE SJ Kontemplation und Mitgefühl in der ignatianischen Spiritualität	22
KRISTINA KIESLINGER Von Zärtlichkeit und Kraft Aus Texten von Thomas Keating OCSO	27
SIMON PENG-KELLER Kontemplation und compassion Versuch einer Verhältnisbestimmung	38
Anhang 1: Flyer der Tagung	52
Anhang 2: Texte von Thomas Keating	54
Anhang 3: Die AGTS	59
Frühere Veröffentlichungen der AGTS	60
Autorinnen und Autoren dieses Bandes	61

## EINLEITUNG

Der Trappist Thomas Keating OCSO erzählt(e) einmal folgende Begebenheit aus seiner Klostergemeinschaft: „Ab und zu hielt die Gemeinschaft ein ‚Evaluationstreffen‘ ab. Die Mönche konnten Fragen in Bezug auf die Gemeinschaft ansprechen, die sie beschäftigten. Einmal wurde die Frage aufgeworfen: ‚Wäre es in Ordnung, ab und zu einen Film oder eine besondere Sendung im Fernsehen zu sehen?‘ Jeder Mönch gab, wie üblich, seine Meinung ab. Einige äußerten die Sorge, dass dies den Geist der Welt ins Kloster bringen könnte. ‚Das ist nicht unsere Berufung‘, sagten sie. Als alle ihre Meinung geäußert hatten, sagte Bernie, der ursprünglich auf die Idee gekommen war: ‚Was wäre, wenn alle Leute, die in diesem Moment fernsehen, heiliger sind als wir?‘ Niemand war in der Lage, diese Frage zu beantworten. Und so wurde ein Fernsehgerät hereingebracht, um ein Video zu zeigen. Ich vermute, dass das sowieso jeder wollte. Bernie war einfach nur ehrlicher und offener.“<sup>1</sup>

Auf treffliche Weise illustriert die Geschichte ein klassisches Missverständnis: Kontemplation bedeute, sich dem „Geist der Welt“ so weit wie möglich zu entziehen. Sie vollziehe sich vor allem in der Zurückgezogenheit der eigenen vier Wände, im Schutz der Klostermauern, im Verlassen der Welt und ihrer „Verlockungen“. Die gegenteilige Möglichkeit, dass man einen Film kontemplativ anschauen kann, wird dabei von vorneherein ausgeschlossen und kommt gar nicht ernsthaft in Frage. Wenn das aber so wäre, wie sollte die Kontemplation dann die Augen für die Sorgen und Nöte der Mitmenschen und Mitgeschöpfe öffnen? Wie sollte sie zum praktischen Leben hinführen, dessen Wahrnehmung prägen und zum konkreten Handeln Orientierung und Kraft geben? Meditieren würde dann weltfremder, lebensfremder und letztlich weniger menschlich machen.

Genau aus solchen Überlegungen heraus lehnen manche ReligionskritikerInnen und sogar nicht wenige „Durchschnittsgläubige“ der großen Religionen die Praxis der Kontemplation rundheraus ab. Ja, nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch in der praktischen Seelsorge der Pfarreien wird vielfach die Überzeugung vertreten, eine intensive Praxis der Kontemplation führe weg von der alltäglich gelebten Mitmenschlichkeit und Weltverantwortung. Mitunter hört man sogar, Kontemplation sei vor allem eine spirituell umrahmte Form der Selbstbespiegelung.

Die obige Anekdote lässt jedoch erkennen, dass Thomas Keating und seine Mitbrüder ihren Trugschluss selbst durchschauen. Fast kann man sie über sich selber lachen hören, weil sie nicht gleich darauf gekommen sind, dass Kontemplation und Fernsehen sich nicht ausschließen, sondern in gutem Sinne gegenseitig bereichern und befruchten können. Kontemplation, so wird ihnen durch das Hereintragen des Fernsehgeräts schlagartig wieder bewusst, will helfen, der Welt zu begegnen, sie in all ihren Facetten wahrzunehmen und sie verantwortungsbewusst und sensibel mitzugestalten. Kontemplation ist keine Frage des Was, sondern des Wie der Weltbegegnung.

---

<sup>1</sup> Thomas Keating, *Invitation to Love. The Way of Christian Contemplation*, London <sup>2</sup>2012, 64. Deutsche Übersetzung der Herausgeber.

Offen bleibt jedoch auch dann noch, ob das, was die Kontemplation anzielt, wirklich erreicht werden kann und wird. Dazu hat in den letzten Jahren insbesondere die Hirnforschung interessante empirische Untersuchungen vorangetrieben, die den Vorgang des Meditierens im Inneren des menschlichen Gehirns nachvollziehbar machen.

Es ist sicher erst einmal befremdlich sich buddhistische und christliche Mönche und Nonnen oder sehr meditationserfahrene Menschen meditierenderweise im funktionellen Magnetresonanztomographen (fMRT) vorzustellen. Aber die Erkenntnisse, die dadurch zu Tage gefördert werden konnten, sind ganz erstaunlich. Den Zusammenhang von Meditation, Mitgefühl und Handeln macht der buddhistische Mönch Matthieu Ricard auf anschauliche Weise deutlich: Er berichtet von einem Experiment mit Tania Singer, in dem er sich zu Beginn einen Dokumentarfilm über die unwürdigen Zustände in einem Krankenhaus in Rumänien, in dem behinderte Kinder leben, ansehen musste. Anschließend wurde er gebeten, diesen Eindrücken mit Empathie zu begegnen: er versetzte sich ganz in die Situation der Kinder und durchlitt ihr Leiden. „Meine Resonanz auf diese Schmerzen wurde schnell unerträglich. Die Intensität schuf einen Abstand, ein lähmendes Ohnmachtsgefühl, das es mir unmöglich machte, mich spontan auf die Kinder zuzubewegen.“<sup>2</sup> Hätte er diese Übung weiterverfolgt, so schreibt er, hätte sie ihn nach kurzer Zeit in den Burnout geführt – eine Erfahrung, die vor allem Menschen in Pflegeberufen häufig machen.

Um diese erschöpfende Tätigkeit zu beenden, wurde er von der Versuchsleiterin aufgefordert, den Bildern aus der Dokumentation mit Mitgefühl zu begegnen. Mitgefühl beschreibt Ricard als „den innigen Wunsch, dass fühlende Wesen von Leid und den Ursachen des Leids frei sein mögen.“<sup>3</sup> Wenn man einmal von dieser (durchaus hinterfragbaren) Definition ausgeht, dann ist Empathie ein eher passives Einfühlen, während das Mitgefühl positive Kräfte aktiviert und gute Wünsche thematisiert. Die Folgen sind jedenfalls bemerkenswert: Anstatt wie bei der Empathie in einen Gemütszustand der Ohnmacht zu verfallen, befähigte Matthieu die Mitgefühlsmeditation dazu, dem Leid mutig entgegenzutreten und den Kindern Trost spenden zu können. „Ich erlebte, dass Empathie an eine Grenze stößt, nämlich die des Burnouts, und umgekehrt, dass Liebe und Mitgefühl grenzenlos vorhanden sind. Diese Geisteszustände stärkten zugleich meinen Mut, statt ihn zu untergraben, und meinen Willen, anderen zu helfen, anstatt Hilflosigkeit zu generieren.“<sup>4</sup>

Die Veränderungen im Gefühl von Ricard waren auch deutlich im Echtzeit-fMRT zu erkennen: bei der Empathie wurden Schmerzareale aktiviert, beim Mitgefühl hingegen Hirnregionen, die bei positiven Erfahrungen aufleuchten.<sup>5</sup> Besonders interessant ist dabei, dass durch die Mitgefühlsmediation auch „exekutive[...] Hirnbereiche“<sup>6</sup> aktiviert wurden. „Aus kontemplativer Sicht könnten wir das als die uneingeschränkte Bereitschaft interpretieren, zum Wohl anderer zu handeln, eine Eigenschaft, die

---

<sup>2</sup> Vgl. Ricard, Matthieu, *Von der Empathie zum Mitgefühl* in einem neurowissenschaftlichen Labor, in: <https://info-buddhismus.de/Empathie-Mitgefuehl-Neurowissenschaft-Ricard-Singer-Altruismus.html> (Abruf: 16.01.2021)

<sup>3</sup>Ricard, Matthieu/Singer, Wolf, *Hirnforschung und Meditation*. Ein Dialog, Frankfurt a.M. <sup>7</sup>2013, 39.

<sup>4</sup> Ricard, *Von der Empathie zum Mitgefühl*.

<sup>5</sup> Vgl. Ricard, *Von der Empathie zum Mitgefühl*.

<sup>6</sup> Ricard/Singer, *Hirnforschung*, 99.

natürlicherweise zu echtem Altruismus und Mitgefühl gehört.“<sup>7</sup> Der kontemplative mitfühlende Blick ermöglicht es, aus dem Tunnel der Ich-Bezogenheit auszubrechen, und eröffnet damit den Weg zu selbstlosem Handeln, das nicht zur Erschöpfung<sup>8</sup>, sondern zur Fülle führt.

Diese kurzen Ausführungen werfen weitere Fragen für die eigene Tradition auf: Wie weit machen kontemplative Strömungen des Christentums die Achtsamkeit für und das Mitgefühl mit Mitmenschen und Mitgeschöpfen zum Thema? Gibt es „spirituelle Methoden“, um die eigene Empathie zu fördern und weiterzuentwickeln? Unter Rückgriff auf Natur- wie Geisteswissenschaften, auf geschichtliche wie aktuelle Konzepte christlicher Spiritualität sollen im vorliegenden Band Antworten auf diese Fragen gesucht werden.

### **Zu den einzelnen Artikeln**

Der erste Tagungsbeitrag von Olga Klimecki widmete sich dem Thema: *Die Wirkung der Meditation auf Gefühle, Verhalten und Gehirnaktivität*. Dieser Beitrag ist nicht schriftlich verfügbar, kann aber als Audio gehört werden unter: Olga Klimecki 2021, AUDIO of talks. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Würzburg, Germany in 2020 (talk in German), in: <https://olgaklimecki.com/media/> (Abruf 15.3.21). Ausgehend vom Gleichnis des barmherzigen Samariters unterstreicht Klimecki darin die zentrale Bedeutung von Mitgefühl und Liebe. Im Gegensatz zu Mitleid, das sich vom Leid anderer überwältigen lässt und handlungsunfähig ist, definiert die Psychologie Mitgefühl als Fürsorge für leidende Personen. Ein gezieltes Mitgefühlstraining über einige Wochen kann altruistisches Verhalten empirisch messbar verstärken und negative Gefühle gegenüber Personen, mit denen ein Konflikt besteht, signifikant senken. Außerdem reduziert es auch auf mittlere Sicht Angstgefühle und ermöglicht ein gesünderes Altern.

In seinem Artikel *Kontemplation als „Blick der Nähe“ (EG 169)* vereint Michael Rosenberger die Perspektiven von Papst Franziskus und der neueren Schöpfungsspiritualität unter der Fragestellung der Kompassion. Zentral hierfür ist die Enzyklika *Evangelii Gaudium*, welche Rosenberger zuvorderst als spirituelle und nicht nur als (sozial-)ethische identifiziert. Rosenberger arbeitet heraus, dass für Franziskus nur eine kontemplative Wahrnehmung der Welt die Grundlage für echtes Mitgefühl und engagiertes Handeln in der Welt bietet. Inspiriert durch Franz von Assisi und Ignatius von Loyola entwirft der Pontifex ein ‚spirituelles Programm‘, in dem Mitleid und Fürsorge in enger Beziehung zueinander stehen. Die von Franziskus beschriebene Weise der Wahrnehmung findet sich auch in der neueren Schöpfungsspiritualität und darin gleichzeitig ein hervorragendes Betätigungsfeld: durch den kontemplativen Blick auf die Schöpfung entsteht eine neue Beziehung zu ihr, die sich im Einsatz für deren Erhaltung niederschlagen kann. Rosenberger identifiziert im Mitgefühl mit der Schöpfung eine religionsverbindende als auch eine ‚christologische Tiefendimension‘, welche er über einen inkarnatorischen Zugang entfaltet.

<sup>7</sup> Ricard/Singer, Hirnforschung, 99.

<sup>8</sup> Die dabei entstehenden positiven Gefühle haben dann nichts mit Egoismus zu tun, sondern helfen nicht nur der fürsorgegebenden Person, sondern auch der empfangenden, denn „Gefühle und Geisteszustände [haben] unwiderlegbar eine ansteckende Wirkung.“ Ricard, Von der Empathie zum Mitgefühl.

Der Beitrag von Stefan Kiechle SJ *Kontemplation und Mitgefühl in der ignatianischen Spiritualität* zeigt anhand des Exerzitienbuchs des Ignatius von Loyola unterschiedliche Begriffsnuancen der Kontemplation auf und geht deren Entwicklung über die Zeit hinweg nach. Ignatianische Kontemplation ruft ‚Regungen‘ hervor und lehrt gleichzeitig, diese achtsam wahrzunehmen und damit umzugehen. Nach Kiechle vermittelt sie „Empathie mit sich selbst und mit anderen“. Auch wenn das Wort ‚Mitgefühl‘ im Exerzitienbuch selbst nicht vorkommt, spielt es in der ignatianischen Spiritualität doch eine wichtige Rolle vor allem in der Begleitung von ExerzitantInnen, damit diese – in einem guten Verhältnis von Nähe und Distanz – zu ihren eigenen Entscheidungen kommen können. Kiechle beschreibt, wie dieses Verhältnis von großer Nähe und klarer Distanz auch den Kern ignatianischer Mystik ausmacht: nicht die Verschmelzung steht im Mittelpunkt, sondern die Eigenständigkeit der Pole, in welcher sich Beziehung verwirklicht.

*Kristina Kieslinger* stellt in ihrem aus einer Gruppenarbeit der TagungsteilnehmerInnen an Texten von Thomas Keating hervorgegangenen Beitrag *Von Zärtlichkeit und Kraft. Aus Texten von Thomas Keating OCSO* zentrale Texte des Trappisten Thomas Keating (1923–2018) vor, die für das Verständnis des Zusammenhangs von Kontemplation und Compassion eine vielschichtige Vertiefung bieten. Keating war Novizenmeister, Prior und Abt in verschiedenen Trappistenklöstern der USA und hat über 40 Jahre lang das „Centering Prayer“ entwickelt und gelehrt, das auf eine ‚radikale Transformation‘ des Menschen im kontemplativen Prozess zielt. Diese einfache Form kontemplativen Betens verlangt, zweimal täglich für 20 Minuten einen stillen Raum zu suchen, dort zu sitzen und in der Gegenwart zu sein. In der von Kieslinger angeleiteten Textarbeit der Tagung stand die Frage im Mittelpunkt, welche Rolle die *compassion* bei Thomas Keating spielt und wie das *Centering Prayer* zu ihr hinführt. Durch die in der Kontemplation eingeübte Gegenwart kann der oder die Übende das eigene Dasein annehmen. Es wird ihm oder ihr möglich, zu fühlen, wie Gott fühlt und in eine Art „Gottesbewusstsein“ einzutreten. Das führt dahin, die Welt mit den Augen Gottes zu sehen und zu lieben.

Im letzten Beitrag *Kontemplation und compassion. Versuch einer Verhältnisbestimmung* definiert *Simon Peng-Keller* Mitleid als etwas, was den nüchternen Blick auf die soziale Situation nicht trübt, sondern schärft. Compassion ist damit „ein privilegiertes Medium des Erkennens“. Im Rückgriff auf Martha Nussbaums Ansatz, den kognitiven und intentionalen Charakter von Emotionen fruchtbar zu machen, entsteht so das Konzept einer „education for compassion“ gegen eine Kultur der Gleichgültigkeit, das vor allem eine Ausweitung des Blickfelds und die Einnahme der Betroffenenperspektive erfordert. An zwei Beispielen, Carlo Carretto und Simone Weil, zeigt Peng-Keller, wie aus existenziellen Krisenerfahrungen eine christlich-kontemplative Praxis entsteht, die zugleich sensibel für die Nöte der Welt ist. Auf dem Hintergrund der beiden Beispiele entwickelt der Autor dann eine systematische Theorie von Kontemplation und Compassion und macht auf einen dritten Aspekt einer kontemplativen „education for compassion“ aufmerksam, der von Nussbaum nicht entfaltet wird, obwohl er in ihren stoischen Quellen angelegt ist: Die Möglichkeit einer inneren Distanzierung gegenüber urteilsförmigen Gedanken und damit verknüpften Gefühlen. So kann er abschließend zeigen, dass der kontemplative Blick in achtsamer Präsenz nicht nur die Voraussetzung, sondern auch die Form einer „compassionate care“ ist.

Wir danken allen AutorInnen, die durch ihre Vorträge und deren Verschriftlichung zum Gelingen der Fachtagung und des Tagungsbandes beigetragen haben. Ein besonderer Dank gilt diesmal auch dem diözesanen Exerzitienhaus Himmelsporten und der Domschule Würzburg, ohne die die hybride Durchführung der Tagung unter Corona-Bedingungen im analogen Präsenz- und digitalen Videomodus zugleich nicht möglich gewesen wäre.

Allen LeserInnen wünschen wir ab und zu einen Anstoß, wie ihn die Trappistenkommunität Thomas Keatings durch ihren Mitbruder Bernie erfahren hat. Dann macht Meditieren tatsächlich menschlicher und das Menschliche des Lebens kann kontemplativ betrachtet werden.

Freiburg i.Br. und Linz, im Februar 2021

Kristina Kieslinger und Michael Rosenberger

MICHAEL ROSENBERGER

## KONTEMPLATION ALS „BLICK DER NÄHE“ (EG 169)

### IMPULSE AUS DER VERKÜNDIGUNG VON PAPST FRANZISKUS UND AUS DER NEUEREN SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

In der jüngeren Schöpfungsspiritualität spielen Kontemplation und Kompassion eine bedeutende Rolle. Aber auch in der Verkündigung von Papst Franziskus werden sie in einer Weise hervorgehoben, die weit über seine Vorgänger hinausgeht. Ich möchte daher diese beiden Traditionsstränge miteinander vergleichen. Es wird sich ein außerordentlich konsistentes Bild der Kontemplation ergeben, das in franziskanisch-ignatianischer Tradition steht und besonders geeignet ist, Spiritualität und Umweltengagement miteinander zu verbinden.

#### 1 PAPST FRANZISKUS

Die lehramtlichen Texte von Papst Franziskus haben eine völlig andere Akzentsetzung als die seiner Vorgänger. *Laudato si* ist primär eine spirituelle Enzyklika und nur in zweiter Linie eine (sozial-) ethische. *Evangelii gaudium* ist ein spirituelles apostolisches Schreiben und nur in zweiter Linie ein pastorales. Das wird leider meistens verkannt. Franziskus ist kein Nachhaltigkeitsmanager und auch kein Pastoralmanager, sondern eine spirituelle Persönlichkeit. Die Quellen seiner Spiritualität will er teilen und für Umwelt und Pastoral fruchtbar machen. In diesem Sinne möchte ich die beiden genannten Schreiben verstehen und auf das gestellte Thema hin auswerten. Dabei ist zu beachten, dass in den deutschen Übersetzungen die spanischen Schlüsselbegriffe oft schwer wiedererkennbar sind. Aus diesem Grund setze ich sie im spanischen Original in Klammern.

##### 1.1 ERKENNTNISLEHRE: KONTEMPLATION ALS „BLICK DER NÄHE“ (EG 169)

Schon in den einleitenden Abschnitten der Enzyklika *Laudato si* beschreibt Papst Franziskus den kontemplativen Blick auf die Welt als die dem „technokratischen Paradigma“ (vgl. LS 106-114) der Moderne entgegengesetzte Wahrnehmungsweise: „Die Welt ist mehr als ein zu lösendes Problem, sie ist ein freudiges Geheimnis, das wir mit frohem Lob betrachten (*contemplamos*).“ (LS 12) Diese alternative Wahrnehmungsweise sieht er als einen unverzichtbaren Grundpfeiler franziskanischer Spiritualität und führt sie daher gemeinsam mit der Person des Franz von Assisi ein.

Wie schon im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* wird Kontemplation auch in *Laudato si* als Sich-Hineinversetzen in die teilnehmende Erste-Person-Perspektive verstanden, im Gegensatz zur distanziert beobachtenden Dritte-Person-Perspektive von Naturwissenschaft und Technik: „Der Glaubende betrachtet (*contempla*) die Welt nicht von außen, sondern von innen her und erkennt die Bande, durch die der himmlische Vater uns mit allen Wesen verbunden hat.“ (LS 220) Damit aber die Innenwahrnehmung der Welt nicht platonisch-dualistisch verstanden wird, ergänzt Franziskus etwas später: „Das Ideal ist nicht nur, vom Äußeren zum Inneren überzugehen, um das Handeln Gottes in der Seele zu entdecken, sondern auch, dahin zu gelangen, ihm in allen Dingen zu begegnen, wie der

heilige Bonaventura lehrte: ‚Die Kontemplation ist umso vollkommener, ... je besser er [der Mensch] versteht, Gott in den äußeren Geschöpfen zu begegnen.‘ (II Sent., 23,2,3)“ (LS 233) Kontemplation ist für Papst Franziskus wie für die franziskanische und ignatianische Tradition Lebensbetrachtung. Es geht um eine „Mystik des Alltags“, wie es Karl Rahner genannt hat<sup>9</sup>.

Im Zusammenhang mit der Kontemplation spielt an vielen Stellen der Begriff des „Blicks“ oder „Blickfelds“ (*mirada*), wissenschaftlich würden wir vielleicht sagen: der Perspektive, eine Rolle. So heißt es in *Evangelii gaudium* in der Passage über die moderne (Groß-) Stadt: „Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht (*una mirada contemplativa*) her, das heißt mit einem Blick des Glaubens (*una mirada de fe*) erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt.“ (EG 71) Dieser Blick ist ein Blick der Nähe und des Mitgefühls, wie ein späterer Abschnitt verdeutlicht: „In einer Zivilisation, die an der Anonymität leidet und paradoxerweise zugleich, schamlos krank an einer ungesunden Neugier, darauf versessen ist, Details aus dem Leben der anderen zu erfahren, braucht die Kirche einen Blick der Nähe (*la mirada cercana*), um den anderen zu betrachten (*contemplar*), gerührt zu werden und vor ihm Halt zu machen, so oft es nötig ist... Wir müssen unserem Wandel den heilsamen Rhythmus der Zuwendung geben, mit einem achtungsvollen Blick voll des Mitleids (*el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión*), der aber zugleich heilt, befreit und zum Reifen im christlichen Leben ermuntert.“ (EG 169) Hier wird dem kontemplativen Blick der Nähe und des Mitgefühls noch ein anderer Blick aus der distanziert-beobachtenden Dritte-Person-Perspektive entgegengesetzt: Der Blick des neugierigen Voyeurs, der Not und Elend anderer lieber mit dem Handy filmt als ihnen zu helfen.

