

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 165

MICHAEL HÖFFNER

SAKRAMENT DES GEGENWÄRTIGEN AUGENBLICKS

Ein Klassiker
und seine Alltagsmystik
in theologischer Relecture

SCHWABE VERLAG | ECHTER VERLAG



STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 165

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann

MICHAEL HÖFFNER

Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks

Ein Klassiker und seine Alltagsmystik in theologischer Relecture

Schwabe Verlag, Basel
Echter Verlag, Würzburg

Die Druckvorlage der Textseiten wurden vom Departement für Moralthologie und Ethik der Universität Freiburg i. Ue. zur Verfügung gestellt.

Diese Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. als Habilitationsschrift angenommen. Gutachter: Prof. Dr. Joachim Negel; Prof.in Dr. Barbara Hallensleben; Prof. Dr. Hans-Christoph Askani

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, keine kommerzielle Nutzung, keine Bearbeitung 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Michael Höffner, veröffentlicht durch Schwabe Verlag Basel, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz. Jede kommerzielle Verwertung durch andere bedarf der vorherigen Einwilligung des Verlages.

Gestaltungskonzept Umschlag: icona basel gmbh, Basel

Gestaltungskonzept Inhalt: Stellwerkost

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Satz: Kathrin Staniul-Stucky, Université de Fribourg, Departement für Moralthologie u. Ethik, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Freiburg i. Ue.

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4906-9 (Schwabe)

ISBN eBook (pdf) 978-3-7965-5001-0 (Schwabe)

DOI 10.24894/978-3-7965-5001-0 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-429-05931-6 (Echter)

ISSN 0379-2366 (Studien zur theologischen Ethik)

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

INHALT

Dankesworte und Widmung	9
Einstimmung: Fragend vor dem Erbe eines geistlichen Klassikers	11
1 Ein geistlicher Klassiker, seine Wirkungsgeschichte und die Frage einer angemessenen Hermeneutik	19
1.1 «L'Abandon à la Providence divine» – ein geistlicher Klassiker	19
1.2 «L'Abandon à la Providence divine» – Wegmarken der Rezeptionsgeschichte	24
1.2.1 Der Weg zur Erstedition 1861 als erstes greifbares Kapitel der Wirkungsgeschichte	24
1.2.2 Die Wirkungsgeschichte in einzelnen Gestalten	29
1.3 «L'Abandon à la Providence divine» – ein kritischer Blick auf die Hermeneutik der Rezeptionsgeschichte	56
1.4 «L'Abandon à la Providence divine» – Standards für eine gegenwärtige Hermeneutik des Klassikers	59
2 Der geistliche Klassiker und sein kultureller Ursprungshorizont	67
2.1 Die Visitandinnen als ursprüngliche Adressatinnen und treibende Publikationskräfte des <i>Traité</i>	67
2.2 Die Publikation des <i>Traité</i> inmitten einer antimystischen Atmosphäre asketischer Dominanz	74
2.3 Der <i>Traité</i> im Kontext erster Anfragen an eine maximalistische Formulierung der Vorsehungslehre	87
2.4 Das Hingabe-Denken des <i>Traité</i> im Kontext konkurrierender Konzepte von Selbstsein	95
2.5 Bündelung und Ausblick: Der <i>Traité</i> als indirekte Antwort auf den kulturellen Kontext	100
3 Die thematischen Grundlinien des Klassikers und ihre Theologieimpprägierung	103
3.1 Anthropologisch-theologische Grundlinien	104
3.1.1 Das Konzept von Hingabe	104
3.1.2 Das Konzept von Heiligkeit	114
3.2 Grundzüge der Gotteslehre	119
3.2.1 Das Konzept von Vorsehung	119
3.2.2 Die Betonung der Absconditität Gottes und die Theodizee	129
3.2.3 Gottespräsenz in der Schöpfung und Sakrament des gegenwärtigen Ausblicks	140