Beide Blicke, der der Technokratie und der des Voyeurismus, sind „Tunnelblicke“, die die Wirklichkeit nicht in ihrer Vielschichtigkeit und Fülle wahrnehmen können. Mögen sie auch für bestimmte Zwecke ihre Berechtigung und Rationalität haben, ist ihre gesellschaftliche Dominanz und Exklusivität doch ein gewaltiges Problem. Die Kontemplation dient in diesem Zusammenhang der „Ausweitung des Blickfeldes (*ampliación de la mirada*)“ (LS 237) und der Befreiung aus dem verengten Blickfeld der beiden Paradigmen<sup>10</sup>.

## 1.2 *METHODENLEHRE: KONTEMPLATION ALS GESCHEHENLASSEN UND SEINLASSEN*

Wenn Kontemplation im Gegensatz zur technokratischen Wahrnehmung der Welt definiert wird, ist damit bereits gesagt, dass sie kein Machen bedeutet, sondern ein Warten, Suchen und Entdecken dessen, was bereits vorhanden ist und sich uns schenkt. Es gilt, „den Schöpfer zu betrachten (*contemplar al Creador*), der unter uns und in unserer Umgebung lebt und dessen Gegenwart ‚nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden‘ (EG 71) muss.“ (LS 225) Das ist der „passive“, empfangende (Gnaden-) Charakter der Kontemplation. Die Antwort, die er in der kontemplativen Person

---

<sup>9</sup> Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, 235.243.245.

<sup>10</sup> Vgl. LS 112: „Die Befreiung vom herrschenden technokratischen Paradigma geschieht tatsächlich in manchen Situationen, zum Beispiel... wenn der Wille, Schönes zu schaffen, und die Betrachtung des Schönen (*la intención creadora de lo bello y su contemplación*) bewirken, dass die Macht, die das Gegenüber nur als Objekt wahrnimmt, überwunden wird in einer Art Erlösung, die sich im Schönen und in seinem Betrachter (*la persona que lo contempla*) vollzieht.“

hervorrufen, ist das ehrfürchtige Staunen. Kontemplation bedeutet „eine von Zärtlichkeit und Staunen erfüllte Aufmerksamkeit (una atención llena de cariño y asombro)“ (LS 97), ein „kontemplatives Staunen über die Geschöpfe (admiración contemplativa de las criaturas), wie wir es beim heiligen Franziskus von Assisi finden“ (LS 125). Dieses Staunen ist eng mit dem respektvollen Zurücktreten vor dem Bestaunten verbunden. Laudato si spricht von der „Fähigkeit zu betrachten und zu achten (la capacidad de contemplar y de respetar)“ (LS 127). Bestaunen kann man nur das, was in einer bestimmten Hinsicht groß(artig) ist. Staunen heißt, respektvoll zurückzutreten und dem Betrachteten Raum zu geben, damit es sich entfalten und groß sein kann.

Kontemplation braucht Zeit, um zur Ruhe zu kommen, Zeit, die dem Diktat der Nützlichkeit und Effizienz entzogen ist: „Der Mensch neigt dazu, die kontemplative Ruhe (el descanso contemplativo) auf den Bereich des Unfruchtbaren und Unnötigen herabzusetzen und vergisst dabei, dass man so dem Werk, das man vollbringt, das Wichtigste nimmt: seinen Sinn. Wir sind berufen, in unser Handeln eine Dimension der Empfänglichkeit und der Unentgeltlichkeit (una dimensión receptiva y gratuita) einzubeziehen, die etwas anderes ist als ein bloßes Nichtstun. Es handelt sich um eine andere Art des Tuns, die einen Teil unseres Wesens ausmacht. Auf diese Weise wird das menschliche Handeln nicht allein vor dem leeren Aktivismus bewahrt, sondern auch vor der zügellosen Unersättlichkeit und dem abgeschotteten Bewusstsein, das dazu führt, nur den eigenen Vorteil zu verfolgen. ... Die Ruhe ist eine Ausweitung des Blickfeldes (una ampliación de la mirada), die erlaubt, wieder die Rechte der anderen zu erkennen ... uns die Sorge für die Natur und die Armen zu eigen zu machen.“ (LS 237) Wieder setzt Franziskus die Kontemplation von den zwei Fehlhaltungen der beobachtenden Dritte-Person-Perspektive ab: Dem leeren Aktivismus der Technokratie und der zügellosen Unersättlichkeit und Gleichgültigkeit des Voyeurismus. Beide folgen der Logik des „Immer-Mehr“: Immer mehr machen und produzieren auf der einen Seite, immer mehr wissen und erleben auf der anderen Seite. Nur ein kontemplativer Lebensstil hat dem etwas Wirksames entgegenzusetzen.

### *1.3 KONTEMPLATION ALS WEG ZUR UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER*

Ohne die Kontemplation kommt uns die Suche nach dem Sinn des eigenen Tuns schnell abhandeln: „Wenn jedoch im Menschen die Fähigkeit zu betrachten und zu achten (la capacidad de contemplar y de respetar) verloren geht, entstehen die Voraussetzungen dafür, dass der Sinn der Arbeit entstellt wird.“ (LS 127) Mehr noch, man verliert den Blick für das Ganze wie auch für den unersetzlichen Stellenwert selbst des geringsten Geschöpfes für dieses Ganze. „Man versteht also die Bedeutung und den Sinn irgendeines Geschöpfes (la importancia y el sentido de cualquier criatura) besser, wenn man es in der Gesamtheit des Planes Gottes betrachtet (contempla).“ (LS 86) Kontemplativ auf die Welt schauen heißt, „in den Dingen eine göttliche Botschaft zu erkennen“ (LS 97): „Diese Betrachtung der Schöpfung (contemplación de lo creado) erlaubt uns, durch jedes Ding irgendeine Lehre zu entdecken, die Gott uns übermitteln möchte.“ (LS 85)

In Evangelii gaudium arbeitet Papst Franziskus diese kontemplative Praxis als unerlässlichen Teil jeder Predigtvorbereitung heraus. Dabei greift er in hohem Maß auf das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ von Paul VI. 1975 zurück, bezieht aber auch das Apostolische Schreiben „Pastores dabo

vobis“ von Johannes Paul II. 1992 ein. Im Unterschied zu beiden setzt er jedoch den Akzent auf die Spiritualität, indem er den Prediger als einen Kontemplativen beschreibt und die Predigt als eine Unterscheidung der Geister deutet: „Ein Prediger ist ein Kontemplativer, der seine Betrachtung auf das Wort Gottes und auch auf das Volk richtet (un contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo). Auf diese Weise macht er sich vertraut ‚mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind‘ (Paul VI., EN 53), achtet dabei auf das konkrete Volk mit seinen Zeichen und Symbolen und antwortet auf seine besonderen Fragen. Es geht darum, die Botschaft des biblischen Textes mit einer menschlichen Situation zu verbinden, mit etwas aus ihrem Leben, mit einer Erfahrung, die das Licht des Wortes Gottes braucht. Diese Sorge ... ist im Grunde eine ‚innere Wachsamkeit, um die Botschaft Gottes aus den Ereignissen herauszulesen‘ (EN 33), und das ist viel mehr, als etwas Interessantes zu finden, um darüber zu sprechen. Das, was man zu entdecken sucht, ist, ‚was der Herr uns in der jeweiligen konkreten Situation zu sagen hat‘ (EN 33). So wird also die Vorbereitung auf die Predigt zu einer Übung evangeliumsgemäßer Unterscheidung, bei der man – im Licht des Heiligen Geistes – jenen ‚Anruf‘ zu erkennen sucht, ‚den Gott gerade in dieser geschichtlichen Situation vernehmen lässt. Auch in ihr und durch sie ruft Gott den Glaubenden‘ (Johannes Paul II., PDV 10).“ (EG 154)

Ein Kontemplativer des Wortes und ein Kontemplativer des Lebens, des Volkes, der Schöpfung zugleich zu sein ist nicht nur die Aufgabe des Predigers oder der Predigerin, sondern die aller Getauften, ja aller spirituellen Menschen. Hier kommt die ignatianische Prägung des Papstes voll zum Tragen. Wie in Exerzitien sollen kontemplative Menschen tagtäglich Bibel und Leben betrachten und in Beziehung bringen.

#### *1.4 VON DER KONTEMPLATION ZUR AKTION*

Kontemplation und engagiertes Handeln zugunsten der Mitmenschen und Mitgeschöpfe sind kein Gegensatz, sondern stehen in einer inneren Einheit. So betont Papst Franziskus, dass „die wirklich gesund und nicht krank machende Weise, mit anderen in Beziehung zu treten, eine mystische, kontemplative Geschwisterlichkeit (una fraternidad mística, contemplativa) ist, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß; die die Lästigkeiten des Zusammenlebens zu ertragen weiß, indem sie sich an die Liebe Gottes klammert; die das Herz für die göttliche Liebe zu öffnen versteht, um das Glück der anderen zu suchen, wie es ihr guter himmlischer Vater sucht.“ (EG 92) Daher gilt es, nach einem „kontemplativen Geist (espíritu contemplativo)“ zu streben, „der uns jeden Tag neu entdecken lässt, dass wir Träger eines Gutes sind, das menschlicher macht und hilft, ein neues Leben zu führen.“ (EG 264) Kontemplation führt zur Liebe, und „die echte Liebe ist immer kontemplativ (el verdadero amor siempre es contemplativo)“ (EG 199). „Die Betrachtung (contemplación), welche die anderen draußen lässt, ist eine Täuschung.“ (EG 281)

Die sich selbst und die eigenen Interessen überwindende Dynamik der Kontemplation macht an den Grenzen der Menschheit nicht Halt, sondern überschreitet diese zu Gunsten einer Verantwortung für

alle Geschöpfe und das Lebenshaus der Schöpfung. So weist die „Betrachtung der Wirklichkeit (contemplación de la realidad) ... von sich aus auf die Notwendigkeit eines Kurswechsels hin“ (LS 163), den die Enzyklika unter den Begriff der „ökologischen Umkehr (conversión ecológica)“ (LS 216-221) stellt und der eine ihrer Schlüsselbotschaften ist. „Dankbare Kontemplation der Welt (contemplación agradecida del mundo)“ und „sorgende Achtsamkeit gegenüber der Zerbrechlichkeit der Armen und der Umwelt (cuidado de la fragilidad de los pobres y del ambiente)“ sind zwei Seiten einer Medaille (LS 214). Kontemplation ermöglicht und fordert daher einen alternativen, umweltverträglichen Lebensstil: „Die christliche Spiritualität ... ermutigt zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil (un estilo de vida profético y contemplativo), der fähig ist, sich zutiefst zu freuen, ohne auf Konsum versessen zu sein.“ (LS 222)

### 1.5 MITGEFÜHL (COMPASIÓN) UND ACHTSAME SORGE (CUIDADO)

Der zentrale Begriff von „Laudato si“ für soziale Beziehungen ist nicht „compasión“ (Mitgefühl), sondern „cuidado“. Er kommt bereits im Titel der Enzyklika vor, der in der deutschen Übersetzung „über die Sorge für das gemeinsame Haus“ lautet. Insgesamt kommen das Substantiv „cuidado“, das Adjektiv „cuidadoso“ und das Verb „cuidare“ in Laudato si sechzig Mal vor. „Cuidado“ hat im Spanischen eine große Bedeutungsbreite. Es meint Sorge und Sorgfalt, aber auch Vorsicht, Respekt, Achtung sowie das Behüten und Bewachen (lateinisch custodia). Im Spanischen ist „cuidado de la creación“ (LS 14) ein terminus technicus, der dem italienischen „custodia del creato“ und dem englischen „care for creation“ entspricht. Dass es sich um einen terminus technicus handelt, hat die deutsche Übersetzung von Laudato si auch erkannt. Sie übersetzt ihn mit „Bewahrung der Schöpfung“, was etymologisch „cuidado“ nahesteht, aber im heutigen Wortgebrauch sehr konservierend und technisch klingt. Der Beziehungsaspekt, der in „cuidado“ unverändert mitschwingt, ist in „Bewahrung“ nahezu unsichtbar geworden. Im Vergleich zum deutschen Begriff „Schöpfungsverantwortung“, der sehr rational klingt, drückt „cuidado“ außerdem stärker die emotionale Seite der menschlichen Beziehung zur Schöpfung aus, nämlich die liebende Fürsorge. Zugleich spielt „cuidado“ auf Gen 2,15 an, dass der Mensch den Schöpfungsgarten bebauen und hüten soll.

Im Vergleich zum aktiven „cuidado“ verwendet Franziskus sowohl in Evangelii gaudium als auch in Laudato si nur selten die Begriffe „Mitgefühl“ (compasión) oder „Barmherzigkeit“ (misericordia). Faktisch möchte Franziskus dieses Mitgefühl hervorrufen, wenn er leitmotivisch von der ob ihrer Misshandlungen schreienden Schwester Erde (LS 2; 53) spricht. Explizit mit der compasión in Verbindung bringt er diesen Aufschrei allerdings nur in Evangelii gaudium: „Um einen Lebensstil vertreten zu können, der die anderen ausschließt, oder um sich für dieses egoistische Ideal begeistern zu können, hat sich eine Globalisierung der Gleichgültigkeit (una globalización de la indiferencia) entwickelt. Fast ohne es zu merken, werden wir unfähig, Mitleid zu empfinden (incapaces de compadecernos) gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen, wir weinen nicht mehr angesichts des Dramas der anderen, noch sind wir daran interessiert, uns um sie zu kümmern (cuidarlos), als sei all das eine uns fern liegende Verantwortung, die uns nichts angeht. Die Kultur des Wohlstands betäubt uns, ... während alle diese wegen fehlender Möglichkeiten unterdrückten Leben uns wie ein bloßes Schauspiel erscheinen, das uns in keiner Weise erschüttert.“ (EG 54) Diese Sätze fassen einen großen Teil des

Denkens von Franziskus zusammen: Der Konsumismus betäubt, er entfernt uns von den Not leidenden Mitmenschen und der misshandelten Schöpfung, macht uns unempfindlich und gleichgültig, indem er uns den Blick der Nähe raubt, den Blick der Betroffenen und Beteiligten.

An zwei Stellen blitzt die enge Verbindung von Mitgefühl und Fürsorge auf, die Franziskus ansonsten als selbstverständlich voraussetzt. Einmal spricht er von der „auf dem Mitgefühl beruhenden Achtsamkeit (el cuidado basado en la compasión)“ (LS 210), ein anderes Mal vom „Mitgefühl, das versteht, beisteht und fördert (la compasión que comprende, asiste y promueve)“ (EG 179).

Angesichts der Tatsache, dass die ob ihrer Misshandlungen aufschreiende Schwester Erde ein Leitmotiv der Enzyklika darstellt, hätte es nahegelegen, darauf mit einer ausführlichen Kreuzestheologie zu antworten. Diese deutet Franziskus leider nur in einem kurzen Abschnitt über Maria an: „Maria, die Mutter, die für Jesus sorgte, sorgt jetzt mit mütterlicher Liebe und mit Schmerz (cuida con afecto y dolor materno) für diese verletzte Welt. Wie sie mit durchbohrtem Herzen den Tod Jesu beweinte, so fühlt sie jetzt Mitleid (se compadece del sufrimiento) mit den Armen an ihren Kreuzen und mit den durch menschliche Macht zugrunde gerichteten Geschöpfen.“ (LS 241) Die gedankliche Verbindung zu LS 2 und 53 ist offensichtlich. Zugleich wird die Verschränkung der rezeptiven compasión und dem aktiven cuidado überdeutlich: Mitleid und Fürsorge sind zwei Seiten einer Medaille<sup>11</sup>. Entscheidend ist aber die Verbindung mit der Kreuzestheologie: Menschen und Geschöpfe werden mitgekreuzigt mit Christus. Menschen und Geschöpfe erfahren darin mütterliches Mitgefühl und Fürsorge. Menschen und Geschöpfe werden mit Christus auferstehen, wie es die nachfolgenden Abschnitte von Laudato si bezeugen (LS 243-244).

### 1.6 ZUSAMMENFASSUNG: KONTEMPLATION UND MITGEFÜHL

Außer an der bereits analysierten Stelle EG 169 gibt es in den hier zu Grunde gelegten Schreiben von Papst Franziskus keine unmittelbare Verbindung zwischen „Mitgefühl“ und „Kontemplation“. Wohl aber wurde deutlich, wie eng diese Verbindung ist, wenn man das weitere Wort- und Gedankenfeld um diese beiden Begriffe herum betrachtet. Für Franziskus ist klar, dass nur eine kontemplative Wahrnehmung der Welt den Boden für echtes Mitgefühl und tatkräftige Fürsorge bereitet. Was seine Vorgänger pastoral beschrieben und gefordert haben, untermauert er als erster Papst der jüngeren Geschichte mit einem spirituellen Programm, das in Franz von Assisi und Ignatius von Loyola seine hervorragenden Inspirationsquellen findet.

## 2 DIE NEUERE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Der Begriff „Schöpfungsspiritualität“ hat seinen Ursprung in den Schriften des ehemaligen Dominikaners Matthew Fox (geb. 1940), dem die Glaubenskongregation 1988 seine Lehrbefugnis entzog, der 1992 aus dem Orden entlassen und 1994 zum Priester der Episkopalkirche ordiniert wurde. Fox hatte 1983 sein bahnbrechendes Werk „Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality“ geschrieben, durch das er einer ganzen theologischen und spirituellen Richtung einen Namen gab. Diese hat

---

<sup>11</sup> Hier sehe ich eine starke Parallele zum Referat von Olga Klimecki-Lenz und ihrer Unterscheidung zwischen Mitleid und Mitgefühl.

sich allerdings schnell von ihm emanzipiert und sehr vielfältige und eigenständige Konzepte vorgelegt, die längst im Mainstream der Kirchen anerkannt und praktiziert werden.

## 2.1 ZUM BEGRIFF DER KONTEMPLATION

Spiritualität ist wie gesehen (auch) eine Wahrnehmungslehre. Schöpfungsspiritualität meint also die Wahrnehmung, dass „es mit den natural in der Welt vorgegebenen Tatsachen noch nicht abgetan ist“<sup>12</sup>. Mit anderen Worten: Die beobachtende Dritte-Person-Perspektive wird in der Schöpfungsspiritualität durch die teilnehmende Erste-Person-Perspektive ergänzt. Kontemplation erfährt so eine Blickfelderweiterung und wird als Betrachtung der gesamten Schöpfung verstanden: „I began to see that God loved not only my body, but also the whole ‚body‘ of creation. My prayer began to change. It was like turning my pocket inside out; whereas once I found God merely in the silent inward contemplation, now God began showing up around me – in the pond, the rocks, the willow tree. If you spend an hour gazing at a willow tree, after a while it begins to disclose God.“<sup>13</sup> Durch die Kontemplation der Schöpfung entsteht eine neue Beziehung zu ihr: „our companion animals, forests or oceans, mountains and deserts can become important doorways to engage God in the midst of the natural world. Amidst our silent network of interrelations, our egos dissolve, and there is the pregnant now, transparent with God.“<sup>14</sup> Alles wird durchsichtig auf Gott hin und bettet das Ego in das größere Ganze der Schöpfung ein.

Auch im angelsächsischen Raum gilt Albert Schweitzer für viele als Stammvater der modernen Schöpfungsspiritualität. In seiner Morgenpredigt am Sonntag, den 16. Februar 1919, legt er in der Straßburger Kirche St. Nicolai, in der er zu dieser Zeit als Vikar wirkt, zentrale Ideen seiner Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben“ dar: „Und vertiefst du dich ins Leben, schaust mit sehenden Augen in das gewaltige, belebte Chaos dieses Seins, dann ergreift dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder... Überall, wo du Leben siehst – das bist du! Was ist also das Erkennen, das gelehrteste wie das kindlichste: Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt, und das ist wie wir selbst, verschieden in der äußeren Erscheinung und doch innerlich gleichen Wesens mit uns, uns furchtbar ähnlich, furchtbar verwandt. Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den anderen Wesen... Ich kann nicht anders als Ehrfurcht haben vor allem, was Leben heißt, ich kann nicht(s) anders als Mitempfinden mit allem was Leben heißt: Das ist der Anfang und das Fundament aller Sittlichkeit... Du sollst Leben miterleben und Leben erhalten – das ist das größte Gebot in seiner elementarsten Form.“<sup>15</sup> Das Schauen „mit sehenden Augen“, so Schweitzer, führt zu Ehrfurcht und Mitgefühl.

Die franziskanische Schöpfungsspiritualität besitzt bereits seit Bonaventura einen eigenen Begriff für diese spezifische Form der Kontemplation, nämlich „contuitio“ oder „contueri“<sup>16</sup>. „Contuitio“, zusammengezogen aus „co-intuitio“, bezeichnet die spirituelle Intuition, Gott in gegenständlichen Dingen

---

<sup>12</sup> Schramm, *Asthetische Mystik der Natur*, 219.

<sup>13</sup> Bullitt-Jonas, *Conversion to Eco-Justice*, 133.

<sup>14</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 131.

<sup>15</sup> Schweitzer, *Morgenpredigt*, 1237-1238.

<sup>16</sup> Delio/ Warner/ Wood, *Care for Creation*, 123-138.

wahrzunehmen<sup>17</sup>. „Contuitio ist ein Miterkennen, Mit-wissen eines Objekts zugleich mit einem anderen, so dass man das eine nicht erkennen kann ohne auch das andere zu erkennen... nichts anderes als alles in Gott zu sehen und vom Standpunkt Gottes her zu sehen... Die contuitio bestätigt den inneren Zusammenhang zwischen dem Erkennen des Geschaffenen und dem letzten Schauen Gottes“<sup>18</sup>. In der *Legenda maior* schreibt Bonaventura diese Contuitio seinem Ordensvater Franz von Assisi zu: „Er kontuierte (contuebatur) in den schönen Dingen den Schönsten, und in den Spuren, die den Dingen eingepägt sind, folgte er überall dem Geliebten. So machte er sich aus allem eine Leiter, um auf ihr hinaufzusteigen und den an sich zu ziehen, der ganz ersehenswert ist.“<sup>19</sup>

## 2.2 SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT ALS BRÜCKE ÜBER RELIGIONSGRENZEN HINWEG

Nicht nur erkennt in jüngerer Zeit die klassische christliche Spiritualität, dass sie eine ökologische Dimension besitzt, sondern auch die säkulare Umweltbewegung bemerkt, dass sie eine Spiritualität braucht, ja, dass sie eine spirituelle Dimension in sich birgt<sup>20</sup>. So erwächst fernab der Kirchen eine „kontemplative Ökologie“, die alle Dinge als Teile eines geheiligten Ganzen wahrnimmt, eine neue Aufmerksamkeit für das Nichtmenschliche entwickelt und von einer Sehnsucht getrieben ist, in das größere Ganze einzutauchen<sup>21</sup>.

Einige christliche TheologInnen erkennen ausdrücklich an, dass etliche der Gründergestalten der US-amerikanischen Umweltbewegung sehr spirituelle Menschen waren und früher als die Kirchen eine Schöpfungsspiritualität entwickelt haben: „Many naturalists and wilderness conservationists have discovered a contemplative awareness what it means to live, listen, and learn from nature... Mindful attentiveness is not a monopoly of religious contemplatives, but it is more universal than we imagine in folks who have deep aesthetic experiences of nature, whose passions are ignited to fight to preserve wilderness regions or particular species... Aldo Leopold, John Muir, Wendell Berry, or Rachel Carson and others.“<sup>22</sup>

Die Schöpfungsspiritualität wird daher als hervorragendes Medium für ein ökologisches Bündnis über Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg gesehen. „Contemplatives from a spiritual ecology background, Christian and interfaith, can begin to share their experiences, their stories of grace and nature, and their passion for care of the earth and all life. This contemplative movement can build coalition and share a commitment to Earthcare.“<sup>23</sup>

Für Christentum und Buddhismus gilt das insbesondere dort, wo es um das Mitgefühl (compassion) geht: „Christianity and Buddhism have a common language of compassion...“<sup>24</sup> „There is strong over-

---

<sup>17</sup> Z.B. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* II,11; VI,1-2.

<sup>18</sup> Hellmann, *Ordo*, 32-33.

<sup>19</sup> Bonaventura, *Legenda maior*, 9,1,7.

<sup>20</sup> Christie, *The Blue Sapphire*, 1-31.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 131.

<sup>23</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 133.

<sup>24</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 125.

lap between Buddhist and Christian contemplative experiences. Compassion arises from the experience that everything is interrelated, we are all interconnected, we are all kin to everything in our lives.”<sup>25</sup>

### 2.3 DIE CHRISTOLOGISCHE TIEFENDIMENSION DES MITGEFÜHLS

Bei allem Gemeinsamen mit anderen Religionen und Weltanschauungen soll das Besondere der christlichen Botschaft nicht verschwiegen, sondern in aller Bescheidenheit benannt und in den Dialog eingebracht werden. Es betrifft die geschöpfliche Existenz Gottes im Menschen Jesus von Nazaret – von der Inkarnation bis zum Tod am Kreuz.

Lange hat die christliche Dogmatik die Inkarnation bloß als Menschwerdung Gottes verstanden. Doch gemessen an Joh 1,14 „Das Wort ist Fleisch geworden“ ist dies eine dramatische Verkürzung. Fleisch, im Hebräischen basar, meint alle Geschöpfe. Inkarnation meint also die Geschöpfung Gottes<sup>26</sup>. Gott wird mit allen Geschöpfen solidarisch – im Geborenwerden, im Leben und im Sterben. Nicht umsonst stellen wir – entgegen der biblischen Überlieferung! – Ochs und Esel an die Krippe, so wie Franz von Assisi 1223 in der Felsgrotte von Greccio, die zuvor als Stall gedient hatte<sup>27</sup>. In diesem Sinne deutet Papst Franziskus in *Laudato si an*: „Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christumysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit.“ (LS 99) Allerdings bleibt es bei diesem kurzen Hinweis.

Die Inkarnation hat eine Dynamik, die stark von der Compassion Gottes getrieben ist und ihrerseits uns zum Mitgefühl drängt: „Kenotic spirituality simply is living the compassionate dynamics of Christ’s incarnation in everyday life. It often requires self-restraint and discipline for the sake of emotional solidarity and compassionate care for the poor and the Earth.”<sup>28</sup> „Incarnational kenosis is living compassionately for the Earth and other life.”<sup>29</sup> „Jesus is the incarnate and compassionate face of God. He invites us, ‘Be compassionate as Abba God is compassionate’ (Luke 6:36).”<sup>30</sup> Diesem Ruf folgend praktiziert die Kirche „an incarnational compassionate care for the least among humanity and other life.”<sup>31</sup>

Erstaunlicherweise hat sich in weiten Teilen der gegenwärtigen Schöpfungsspiritualität noch keine vergleichbare Passions- oder Kreuzestheologie entwickelt – ganz im Gegensatz zu Franz von Assisi. In der Kreuzwegfrömmigkeit der Gegenwart hat der Gedanke vom mitleidenden Gott hingegen sehr wohl eine schöpfungstheologische Erweiterung erfahren: Gott leidet in und mit der gesamten Schöpfung (Röm 8,22.26). Roland Peter Litzenburgers Federzeichnung, in der der gekreuzigte Christus in die Umrisse eines an Gift und Dreck „sterbenden Delfins“ (1974) hineingezeichnet ist, die Kreuzi-

---

<sup>25</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 132.

<sup>26</sup> Rosenberger, *Im Zeichen des Lebensbaums*, 20.

<sup>27</sup> Thomas von Celano, *Vita prima S. Francisci* XXX, 84-87.

<sup>28</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 124.

<sup>29</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 128.

<sup>30</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 126.

<sup>31</sup> Shore-Goss, *God is Green*, 146.

gungsdarstellung von Adolfo Pérez Esquivel, die den Gekreuzigten vor den Hintergrund der ausgebeuteten und zerstörten Erdkugel stellt, oder die X. Kreuzwegstation des selben Künstlers, in der die Beraubung der Kleider Christi inmitten des zerstörten Regenwaldes, des Kleides der Erde, lokalisiert ist (beide 1993), sind bekannte Beispiele dieser Horizonterweiterung<sup>32</sup>. Eine Parallele dazu bietet die sehenswerte „Via dolorosa“ der Künstlerin Deborah Sengl von 2012. In den klassischen 14 Kreuzwegstationen ersetzt sie die Figur Jesu durch ein Huhn und macht damit auf die Verbindung zwischen dem Leiden Jesu und dem Leiden von Tieren in der Intensivtierhaltung aufmerksam<sup>33</sup>.

Seit 2006 findet außerdem alljährlich am Karsamstag in einer österreichischen oder bayerischen Großstadt eine „Kreuzigungsaktion für Tierrechte“ statt. In Anlehnung an katholische Karfreitagsprozessionen werden drei fast nackte, „bluttriefende“, als Kuh, Schwein und Huhn verkleidete KreuzträgerInnen mit Peitschen, Stöcken und Fleischerbeilen durch die Stadt getrieben, ehe man sie am Ziel des Weges „kreuzigt“. „In provokanter Form soll so demonstriert werden, dass der christliche Gott auch ein Gott der Tiere ist, dass seine Inkarnation in Jesus als Tier zu denken ist und dass auch die Tiere eine Seele haben und am jüngsten Tag erlöst werden.“<sup>34</sup> Dieses Glaubensbekenntnis aus dem Mund des radikalen Tierschützers Martin Balluch ist durchaus bemerkenswert. Es ähnelt dem, was Papst Franziskus am Schluss seiner Schöpfungsenzyklika schreibt: „Maria, die Mutter, die für Jesus sorgte, sorgt jetzt mit mütterlicher Liebe und mit Schmerz für diese verletzte Welt. Wie sie mit durchbohrtem Herzen den Tod Jesu beweinte, so fühlt sie jetzt Mitleid mit den Armen an ihren Kreuzen und mit den durch menschliche Macht zugrunde gerichteten Geschöpfen.“ (LS 241)

In den letzten beiden Textzeugnissen wird das Kreuz Christi nicht nur zum Symbol des göttlichen Mitgefühls, sondern darüber hinaus zum Ursprung des Heils für alle Schöpfung: „In dem Kreuz Jesu als dem gewaltfreien Ende der Gewalt liegt so auch Hoffnung für die Mitgeschöpfe“, hat die Ökumenische Versammlung der DDR bereits 1988/89 festgehalten<sup>35</sup>. Diese Überzeugung ist biblisch gut begründet. Denn die Aussage im Markusevangelium, dass während des Sterbens Jesu eine Finsternis über das Land hereinbrach (Mk 15,33), ist nicht astronomisch, sondern theologisch zu verstehen: In der menschlichen Gewalt gegen Jesus wird die gesamte Schöpfung auf den Kopf gestellt. Zu einer Tageszeit, zu der es am hellsten sein soll (Gen 1,5), wird es finster: Die ganze Schöpfung leidet mit Christus – und Christus mit ihr (Röm 8,22.26).

Auf dem Hintergrund dieser Überzeugung wird die weit vor das Judentum zurückreichende Symbolik des Lebensbaums in der christlichen Kunst und Literatur schon bald mit dem Kreuz Christi in Verbindung gesetzt. Dem entsprechend gibt es bereits im späten 4. Jh. Darstellungen des Kreuzes als Lebensbaum, aus dem reichhaltige, meist stilisierte Ranken treiben, die überdimensionale, gleichsam „kosmische“ Ausmaße annehmen<sup>36</sup>. Oft sind Tiere und Menschen in ihnen dargestellt wie im Apissomosaik von San Clemente in Rom (das heutige Mosaik um 1100, dem Original aus der zerstörten

<sup>32</sup> Rosenberger, Im Zeichen des Lebensbaums, 70.

<sup>33</sup> Sengl, Via dolorosa.

<sup>34</sup> Balluch, Tierethik.

<sup>35</sup> Vgl. Rosenberger, Im Zeichen des Lebensbaums, 48.

<sup>36</sup> Rosenberger, Im Zeichen des Lebensbaums, 63.

Michael Rosenberger

Vorgängerkirche des 4. Jh. nachgebildet). Das Kreuz Christi wird zum Lebensbaum für alle Geschöpfe, zur Quelle ewigen Lebens für Menschen, Tiere und Pflanzen. Im Paradies werden sie alle bei ihm sein.

#### 2.4 EPILOG: KONTEMPLATION UND MITGEFÜHL

Kontemplation, so sagt Papst Franziskus, ist ein "Blick der Nähe" (EG 169), ein Blick des Mitgefühls. Mit diesem Blick schaut das Kind in der Krippe auf Ochs und Esel und der Gekreuzigte von San Clemente auf Hirsche, Vögel und Fische. Wir stehen vor der großen Aufgabe, uns diesen Blick zu eigen zu machen.

#### Literatur

Bullitt-Jonas, Margaret, *Conversion to Eco-Justice*, in: Cohen-Kiener, Andrea (Hg.), *Claiming Earth as Common Ground. The Ecological Crisis through the Lens of Faith*, Woodstock VT 2009, 130-137.

Christie, Douglas E., *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*, New York 2013.

Delio, Ilia/ Warner, Keith Douglas/ Wood, Pamela, *Care for Creation. A Franciscan Spirituality of the Earth*, Cincinnati <sup>1</sup>2007/ <sup>2</sup>2020.

Dhiman, Satinder/ Marques, Joan (Hg.), *Spirituality and Sustainability. New Horizons and Exemplary Approaches*, Cham 2016.

Eckholt, Margit/ Pemsel-Maier, Sabine (Hg.), *Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität*, Ostfildern 2009.

Eurich, Claus, *Die Kraft der Sehnsucht. Kontemplation und ökologisches Engagement*, München 1996.

Fox, Matthew, *Original Blessing. A Primer in Creation Spirituality*, New York 1983.

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“, Rom 2013.

Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si* über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom 2015.

Hellmann, Wayne, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras*, München/ Paderborn/ Wien 1974.

Kessler, Hans, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990.

Metz, Johann-Baptist (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i.B. u.a. 2000.

O'Donnell, Hugh, *Eucharist and the Living Earth. Care for the Earth and the Celebration of Eucharist*, Dublin <sup>2</sup>2012.

Rahner, Karl, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: Ders., *Schriften zur Theologie* 13, Einsiedeln 1978, 226-251.

Rosenberger, Michael, *Im Zeichen des Lebensbaums*. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungspiritualität, Würzburg 2001.

Schramm, Michael, *Asthetische Mystik der Natur*. Schöpfungsethische Perspektiven, in: Schramm, Michael/ Zelinka, Udo (Hg.), *Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität*, Würzburg 1994, 208-229.

Schweitzer, Albert, *Morgenpredigt* Sonntag, 16. Februar 1919, St. Nicolai, 1. Predigt über ethische Probleme, Mk 12,24-38: Das große Gebot, in: Ders., *Predigten 1898-1948*, München 2017, 1233-1239.

Shore-Goss, Robert E., *God is Green*. An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion, Eugene OR 2016.

Teutsch, Gotthard M., *Empathie*, in: Ders. *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen 1985, 30-32.

Teutsch, Gotthard M., *Mitleid*, in: Ders. *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen 1985, 69-71.

Teutsch, Gotthard M., *Wohlwollen*, in: Ders. *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen 1985, 130-133.

Williams, George H., *Mercy in the Grounding of a non-elitist ecological ethics*, in: Sienkiwicz, Thomas J. / Betts, James (Hg.), *Festschrift in honor of Charles Speel*, Monmouth IL 1996, 24-51.

Fischer, Kathleen R., *Loving creation*. Christian spirituality, earth-centered and just, New York 2009.

#### Internetquellen:

Sengl, Deborah, *Via dolorosa*, in: [www.deborahsengl.com/via-dolorosa/](http://www.deborahsengl.com/via-dolorosa/) (Abruf: 22.7.20).

Balluch, Martin, *Tierethik im Christentum!?*, in: [www.martinballuch.com/tierethik-im-christentum/](http://www.martinballuch.com/tierethik-im-christentum/) (Abruf: 20.7.20).

## KONTEMPLATION UND MITGEFÜHL IN DER IGNATIANISCHEN SPIRITUALITÄT

### 1 ZUR BEGRIFFLICHKEIT VON „KONTEMPLATION“

Im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola<sup>37</sup> gibt es für die geistlichen Übungen folgende Begriffe:

- *Contemplación* meint so etwas wie „Betrachtung“ und ist eher affektiv, es geht in Richtung eines emotional gefärbten „Schauens“ und „Liebens“; Beispiele sind die „Mysterien des Lebens Jesu“ (EB 101-134, 158-163, 261-312<sup>38</sup>), die „Anwendung der fünf Sinne“ (EB 66-70, 121-125), die „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“ (EB 230-237). Ziel der meisten *Contemplaciones* ist die *Imitatio Iesu*.<sup>39</sup>
- *Meditación* ist das weiteste Wort, wird für fast alle Arten von Übungen angewendet und ist affektiv und verstandesmäßig.
- *Consideración* ist hingegen eine eher verstandesmäßige „Erwägung“.
- Schließlich ist *Oración* das klassische Wort für „Gebet“; beispielsweise werden die „drei Weisen des Betens“ (EB 238-260) so genannt; die Tendenz der *Oración* geht weg vom Verstand zum affektiven Gebet – die erste „Weise“ ist eher ein „Erwägen und Bedenken“ verschiedener Inhalte (EB 241), und Ignatius bezeichnet sie eher als Form, sich zum Gebet zu bereiten, als eine Weise des Betens selbst (EB 238).

Im 17. Jahrhundert änderte sich die Begrifflichkeit grundsätzlich.<sup>40</sup> Es gab die Anhänger der *Contemplatio* (nun in Latein), was ein „inneres Gebet“ meinte, ein gleichsam ungegenständliches und unthematisches Verweilen oder mystisches Versenken in Gott. Für diese *Contemplatio* waren, in einigen Strömungen, die Bibel oder die Person Jesu weniger wichtig. Sie findet sich u.a. im Karmel.

Hingegen übten die Anhänger der *Meditatio* weiterhin die am Exerzitienbuch des Ignatius ausgerichtete Schriftbetrachtung, die jedoch schon im Ansatz eher rationalistisch und voluntaristisch umgedeutet war. Man betonte die Bibel, das Leben Jesu – insbesondere die Passion – und theologisch die Inkarnation. Vor allem die Jesuiten legten sich auf diese Spiritualität fest. Zwischen den Anhängern beider Schulen gab es heftigen Streit. Mit der lehramtlichen Verurteilung der *Contemplatio* als „Quietismus“ „siegte“ zuletzt die *Meditatio* – und damit die Praxis und Lehre der Jesuiten. Jahrhundertlang sollte diese rationalistisch verengte Spiritualität dominieren.

Heute unterscheidet man „kontemplative Exerzitien“<sup>41</sup>, deren „ungegenständliche“ Übungen man „Meditation“ nennt, von „ignatianische Exerzitien“, deren „gegenständliche“ Übungen – also mit

---

<sup>37</sup> Zur Einführung in ignatianische Spiritualität: Stefan Kiechle, Ignatius.

<sup>38</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen („Exerzitienbuch“), im Folgenden zit. mit „EB“ und Randnummer.

<sup>39</sup> Vgl. DEI, 445-452.

<sup>40</sup> Dazu die Einführung von Delgado in: Miguel de Molina, Weggeleit, 15-70.

<sup>41</sup> Der Begründer und wichtigste Vertreter dieser Richtung ist Franz Jalics SJ mit zahlreichen Veröffentlichungen.

Texten, Bildern, Themen, mit Nachdenken und Fühlen... – man meist „Betrachtung“ oder „Schriftbetrachtung“ nennt. Allerdings ist diese Betrachtung heute wieder deutlich affektiv bestimmt – im 20. Jahrhundert entdeckte man neu das originale Exerzitienbuch mit den ursprünglichen Intentionen des Ignatius. Zwischen den Anhängern der „kontemplativen“ und jenen der „ignatianischen“ Exerzitien gab es vor einigen Jahren heftigen Streit darum, wer die bessere Lehre und die wirksamere Praxis hat<sup>42</sup>. Heute hat sich der Streit entspannt, und die Vertreter beider „Schulen“ sehen deutlicher, dass je nach persönlicher Disposition der Exerzitanten mal die eine, mal die andere Form geeigneter ist und auch Mischformen beider möglich und sinnvoll sind.

## 2 KONTEMPLATION IN DER IGNATIANISCHEN SPIRITUALITÄT

Im Folgenden halte ich mich an die Begriffe und Inhalte des Exerzitienbuchs. In der *Contemplación* wird mit Hilfe von Text oder Bild und der dahinter liegenden „Geschichte“ (*historia*) ein Inhalt „betrachtet“. Dabei spielen die Sinne die entscheidende Rolle. Ignatius kennt fünf innere „geistliche Sinne“ analog zu den fünf körperlichen Sinnen: Mit Phantasie und Imagination wird man schauen, hören, tasten, schmecken und riechen, was sich in der Geschichte begibt. Die Inhalte der betrachteten Geschichten können Phantasieübungen, die Ignatius vorgibt, oder auch biblische Geschichten v.a. aus dem Leben Jesu sein. Wenn man biblische Geschichten wählt, ist es nochmals unmittelbarer das Wort der Heiligen Schrift, also das Wort Gottes, das in die Seele des kontemplativen Menschen hineinspricht.

In der „Seele“ entstehen „Regungen“ (*mociones*, EB 313): diese sind affektiv-emotional, auch kognitiv, vielfach bildlich-sinnenhaft; es sind oft Dinge, die den Beter anziehen, locken, ihm Lust und Freude machen, oder auch Dinge, die ihn abstoßen, die ihm Bedenken machen oder Widerstand oder Angst. Regungen entstehen vielfach dadurch, dass sich der Beter mit Figuren der betrachteten Geschichten identifiziert und in ihnen Züge seines eigenen Lebens wiederfindet. Regungen soll der Beter zulassen, anschauen, wahrnehmen – in ihrer Wahrheit nehmen – und sie ins persönliche Gebet bringen. Dieses Gebet ist „innerlich“, intim, ein Gott Erzählen und Hinhalten dessen, was die Seele bewegt...

Zentrale Regungen sind für Ignatius jene, die er „Trost“ und „Trostlosigkeit“ (*consolación, desolación*, EB 316-317) nennt. Getröstet ist, wer gut in Verbindung mit Gott ist, wer sich ruhig und im Frieden findet, wer im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe wächst, wer über sein Leiden oder über das Leiden anderer Tränen vergießen kann – denn gutes Trauern reinigt, heilt und befreit. In Trostlosigkeit ist, wer in der Seele dunkel und wirr ist, unruhig und wie gelähmt, wem Glaube, Hoffnung und Liebe wegbrechen, wer nicht weinen kann, sondern im Dumpf-Trockenen feststeckt, wer sich von sich selbst und von Gott wie isoliert vorkommt (EB 316-317). Trost und Trostlosigkeit entstehen durch

---

<sup>42</sup> Ausgetragen u.a. im Jahrgang 71/1998 der Zeitschrift „Geist und Leben“, mit Beiträgen von Franz Jalics (11-2511ff), Willi Lambert (244-260244ff), Alex Lefrank (261-275261ff), Josef Sudbrack (362-375). 362ff).

die Inhalte der Kontemplation, werden durch deren Bilder, Gedanken und Gefühle geweckt; bisweilen entstehen sie auch unabhängig davon. Insbesondere trostlose Phasen kommen oft ganz ungeplant daher und sind kaum steuerbar.

Nun sind die Regungen, die bei ignatianischer Kontemplation entstehen, sehr vielfältig. Sie können angenehm oder unangenehm sein, „positiv“ oder „negativ“, sie treiben an oder hindern. Wenn man sie gut wahrgenommen und angenommen hat, gilt es, sie zu „unterscheiden“, d.h. zu deuten. Ignatius hat dafür das Bild der beiden Geister, des guten oder Heiligen Geistes und des bösen Geistes oder Dämons oder Abergewistes. Alle Regungen können vom guten *oder* vom Bösen Geist stammen – was oft nicht leicht zu erkennen ist. Jenen vom guten Geist soll man folgen, d.h. das Leben nach ihnen ausrichten und sie in Handlungen umsetzen, jene vom bösen Geist soll man zurückweisen und ihnen nicht folgen – die ignatianische Lehre der Unterscheidung der Geister ist ein eigenes, weites Themenfeld, das ich hier nicht weiter ausführe.

Ignatianische Kontemplation weckt „Regungen“, und sie lehrt Achtsamkeit dafür, die Regungen wahrzunehmen und mit ihnen gut umzugehen – sie lehrt Empathie mit sich selbst und mit anderen.

### 3 MITGEFÜHL

Das Wort kommt im Exerzitienbuch nicht vor. Wenn wir heute nach Mitgefühl oder Empathie fragen, denken wir beim ignatianischen Weg vor allem an den Begleiter, die Begleiterin – wobei das Exerzitienbuch für Jesuiten geschrieben wurde und man sich damals für die Begleitung nur Männer vorstellen konnte; ich bleibe daher im Maskulin, für die begleitete Person verwende ich die feminine Form.

Ignatius nennt den Begleiter „den, der die Übungen gibt“ (EB 1-20). Er soll im täglichen Einzelgespräch nach den Regungen der begleiteten Person fragen (EB 6). Insbesondere bei Trostlosigkeit soll er sich „nicht hart und mürrisch, sondern freundlich und sanft verhalten“ (EB 7). Er soll derjenigen, „die die Übungen macht“, helfen, ihre Regungen, also die Geister zu unterscheiden. Er sucht Bibelstellen oder andere Übungen aus, die zu ihrer emotionalen und geistigen Situation und zum Stand ihres Exerzitienwegs passen. Um in dieser Weise zu begleiten, muss er – in heutiger Sprache gesagt – mit ihrem Prozess mitfühlend/empathisch mitgehen.