3.3	Die Pfeiler der Christologie	145
3.4	Pneumatologische Grundlinien	152
3.5	Die gnadentheologische Perspektive	158
3.6	Die Reprise der Brautmystik	163
3.7	Die Frage nach den Fragen des Klassikers – ein Resümee	169
3.7.1	Geistvolle Mobilisierung der Frömmigkeit wider den ascétisme	169
3.7.2	Wider den Geist der Schwere	171
3.7.3	Die Ergänzung der Innenorientierung durch eine Außenorientierung	173
3.7.4	Existenziale Hermeneutik widriger Lebenserfahrungen	174
3.7.5	Eine Alternative zur «Tragischen Weltanschauung»	177
3.7.6	Das kühne Bekenntnis zum «Primat einer persönlichen Ordnung».	178
4	Der geistliche Klassiker vor den Herausforderungen des Gegenwartshorizonts	181
4.1	De- und Rekonstruktion eines vorsehenden Handelns Gottes	182
4.1.1	Die psychologische Dekonstruktion des Vorsehungsglaubens	182
4.1.2	Vorsehung als theologisches Konstrukt in der Ideologie Hitlers und in der «Theologie nach Auschwitz»	184
4.1.3	Anfragen an eine vorsehende Pädagogik Gottes	185
4.1.4	Anfragen an die Kompatibilität von Vorsehung und menschlicher Freiheit	187
4.1.5	Die biblische De- und Rekonstruktion von Vorsehung	191
4.1.6	Die latent deistische Grundstimmung und das Grundgefühl schierer Kontingenz	195
4.1.7	Die überraschende Resistenz des Vorsehungsglaubens	198
4.1.8	Zeitgenössische Denkversuche, ein vorsehendes Handeln Gottes zu reformulieren	200
4.2	De- und Rekonstruktion des Hingabebegriffs	215
4.2.1	Eine markante Ausblendung des Hingabebegriffs	215
4.2.2	Parallelen zur Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff	216
4.2.3	Die Rehabilitierung des Hingabebegriffs durch die «Gabetheologie»	220
4.2.4	Die Herausforderung komparativer Theologie durch die Hingabelehre des Islam	221
4.2.5	Die Herausforderung durch die Renaissance des Hingabebegriffs in Esoterik und philosophischer Lebenskunst	223
4.2.6	Hingabe als Kontingenzbewältigung	225
4.2.7	Ein philosophischer Einspruch gegen die Verzweckung von Hingabe	227

4.2.8	Hingabe als Sehnsucht und anthropologisches Bedürfnis	228
4.2.9	Die Anschlussfähigkeit an das Hingabe-Denken des <i>Traité</i>	230
4.3	Die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks im Kontext der zeitgenössischen Spiritualität	231
4.3.1	Immanente Spiritualitäten und ein Unbehagen an der «Innerweltlichkeitsenge»	231
4.3.2	Der <i>renouveau mystique</i> und das neue Interesse an Kontemplation	233
4.3.3	Kulturelle Katalysatoren des neuen Interesses an Mystik und Kontemplation	235
4.3.4	Kontemplativer Präsenzmodus, Aktivitätsmodus und Erlebnisrationalität	237
4.3.5	Präsenz im gegenwärtigen Augenblick und die Mystik der geschlossenen bzw. der offenen Augen	240
5	Die Relecture der Grundlinien des Klassikers unter gegenwärtigen Verstehensbedingungen	243
5.1	Eine vom Klassiker inspirierte Neukomposition von Vorsehung und gegenwärtigem Augenblick	245
5.1.1	Gott als «Ortung» des gegenwärtigen Augenblicks	245
5.1.2	Der gegenwärtige Augenblick als «Ort» möglichen Vorsehungswirkens	252
5.1.3	Der gegenwärtige Augenblick und die Verborgenheit des vorsehenden Gottes	264
5.1.4	Der gegenwärtige Augenblick als zukunfts offen und Gottes unerschöpfliche Innovationsmacht	267
5.1.5	Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks – Vorsehung und Gebetsvollzug	269
5.1.6	Ausblick: Der <i>Traité</i> als Herausforderung, im gegenwärtigen Augenblick nicht unter den gegebenen Möglichkeiten zu leben	275
5.2	Relecture des Hingabe-Gedankens	279
5.2.1	Hingabe als Stil bei « <i>Caussade</i> »	279
5.2.2	Hingabe als Stil für die Gegenwart: Unverfügbarkeit und eine Welthaltung der Resonanz	282
5.2.3	Hingabe nicht als zweistellige, sondern als dreistellige Relation	284
5.2.4	Hingabe an den Augenblick, elementarer Lebensglaube, Gotteshingabe	285
5.2.5	Die Weisen der Hingabe « <i>Caussades</i> » neu erschlossen	288
5.2.6	Die dritte Hingaberelation: Grundvertrauen und Gottesvertrauen	306