Der die Übungen gibt, soll die, die sie empfängt, nicht zu einer Entscheidung bewegen oder gar drängen, sondern „der Schöpfer und Herr“ soll sich selbst, „unmittelbar“, der Seele mitteilen. Der Begleiter bleibt „wie eine Waage“ in der Mitte, also neutral zu allen Entscheidungen (EB 15). Die ignatianische „Gottunmittelbarkeit“<sup>43</sup> führt sie zu einer lebendigen und „bewegten“ Beziehung zu Gott, aus der heraus sie Seinen Willen erkennt und Entscheidungen aller Art trifft. Der Begleitende geht empathisch mit und hilft ihr, durch Unterscheidung ihrer Regungen den Willen Gottes zu erkennen – er

---

<sup>43</sup> Die ignatianische Gottunmittelbarkeit unterscheidet sich von jener Luthers, der – verkürzt gesagt – ohne kirchliches Amt und Sakramente und damit ohne deren Exklusivität und Kontrolle einen direkten Zugang aller Christen zu Gott, zu seinem Wort und zu seiner Gnade ermöglichen will. Bei Ignatius ist es der Begleiter, der dieser Unmittelbarkeit nicht im Wege stehen soll und dennoch eine kirchliche Präsenz für den geistlichen Weg bietet.

greift aber selbst nicht ein, er nimmt ihr keine Entscheidung ab, er ist non-direktiv und erst recht nicht manipulativ – Letzteres wäre, vor allem wenn die Manipulation Interessen des Begleiters befördert, klarer geistlicher Missbrauch. Wichtig für den Begleiter ist die rechte Balance zwischen Nähe und Distanz: Er geht in die Gefühle der begleiteten Person hinein, empfindet sie nach und hilft zu ihrer Deutung; anschließend geht er jedoch auch wieder heraus, einerseits um neutral zu bleiben und die Distanz zu wahren, andererseits um die begleitete Person ihre individuellen Erfahrungen und Entscheidungen selbständig machen zu lassen.

Insofern „der Schöpfer mit seinem Geschöpf unmittelbar wirkt und ebenso das Geschöpf mit seinem Schöpfer“ (EB 15), ist die eigentlich empathische Beziehung jene zwischen Gott und der Seele; der Begleiter steht gleichsam als Dritter daneben, geht zwar auch empathisch mit, „wirkt“ aber selbst nicht, ist vergleichsweise weniger wichtig; wenn die Exerzitantin zu einer Entscheidung kommt, hat der Begleiter das Ergebnis des „Prozesses“ zwischen Gott und der Seele zu akzeptieren, ob es ihm gefällt oder nicht.

#### 4 IGNATIANISCHE MYSTIK

Sie ist keine Mystik der Einigung oder Verschmelzung zweier Pole, keine Braut-Bräutigam-Mystik, sondern eine Mystik der zwei selbständig bleibenden Pole: „Liebe ist Mitteilung (*comunicación*) von beiden Seiten her“, ein gegenseitiges Geben und Empfangen von dem, was man hat und was man ist (EB 231). Die Pole bleiben eigenständig erhalten, Liebe ist Beziehung.

In der Begleitbeziehung geht man empathisch in die Gefühle des anderen hinein, tauscht sich aus über sie, hilft bei deren Deutung. Dies ist ignatianisch nur bei Wahrung der beiden Pole, also in großer Nähe und zugleich in klarer Distanz möglich.

In der Christus- und Gottesbeziehung spricht man „wie ein Freund mit einem Freund oder ein Knecht mit seinem Herrn“, man bittet um eine Gnade, klagt sich an, teilt seine Dinge mit, will einen Rat (EB 54); so teilt Gott Gnaden mit und ähnlich seinen Willen – als Sendung in einen Dienst in der Kirche und für die Menschen. Ignatius bietet damit zwei Beziehungsarten – oder Rollenmodelle – an: eine symmetrische von Freund zu Freund, also ein Austausch wie unter Gleichen, in gegenseitigem Vertrauen und Nähe; eine asymmetrische vom Knecht zum Herrn, in der sich der Niedrigere vertrauensvoll dem Höheren öffnet, mit der Anerkennung von dessen größerer Kompetenz, Weisheit, Kraft und mit der Erwartung, Schutz und Rat zu erhalten. Zwischen beiden Modellen darf man wählen: Je nach Persönlichkeit der Beterin und nach Situation im Prozess passt die eine oder die andere besser. Beide haben ihre Richtigkeit und ihre Tradition, ihre Klugheit und ihre Energie.

Um auf die Grundfrage dieser Tagung aus ignatianischer Spiritualität eine Antwort zu versuchen: Ja, die (ignatianisch verstandene) Kontemplation macht menschlicher, indem man in ihr von Gott Heilung und Vergebung, Rat und Weisung und Trost empfängt. Eine empathisch-kluge Begleitung ist dafür notwendig und in aller Regel sehr hilfreich.

Stefan Kiechle SJ

Literatur:

Stefan Kiechle, *Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität*, Würzburg <sup>3</sup>2020.

Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Hg. Peter Knauer, Würzburg <sup>4</sup>2008.

Miguel de Molino, *Geistliches Weggeleit*, Hg. Mariano Delgado, Freiburg 2018.

Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (*DEI*), Bilbao – Madrid 2007.

KRISTINA KIESLINGER

## VON ZÄRTLICHKEIT UND KRAFT

### AUS TEXTEN VON THOMAS KEATING OCSO

#### 1 THOMAS KEATING: WIRKEN UND THEOLOGIE

Zärtlichkeit und Kraft: zwei Begriffe, die man im alltäglichen Geschehen nicht unmittelbar miteinander in Verbindung bringt, da es entweder um das eine oder das andere geht. Das Aufmachen von Dichotomien oder zumindest eindeutig zuordenbaren Kategorien erleichtert uns den Alltag ja auch wesentlich. Deswegen ist das Spannende an Zärtlichkeit und Kraft gerade das ‚und‘. Bei Thomas Keating OCSO (1923–2018) handelt es sich um einen Menschen, der durch sein Wirken als spiritueller Lehrer und mit seiner dahinterstehenden Theologie dieses ‚und‘ verkörpert. Bevor ich gleich näher darauf eingehe, möchte ich vorwegschicken, dass dieser Artikel einer Textarbeit im Rahmen der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) entspringt. Deswegen werde ich, um einen gewissen Kontext zu geben, zuerst auf das Leben und Wirken von Thomas Keating eingehen. Daran schließt eine Beschäftigung mit den Texten<sup>44</sup> an, welche als Anhang zur Verfügung gestellt werden. Weiter möchte ich gerne auf ein paar Eindrücke aus der Diskussion eingehen, die meine Gedanken zu Thomas Keating angeregt und bereichert haben. Um schließlich auch den Bogen zurück zum Thema der Tagung zu schlagen, werde ich die Frage aufgreifen, ob meditieren menschlicher macht und versuchen, sie aus Thomas Keatings Perspektive zu beantworten.

Um sich der Person Thomas Keating zu nähern, bietet der biographische Film ‚A Rising Tide of Silence‘ (2015) einen niedrigschwelligen Einstiegspunkt.<sup>45</sup> Es wird deutlich, welche Reichweite der Trappist im Laufe seines Lebens erlangt hat, angefangen von der eigenen Ordenstradition bis hin zum Dialog der Religionen weltweit. Er wird von einem Mitbruder als eine „transformative figure“<sup>46</sup> bezeichnet. Dies kann in eine zweifache Richtung gehört werden: zum einen hat sich Thomas Keating gewandelt von einem strengen Novizenmeister und Prior, der nicht davor zurückschreckte, Interessenten zu sagen, dass sie keine Berufung hätten, hin zu einem Mann der für sein Mitgefühl und seine Weitherzigkeit bekannt war und die kontemplative Tradition des Christentums vor allem an Laien weitergeben wollte. Diese Wandlungsprozesse hat er auch zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach in seiner eigenen Ordensgemeinschaft mitvollzogen und in schmerzhafter Weise durchlitten, da die tiefgreifenden Veränderungen drohten, die Gemeinschaft zu spalten. Die transformierende

---

<sup>44</sup> Es handelt sich dabei um von mir erstellte Transkripte von Videos und Interviews über und mit Thomas Keating. Beide Transkripte finden Sie im Anhang 2: Transkript I: Thomas Keating, A Rising Tide of Silence – Trailer; Transkript II: Interview Contemplation and Compassion.

<sup>45</sup> Der Trailer dazu ist frei im Netz verfügbar und kann unter <https://www.youtube.com/watch?v=W2MrM-DpwchA> (Abruf am 15.11.2020) abgerufen werden. Wer nach einem vertieften Einstieg zu den Schriften Thomas Keatings sucht, findet diesen bei: Kieslinger, Ethik, Kontemplation und Spiritualität.

<sup>46</sup> Transkript I.

Persönlichkeit zeigt sich aber auch darin, dass Keating im Laufe seiner 40-jährigen Tätigkeit als spiritueller Begleiter und Lehrer des *Centering Prayer* immer wieder betonte, wie sehr es auf eine ‚radikale Transformation‘ des Menschen im kontemplativen Prozess ankommt.<sup>47</sup> Es geht nicht nur darum, bessere, frommere Christ\_innen zu werden, sondern das ganze Leben verwandeln zu lassen. Damit wollte Keating das weitergeben, was er selbst erfahren hat: „He must have experienced God in a very, very deep way, in a totally transcendent way and wants to share that with the world“<sup>48</sup> – so ein Mitbruder über Keating im Trailer zum Film.

Der Weg, den Keating ging, um seine Botschaft weiterzugeben, war der des *Centering Prayer*. Es handelt sich dabei um eine Gebetsmethode, die er zusammen mit zwei Mitbrüdern aus der kontemplativen Tradition des Christentums heraus entwickelt hat. In starker Anlehnung an die ‚Wolke des Nichtwissens‘ und andere Quellen<sup>49</sup> handelt es sich dabei um eine denkbar einfache Methode. Sie besteht darin, sich zweimal 20 Minuten täglich einen stillen Raum zu suchen, dort zu sitzen und beim Auftauchen von Gedanken<sup>50</sup> innerlich ein *sacred word* auszusprechen, um sich so wieder in die Gegenwart zurückzuholen. Eine der wichtigsten Haltungen, in die sich die Beter\_innen dabei einüben, ist die des *consent* – der Zustimmung, dass Gott in ihnen präsent sein und wirken darf. Die Zeit des Gebets Gott zu schenken, sie nicht zu bewerten und einfach geschehen zu lassen, fördert nach Keating nicht nur die eigene innere Stille, sondern auch eine innere Freiheit. Diese geht damit einher, dass das Falsche Selbst nach und nach zurückgeht und das Wahre Selbst des Menschen zum Vorschein kommt. Auf beide Begriffe werde ich im Folgenden noch eingehen. Wichtig zu erwähnen ist, dass es sich beim *Centering Prayer* – wie Keating selbst betont – nicht nur um eine Methode, sondern um eine Beziehung<sup>51</sup> handelt, die selbst in den Beziehungsgeschehen der Trinität ihre Wurzeln hat.<sup>52</sup> Diese Art des Betens hat unter Ordenschrist\_innen, aber noch viel mehr unter den Weltchrist\_innen solchen Anklang gefunden, dass 1984 die Organisation *Contemplative Outreach* gegründet wurde, die heute in

---

<sup>47</sup> Vgl. Transkript I.

<sup>48</sup> Transkript I.

<sup>49</sup> Keating nennt weiter: „Francis de Sales, Teresa of Avila, John of the Cross, Thérèse of Lisieux, and Thomas Merton“; Keating, *Manifesting God*, 133. Die Schwierigkeit für das wissenschaftliche Arbeiten liegt bei Keating darin, dass er diese Personen zwar als Inspiration nennt, aber keine konkreten Referenzen angibt.

<sup>50</sup> Es gibt im Kontext des *Centering Prayer* fünf Arten von Gedanken. Der erste Typ besteht aus den oberflächlichen Gedanken, die das menschliche Gehirn fortwährend produziert und denen die Beter\_innen keine Aufmerksamkeit schenken sollen. Der zweite Typ bezieht sich auf Gedanken, die auftreten, wenn ein Geräusch das Interesse auf sich zieht und so mit einer gewissen emotionalen Qualität behaftet sind. Auch diese sollen durch das Wiederholen des ‚Heiligen Wortes‘ an Bedeutung verlieren. Beim dritten Typus handelt es sich um theologische Einsichten oder psychologische Erkenntnisse, welche die Beter\_innen betreffen. Die vierte Art von Gedanken beinhaltet die Selbstreflexion der Beter\_innen, die über ihre momentanen Gebetserfahrungen nachdenken. Unter die letzten Kategorie werden alle Gedanken – im konventionellen Sinn – gerechnet, die durch den Vorgang der inneren Reinigung entstehen und die zumeist stark emotional aufgeladen sind oder sich in heftigen Emotionen zeigen. Diese haben keinen Bezug zur momentanen Situation, sondern stammen aus dem Unbewussten und wollen aufgelöst werden; vgl. Keating, *Open Mind*, 122–126.

<sup>51</sup> „*Centering Prayer is both a relationship and a method to foster that relationship at the same time. [...] The method itself is a discipline to enable the developing relationship with Jesus to reach its term in union with God*“; Keating, *Intimacy*, 142; Hervorhebung im Original.

<sup>52</sup> „The source of Centering Prayer is the Trinity, God’s life within us, begun in baptism or whenever we entered into the state of grace. The Doctrine of the Divine Indwelling of the Most Holy Trinity is the most important of all the principles of the spiritual life“; Keating, *Intimacy*, 168.

40 Ländern der Welt zu finden ist und Menschen auf ihrem spirituellen Weg unterstützt. Ein Engagement, das ich dabei besonders hervorheben möchte, ist das sogenannte *Prison Outreach*, bei dem das *Centering Prayer* in Gefängnissen praktiziert wird.<sup>53</sup>

Vor allem das letzte Beispiel kann deutlich machen, welche Kraft das Sitzen in Stille und das Öffnen für die göttliche Präsenz – der göttlichen Einwohnung im Menschen – entfalten kann. Die Präsenz Gottes ist „part of our very existence and so the purpose is to bring us into that relationship with reality that is so intimate that no words can possibly describe it.“<sup>54</sup> Damit sind wir auch beim Aspekt der Zärtlichkeit angelangt, der tief in Keatings Gottesbild verankert ist. Eine der spannendsten Bezeichnungen Gottes, die Kraft und Zärtlichkeit in einer Weise miteinander verbindet, welche beide ineinander aufgehen lässt ist: *That Which Is*.<sup>55</sup> Für Keating ist das *That Which Is* unsere gegenständliche Realität, in der die ungegenständliche Realität Gottes anwesend ist.<sup>56</sup> Sie ist der Ausgangspunkt aller Gottesbegegnung, die meist dann einsetzt, wenn der Mensch an einem Tiefpunkt im Leben angekommen ist und erkennt, dass es so nicht mehr weitergehen kann, oder in einer Erkenntnis der Schönheit der Welt, die absolut überwältigend ist. Darin ist die Letzte Wirklichkeit (*ultimate reality*) ist für Keating gleichbedeutend mit „capacity for infinite relationship“<sup>57</sup>), wie Keating Gott auch nennt, präsent – sie überwältigt den Menschen mit ihrer Zärtlichkeit und Intimität, indem sie sich verschenkt und verströmt, sobald der Mensch bereit dazu ist ‚Ja‘ zu ihr zu sagen (*consent*). Damit vereint das *That Which Is* bei Keating nicht nur Kraft und Zärtlichkeit, sondern ebenso eine apersonale wie personale Seite Gottes. Das *That Which Is* ist Letzte Wirklichkeit und Vater Jesu Christi. Der spirituelle Weg soll den Menschen immer mehr die Erfahrung Jesu hineinführen: dass die Letzte Wirklichkeit gleichzeitig *abba* ist.

Um dem Gottesbild Keatings gerecht zu werden, muss noch ein Faktor als innerster Bestandteil dessen hinzugedacht werden: die Dynamik. So wie Gott für Keating in allem ist, ohne auf etwas beschränkt zu sein, so dynamisch muss man sich dieses Sein vorstellen. Dabei nimmt Keating die Trinitätslehre zu Hilfe: so wie die Beziehung zwischen den drei göttlichen (und analog zu denkenden) Personen ein ewiges dynamisches Beziehungsgeschehen ist, so dynamisch vollzieht sich die Wirklichkeit, in der Gott präsent ist. Analog beschreibt Keating auch die Beziehung Gottes zum Menschen.<sup>58</sup> Gott will, dass sich diese Beziehung dynamisch vollzieht, damit der Mensch an ihr wachsen und in ihr reifen kann, damit sie sich bis hin zur (dynamisch nicht essentialistisch zu denkenden) Einheit entwickeln

---

<sup>53</sup> Diese Form des Engagements begann, als ein Insasse über ein Buch von Thomas Keating auf das *Centering Prayer* aufmerksam wurde und dann *Contemplative Outreach* anfragte, ob das Gebet im Gefängnis gelehrt werden könnte. Es wird berichtet, dass die Beter\_innen im Strafvollzug ruhiger und sich auf einen Prozess der Heilung und der Versöhnungsarbeit einlassen können.

<sup>54</sup> Transkript I.

<sup>55</sup> „Since God is love, God’s unconditional love will also be all in all. This invincible hope inspires the effort to offer to everyone a path to union with the oneness and infinite diversity of *That Which Is*“; Keating, *Manifesting God*, 128; Hervorhebung im Original.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu: Rosenberger, *Geheimnis*, 47.

<sup>57</sup> Keating, *Reflections*, 120.

<sup>58</sup> „Love loving itself eternally in the Trinity is the basis of our own existence, the most intimate part of us, that which is most real in us, the part of us that is capable of infinite happiness through the participation in the divine life“; Keating, *Divine Indwelling*, 94.

kann. Bei dieser Entwicklung handelt es sich – wie bereits angedeutet – um eine radikale Transformation des Menschen, hin zu einer Seinsweise, die Keating als „fully human and fully divine“<sup>59</sup> beschreibt.

Man könnte diese Entwicklung auch noch mit Worten aus der Anthropologie Keatings beschreiben: das Falsche Selbst des Menschen tritt immer mehr in den Hintergrund und das Wahre Selbst kann zum Vorschein kommen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass Keating keine – die nicht sehr geschickt gewählten Begriffe könnten es nahelegen – dichotome oder dualistische Sicht auf den Menschen vertritt. Sein Begriff des Falschen Selbst ist vielmehr in der Beschäftigung mit psychologischen Erkenntnissen entstanden: Keating beruft sich auf Theorien, welche davon ausgehen, dass der Mensch mit den Bedürfnissen nach Sicherheit, Macht und Kontrolle, Zuwendung und Ansehen zur Welt kommt. Diese sind zu dieser Zeit und auch im Kindesalter absolut angemessen, ja sogar (über)lebenswichtig. Schwierigkeiten entstehen dann, wenn diese Bedürfnisse nicht erfüllt oder gar bewusst ignoriert oder frustriert werden: der Mensch bildet Kompensationsmechanismen aus, die ihn – so der Irrtum – dazu berechtigen, über die Bedürfnisse aller anderen Menschen hinwegzugehen, um die eigenen zu befriedigen. Diese Programme des Glücks („programmes of happiness“<sup>60</sup>) bilden eine Komponente des Falschen Selbst, die zweite ist für Keating die Überidentifikation („overidentification“<sup>61</sup>) mit der eigenen Gruppe (Familie, Freunde, peers, Religionsgemeinschaft). Diese verhindern möglicherweise eine Weiterentwicklung des Menschen, weil er den vorgegebenen Normen folgt, nicht aber seinem eigenen Gewissen und seiner Berufung.

Durch das Sitzen in Stille, den *consent* zur Präsenz und den dadurch einsetzenden – mitunter sehr schmerzvollen – Heilungsprozess, in dem die Beter\_innen mit ihren Verletzungen aus der Kindheit konfrontiert werden, können die eigenen egoistischen Bedürfnisse losgelassen werden. Das Wahre Selbst – „God’s idea of who we are“<sup>62</sup> – kann zum Vorschein kommen und den Alltag des Menschen bestimmen: er wird sein gewöhnliches Leben mit außergewöhnlicher Liebe leben.<sup>63</sup>

## 2 TEXTARBEIT: CONTEMPLATION AND COMPASSION

Mit dem Stichwort ‚außergewöhnlicher Liebe‘ sind wir bei einem Kernthema von Thomas Keating, aber auch der Jahrestagung angelangt. Im Folgenden soll die Frage im Mittelpunkt stehen, welche Rolle *compassion* (Mitgefühl) bei Thomas Keating spielt. Aus dem behandelten Interview<sup>64</sup> möchte ich vor allem zwei an Keating gestellte Fragen herausgreifen, da sie einer Beantwortung am nächsten kommen. 1) Was ist das spezifisch christliche Verständnis von *compassion*. 2) Welche Bedeutung hat Mitgefühl für die Menschheit? Auf eine Schwierigkeit muss dabei bei Keating hingewiesen werden:

---

<sup>59</sup> Keating, Reflections, 86.

<sup>60</sup> Keating, Human Condition, 15.

<sup>61</sup> Keating, Human Condition, 15.

<sup>62</sup> Keating, Manifesting God, 56.

<sup>63</sup> Vgl. Keating, Manifesting God, 55–56.

<sup>64</sup> Das Video dazu kann unter <https://www.youtube.com/watch?v=XSpAwf0gSDE> (Abruf am 15.11.2020) eingesehen werden. Die bei der Jahrestagung ausführlicher behandelten Passagen sind im Transkript II kursiv markiert.

Er schreibt und spricht nicht in einer wissenschaftlichen Absicht. Daher sind Begriffsdefinitionen zum Teil relativ im Sinne der Beziehung zu anderen Konzepten, Grenzen verschwimmen und Begriffe ergeben erst im Gesamt seiner Theologie einen Sinn. Ein Beispiel hierfür ist gleich die Antwort auf die erste Frage.

Zu 1) Was bedeutet nach einem christliche Verständnis *compassion*? Keating antwortet mit einem frei übersetzten Zitat aus 1 Kor 13, wodurch sich andeutet, dass *compassion* und Liebe bei ihm als synonym anzusehen sind. Im weiteren Sprechen ergibt sich eine gewisse Synonymkette für das Wort *compassion*: von der Liebe über das Sein bis hin zur Beziehung. In welchem Zusammenhang stehen diese Begriffe für Keating zueinander? Von der Liebe assoziiert Keating weiter zum Sein. Und hier wird sehr deutlich – wie bereits weiter oben ausgeführt –, dass ‚Sein‘ nicht in einem essentialistischen Sinne zu verstehen ist: Es geht um eine dynamische Natur des Seins, was sich bei Keating zum Beispiel auch darin ausdrückt, dass er Gott als *Is-ness*<sup>65</sup> bezeichnet und sich gerne auf den Begriff des *onying* der Julian of Norwich<sup>66</sup> beruft, um den lebendigen Charakter Gottes zu erfassen. Damit schließt sich für Keating logisch auch der Begriff der Beziehung an: Gott ist in sich dynamische Beziehung und will dieselbe Art der Beziehung in gleiche Maße mit jedem Menschen. Was den Menschen betrifft, hat die Liebe zwei Aspekte. Der erste – und wohl für den Alltagsgebrauch geläufigste – ist die spontane Anziehung. Entscheidend ist aber auch der zweite, *surrender*, was mit der Entscheidung, Verpflichtung oder Hingabe übersetzt werden könnte.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum Keating dem Sein einen gewissen Vorrang vor dem Tun einräumt: es geht nicht um eine weltabgewandte oder gar weltfremde Art der Kontemplation, sondern um das Handeln mitten in der Welt, welches sich aus dem dynamisch verstandenen Sein (auf Basis der dynamischen Beziehung zu Gott) verwirklicht: „We manifest who we are by how we think and live and talk, but especially in how we ‘be’: that is to say accepting our share of the human condition that involves some suffering.“<sup>67</sup> Mit der grammatikalisch irritierenden Formulierung des „how we ‚be‘“ wird deutlich, wie sehr es Keating auf diese Art des Seins, der Beziehung, der Liebe und damit des Mitgefühls ankommt. Durch diese Art der Liebe/der *compassion*, die sich im Sein – in der Annahme der *conditio humana*<sup>68</sup> – ausdrückt, wird es dem Menschen möglich, zu fühlen, wie Gott fühlt und in eine Art ‚God-Consciousness‘ einzutreten. Damit wird der Mensch – soweit ihm dies unter den Bedingungen seines Menschseins möglich ist – vergöttlicht und trägt so zur Verwandlung der Welt in eine neue Schöpfung bei. So wie der Mensch unendlich in seiner Beziehung zu Gott wachsen kann, so kann er auch im Mitgefühl für sich selbst und andere Menschen, ja für die ganze Schöpfung wachsen: „Compassion itself can grow into a deeper and deeper expression, it has no end,

---

<sup>65</sup> Keating, *Reflections*, 12.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu: Colledge/Walsh (Hg.), *Julian of Norwich*, 367: „Here saw I a grett onying betwene Crist and vs [...]“.

<sup>67</sup> Transkript II.

<sup>68</sup> „The feeling of separation is our ordinary psychological experience of the human condition“; Keating, *Open Mind*, 88.

because it's really the love of God in us."<sup>69</sup> An dieser Stelle kann auch auf die Bedeutung des kontemplativen Gebets bzw. des *Centering Prayer* eingegangen werden: Es stellt eine Einübung in die Einwilligung dieses Wirkens Gottes dar; mit dem Sitzen in Stille, wird Gott die ‚Erlaubnis‘ gegeben, uns in göttliche *compassion* zu verwandeln.

Zu 2) Welche Bedeutung hat *compassion* für die Menschheit? <sup>70</sup>An dieser Stelle wird Keatings Skepsis gegenüber zu starren Konzepten deutlich, indem er antwortet: „compassion is just a word“ – Mitgefühl ist nur ein Wort, das Erfahrung ausdrückt und nützlich ist, um Verständigung bei gleichgesinnten Menschen, die sich auf dem kontemplativen Weg befinden, zu erzeugen. Nach dieser Vorrede kommt er auf die Bedeutung von *compassion* für den mystischen Leib zu sprechen: *Compassion* ist der Antrieb des mystischen Leibes, wenn er ‚gesund‘ ist. Da wir aber unter den Bedingungen dieser Welt leben, ist dieser mystische Leib von einigen Krankheiten befallen. Diese bestehen für Keating ganz konkret in der Überidentifikation mit Verhaltensweisen und Erfahrungen. Hierzu zählt Keating an anderer Stelle auch spirituelle Erfahrungen, welche entweder dazu führen, sich als besonders privilegiert anzusehen und in fromme Höhenflüge abzugleiten oder den Blick auf Gott verstellen, da an den Gefühlen (klassisch wohl: Tröstungen) festgehalten und nicht auf dem Weg zu Gott selbst weitergegangen wird. Am Grund dieser Überidentifikation steht eigentlich der *separate self sense*, der auch den Kern des Falschen Selbst ausmacht: die Illusion von Gott getrennt zu sein. Der spirituelle Weg als Einübung in das Vertrauen auf die Beziehung zu Gott, die ins unendliche wachsen kann, ist dazu da, diese Illusion zu entlarven und sie loszulassen.

Um diesen Abschnitt abzuschließen möchte ich gerne auf ein Zitat von Keating aus ‚Reflections on the Unknowable‘ zurückgreifen: „There is no other when you have become the other, and the other is you. It is compassion: one and yet distinct from everything. The Ultimate Reality is the capacity for infinite relationship. In this becoming, everything comes into being. Only Ultimate Reality matters, and for that reason everything matters.“<sup>71</sup>

### 3 EINDRÜCKE AUS DER DISKUSSION

Aus der sich an die Textarbeit anschließende Diskussionsrunde möchte ich gerne drei Fragen herausgreifen, da diese mich selbst in meiner Beschäftigung mit Keating angeregt haben und helfen können, sein Anliegen deutlicher herauszustellen. 1) Die erste bezieht sich direkt auf den Text zu *compassion* und verweist auf die Klärung des Verhältnisses von unserer *animal nature*<sup>72</sup> und dem Falschen selbst. 2) Die zweite spürt der Göttlichkeit des Menschen nach. 3) Und die dritte sucht eine Klärung der Jenseitsvorstellung von Keating.

Zu 1) Ist die *animal nature* oder die animalische Ebene mit dem Falschen Selbst gleichzusetzen? Auch wenn die *animal nature* in einer gewissen Beziehung zum Falschen Selbst steht, muss hier jedoch

---

<sup>69</sup> Transkript II.

<sup>70</sup> Transkript II.

<sup>71</sup> Keating, Reflections, 120.

<sup>72</sup> Transkript II.

sehr genau unterschieden werden. Was meint Keating mit „our animal nature“<sup>73</sup>? Hierzu ist es wichtig zu wissen, dass Keating sich in seinen Schriften an den Stellen, bei denen es um die spirituelle Entwicklung des Menschen geht, auf Ken Wilber<sup>74</sup> bezieht. Von dort übernimmt er die Idee, dass es bestimmte Stufen der Bewusstseinsentwicklung gibt, welche in der Menschheitsgeschichte als Ganzer wie auch in der Entwicklung eines jeden einzelnen Menschen durchlaufen werden. Am Anfang der Stufen steht die animalische Ebene.<sup>75</sup> So kann die *animal nature* als der Teil angesehen werden, an dem bei der Bewusstseinsentwicklung vor allem die grundlegenden und zum Teil prärationale Bedürfnisse des Menschen im Vordergrund stehen (vor allem Sicherheit und Zugehörigkeit zu einer Gruppe). Diese Bedürfnisse dürfen aber nicht mit dem Falschen Selbst verwechselt werden. Es stellt den verzweiferten Versuch dar, mit den in der Kindheit nicht befriedigten Bedürfnissen oder gar der traumatischen Missachtungen dieser, fertig zu werden. Das Falsche selbst setzt sich also aus dem Kompensationsmechanismen zusammen, welche im Erwachsenenalter nach Keating unangemessen sind, da sie dazu führen, die Bedürfnisse anderer Menschen zugunsten der Befriedigung der eigenen zu missachten. Diese Mechanismen aufzulösen ist Teil der spirituellen Reise und der darin stattfindenden *divine therapy*.

Zu 2). Würde Thomas Keating – wie Willigis Jäger – sagen, dass der Mensch ein göttliches Wesen ist, das eine menschliche Erfahrung macht, und nicht ein menschliches Wesen, das eine göttliche Erfahrung macht? Bei dieser Frage kann vor allem der für Keating so zentrale Topos der *divine indwelling* angeführt werden. In knappen Worten ausgedrückt, bedeutet die Einwohnung Gottes im Menschen nach Keating, dass das Leben Gottes auf ihn übertragen wird. Der Mensch kann dies mit seinen herkömmlichen rezeptiven Fähigkeiten nicht wahrnehmen, da die Präsenz Gottes nur auf der Stufe des reinen Glaubens für den Menschen zugänglich ist.<sup>76</sup> Keating benutzt hier den Vergleich mit hochfrequenten Tönen, die ab einer bestimmten Frequenz nicht mehr wahrgenommen werden können.<sup>77</sup> Er erklärt den ‚Sitz‘ der *divine indwelling* durch verschiedene Stufen des Bewusstseins:

„Beneath the ordinary psychological level of awareness, there is the spiritual level of awareness where our intellect and will are functioning in their own proper way in a spiritual manner. Deeper still, or more ‚centered,‘ is the Divine Indwelling where the divine energy is present as the source of our being and inspiration at every moment [...]. Personal effort and grace meet at the most centered or inward part of our being, which the mystics call the ‚ground of being‘ or the ‚peak of the spirit‘“.<sup>78</sup>

Geht man mit Keating also von der *divine indwelling* aus, dann bedeutet dies, dass die göttliche Trinität die Quelle des menschlichen Lebens ist und dass diese sowohl auf jeder Ebene des Seins anwesend ist, als es auch durch seine Anwesenheit erhält. Um es mit den Worten der Bibel auszudrücken:

---

<sup>73</sup> Transkript II.

<sup>74</sup> Ken Wilber ist im wissenschaftlichen Diskurs äußerst umstritten, da er sich in Fragen äußert, welche nicht seiner akademischen Ausbildung entsprechen und deshalb auch problematische Konsequenzen in seiner Theoriebildung nach sich ziehen; vgl. Rosenberger, *Geheimnis*, 61–63.

<sup>75</sup> Keating, *Reflections*, 87–88.

<sup>76</sup> Keating, *Reflections*, 152.

<sup>77</sup> Vgl. Keating, *Intimacy*, 169.

<sup>78</sup> Keating, *Intimacy*, 29.

Das Reich Gottes ist mitten unter uns bzw. in uns.<sup>79</sup> Dabei darf man sich dieses nicht als eine statische Größe vorstellen, sondern vielmehr als ein dynamisches Wirken des trinitarischen Lebens. Im innersten Wesenskern des Menschen, auf der Ebene des reinen Seins, ist Gott anwesend und ermöglicht zugleich dieses Sein.

Aufgrund des Wirklichkeitsverständnisses Keatings kommt dem menschlichen Sein ein sakramentaler Charakter zu: So wie die Eucharistie der sakramentale Ausdruck des Paschamysteriums ist, so steht die Taufe im unmittelbaren Zusammenhang mit der Einwohnung Gottes im Menschen. Die Geistesgabe in der Taufe ist die Einwohnung Gottes, die den Ermöglichungsgrund der Beziehung von Gott und Mensch darstellt.<sup>80</sup> Keating betont, dass diese *divine indwelling* nicht nur durch den vollzogenen Akt der Taufe stattfindet, sondern sich auch durch den ernsthaften Wunsch nach diesem Sakrament und in einer wirklichen Hingabe an den spirituellen Weg ereignen kann.

Somit kann die Frage mit Keating etwas anders formuliert werden: Gibt es einen Unterschied zwischen Gott und Mensch – Ja! Können Sie voneinander getrennt werden – Nein? Keating geht eher von der Neugier Gottes danach aus, was es bedeutet, ein Mensch zu sein:

„God seems to want to find out what it is like to live human life in us, and each of us is the only person who can ever give him that joy. Hence our dignity is incomparable. We are invited to give God the chance to experience God in our humanity, in our difficulties, in our weaknesses, in our addictions, in our sins. Jesus chose to be part of everyone’s life experience, whatever that is, and to raise everyone up to divine union.“<sup>81</sup>

Zu 3) Die letzte der drei Fragen hat mich sehr zum Nachdenken gebracht, weil ich sie mir in dieser Radikalität noch nicht gestellt hatte: Gibt es bei Keating so etwas wie eine ‚ewige Finsternis/Einsamkeit/Verdammnis‘? Hierzu kann erst einmal ganz generell gesagt werden, dass Keating die zeitlichen Grenzlinsen etwas anders zieht, als wir das in unserem (vielleicht auch theologischen) Alltag gewohnt sind. Den eigentlichen Einschnitt, der dann über Erlösung oder Verdammnis – wenn man das bei Keating überhaupt so sagen kann – entscheidet, ist nicht unbedingt der physische Tod, sondern der Tod des Falschen selbst. „The false self has the tendency to create its own hell and which can start in this life.“<sup>82</sup> Deshalb könnte als ein Ziel des spirituellen Weges der Tod des Falschen Selbst angesehen werden. Nach dem Erleiden von psychischen und physischen Schmerzen, von Ängsten und Schwachheit und dem Tod des Falschen Selbst, der für Keating einen größeren Einschnitt bedeutet als der physische Tod, wird der Mensch von Gott mit Christus zur Auferstehung und zur Erlösung geführt.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Vgl. Keating, *Divine Indwelling*, 3.

<sup>80</sup> Vgl. Keating, *Manifesting God*, 37.

<sup>81</sup> Keating, *Fruits and Gifts*, 38–39.

<sup>82</sup> Keating, *Reflections*, 56.

<sup>83</sup> Keating betont, dass diese vollständige Umwandlung des Menschen das alleinige Werk Gottes ist: Der Mensch kann sich diesem Vorgang entgegenstellen und ihn so hemmen, er kann ihn aber niemals von sich aus herbeiführen; vgl. Keating, *Open Mind*, 66.

Das Sitzen in Stille, der nach einer gewissen Zeit einsetzende Reinigungsprozess und die *divine therapy* ist für Keating ein Vorgang, der christologisch im Sinne des Durchleidens des Paschamysteriums gedeutet werden kann.<sup>84</sup> Das Paschamysterium offenbart in einzigartiger Weise das Geheimnis des christlich-trinitarischen Gottesbildes. In Leid, Tod und Auferstehung Jesu Christi zeigt Gott, wer er ist, soweit der Mensch dies erfassen kann: bedingungslose Liebe und Hingabe.<sup>85</sup> Wird der Blick beim *Centering Prayer* also auf Christus gerichtet, ohne dass dieser immer wieder theologisch reflektiert werden muss, und öffnen sich die Beter\_innen der Präsenz Gottes, kommt eine Bewegung zustande, die den Menschen in das Paschamysterium hineinnimmt. Keating erklärt dies in folgender Weise: Das Leiden Christi besteht darin, dass er die Konsequenzen der *conditio humana* auf sich genommen hat, die vor allem in dem Gefühl der Gottesferne bestehen. Sein Schrei der Verzweiflung am Kreuz in Mt 27,46 ist zugleich Ausdruck des Gefühls der tiefen Gottverlassenheit und der Moment der Erlösung des Menschen. Der menschliche Schrei nach Gott wird durch die Identifikation Jesu Christi mit der menschlichen Realität zur Auferstehung hin verwandelt.<sup>86</sup>

Dadurch dass das Leben Christi im Menschen präsent ist und die Beziehung zu ihm vielmehr eine innerliche als eine äußerliche ist, wird den Beter\_innen bewusst, dass es Christus ist, der im Gebet in ihnen leidet und sie erlöst. Das sind die Umstände und Bedingungen des *Centering Prayer*: Die Beter\_innen identifizieren sich mit dem Leiden, Tod und der Auferstehung Christi, als einem Geschehen, das sich in ihnen vollzieht und nicht äußerlich bleibt. Der Lebensweg Jesu wird nachvollzogen, indem anfangs verschiedene Versuchungen auftreten, die den Anfechtungen Jesu in der Wüste gleichen. Nach einiger Zeit beginnen sich die BeterInnen mit der Situation Christi am Ölberg zu identifizieren, die in Erfahrungen übergeht, die sich auf das Kreuz Christi beziehen.<sup>87</sup>

Damit liegt der Fokus Keatings nicht auf dem Übergang vom Leben zum Tod, sondern auf der Transformation des Falschen Selbst hin zum *fully human and fully divine*. Fragt man speziell nach dem Wort ‚ewig‘, so kann dies für Keating eigentlich nur verneint werden: aufgrund der Erlösungstat Christi kann kein Mensch jemals ganz aus der Liebe Gottes herausfallen, sondern wir immer in den Urgrund zurückkehren.

#### 4 MACHT MEDITIEREN MENSCHLICHER?

Am Ende dieses Artikels möchte ich gerne zur Ausgangsfrage der Tagung zurückkehren: Macht meditieren menschlicher? Wie würde Thomas Keating diese Frage beantworten und welche Rolle spielt dabei das Mitgefühl?

---

<sup>84</sup> Bei Keating findet sich natürlich auch die klassische Beschreibung des spirituellen Weges nach Johannes vom Kreuz: „The Night of Spirit is a more profound sharing in the passion of Christ. It assimilates us to the Paschal Mystery: that is, to Christ’s passion, death, descent into hell, resurrection and ascension“; Keating, *Manifesting God*, 106.

<sup>85</sup> Vgl. *Intimacy*, 174; 176.

<sup>86</sup> Vgl. Keating, *Intimacy*, 177.

<sup>87</sup> Vgl. Keating, *Intimacy*, 177–178.

Keating stützt sich auf Erkenntnisse der Neurowissenschaften und betont, dass Meditation das Gehirn auf gesunde Weise beeinflusst. Was er mit ‚gesund‘ meint, wird im nächsten Satz deutlich: „The contemplative dimension of human nature is the innate capacity of human beings to relate to God in the level of union and unity.“<sup>88</sup> Es geht wieder um Beziehung, das ist die Möglichkeit, welche Meditation/Gebet dem Menschen eröffnet: unendlich beziehungsfähig sowohl mit Gott als auch mit den Mitmenschen zu werden. In gewisser Weise ist Mitgefühl eine Konsequenz aus den Veränderungen im Gehirn und den daraus resultierenden Veränderungen im Alltag: der Menschen wird nicht mehr von seinen angelernten Verhaltensweisen und Mustern (Kompensationsmechanismen des Falschen Selbst) und dem Bedürfnis nach Anerkennung durch seine jeweilige Gruppe bestimmt, sondern dadurch, welche Anspruch an ihn in jeder Minute durch das *That Which Is* – vermittelt durch die Begegnungen – an ihn heranträgt.

In humorvoller Weise könnte man mit Keating wohl auf die Frage, ob meditieren menschlicher macht, antworten: „Our project is not just to become a better human being as desirable that would be for our friends and relatives, but it’s to become a divine human being, to learn how to live human life in a divine way. The project is the transformation of individuals and at some point the whole human family.“<sup>89</sup> Ja, meditieren macht menschlicher, aber der Punkt wäre verfehlt, wenn es nur darum ginge, ein moralisch besserer Mensch zu werden – das würde der Berufung des Menschen nicht gerecht: es geht um eine umfassende Transformation, bis der Mensch *fully human and fully divine* ist.

#### Literatur:

Colledge, Edmund/Walsh, James (Hg.), *Julian of Norwich*. Showings, Part Two. A Fully Annotated Edition of Both the Short Text and Long Text, Toronto 1978.

Keating, Thomas, *Human Condition*, Contemplation and Transformation, Mahwah, NJ 1999.

Keating, Thomas, *The Divine Indwelling*, in: Keating, Thomas et al., *The Divine Indwelling. Centering Prayer and its Development*, New York 2001, 1–10.

Keating, Thomas, *Manifesting God*, New York 2005.

Keating, Thomas, *Open Mind, Open Heart*. The Contemplative Dimension of the Gospel; Twentieth Anniversary Edition, New York/New Delhi/Sydney 2006.

Keating, Thomas, *Fruits and Gifts of the Spirit*, New York 2007.

Keating, Thomas, *Intimacy with God*. An Introduction to Centering Prayer, New York 2009.

---

<sup>88</sup> Keating, *Reflections*, 97.

<sup>89</sup> Transkript I.

Keating, Thomas, *Reflections on the Unknowable*, New York 2014.

Kieslinger, Kristina, *Ethik, Kontemplation und Spiritualität*. Thomas Keatings ‚Centering Prayer‘ und dessen Bedeutung für die Theologische Ethik (SthE 155), Basel 2020.

Rosenberger, Michael, Im *Geheimnis* geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets. Würzburg 2012.

Internetquellen:

Keating, Thomas, A Rising Tide of Silence, in: <https://www.youtube.com/watch?v=W2MrMDpwchA> (Abruf: 15.11.2020).

Keating, Thomas, Contemplation and Compassion, in: <https://www.youtube.com/watch?v=XSpAwf0gSDE> (Abruf: 15.11.2020).

*SIMON PENG-KELLER*

## **KONTEMPLATION UND COMPASSION**

### **VERSUCH EINER VERHÄLTNISBESTIMMUNG**

Im Jahre 2012 wurde der Erzbischof von Canterbury Rowan Williams eingeladen, mit einer kurzen Ansprache eine römische Bischofssynode zu eröffnen, die der Neuevangelisierung gewidmet war. In den Jahren zuvor hatte der Primas der Anglikanischen Kirche vielfältige Initiativen zur Erneuerung der Kirche angestoßen und gefördert, etwa die Bewegung *Fresh Expressions*.<sup>90</sup> Doch statt von diesbezüglichen Erfahrungen zu berichten und die darin gewonnenen Erkenntnisse für die in Rom versammelten Bischöfe zu synthetisieren, widmete Williams seine Ansprache einem anderen Thema, der Kontemplation. Gleich zu Beginn begründet er, weshalb es sich dabei um ein Schlüsselthema handle:

„Die Kontemplation ist weit davon entfernt, nur eines von vielen Dingen zu sein, die Christen tun: Sie ist der Schlüssel zu Gebet, Liturgie, Kunst und Ethik, der Schlüssel zum Wesen einer erneuerten Menschheit, die fähig ist, die Welt und andere Subjekte in der Welt frei zu sehen – frei von selbstorientierten, erwerbsorientierten Gewohnheiten und dem verzerrten Verständnis, das von ihnen ausgeht. Um es kühn auszudrücken: Kontemplation ist die einzige und letzte Antwort auf die unwirkliche und verrückte Welt, die unsere Finanzsysteme und unsere Werbekultur und unsere chaotischen und ungeprüften Emotionen uns zu bewohnen ermutigen. Kontemplative Praxis zu lernen, bedeutet zu lernen, was wir brauchen, um wahrhaftig und ehrlich und liebevoll zu leben. Das ist eine zutiefst revolutionäre Angelegenheit.“<sup>91</sup>

Dass der Primas der Anglikanischen Kirche zu Beginn einer römischen Bischofssynode die Kontemplation als eine allgemein zugängliche und revolutionäre Praxis anpreist, hat selbst etwas Revolutionäres. Hat sich doch die Einsicht, dass es eine allgemeine Berufung zur Kontemplation gibt und kontemplative Gebetspraktiken auch außerhalb der monastischen Welt ihren legitimen Ort haben, in der katholischen Kirche erst im Verlauf des letzten Jahrhunderts durchgesetzt. Und selbst wenn längst zu einem kirchlich-theologischen Gemeinplatz geworden ist, dass „Kampf und Kontemplation“ in enger Weise miteinander verbunden sind oder verbunden sein sollten, so ist es doch im kirchlichen Alltag unklar geblieben, wie die nach wie vor angespannte Beziehung zwischen Marta und Maria (Lk 10, 38-42), zwischen christlichem Weltengagement und verinnerlichtem Gebet, sich in ein fruchtbares Ineinanderwirken zu transformieren vermag. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund Williams weitreichende Aussage begründen, dass in einer kontemplativen Praxis gelernt werden könne, „was wir brauchen, um wahrhaftig und ehrlich und liebevoll zu leben“?