5.2.7	Ausblick: Hingabe und Kontingenzbewältigung	311
5.3	Reformulierung der Vorsehung als göttliche Formatio	313
5.3.1	Das Deutungsmuster göttlicher Erziehung und sein Potential	313
5.3.2	Gottes formatives Handeln – Versuch einer Reformulierung des Deutungshorizonts	315
5.3.3	Ausblick: Göttliche Formatio als «Coaching»	322
6	Ausklang: Das Erbe des Klassikers antreten – als Zeitgenossen	325
6.1	Das mystische Potential des Augenblicks in seiner Alltäglichkeit	326
6.2	Ausgang aus der Obsession vom Null-Risiko – Hingabe an den Augenblick als bejahte «aventure»	328
6.3	Das nicht-selbstverständliche Vorschussvertrauen der Hingabe und eine neue Fügung von Vorsehung und Kontingenzbewältigung	329
6.4	Von einer spirituellen Überdeterminierung des Augenblicks hin zu einem differenzierten Deutungshorizont	331
6.5	Die Raumhaftigkeit des gegenwärtigen Augenblicks erschließen lassen	332
6.6	Das Gebet als Öffnung für ein fügend-transformierendes Vor- sehungswirken im Augenblick	334
Literatur	339
	Verwendete Ausgaben des <i>Traité</i>	339
	Sekundärliteratur zum <i>Traité</i>	339
	Klassiker der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte	343
	Systemat. Theologie, Philosophie, Theologie d. Spiritualität, Exegese	344
	Weitere Literatur	357

DANKESWORTE UND WIDMUNG

Im November 2016 erreichte mich durch Prof. Dr. Ludger-Ägidius Schulte OFM-Cap die Anfrage, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner (PTH) in Münster einen Lehrauftrag für Theologie der Spiritualität zu übernehmen und beim angegliederten IUNCTUS-Institut mitzuarbeiten – verbunden mit einer weiteren theologischen Qualifizierung in Form einer Habilitation.

Zutrauende und zugleich konfrontative Worte von Freunden und ein wegweisendes Telefonat mit meinem langjährigen Exerzitienbegleiter P. Daniel Klüsche OSB haben mir über die Schwelle hinweggeholfen, das Wagnis einzugehen, nach vielen Jahren in der Priesterausbildung noch einmal intensiver Theologie zu treiben.

Rückblickend schaue ich mit großer Dankbarkeit auf diesen Schritt und den dann gegangenen Denkweg, der sich in der vorliegenden Studie bündelt; sie wurde Ende Mai 2022 von der Theologischen Fakultät der Université de Fribourg als Habilitationsschrift angenommen. Die Jahre der theologischen Auseinandersetzung mit dem Klassiker «L'Abandon à la Providence divine» haben meinen Horizont sehr geweitet und mich die geistlich-theologische Landschaft der Gegenwart in ihrer Komplexität tiefer verstehen lassen.

Namentlich danke ich dem Münsteraner Bischof Dr. Felix Genn dafür, mich in Zeiten des Priestermangels neben meinen Aufgaben in der Liturgie, an der PTH, bei IUNCTUS und etlichen geistlichen Begleitungen für diesen Habilitationsprozess freizustellen.

Vor allem gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Joachim Negel, in dem ich einen akademischen Begleiter der These gefunden habe, der von seinem eigenen theologischen Profil her affin ist für Grenzfragen zwischen Fundamentaltheologie und Theologie der Spiritualität. Die mit großem Wohlwollen und Interesse verbundene formative Raumgabe, von der am Ende dieser Studie die Rede sein wird, habe ich bei ihm erleben dürfen. Immer wieder konnte ich bei den Begegnungen Inspirationen empfangen aus dem unerschöpflich scheinenden Schatz seiner philosophisch-theologischen wie belletristischen Bildung.