---

<sup>90</sup> <https://freshexpressions.org.uk/> (Abruf 22.12.2020).

<sup>91</sup> Williams, Address (meine Übersetzung).

Der vorliegende Beitrag ist dieser Frage gewidmet. Ich gehe dabei davon aus, dass es mehrere biblische Leitbilder und Anknüpfungspunkte für eine christlich-kontemplative Praxis gibt. Will man den Konflikt verstehen, der sich immer wieder neu zwischen kontemplativen und aktiven Lebensausrichtungen entzündet, so bietet die Erzählung von Marta und Maria einen fruchtbaren Ansatzpunkt. Will man hingegen die von Williams nahegelegte Verknüpfung von Kontemplation und Nächstenliebe verstehen, so liegen andere Leitbilder näher, insbesondere die Schau der Nachfolgerinnen Jesu unter dem Kreuz, durch die sie ihre Solidarität, ihre „Compassion“ bekunden und die gleichzeitig die österliche Schau vorbereitet (Mt 27,55). Auch das Gleichnis des Barmherzigen Samariters (10,25-37), das der Maria-Martha-Erzählung vorausgeht, lässt sich als ein ähnlich akzentuiertes Leitbild lesen. Ein 2020 veröffentlichtes römisches Dokument, das den Titel „Samaritanus Bonus“ trägt und der Palliative Care gewidmet ist, verankert das Handeln des Samariters in einem „kontemplativen Blick“.<sup>92</sup>

Diese Verhältnisbestimmung soll im Folgenden in mehreren Schritten weiter erhellert werden. In konzeptioneller Hinsicht knüpfe ich zunächst an Martha Nussbaum an. Für die vorliegende Fragestellung ist Nussbaum deshalb eine anregende Gesprächspartnerin, weil sie nicht nur eine ausgearbeitete philosophische Emotionstheorie vorlegt, sondern auch auf eine philosophische *education for compassion* abzielt. Um in meinem Nachdenken nahe an konkreten kontemplativen Praktiken und Erfahrungen zu bleiben, skizziere ich im zweiten Schritt die kontemplativen Erfahrungen Simone Weils und Carlo Carrettos und analysiere diese dann im dritten Abschnitt im Hinblick auf die Frage, inwiefern eine kontemplative Praxis zur Ausbildung dessen beizutragen vermag, was theologisch als Barmherzigkeit bezeichnet wird. Am Ende kehre ich dann nochmals zum „kontemplativen Blick“ des Barmherzigen Samariters zurück und verknüpfe meine Überlegungen mit der Diskussion um eine „compassionate care“, die im Hintergrund dieses Beitrags steht.<sup>93</sup>

Als handlungsbestimmende Orientierung steht Barmherzigkeit zwischen dem affektiven Mitleid und aktivem Engagement. Augustinus definierte sie klassisch als „herzliches Mitgefühl mit fremdem Elend, das uns treibt, ihm, wenn irgend möglich, abzuhelpen“.<sup>94</sup> Um Barmherzigkeit als eine moralisch qualifizierte Grundhaltung zu profilieren, die von einem spontanen Mitgefühl und von Empathie zu unterscheiden ist, verwende ich im Folgenden den Begriff der *Compassion* und schließe mich dabei Johannes Baptist Metz und Hille Haker an. Metz begründet seine Präferenz für diesen Begriff folgendermaßen: „Immer wieder habe ich versucht, ein überzeugendes deutsches Wort für die elementare Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft zu finden. ‚Mitleid‘ verweist zu sehr in die reine Gefühlswelt, klingt allemal privatisierend, und auch das Fremdwort ‚Empathie‘ klingt mir zu unpolitisch und zu unsozial. So bleibe ich bei dem Wort [Compassion], mit dem ich bei nichtdeutschsprachigen Zuhörern weniger Schwierigkeiten hatte.“<sup>95</sup> Im Hintergrund steht ein „negativer Universalismus“, der

<sup>92</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Samaritanus Bonus, I.

<sup>93</sup> Giles/ Miller, *Contemplative Care*; Tehranineshat/ Rakhshan/ Torabizadeh/ Fararouei, *Compassionate Care*; Back/ Bauer-Wu/ Rushton/ Halifax, *Compassionate silence*.

<sup>94</sup> Augustinus, *Gottesstaat*, 433f. (IX,5).

<sup>95</sup> Metz, *Compassion*, 13.

nicht von allgemein anerkannten Werten, sondern vom Anspruch leidender Menschen und konkreten historischen Leidenserfahrungen ausgeht. Haker erläutert: „Compassion hängt mit dem moralischen Anspruch zusammen, erstens aufmerksam auf die Spuren zu achten, die das Leiden – und vor allem das Leiden aufgrund von Unrecht – hinterlässt, und zweitens auf das Leiden der Anderen zu antworten.“<sup>96</sup>

## 1 „EDUCATION FOR COMPASSION“

In der Auslegung des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter wird gewöhnlich davon ausgegangen, dass alle drei Passanten – der Priester, der Levit und der Samaritaner – dasselbe wahrnehmen, doch unterschiedlich darauf reagieren: indifferent und kaltherzig die einen, barmherzig der andere. Das Mitleid, das letzterer empfindet, ist demnach die affektive Antwort auf das Wahrgenommene, die ihn wiederum dazu bewegt, sich dem tödlich Verwundeten in lebensrettender Weise zuzuwenden. Doch sehen alle drei Passanten wirklich dasselbe? Tritt der Samariter nicht, wie bereits einleitend vorgeschlagen, genau deshalb zum namenlosen Leidenden, *weil* er einen anderen, kontemplativen Blick hat, und deshalb etwas sieht, was dem Priester und dem Leviten verborgen bleibt?

Eine solche Deutung ergibt sich, wenn man Mitleid nicht als etwas versteht, was den Verstand und den nüchternen Blick auf die soziale Situation trübt, sondern als wahrnehmungsschärfend, als „ein privilegiertes Medium des Erkennens“, das sich „von anderen Modi des empathischen Nachvollziehens von Intentionen oder Affekten“ unterscheiden lässt. Es beruht nach Emil Angehrn „nicht nur auf einer speziellen erkenntnismäßigen Zugänglichkeit fremden Leidens, sondern auf der eigenen Verletzlichkeit und Verletztheit“.<sup>97</sup> Um dieses Verständnis von Mitleid und Compassion weiter auszuarbeiten, greife ich, wie bereits angekündigt, auf Martha Nussbaums vieldiskutierten Versuch zurück, den kognitiven und intentionalen Charakter von Emotionen zur Geltung zu bringen.<sup>98</sup> Um den urteilsförmigen Charakter von Emotionen zu artikulieren, greift Nussbaum auf die stoische Psychologie zurück, welche die Genese von Emotionen als einen zweistufigen Prozess interpretiert. Der voll ausgebildeten, habitualisierten Emotion gehen nach stoischem Verständnis Imaginationen voraus, die eine bestimmte Sichtweise, eine Beurteilung der wahrgenommenen Situation, suggerieren, aber nicht erzwingen. Nussbaum betont, dass die Zustimmung, das Sich-Identifizieren mit der gedanklichen Beurteilung, häufig unwillkürlich erfolge. Zudem ersetzt sie die stoische Sequenz von Imagination und Zustimmung durch einen einzigen Anerkennungsakt (*recognition*), in dem Wahrnehmung, Imagination und Beurteilung untrennbar miteinander verbunden sind. Wenn ein solches (An-)Erkennen über eine gewisse Zeit konstant bleibe, habitualisiere sich die Emotion und werde zum Teil unseres „kognitiven Make-ups“.<sup>99</sup>

Nussbaums philosophische Rehabilitation der Emotionen steht im Kontext eines größeren sozialphilosophischen Projekts, einer „education for compassion“. Diese richtet sich gegen eine Kultur der

---

<sup>96</sup> Haker, *Compassion*, 414.

<sup>97</sup> Angehrn, *Leiden*, 35.

<sup>98</sup> Ich greife im Folgenden zurück auf Peng-Keller, *Passionsmeditation*, und Peng-Keller, *Überhelle Präsenz*.

<sup>99</sup> Nussbaum, *Upheavals*, 46.

Gleichgültigkeit und versteht sich als kritische Ergänzung eines politischen Liberalismus, der sich vornehmlich an abstrakten Idealen orientiert und zu einer Verherrlichung menschlicher Autonomie neigt. Im kritischen Anschluss an Aristoteles fragt Nussbaum nach den Bedingungen dafür, dass Menschen sich von fremdem Leid und Unglück bewegen lassen. Um angesichts unverschuldeten Leidens Mitleid zu entwickeln, müsse man dieses nicht nur als gewichtig und unverdient einschätzen, sondern es auch als etwas erachten, was einen persönlich betrifft oder zumindest betreffen könnte. Wenn wir fremdes Leiden in keiner Weise mit uns selbst und dem, was uns am Herzen liegt, in Beziehung bringen, empfinden wir auch kein uns in der Tiefe bewegendes Mitleid.<sup>100</sup> Als wahrnehmungs- und urteilsformende Emotion ist Mitleid mit einem schmerzlichen Empfinden verbunden, das sich als verleblicher „Sinnschmerz“ beschreiben lässt.<sup>101</sup> Wenn Lebenssinn durch aktive oder rezeptive Teilhabe an etwas konstituiert wird, das als intrinsisch wertvoll erlebt wird, stellt die Konfrontation mit dem Widersinn unverschuldeten Leidens diesen Sinnzusammenhang in Frage.

Es ist dieser dem spontanen Mitfühlen innewohnende Schmerz, der entweder aufrüttelt und die Handlungsbereitschaft weckt oder aber zu „empathic distress“<sup>102</sup> und aversiven Reaktionen führt. In seinem Testament beschreibt Franziskus den Umschlag von letzterem zu ersterem als entscheidendes Moment seiner Umkehr:

„[...] als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt.“<sup>103</sup>

Nussbaum zeichnet zwei Wege, um die Gleichgültigkeit gegenüber fremdem Leiden zu durchbrechen und Compassion zu fördern. Zum einen bedürfe es einer Ausweitung dessen, was uns am Herzen liegt, eine „extension of concern“. Damit verbunden gehe es um die Wahrnehmung des gemeinsamen Menschseins, um die Fähigkeit, das Unglück und die Not des anderen als etwas wahrzunehmen, das auch mir zustoßen könnte. Die Wahrnehmung und Anerkennung eigener Verletzlichkeit und Gefährdung helfe, fremdes Leiden als solches zu erkennen, es zumindest annäherungsweise in seiner abgründigen Tiefe nachzuvollziehen. Nussbaum verweist in diesem Zusammenhang auf Jean-Jacques Rousseaus Émile: „Warum sind Könige mitleidlos gegen ihre Untertanen? Weil sie nie damit rechnen, dass sie einmal bloß Menschen sein könnten. Warum sind die Reichen so hart gegen die Armen? Weil sie nicht fürchten, arm zu werden.“<sup>104</sup> Ähnlich wie Rousseaus *éducation sentimentale* setzt auch Nussbaums *education for compassion* auf die poetische Kraft der Imagination, wie sie durch Erzäh-

<sup>100</sup> Das trifft sich mit dem aristotelischen Hinweis, dass wir besonders dann Mitleid empfinden, wenn das Übel nahe zu sein scheint, vgl. Aristoteles, Rhetorik II,7 (1385b).

<sup>101</sup> Ich greife hier auf die folgenden Vorarbeiten zurück: Peng-Keller, *Spiritual Pain*; Peng-Keller, *Leiden*. Nussbaum vermag dieser Dimension nicht in ihre kognitivistische Emotionstheorie integrieren, vgl. dies., *Upheavals*, 325-327.

<sup>102</sup> Vgl. Klimecki/Singer, *Empathic distress fatigue*.

<sup>103</sup> Franziskus, Testament, 75 [Nr. 1b-3a].

<sup>104</sup> Rousseau, *Emile*, 463.

lungen, Dramen oder Filme geweckt und geformt werden kann. Die involvierende Kraft des Erzählens, der Vergegenwärtigung fremder Not unterläuft die Abwehrmechanismen, mit denen sich Menschen gegenüber schmerzlichen Wirklichkeiten zu schützen versuchen.

Für die vorliegende Fragestellung an Nussbaum anzuschließen, liegt insofern nahe, als die von ihr beschriebene *education for compassion* in Bahnen verläuft, die durch den christlichen Umgang mit den neutestamentlichen Passionsgeschichten wohlvertraut sind. Die christliche Erfahrung macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass eine imaginative Vergegenwärtigung fremden Leidens tiefsetzende „Gewohnheiten des Herzens“ nicht ohne weiteres umzuformen vermag und nicht ohne weiteres zu solidarischem Handeln führt. Gilt dies ebenso für kontemplative Gebetsformen, die gänzlich auf die imaginative Vergegenwärtigung fremden Leidens verzichten? Gibt es eine kontemplative *education for compassion*? Und wenn ja, wie lässt sich eine solche beschreiben?

## 2 ZWEI FALLBEISPIELE: CARLO CARRETTO UND SIMONE WEIL

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund zwei exemplarischen Gestalten zu: den kontemplativen Erfahrungen Carlo Carrettos (1910-1988) und Simone Weils (1909-1943). Sowohl bei Carretto wie bei Weil vollzieht sich der Zugang zu einer christlich-kontemplativen Praxis in schmerzlichen Durchbrüchen und vor dem Hintergrund eines aktiven politischen Engagements und krisenhaften Erfahrungen.

### 2.1 CARLO CARRETTO: DIE SCHULE DER WÜSTE

Carretto war über zwei Jahrzehnte unermüdlich tätig für die Jugendsektion der Katholischen Aktion Italiens. 1954 zog er sich in die algerische Sahara zurück, um den Kleinen Brüdern Charles de Foucaulds beizutreten. In einem 1975 publizierten Buch, also im Abstand von zwei Jahrzehnten, rekapituliert Carretto seinen Weg und beschreibt, wie er mit einem großen Koffer voller dicker theologischer Bücher nach El-Abioth, einer kleinen Oase am Rande der Sahara, gereist war:

„Ohne die Vorstellung, die ich mir von Gott gebildet hatte, hätte ich mich verloren gefühlt. Wie wenn Gott aus meinem Leben verschwunden wäre. Und nun war ich dort im Wüstensand vor der Eucharistie mit meinen Büchern. Sie waren wie ein Schützengraben, in dem ich mich verschanzte ..., um zu beten. Ich konnte stundenlang lesen, was ‚man über Gott sagt‘. Mein Novizenmeister sagte zu mir: ‚Lass doch die Termiten deine Bücher verspeisen. Du stell dich arm und nackt vor Gott hin.‘ Aber ich verstand das nicht. Um es mich verstehen zu lassen, schickten meine Oberen mich zur Arbeit. Hacken in der Oase bei 40 Grad Hitze ist nicht leicht. Nach einigen Stunden anstrengender Arbeit war ich fertig. Der Kopf brummte, der Rücken war krumm. Auf allen Vieren kroch ich in die Fraternität zurück. Und als ich in der Kapelle auf der Strohmatten vor der Eucharistie kniete, war das einzige, was ich noch fertigbrachte, zu weinen. Du bist hierhergekommen, um Gott zu suchen und zu betrachten, doch wie willst du es anstellen mit einem Kopf, der dir rasend weh tut, und von Müdigkeit so zerschlagen, dass du fast wie ein Tier bist? Wie willst du beten, wenn du so müde bist?“<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Carretto, *Vater*, 9-10.

Carrettos Vorstellungen und Wünsche werden durchkreuzt. Der vielgereiste Vortragsredner wird in die Schule der Wüste geschickt, die ihn körperlich erfahren lässt, was es heißt, „nackt und bloß vor Gott“ zu verweilen. Am Ende des Tages sind Erschöpfung und Schmerzen so überwältigend, dass gesammeltes Beten unmöglich ist. Und doch eröffnen sich ihm eine neue Dimension und eine neue Gemeinschaft des Betens:

Nun, [...] gerade in jener Situation äußerster Armut habe ich eine neue Dimension des Betens entdeckt, die wichtigste, die ich kenne: die Kontemplation. Mir war es, als würde sich im Heiligsten Herzen etwas wie eine Wunde öffnen, und ich verstand zum ersten Male, dass das Gebet nicht durch das Gehirn, sondern durch das Herz geht. Gott kannst du nicht mit dem Verstand festhalten, du erreichst ihn mit der Liebe. Ich fühlte mich solidarisch mit allen Armen der Erde, ich fühlte mich im Chor mit allen denen beten, die nicht mehr zu beten vermögen, so müde sind sie. [...] Gott ist der Gott der Armen, der Mutter mit den vielen Kindern, die ihr um die Füße tanzen; der von der schweren Arbeit abgestumpften Bauern, denen es, wenn sie beten wollen, nur zu einem Seufzer reicht. Alles war umgestülpt, und ich begriff, dass das wahre Gebet ein Akt der Liebe ist [...]. Ich sah, dass das wirkliche Gebet nicht aktiv, sondern passiv ist. Dass es mehr Schweigen ist als Wortemachen. Dass es mehr Kreuz ist als Kultur. Die Wüste hatte mich beten gelehrt. Die Armut hat mir den Weg gewiesen.<sup>106</sup>

In franziskanischer Tradition und einer von Foucauld geprägten Sprache identifiziert Carretto die Kontemplation, die ihm durchbruchsartig aufgeht, mit einem Akt der Liebe, mit Hingabe. An die eigenen Grenzen gelangt, kommt ihm etwas entgegen, das er in eine Metapher der Compassion fasst: „Mir war es, als würde sich im Heiligsten Herzen etwas wie eine Wunde öffnen“. Wie ist diese metaphori-sche Aussage, die das dynamische Zentrum des bezeugten Widerfahrnis mehr antönt als beschreibt, zu verstehen? Klar ist der eucharistische Bezug. Der Novize kniet, so wie es schon Charles de Foucauld zu tun pflegte und wie Carretto es später auch in Spello, einem kleinen Städtchen in der Nähe von Assisi, praktizieren wird, vor einer Monstranz mit dem eucharistischen Brot. Was sich Carretto erschließt, ist eine besondere Weise, mit der Realpräsenz Christi in Kontakt zu kommen, wobei diese selbst sich ihm öffnet „wie eine Wunde“. Im Hintergrund deutet sich Joh 20,27 an, die Geschichte des ungläubigen und überwältigten Jüngers Thomas, der mit den Wunden Christi konfrontiert wird. Was Carretto berührt, ist eine unvermutete und ihn meinende Zuwendung, die Compassion Christi.

## 2.2 SIMONE WEIL: ACHTSAMKEIT UND NÄCHSTENLIEBE

Simone Weils Annäherung an ein kontemplatives Christentum vollzieht sich im Kontext intensiver Leiderfahrungen. Während ihres Experiments als Fabrikarbeiterin sei ihr „das Unglück der anderen in Fleisch und Seele eingedrungen“, ja sie sei selbst mit dem „Stempel der Sklaverei“ gebrandmarkt worden. In den darauf folgenden Jahren verdichtete sich die Gewissheit, dass es möglich ist, „die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch zu lieben“.<sup>107</sup> Eine Schlüsselrolle in Weils Annäherung an christliche Kontemplation spielte George Herberts Gedicht *Love*, das Weil 1938 in Solemnnes während der Karwoche in die Hände fällt, ein allegorischer Text, in dem die personifizierte Liebe als göttliche

<sup>106</sup> Carretto, Vater, 9-10. Vgl. auch die ähnliche Beschreibung in Carretto, Dornbusch, 24-25.

<sup>107</sup> Weil, Unglück, 49.

Gestalt und großherzig vergebende Gastgeberin auftritt. Später entdeckt Weil in Marseille während Eucharistiefiern, denen sie als Nicht-Getaufte schauend beiwohnte, die heilsame Kraft der Kontemplation. Diese Erfahrungen sind eingebettet in einen äußerst konsequenten Weg der Solidarisierung, auf dem sich die aus einem großbürgerlichen Hause stammende Philosophin selbst in extreme Leidenssituationen brachte. Die kontemplative Aufmerksamkeit (*attention*), die sie bereits als Vierzehnjährige entdeckt hatte und die sie zunächst für ihr philosophisches Schaffen fruchtbar machte, bekam in ihren letzten Lebensjahren eine zunehmend christliche Prägung. George Herberts eucharistisches Gedicht lernte sie, wie sie es schon mit anderen Texten getan hatte, auswendig, um es dann für sich mit größter Aufmerksamkeit und Affirmation zu rezitieren. „Ich glaubte nur ein schönes Gedicht zu sprechen, aber dieses Sprechen hatte, ohne dass ich es wusste, die Kraft eines Gebetes.“<sup>108</sup> Zu einem weiteren, noch tiefer reichenden Durchbruch kommt es, als Simone Weil drei Jahre später beginnt, in derselben Weise das Vaterunser zu verinnerlichen:

„Da hat die unendliche Süßigkeit dieses griechischen Textes mich derart ergriffen, dass ich einige Tage lang nicht umhin konnte, ihn mir unaufhörlich zu wiederholen. Eine Woche später begann ich mit der Weinlese. Ich sprach das Vaterunser auf Griechisch jeden Tag vor der Arbeit, und im Weinberg habe ich es dann noch oftmals wiederholt. Seitdem habe ich mir als einzige Übung die Verpflichtung auferlegt, es jeden Morgen ein Mal mit unbedingter Aufmerksamkeit zu sprechen. Wenn meine Aufmerksamkeit unter dem Sprechen abirrt oder einschläft, und sei es auch nur im allergeringsten Grade, so fange ich wieder von vorne an, bis ich ein Mal eine völlig reine Aufmerksamkeit erreicht habe. [...] Die Kraft dieser Übung ist außerordentlich und überrascht mich jedesmal, denn, obgleich ich sie jeden Tag erfahre, übertrifft sie jedes Mal meine Erwartung. [...] Mitunter [...] ist während dieses Sprechens oder zu anderen Augenblicken Christus in Person anwesend“.<sup>109</sup>

In ihrem kontemplativ geprägten Zugang zu christlichen Gebetspraktiken vertieft sich Weils radikale Identifikation mit sozial entrechteten Menschen, die sich bis zu ihrem frühen Tod in vielfältigen Initiativen äußerte. Zu den Texten, in denen Weil selbst direkt und indirekt über dieses neue Mit- und Ineinander von Kampf und Kontemplation reflektiert, gehört der vermutlich im April des Kriegsjahres 1942 verfasste Aufsatz, der den umständlichen Titel trägt *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe*<sup>110</sup> und der als ihr spirituelles Testament gelten darf. Das Gebet, so heißt es in diesem Text, sei aus Aufmerksamkeit gebildet: „Im Gebet richtet die Seele alle Aufmerksamkeit, deren sie fähig ist, auf Gott, und die Beschaffenheit des Gebetes hängt zu einem großen Teil von der Beschaffenheit der Aufmerksamkeit ab. Wenn es hieran mangelt, kann auch die Wärme des Gefühls keine Abhilfe schaffen. Nur die Spitze der Aufmerksamkeit tritt mit Gott in Berührung, wenn das Gebet inständig und rein genug ist, dass eine solche Berührung stattfindet; aber die ganze Aufmerksamkeit ist Gott zugekehrt.“<sup>111</sup> Doch ebenso wie das Gebet sei auch die Nächstenliebe aus diesem Stoff gemacht:

---

<sup>108</sup> Weil, Unglück, 50.

<sup>109</sup> Weil, Unglück, 54.

<sup>110</sup> Weil, Unglück, 95-109.

<sup>111</sup> Weil, Unglück, 95.

„Die Unglücklichen bedürfen keines anderen Dinges in dieser Welt als solcher Menschen, die fähig sind, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Fähigkeit, einem Unglücklichen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist etwas sehr Seltenes und sehr Schwieriges; sie ist beinahe ein Wunder; sie ist ein Wunder. Fast alle, die diese Fähigkeit zu besitzen glauben, besitzen sie nicht. Die Wärme des Gefühls, die Bereitschaft des Herzens, das Mitleid [pitié] genügen hierzu nicht. In der frühen Gralsage heißt es von dem Gral, einem wunderbaren Stein, der durch die Kraft der konsekrierten Hostie jeden Hunger sättigt, dass er dem zu eigen gehört, der an den Hüter, einen von der schmerzlichsten Verwundung zu drei Vierteln gelähmten König, als erster die Frage stellt: ‚Welches Leiden quält dich?‘ Die Fülle der Nächstenliebe besteht einfach in der Fähigkeit, den Nächsten fragen zu können: ‚Welches Leiden quält dich?‘ Sie besteht in dem Bewusstsein, dass der Unglückliche existiert, nicht als Einzelteil einer Serie, nicht als ein Exemplar der sozialen Kategorie, welcher die Aufschrift ‚Unglückliche‘ trägt, sondern als Mensch, der völlig unseresgleichen ist und dem das Unglück eines Tages einen unnachahmbaren Stempel aufgeprägt hat. Hierzu genügt es – aber das ist zugleich auch unerlässlich –, dass man versteht, einen gewissen Blick auf ihn zu richten. Dieser Blick ist vor allem ein aufmerksamer Blick, wobei die Seele sich jedes eigenen Inhalts entleert, um das Wesen, das sie betrachtet, so wie es ist, in seiner ganzen Wahrheit, in sich aufzunehmen. Eines solchen Blickes ist nur fähig, wer der Aufmerksamkeit fähig ist.“<sup>112</sup>

Was oben als „kontemplativer Blick“ des Barmherzigen Samariters eingeführt wurde, wird in diesem Text scharf konturiert und als wesentliches Merkmal der Nächstenliebe beschrieben. In ihrem Nachdenken über menschliches Unglück geht Simone Weil davon aus, dass Menschen in der Konfrontation mit fremdem<sup>113</sup> Leid, das den schmerzlichen Affekt des Mitleids hervorruft, instinktiv abwehrend reagieren.<sup>114</sup> Diese Abwehr könne sehr unterschiedliche, mehr oder weniger verdeckte Gesichter annehmen. Weil verweist auf die vielfältigen Weisen, Leiden zu bagatellisieren, religiös oder intellektuell auf Distanz zu bringen, auf die fatale Tendenz, den Skandal des Leidens durch eine Beschuldigung der Opfer zu verdecken. Nicht zuletzt macht Weil auch auf die „soziale Falle“<sup>115</sup> aufmerksam: das sentimentale Mitleid und die Flucht in ein wohlütiges Handeln. In ihrer scharfen Analyse führt Weil diese instinktive und aus ihrer Sicht allgemein verbreitete Abwehr gegenüber fremden Leiden und Unglück auf zwei Hauptquellen zurück. Was für Menschen schwer auszuhalten ist und die genannten Abwehrkräfte mobilisiert, sei zum einen die Widersinnigkeit des Leidens, die die Vorstellung einer wohlgeordneten, gerechten Welt durchkreuzt, zum anderen die indirekte Konfrontation mit der Tatsache, dass sie selbst verletzlich, endlich und fehlbar sind. Diese Analyse führt uns zurück zu Nussbaums „education for compassion“, die sich an diesen Abwehrmechanismen abarbeitet. Inwiefern kann eine kontemplative Praxis, wie sie von Carretto und Weil beschrieben wird, zur Ausbildung von Compassion beitragen?

---

<sup>112</sup> Weil, Unglück, 107f.

<sup>113</sup> Nach Weil gilt Ähnliches auch für das eigene Leid.

<sup>114</sup> Für eine genaue Analyse vgl. Jesson, Weil.

<sup>115</sup> Weil, Unglück, 212.

### 3 KONTEMPLATION ALS EINÜBUNG IN COMPASSION?

Um die Frage nach einer kontemplativen „education for compassion“ zu beantworten, orientiere ich mich an den beiden Faktoren, die nach Nussbaum die Ausbildung von Compassion begünstigen: die „extension of concern“ als Ausweitung dessen, was uns am Herzen liegt und die (An-)Erkenntnis der eigenen Verletzlichkeit. Ergänzend dazu fokussiere ich in einem dritten Schritt auf einen weiteren Aspekt, der von Nussbaum nicht entfaltet wird: die Möglichkeit einer kontemplativen Distanzierung gegenüber urteilsförmigen Gedanken und negativen Gefühlen.

#### 3.1 „EXTENSION OF CONCERN“

Will man die Auswirkungen kontemplativer Praktiken verstehen, muss man sie innerhalb der Lebens- und Deutungszusammenhänge untersuchen, in denen sie stehen.<sup>116</sup> Reinhold Bernhard macht darauf aufmerksam, dass gewisse religiöse und weltanschauliche Überzeugungen und Leitbilder für die Entwicklung von Mitgefühl hinderlich sein können, etwa die Vorstellung, dass menschliches Leiden sich durch ein karmisches Gesetz erklären lasse oder für spirituelle Reifung notwendig sei: „Es ist [...] keineswegs selbstverständlich, dass fremdes Leid Mitgefühl auslöst und dass aus Mitgefühl ein helfendes Handeln wird. Es muss die Gewissheit hinzukommen, dass dieses Leiden nicht sein sollte, dass es sinnlos ist, dass es aufgehoben werden sollte und aufgehoben werden kann. Dann nur dann wird Mitgefühl und Mitleid zu einem Handlungsimpuls.“<sup>117</sup>

Diese Zusammenhänge treten am Beispiel Simone Weils deutlich hervor. Blickt man auf ihre persönliche Entwicklung, so kann von einer Co-Evolution von Achtsamkeitspraxis, philosophischer Reflexion und sozialpolitischem Engagement gesprochen werden. Die „extension of concern“, die in ihrem Falle zweifellos und in einem ungewöhnlichen Ausmaß gegeben ist, gründet in Grundüberzeugungen, die zumindest jener kontemplativen Praxis vorausgehen, die sich ihr in den letzten Lebensjahren erschließt. In ihrem vierten Brief an Joseph-Marie Perrin schreibt sie beispielsweise, sie sei seit frühester Kindheit vom christlichen Begriff der Nächstenliebe erfüllt gewesen.<sup>118</sup> Die kontemplativen Erfahrungen, die ihre Annäherung an das Christentum markieren, bestärkten Weil in ihren universalistischen Überzeugungen und vertieften diese in vielfältiger Weise. Umgekehrt prägen diese Überzeugungen auch die Weise, wie sie ihre Erfahrungen versteht und zum Ausdruck bringt. Kontemplation, wie sie von Weil in der ersten und der dritten Person beschrieben wird, erscheint als ein Solidarisierungsprozess, der sich in einer gemeinsamen Schau vollzieht.

Eine ähnliche Wechselbeziehung zwischen universalistischen Überzeugungen und kontemplativer Praxis findet sich auch bei Carretto. Folgt man dem zitierten Bericht, so ereignet sich im schmerzlichen Durchbruch, in dem sich das kontemplative Gebet erschließt, eine innere Weitung: „Ich fühlte mich solidarisch mit allen Armen der Erde, ich fühlte mich im Chor mit allen denen beten, die nicht mehr zu beten vermögen, so müde sind sie.“ Dass diese Erfahrung grenzüberschreitender Verbun-

---

<sup>116</sup> Vgl. dazu auch Peng-Keller, Achtsamkeitspraxis.

<sup>117</sup> Bernhard, Mitleid, 39.

<sup>118</sup> Weil, Unglück, 42 und 46.

denheit im Kontext eucharistischer Anbetung stattfindet, ist auch dafür bedeutsam. Auffällig behutsam deutet Carretto eine zweite Solidarisierungserfahrung an. Inmitten von Erschöpfung und Schmerz öffnet sich etwas, nicht nur im Betenden selbst, sondern im „Heiligsten Herzen“, der geheimnisvollen Präsenz, die Carretto im eucharistischen Brot verehrt. Die Umkehrung, die sich in diesem Augenblick ereignet und die als Wechsel von einem aktiven zu einem passiven Gebet beschrieben wird, entspricht dem Positionswechsel, den Simone Weil in George Herberts Gedicht entdeckte – die Einladung, sich an einen gedeckten Tisch zu setzen und sich von der Liebe bewirten zu lassen.

### 3.2 ANERKENNUNG EIGENER VERLETZLICHKEIT UND INNEREM WIDERSTAND

Geht man davon aus, dass aversives Verhalten gegenüber fremdem Leiden („empathic distress“) dadurch entsteht, dass letzteres an eigenes Leiden rührt, dann ermöglicht die Anerkennung eigener Verletzlichkeit, zwischen eigenem und fremdem Leiden zu unterscheiden und sich dem/der Anderen in seinem/ihrem Leiden zuzuwenden. Kontemplative Praxis kann zu dieser Unterscheidung sowie zur Anerkennung und Akzeptanz eigener Not beitragen. In ihrer Abhandlung über die *Formen der impliziten Gottesliebe* schreibt Weil:

„Gerade in jenen Augenblicken, wo man, wie man sagt, schlecht aufgelegt ist, wo man sich der seelischen Erhebung, die dem Heiligen geziemt, unfähig fühlt, – gerade da ist die Wirksamkeit des auf die vollkommene Reinheit gerichteten Blickes am größten. Denn gerade da steigt das Böse, oder vielmehr die Mittelmäßigkeit, an die Oberfläche der Seele, in der günstigsten Lage, um durch die Berührung mit dem Feuer verbrannt zu werden.“<sup>119</sup>

In der kontemplativen Praxis tritt beides in wachsender Deutlichkeit ins Bewusstsein: auf der einen Seite negative Emotionen und Abwehrmechanismen, auf der anderen Seite die Kraft, die einen Läuterungsprozess in Gang setzt. Der sichere Rahmen kontemplativer Präsenz ermöglicht die heilsame Konfrontation mit der eigenen Verletzlichkeit und dem inneren Widerstand, der geweckt wird, wenn diese ans Licht kommt. Was Weil als nicht bewusst intendierte Auswirkung der Kontemplation beschreibt, ist bei Carretto Bestandteil der Anleitung, die ihn aus seinem Schützengraben hervorlocken soll: „Du stell dich arm und nackt vor Gott hin.“ Zu der „Situation äußerster Armut“, die Carretto in El-Abioth eine neue Dimension des Betens entdecken lässt, gehört nicht zuletzt die Konfrontation mit dem eigenen Unvermögen, dieser Aufforderung zu entsprechen. Geschieht doch der Durchbruch zur Kontemplation in dem Augenblick, in dem körperliche Erschöpfung und rasende Kopfschmerzen jegliche Eigenaktivität verunmöglichen – und gerade dadurch eine neue Form der Hingabe hervorbringen.

### 3.3 DISTANZIERUNG GEGENÜBER URTEILSFÖRMIGEN GEDANKEN UND NEGATIVEN GEFÜHLEN

Vor dem Hintergrund der jüngeren Diskussion um achtsamkeitsbasierte Therapieverfahren lässt sich noch ein dritter Aspekt einer kontemplativen „education for compassion“ herausarbeiten, der von Nussbaum nicht entfaltet wird, obwohl er in ihrer „neostoischen“ Emotionstheorie angelegt ist: die

---

<sup>119</sup> Weil, Unglück, 206.

Möglichkeit einer inneren Distanzierung gegenüber urteilsförmigen Gedanken und damit verknüpften Gefühlen. Dass Nussbaums stoische Vorlage diese Unterscheidung enthält, ist kein Zufall, sondern gerade ein zentraler Punkt des therapeutischen Programms, das die Stoiker leitete und das ihre christlichen Nachfolger in modifizierter Form aufnahmen.<sup>120</sup> Was zum wesentlichen Element aller achtsamkeitsbasierten Therapien der Gegenwart gehört,<sup>121</sup> war schon eine der wichtigsten stoischen Entdeckungen: die Möglichkeit, sich dadurch von belastenden und zerstreuenden Gedanken und Gefühlen zu distanzieren, dass man sich ihnen aufmerksam zuwendet und sie als Gedanken und Gefühle wahrnimmt, ohne ihnen zuzustimmen. Bedeutsam für den vorliegenden Zusammenhang ist insbesondere, dass bereits die antike christliche Aufnahme dieser Entdeckung darum rang, die stoische Therapeutik der Passionen mit dem christlichen Leitbild der Compassion zu vereinbaren.<sup>122</sup> In der christlichen Transformation konzentrierte sich die Praxis, auf urteilsförmige Gedanken (neutestamentlich: *logismoi*) zu achten und sich von ihnen zu distanzieren, gerade auf jene, die das Herz verhärten und die Compassion verstellten.<sup>123</sup> Zu den Pointen von Carrettos Bericht und Weils Analysen gehört es, dass sie diese Gedanken in religiös-moralischer Gestalt auftreten lassen. Was Carretto daran hindert, sich „arm und nackt vor Gott“ hinzustellen, ist seine Anhänglichkeit an das, „was ‚man über Gott sagt‘“. Analog dazu findet sich in Simone Weils Texten eine scharfe Analyse sozial erscheinender Abwehrreaktionen und der Tendenz, leidende Menschen „als ein Exemplar der sozialen Kategorie [zu betrachten], welche die Aufschrift ‚Unglückliche‘ trägt“. Die kontemplative Zuwendung zum Leidenden, die in der jüngeren Literatur als „compassionate care“ erscheint, umreißt Weil als eine nicht urteilende Offenheit, die die Person in ihrer Einzigartigkeit wahrnimmt und den Widersinn ihres Leidens aushält, ohne es mit dem eigenen Schmerz zu vermischen.

#### 4 SCHLUSS: COMPASSIONATE CARE

Kehren wir am Ende zurück zu Rowan Williams kühner Aussage, dass Kontemplation nicht nur der Schlüssel zu „Gebet, Liturgie, Kunst und Ethik“ sei, sondern ebenso „zum Wesen einer erneuerten Menschheit, die fähig ist, die Welt und andere Subjekte in der Welt frei zu sehen – frei von selbstorientierten, erwerbsorientierten Gewohnheiten“. Diese Aussage legt nahe, dass das eine das andere erwirkt, dass also die kontemplative Praxis zur Befreiung von selbstorientierten Gewohnheiten führt oder positiv formuliert: zur Compassion. Mit dem begrifflichen Instrumentarium Martha Nussbaums und am Beispiel Simone Weils und Carlo Carrettos wurde auf den vorangegangenen Seiten versucht, diese Aussage zu erhärten. Methodisch wurde davon ausgegangen, dass die Auswirkungen kontemplativer Praxis auch von deren Lebens- und Deutungskontexten mitbestimmt werden. Kontemplative Übungsformen sind mit anderen Praktiken vernetzt, die einer „education for compassion“ mehr oder

---

<sup>120</sup> Vgl. Hadot, Philosophie.

<sup>121</sup> Vgl. Weng et al., Attention.

<sup>122</sup> Zu den spiritualitätsgeschichtlichen und systematisch-theologischen Aspekten dieser Rezeption vgl. Peng-Keller, Konkupiszenz, 539-548.

<sup>123</sup> In der ostkirchlichen Tradition verband sich diese Praxis zudem mit jener des Jesusgebets, die die Ausrichtung auf die göttliche Compassion betont.

weniger zuträglich sind.<sup>124</sup> Und sie vollziehen sich in interpretativen Horizonten und vor lebensgeschichtlichen Hintergründen, die sie formen und ihre Wirksamkeit beeinflussen. Das gilt insbesondere für den ersten Aspekt, die Ausweitung dessen, was einem am Herzen liegt. Bei Simone Weil und Carlo Carretto bekräftigte die Entdeckung einer christlich-kontemplativen Praxis eine bereits bestehende universalistische Orientierung. Der zweite Aspekt, die Wahrnehmung und Anerkennung der eigenen Verletzlichkeit und innerer Widerstände, ist demgegenüber direkt mit kontemplativer Praxis und den durch sie erschlossenen Erfahrungen verknüpft. Als Moment kontemplativer Praxis ist auch der dritte Aspekt zu betrachten, die Fähigkeit, sich von urteilsförmigen Gedanken und den damit verbundenen Gefühlen zu distanzieren.

Wenn es der kontemplative Blick ist, der den Samariter im Gleichnis innehalten lässt: braucht es dann für eine „compassionate care“ auch eine Einübung in eine kontemplative Praxis? Die im vorliegenden Beitrag nachgezeichneten Erfahrungen weisen ebenso in diese Richtung wie jüngere Studien zu klinischer Kommunikation. So unterscheiden Eric B. Larson und Xin Yao in einem Beitrag zu ärztlicher Einfühlungskompetenz zwischen einem angelernten empathischen Verhalten, das an der Oberfläche bleibt, und einem „deep acting“, in dem verbale und averbale Kommunikation und emotionales Erleben kongruent sind. Letzteres könne nur in einem längeren Prozess beobachtungs- und erfahrungsbasierten Lernens erworben werden. In ähnlicher Weise unterscheiden auch Anthony L. Back, Susan M. Bauer-Wu, Cynthia H. Rushton und Joan Halifax zwischen der in einem Kommunikationstraining erworbenen Fähigkeit des aufmerksamen Zuhörens und einer „compassionate silence“, die in einer kontemplativen Praxis verankert sei und „eine tiefe Art des Mit-Seins, des Dabeiseins und des Kontakts in einem schwierigen Moment“ erfahrbar mache.<sup>125</sup> Der kontemplative Blick ist in solch achtsamer Präsenz nicht nur die Voraussetzung, sondern auch die Form einer „compassionate care“.

#### Literatur:

Angehrn, Emil, *Leiden* und Erkenntnis, in: Heinze, Martin/ Kupke, Christian/ Kurth, Christoph (Hg.), *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins*, Würzburg 2003, 25-44.

Aristoteles, *Rhetorik II*

Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch 1-10, übers. v. Wilhelm Thimme, München 41997.

---

<sup>124</sup> Eine solche begleitende Praxis findet sich beispielsweise in der folgenden Empfehlung Thomas Keatings (Gebet, 194): „Baue bewusst die übermäßige Identifikation mit einer Gruppe ab.“ Diese Aufforderung steht zwar im Kontext einer Anleitung zum kontemplativen Beten, ist jedoch nicht notwendigerweise mit dieser verknüpft. Vgl. auch Peng-Keller, *Überhelle Präsenz*.

<sup>125</sup> Back/ Bauer-Wu/ Rushton/ Halifax, *Compassionate silence*. Vgl. auch Peng-Keller, *Überhelle Präsenz*.

Simon Peng-Keller

Back, Anthony L./ Bauer-Wu, Susan M./ Rushton, Cynthia H./ Halifax, Joan, *Compassionate silence in the patient-clinician encounter: A contemplative approach*, in: *Journal of Palliative Medicine* 12 (2009), 1113-1117.

Bernhard, Reinhold, Mitgefühl im Buddhismus und *Mitleid* im Christentum, in: Breitenstein, Urs (Hg.), *Empathie – individuell und kollektiv*, Basel 2019, 19-46.

Carretto, Carlo, *Wo der Dornbusch brennt. Geistliche Briefe aus der Wüste*, Freiburg i. Br. 1973.

Carretto, Carlo, *Denn Du bist mein Vater. Bekenntnis eines Lebens*, Freiburg i. Br. 1975.

Franziskus, *Das große Testament*, in: Lehmann, Leonhard (Hg.), *Das Erbe eines Armen. Franziskus-Schriften*, Kevelaer 2003, 75-80.

Fresh expressions – Enabling Mission Shaped Networks, <https://freshexpressions.org.uk/> (Abruf: 22.12.2020).

Giles, Cheryl A./Miller, Willa B., *The Arts of Contemplative Care. Pioneering Voices in Buddhist Chaplaincy and Pastoral Work*, Boston 2012.

Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991.

Haker, Hille, *Compassion für Gerechtigkeit*, in: *Concilium* 53:4 (2017), 414-423.

Jesson, Stuart, *Simone Weil. Suffering, Attention and Compassionate Thought*, in: *Studies in Christian Ethics* 27 (2014), 185-201.

Keating, Thomas, *Das Gebet der Sammlung. Eine Einführung und Begleitung des Kontemplativen Gebetes*, übers. v. Senta Grünbeck u. Guido Joos, Münsterschwarzach 1987.

Klimecki, Olga M./Singer, Tanja, *Empathic distress fatigue rather than compassion fatigue? Integrating findings from empathy research in psychology and social neuroscience*, in: B. Oakley/A. Knafo/ G. Madhavan/ D. S. Wilson (Hg.), *Pathological altruism*, Oxford 2012, 368-383.

Kongregation für die Glaubenslehre, *Samaritanus Bonus. Schreiben über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens*, Rom 2020 ([Samaritanus Bonus, Schreiben über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens \(14. Juli 2020\) \(vatican.va\)](#)) (Abruf: 22.12.2020).

Metz, Johann-Baptist, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Metz, Johann-Baptist/ Kuld, Lothar/ Weisbrod, Adolf (Hg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2000, 9-18.

Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York 2001.

Peng-Keller, Simon, *Christliche Passionsmeditation als Schule der ‚Compassion‘?*, in: Dalferth, Ingolf U./ Hunziker, Andreas (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007, 307-341.

Peng-Keller, Simon, *Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe*, Freiburg i. Br. 2011.

Peng-Keller, Simon, Spirituell und therapeutisch kodierte *Achtsamkeitspraxis*. Zu einer gesundheitspolitischen Diskussion, in: *Psychotherapie im Dialog* 18:4 (2017), 36-38.

Peng-Keller, Simon, *Spiritual Pain*. Annäherung an einen Schlüsselbegriff interprofessioneller Spiritual Care, in: *Spiritual Care* 6 (2017), 295-302.

Peng-Keller, Simon, *Leiden*, Schmerz und Compassion im Horizont von Spiritual Care, in: *Bioethica forum* 11:1 (2018), 11-13.