Für die Erstellung der weiteren Gutachten danke ich Frau Prof.in Dr. Barbara Hallensleben (Freiburg i. Ue.) und Herrn Prof. Hans-Christoph Askani (Genf), denen in ihren systematischen Arbeiten ebenso engagiert an einem lebendigen Verhältnis zur Theologie der Spiritualität gelegen ist.

Dass ich im Anschluss an die Annahme der Arbeit durch Prof. Dr. Daniel Bogner das Angebot erhielt, die Arbeit in der Reihe «Studien zur theologischen Ethik» veröffentlichen zu dürfen, hat mich zutiefst gefreut.

Viele haben im Hintergrund den Entstehensprozess durch Ermutigung, anregende Hinweise und Nachfragen mitverfolgt und bereichert. Nennen möchte ich

für die theologische Perspektive meinen Doktorvater Herrn Prof. Dr. Elmar Salmann OSB (Gerleve), und für den philosophischen Außenblick Frau Prof.in Dr. Susanne Boshammer (Osnabrück).

Die formale Gestalt der Arbeit verdankt sich in verschiedener Hinsicht Sr. Anne Kurz, Marietta und Norbert Neuhaus, Maximilian Piechowiak, Dr. Jan-Hendrik Mönch und Kathrin Staniul-Stucky. Es ist mir ein Anliegen, mich für ihre Mühe und enorme Akribie erkenntlich zu zeigen.

Gewidmet sei die Arbeit P. Elmar Salmann OSB. Ohne seine Formung, vor allem die Schulung des phänomenologisch-velperspektivischen und sapientialen Blicks, wäre ich nicht der, der ich als Theologe bin.

Münster, am Fest von Michael, Gabriel und Raphael 2023

Michael Höffner

Bemerkung der Herausgeber der «Studien zur theologischen Ethik»

Die Theologie der Spiritualität ist klassischerweise ein Teil der Moralthologie – und es sollte heute ein Anliegen sein, die theologische Ethik wieder um diese so wichtige Dimension zu erweitern. Die Epoche, mit der sich das vorliegende Werk befasst (die Auseinandersetzungen um *amour pur* und *amour propre*) ist nun eben eine, wenn nicht die Schlüsselepoche, in der die beiden Spuren der «Moral» und des «Glaubenslebens» auseinanderzulaufen begannen. Unsere Reihe verfolgt einen wiederum breiten Begriff von «Moral», zu dem die Spiritualität integral gehört – und eine Theologie der Spiritualität mit einer Perspektive auf das Handeln und Agieren des Menschen in Welt und Sein aufnimmt. Deshalb sind wir froh und dankbar, ein Werk, das sich innertheologisch der Fundamentaltheologie zuordnet, hier publizieren zu dürfen. Fundamentale Theologie ist in der Perspektive des Buches eine unverzichtbare Dimension einer fundamentalen Ethik.

EINSTIMMUNG: FRAGEND VOR DEM ERBE EINES GEIST- LICHEN KLASSIKERS

Das Wichtigste, was ein Übersetzer treffen muss,
ist die Atmosphäre des Buches ...

Man muss sich ganz auf die innere Gestalt und den inneren Klang des Buches einlassen,
und das ist nur möglich, wenn man diese Gestalt und diesen Klang in sich nachbildet
und mit dem Buch atmet.¹

Zum Vorrat an Deutungen, den das Christentum bereithielt und -hält, zählt zentral das Narrativ der göttlichen Vorsehung.² Jahrhundertlang haben Menschen darauf zurückgegriffen und selbstverständlich ihr Dasein *sub specie providentiae* wahrgenommen, gedeutet und gelebt. Seit geraumer Zeit aber hat jene kulturelle Entwicklung, die man als das «Ende der großen Erzählungen»³ bezeichnet, auch dieses Narrativ eingeholt. Die Lehre von der Vorsehung hat einen beträchtlichen Plausibilitätsverlust erlitten und ist aus vielen Gründen mindestens fragwürdig geworden, mitunter suspekt. Paul Ricœur spitzt diese Auseinandersetzung zu, wenn er markant von der «Destruktion ... Gottes ... als letzten Ort der Zuflucht, als Vorsehung» spricht, ja sogar vom «Tod des Vorsehungsgottes»⁴, und dezidiert Abschied nimmt von allen «teleologischen Metaphysiken»⁵. Nur ein solcher Gott verdiene es, die Religionskritik Nietzsches und Freuds zu überleben, der sich nicht länger mit den Attributen der Vorsehung umgibt. Zukunftsfähig wäre für Ricœur lediglich ein Gott, der «mich nicht beschützen will, sondern mich vielmehr den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte»⁶. Alles kindliche Schutzbedürfnis müsse entsprechend in Klammern gesetzt werden.⁷ Der erwachsen-freie Mensch und ein vorsehender Gott wirken nicht kompatibel.