Peng-Keller, Simon, *Überhelle Präsenz*. Kontemplation als Gabe, Praxis und Lebensform, Würzburg 2019.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile* oder Über die Erziehung, übers. v. Eleonore Sckommodau, Stuttgart 2001.

Tehranineshat, Banafsseh/ Rakhshan, Mahnaz/ Torabizadeh, Camellia/ Fararouei, Mohammad, *Compassionate Care in Healthcare Systems: A Systematic Review*, in: *Journal of the National Medical Association* 111:5 (2019), 546-554.

Weil, Simone, *Das Unglück* und die Gottesliebe, übers. v. Friedhelm Kemp, München 1953.

Weng, Helen Y./ Lapate, Regina C./ Stodola, Diane E./ Rogers, Gregory M./ Davidson, Richard J., *Visual Attention to Suffering After Compassion Training Is Associated With Decreased Amygdala Responses*, in: *Frontiers in Psychology* 9 (2018), 1-12.

Williams, Rowan, The Archbishop of Canterbury's *Address* to the Thirteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith, Rom 10. Oktober 2012, [Archbishop's address to the Synod of Bishops in Rome \(fatbeehive.com\)](https://www.fatbeehive.com) (Abruf: 15.12.2020).

## ANHANG 1: FLYER DER TAGUNG

### Anmeldung und Kosten

Aufgrund der Corona-Pandemie haben wir uns entschlossen, die Jahrestagung 2020 **sowohl analog als auch digital** durchzuführen. Sie können entweder nach Würzburg kommen oder über Videokonferenz an der Tagung teilnehmen. Um besser planen zu können, bräuchten wir eine **Rückmeldung** hinsichtlich Ihrer Teilnahme **bis 1. August 2020**.

Natürlich sind auch wieder Gäste herzlich willkommen und eingeladen, bei Interesse Kontakt mit dem Geschäftsführer aufzunehmen.

**Tagungskosten (Unterkunft und Verpflegung)**  
Für Mitglieder der AGTS: 180 €  
Für Nichtmitglieder: 200 €

**Tagungskosten (nur mit Verpflegung)**  
Für Mitglieder der AGTS: 60 €  
Für Nichtmitglieder: 80 €

**Tagungskosten (nur online/Videokonferenz)**  
Für Mitglieder der AGTS: 20 €  
Für Nichtmitglieder: 40 €

Wer nur an Teilen der Tagung teilnimmt, kann sich wegen der Kosten direkt mit der Geschäftsführung der AGTS in Verbindung setzen.

Die Tagung inkl. Unterbringung findet im Exerzitienhaus Himmelsporten in Würzburg statt. Informationen zur Anreise erhalten Sie unter: [www.himmelsporten.net/kontakt/anfahrt](http://www.himmelsporten.net/kontakt/anfahrt)

IMPRESSUM  
Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemsstr. 20, A-4020 Linz  
Gestaltung: Anja Conrad  
Bilder: www.pixabay.de

**17.-19. September 2020**  
**Exerzitienhaus**  
**Himmelsporten Würzburg**

**Macht Meditieren menschlicher?**  
Interdisziplinäre Zugänge zu Kontemplation und Empathie

**Kontakt**

**Vorsitzender**  
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger  
Institut für Moralthologie  
Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz  
Bethlehemstr. 20  
A-4020 Linz  
E-Mail: [m.rosenberger@ktu-linz.ac.at](mailto:m.rosenberger@ktu-linz.ac.at)

**Geschäftsführer**  
Prof. Dr. Cornelius Roth  
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Spiritualität  
Theologische Fakultät Fulda  
Domdechanei 5  
36037 Fulda  
E-Mail: [roth@thf-fulda.de](mailto:roth@thf-fulda.de)

**Bankverbindung**  
Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität  
IBAN: DE84 75090300 0002185865  
BIC-Code: GENODEF1M05  
LIGA Bank Regensburg eG

[www.theologie-der-spiritualitaet.de](http://www.theologie-der-spiritualitaet.de)

Teilnahme analog und digital möglich.

**AGTS**  
**JAHRESTAGUNG**  
der Arbeitsgemeinschaft  
Theologie der Spiritualität

# Macht Meditieren menschlicher?

Interdisziplinäre Zugänge zu Kontemplation und Empathie

Nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch in der praktischen Seelsorge wird vielfach die Überzeugung vertreten, eine intensive Praxis der Kontemplation führe weg von der alltäglich gelebten Mitmenschlichkeit und Weltverantwortung. Mitunter hört man sogar, Kontemplation sei vor allem eine spirituell umrahmte Form der Selbstbespiegelung.

Aber ist dem tatsächlich so? Welche empirischen Erkenntnisse haben Kognitions- und Hirnforschung der letzten Jahrzehnte über den Zusammenhang von Kontemplation und Empathie gewonnen? Wie weit machen kontemplative Traditionen des Christentums die Achtsamkeit für und das Mitgefühl mit Mitmenschen und Mitgeschöpfen zum Thema? Gibt es „spirituelle Methoden“, um die eigene Empathie zu fördern und weiterzuentwickeln?

Unter Rückgriff auf Natur- wie Geisteswissenschaften, auf geschichtliche wie aktuelle Konzepte christlicher Spiritualität sollen Antworten auf diese Fragen gesucht werden. So kann sich der Blick für eine religionsverbindende Spiritualität öffnen.

*Prof. Dr. Michael Rosenberger und  
Dr.in Kristina Kieslinger*

## PROGRAMM

### DONNERSTAG, 17.09.2020

- 18.00 Uhr Abendessen
- 19.00 Uhr **Öffentlicher Vortrag**  
Die Wirkung der Meditation auf Gefühle, Verhalten und Gehirnaktivität
- Referentin: *Dr.in Olga Klimecki-Lenz, Genf*
- Anschließend Vorstellung, Kennenlernen und Beisammensein in der Kellerbar.

### FREITAG, DEN 18.09.2020

- 9.00 Uhr **Kurzimpuls und Diskussion**  
Mitgefühl als Brücke zwischen den Religionen?  
*Dr.in Olga Klimecki-Lenz, Genf*
- 10.15 Uhr Kaffee
- 10.45 Uhr **Vortrag und Diskussion**  
Kontemplation als „Blick der Nähe“ (EG 169) in der Verkündigung von Papst Franziskus und in der neueren Schöpfungsspiritualität  
*Prof. Dr. Michael Rosenberger, Linz*
- 12.00 Uhr Mittagessen, Mittagspause
- 14.30 Uhr Kaffee

- 15.00Uhr **Vortrag und Diskussion**  
Kontemplation und Mitgefühl in der ignatianischen Spiritualität  
*Dr. Stefan Kiechle SJ*
- 16.15 Uhr Kaffee
- 16.45 Uhr **Vortrag und Diskussion**  
„in der Mitte des Nirgends die ungeborene Blume des Nichts“  
Vom Erwachen der Schöpfung in der Gebetsschule von Thomas Merton (und Thomas Keating)  
*Dr. Gotthard Fuchs, Wiesbaden*
- 18.00 Uhr Abendessen
- 19.00 Uhr **Ökumenische Vesper**  
Anschließend Mitgliederversammlung der AGTS.

### SAMSTAG, DEN 19.09.2020

- 9.00 Uhr **Textarbeit**  
Von Zärtlichkeit und Kraft.  
Aus Texten von Thomas Keating (und Thomas Merton)  
*Dr. Gotthard Fuchs, Wiesbaden*
- 10.15 Uhr Kaffee
- 10.45 Uhr **Rückblick und Ertragssicherung**  
Sensibel für das Verletzliche.  
Äußeres Tun und innere Erfahrung als Kern jeder Spiritualität
- 12.00 Uhr Mittagessen und Ende der Tagung

## **ANHANG 2: TEXTE VON THOMAS KEATING**

### TRANSKRIPT I: THOMAS KEATING, A RISING TIDE OF SILENCE – TRAILER

John Osborne: Someone once wrote that you never see God because God is not an object, he is a subject. Can you comment on that?

Keating: [chuckles] You can't see God, because when you are God, there is nothing to see. You are not God in an absolute sense, but you are so much God in every possible way that humans can be participants in the divine nature. Grace is a participation in the divine nature, it's not just something added on like an overcoat. It's a radical transformation of the whole of human nature so that it can be a divine human being, meaning it can exercise freedom, compassion, love.

John Osborne: The interesting thing about Thomas is that he has become known as someone who transcends his own background and experience. He has had a tremendous influence, maybe more than any other Christian in the world religious dialogue.

Imam: Father Thomas Keating is one of the most well-known contemplative Christian scholar and writer, a best-selling author and well-known throughout the world.

Fellow Monk: He was a breakthrough. Thomas Keating completely turned the whole Trappist orientation from asceticism to contemplation

Fellow Monk: He is a transformative figure. More than people recognize, definitely more than the Church recognizes

Fellow Monk: He must have experienced God in a very, very deep way, in a totally transcendent way and wants to share that with the world.

Rabbi: He's not speaking Catholic doctrine, he's using Catholic doctrine to speak universally.

Thomas Keating: Our project is not just to become a better human being as desirable that would be for our friends and relatives, but it's to become a divine human being, to learn how to live human life in a divine way. The project is the transformation of individuals and at some point the whole human family.

Thomas Keating: The gift of God is absolutely gratuitous. It's not something you earn, it's something that's there. You just have to accept it. This is a gift that has been given. There is no place to go you can get it, there is no place to go to avoid it. It just is. It's part of our very existence and so the purpose of all the great religions is to bring us into that relationship with reality that is so intimate that no word can possibly describe it.

TRANSKRIPT II: INTERVIEW CONTEMPLATION AND COMPASSION

*Interviewer: Hi, I'm Kate Sheehan Roach with Contemplative Journal. We are here today with Father Thomas Keating at St. Benedict's Monastery in Snowmass, Colorado, talking about contemplation and Compassion. Thank you so much, Father Thomas, for meeting with us today, it's a great honor to speak with you. Father Thomas, there are many ways to define the term compassion, but what specifically is the Christian understanding of compassion?*

*TK: In 1 Cor 13 there is a famous passage of some length about what love is: love is kind, love is not puffed up, love is not jealous, love doesn't seek its own and it lasts longer than any-thing else does, in fact it probably is another word for being as understood of God, being as always becoming more of what it is, even though it's already there because of the eternal timeless character of the divine relationship. So love is really another word for relationship or it's what the essence of relationship really is, it's a spontaneous attraction but it also is a choice, a commitment, and it's a surrender to love in the sense of self-giving, self-surrendering to the divine love that opens human beings to the awareness of the divine love that is already in us all in virtue of our being. That's why being is more important than doing, since it's out of being great doing or whatever emerges. We manifest who we are by who we think and live and talk, but especially in how we 'be': that is to say accepting our share of the human condition that involves some suffering, accepting everybody else, and feeling ac-countable, responsible for everyone else as well as ourselves to respond to that love which is overarching and which is tending to make everybody equal in the maximum kind of way that God is totally present to everything that exists always and in a dynamic way, in a relational way of bringing them little by little out of our animal nature as spiritual evolution and now science keeps confirming into the fullness of human possibility, which is ultimately to become God, too, insofar that it's possible to a limited human nature but it means through compassion to feel as God feels to react as God feels to love, to forgive, to collaborate, to work with, to have less and less sense of being a private identity and more a part of the whole divine plan that is moving, according to scripture, towards a new creation in which the divine will be manifested not just in individual humans but in the whole species in some way that we can't image yet, but is very significant in being teased into the universal consciousness of mankind for perhaps the first time in history through the effect of globalization, and it can't be resisted and technology and travel and the interpenetration of cultures is bringing about, whether we like it or not. But even the Christian perspective, it's a stepping stone to the manifestation of the goodness, beauty and truth of God, but there's so much more: all the other relationships we need to taste, to feel God as present, totally to us as we evolve to higher states of awareness or penetration of divine compassion. Compassion itself can grow into a deeper and deeper expressions, it has no end, because it's really the love of God in us. The love of God is to be discovered within us. It's not so much a question of seeking it as of consenting to it, so we need the deep faith of trusting in the Ultimate Reality. Jesus last discourse in the priestly prayer emphasizes the desire of God that we share it God's own oneness which is infinite. So you can't prove on that. So the possibility of loving God with his own love – with the Christian scheme we also call the Holy Spirit – invites us into a development of consciousness and*

*of human life that transcends the human potential and it becomes divine, in other words: Christianity is not calling us just to be better human beings – which is certainly desirable and would be appreciated by our friends and relatives – but it's the commitment to allowing God to transform us to the divine compassion and to all the consequences of that unifying and unifying concept – which goes beyond concept and into experience: the experience of God's love that establishes the contemplative life in us and awakens the contemplative dimension of every human being.* So it seems that God has given us this incredible compassion to become not only fully human but to become divinely human as exemplified in the actual incarnation of Jesus and his life and death. But the Spirit has been in the world from the beginning of time and this presence or relationship has always been accessible if people can get a significant trust in the presence of God within them and in all the people and gradually to see it present in all creation in other words: our sense life is God hiding behind appearances, and so we find in the early fathers of the church and many times since then the experience mystics describing the spiritual sense, which are analogies of the physical senses from a spiritual perspective or an intuitive perspective, so that the presence of God in sense experience begins to emerge; for instance, in Zen satori is a certain form, the experience of reality is sometimes that one senses a oneness with some natural phenomena, like for example how do you experience God when you see a tree? This is not an intellectual question and can't be answered on the level of rational consciousness, because it's coming through the intuitive level, which draws on sense experiences but translates them into a deeper reality of the mystery of God manifesting himself in everything that exists from a subatomic particle on, so 'How are your bosons doing today?' [chuckles] That's a great discovery if they can prove it because it means that there is some scientific reason for invisible or spiritual energy to get translated into specific material objects, in other words, the wave localizes, so I suppose each of us is a localized expression of the divine creative being. So since this is equally shared by everybody, the quality of everyone is just second nature to those people who've started to experience God and hence it's not a source of pride (I'm doing this!), but a realization that we are at a certain level of reality, we're as much united with a rock or sand or a distant star, so we are beginning to be drawn into an action that is so simple, so unified, so boundless, so infinite, so that every-thing experiences the fullness of God whether it's galactic or infinitesimal. And so we relate to God with a certain dynamism and not-surprise by chances of consciousness that we now know are part of God's training to bring us out of the traces of the false self, and the egoistic exaggerations to let God be God in us, so we can radiate his goodness.

Interviewer: So true Christian service is God in me serving God in you?

TK: We have to think big of God. We mustn't think of him as morally tied up, rigid ideas of fussiness or judgmental. God the Father says he has given up all judgement to the Son, and the Son says he doesn't judge anyone, so why judge yourself? It's a waste of time! But to open oneself to the invitation and the attraction to be who you really are, which is a child of God invited through all the stages of spiritual development that are possible and perhaps others we don't know yet.

Interviewer: Yes, and Julian of Norwich and many of the mystics said that we cannot know God until we know ourselves and we can't know ourselves until we know God in the cycle of knowing.

TK: It's finding out who you are, that is to say a manifestation of God and that God relates to us wherever we are, he's so humble that he's perfectly totally present to a child on the day of birth as to a gentleman at my great age on the cusp of the next world, so it's all the same to God because he is nothing but gift, nothing but being, becoming, even the supreme being doesn't contain God, God is beyond being or non-being or any category, he just is. And so as he said to Moses: I am who I am – that's about the best description you'll ever get.

*Interviewer: How important is compassion to human kind?*

*TK: Compassion is just a word, it's a symbol of some experience or reflection on it, which people use or has been found especially useful or effective in developing resonance in other people, who have some contemplative experience that is a common experience to some de-gree while always being unique because every human being is unique and has its own spiritu-al path, but needs the help of community and hopefully religion and spiritual practices to fully accept its reality as a divine manifestation. So the mystical body is motivated by compassion when it's fully itself but because it's in this world it has a number of diseases, some not so hot organisms or some negative bacteria [chuckles] or barnacles so to speak, clinging to us that are hard to get off. And you can't just wish them off. It takes time to withdraw from what we call overattachment or identifications with particular behaviours or experiences that we think will bring us happiness. In other words we were made for happiness, you don't know what it is, you go looking for it elsewhere and that's the basis of the false self pushed by the separate self sense, which has to defend itself now once it realizes it's separate.*

Interviewer: So how does this happen, this letting go of self?

TK: To love God with your whole mind, heart soul and strength, and your neighbor as your-self. That's all you have to do. Compassion has levels or stages of completeness or integration or intensity and I don't think it's the last stop on the line towards unity. Unity is even beyond compassion as we understand that term. It's is-ness that is always becoming, so it never ceases to grow and it never ceases to be creative. And so it's not a question of arriving at an end, like many folks think of dying, going to heaven, well you can relax. It's in finding relaxation in the most immense amount of activity that true unity exists. There is no opposition at a certain level between action and contemplation, they are the same thing, so one can be resting on God all the time even when muddled and confused and looking at a computer, thinking about all kinds of things: it doesn't destroy or take away the awareness of the deeper source in which one is always rooted, it's like doing everything in the house of God as the Psalms suggest (I wanna spend my life in the house of God), well all creation is the house of God.

Interviewer: So the Incarnation is an act of pure love?

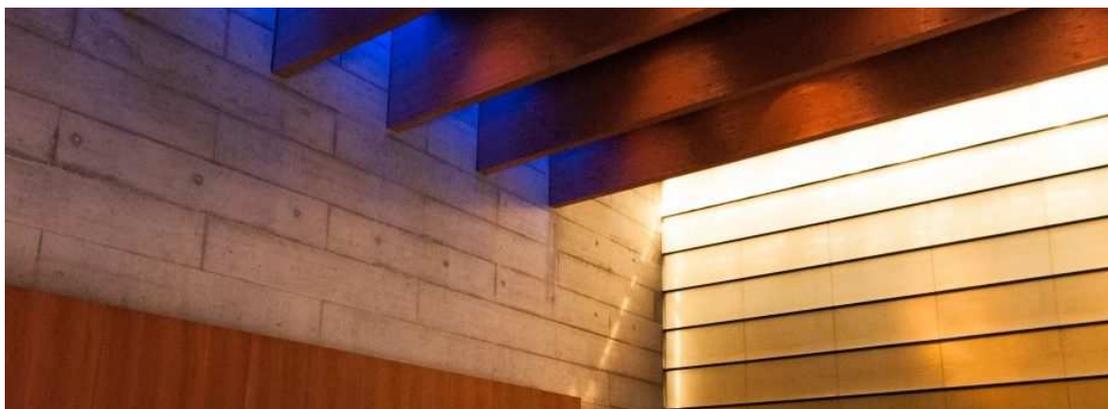
TK: Far beyond love in the sense that we understand it, love that is incomprehensible to us at this point. unless you participate to some degree ... in giving up God himself, so to speak, or at least your

idea of God, but you can participate in it through compassion, feeling with, being equal to, and experiencing in a human way the dispositions which the Godhead is eternally operating and expressed in the Trinity as total gift. So in this perspective sacrifice is the meaning of the universe.

### ANHANG 3: DIE AGTS



## Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität



[HTTP://WWW.THEOLOGIE-DER-SPIRITUALITAET.DE/](http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/)

Die Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) wurde 1998 von einigen Hochschullehrern gegründet, um die wissenschaftlichen Aktivitäten der theologischen Spiritualität in Forschung und Lehre miteinander zu koordinieren und in einen fruchtbaren Austausch zu kommen. Mittlerweile gehören der Vereinigung über 60 Dozentinnen und Dozenten verschiedener theologischer Fächer und christlicher Konfessionen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum an. Für alle, die sich wissenschaftlich mit spirituellen Themen befassen, ist sie eine der wichtigen Plattformen der Vernetzung und des Austauschs.

Seit 1998 findet jährlich im September eine Tagung von Donnerstagabend bis Samstagmittag statt. In einem überschaubaren Teilnehmerkreis von 20-30 Personen wird das Thema der Jahrestagung in Vorträgen, Textarbeiten, lebhaften Diskussionen und persönlichem Austausch bearbeitet. Es ist möglich, einmalig oder auf Dauer als Gast an der Jahrestagung der AGTS teilzunehmen, ohne Mitglied zu werden.

Es würde uns freuen, wenn Ihr Interesse Sie motiviert, als Gast an einer unserer Tagungen teilzunehmen oder Mitglied der Arbeitsgemeinschaft zu werden.

Die Veröffentlichungen der Jahre 2010-2014 sind als E-Book im Echter-Verlag, Würzburg erschienen:

Roth, Cornelius (Hg.), Spiritualität in der Seelsorge, Würzburg 2010.

Dahlgrün, Corinna (Hg.), Spiritualität in der Ökumene – Ökumenische Spiritualität, Würzburg 2011.

Neumann, Veit /Wucherpfennig, Ansgar (Hg.), Dantes Göttliche Komödie und die Spiritualität, Würzburg 2012.

Karl, Katharina (Hg.), Scheitern und Glauben als Herausforderung, Würzburg 2013.

Seit 2017 erscheint die Reihe „Studien zur Theologie der Spiritualität“ als online-Publikation und ist über die Homepage der AGTS abrufbar:

<http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet>

Bd. 1: Dahlgrün, Corinna (Hg.), Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen ([Studien zur Theologie der Spiritualität 1](#)), Online-Publikation 2017, ISSN 2520-0569.

Bd. 2: Dahlgrün, Corinna (Hg.), Tradition und Innovation in der Spiritualität Martin Luthers ([Studien zur Theologie der Spiritualität 2](#)), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 3: Findl-Ludescher, Anni/ Rosenberger, Michael (Hg.), Spiritualität@Digitalität. Spirituell-theologische Wahrnehmungen der digitalen Medien ([Studien zur Theologie der Spiritualität 3](#)), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 4: Christoph Benke (Hg.), Gott im Antlitz des Anderen. Die Spiritualität der Mönche von Tibhirine ([Studien zur Theologie der Spiritualität 4](#)), Online-Publikation, ISSN: 2520-0569.

## **AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES BANDES**

P. Dr. Stefan Kiechle SJ, wohnhaft in Frankfurt, derzeit Chefredakteur der Kulturzeitschrift „Stimmen der Zeit“ und Delegat der Deutschen Ordensprovinz für ignatianische Spiritualität.

Dr.in Kristina Kieslinger, Referentin für Theologie und Ethik beim Deutschen Caritasverband e.V. und Dozentin an der Fortbildungs-Akademie des Deutschen Caritasverbands e.V. in Freiburg i.Br.

Prof.in Dr.in Olga Klimecki-Linz, Gastprofessorin für Psychologie an der Technischen Universität Dresden und ausgebildete Lehrerin für Achtsamkeitsmeditation.

Prof. Dr. theol. Simon Peng-Keller, Professor für Spiritual Care an der Universität Zürich, Dozent für Theologie des geistlichen Lebens an der Theologischen Hochschule Chur, Begleiter Kontemplativer Exerzitien im Geistlichen Zentrum St. Peter im Schwarzwald und im Lassalle Haus bei Zug.

Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Vorstand des Instituts für Moraltheologie an der Katholischen Privatuniversität Linz und Erster Vorsitzender der AGTS.