Vor diesem Hintergrund scheint es sich überraschend, ja anachronistisch auszunehmen, dass ein schlankes Werk der französischen Spiritualitätsgeschichte aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, das man lange dem Jesuiten Jean-Pierre

1 P. MERCIER, *Das Gewicht der Worte*, München 2021, 277.

2 Zur besseren Lesbarkeit tauchen im vorliegenden Band nicht durchgängig männliche und weibliche Sprachformen auf. Es wird auch das generische Maskulinum verwendet. Es bezieht sich dann – sofern nicht anders kenntlich gemacht – auf alle Geschlechter.

3 Vgl. J. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*, Wien 2019.

4 P. RICŒUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse – Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. II, München 1974, 300.

5 Ebd. 305, ähnlich 307.

6 Ebd. 305 f.

7 Vgl. ebd. 306.

de Caussade⁸ zugeschrieben hat, bis in die Gegenwart hinein in vielen Sprachen Neueditionen erlebt. Nach wie vor zeitigt es eine Rezeptionsgeschichte, die sich nicht vorrangig negativ abgrenzt, sondern weitgehend bereichert zeigt. Lesende scheinen, die obige Formulierung Merciers aufgreifend, mit diesem Buch zu atmen. Der *Traité «L'Abandon à la Providence divine»*⁹ bietet einen Deutungshorizont an, der unter dem Schlüsselbegriff des *sacrement du moment présent* Transzendenz und Immanenz, Vorsehung und konkreten Augenblick so korreliert, dass zwar der Verborgenheit des göttlichen Wirkens durchgängig Rechnung getragen wird. Zugleich aber stimuliert die Schrift dazu, mitten in der Exponiertheit des Alltags den Glauben an einen vorsehend inspirierenden, beistehenden, füngenden und so auch schützenden Gott zu wagen und sich ihm hinzugeben.

Diese Ungleichzeitigkeit wirft Fragen auf. Halten Menschen die «transzendente Obdachlosigkeit» ihres Alltags nicht aus und klammern sich so an einen «Trost», der im letzten naiv und irrational ist – und irgendwann an der Wirklichkeit scheitert? Appelliert das Werk nur an das nostalgische Potential im Menschen, der mit der verlorenen Gewissheit der großen Erzählung «Vorsehung» nicht leben, sich mit der Spurensuche zwischen vielen «kleinen Erzählungen» nicht abfinden kann und so einer verzauberten Welt nachtrauert? Wenn auch Zeitgenossen auf so einen Klassiker ansprechen, handelt es sich womöglich um «Enttäuschungsverarbeitungstechniken»¹⁰? Spürt der *homo faber* zusehends mehr Gewicht, Überforderung und Grenzen des «Selbst ist der Mann/die Frau» und kommt angesichts der Unverfügbarkeit des Daseins dankbar darauf zurück, sich der Vorsehung hingeben zu können, um Handlungslasten zu reduzieren auf die Reichweite menschlicher Handlungskapazität?¹¹ Suchen Menschen «eine übermenschliche Garantie dafür, dass – was immer sie machselig anrichten und wie

8 Aus der Sicht der gegenwärtigen Forschungslage bleiben Entstehung und Verfasserschaft weitgehend im Dunklen oder können nur hypothetisch aufgehellt werden, wie 1.2.1 weiter entfalten wird. Da die letzten französischen Editoren Michel Olphe-Galliard, Jacques Gagey und Dominique Salin im Abgleich mit den authentischen Schriften Caussades übereinstimmend davon ausgehen, Caussade nicht länger als Verfasser anzusehen, ist der Name «Caussade» jeweils in Anführungszeichen gesetzt, wenn es um die Autorschaft geht.

9 Diese hermeneutische Studie verwendet als Textgrundlage die aktuellste textkritische französische Edition nach dem sog. «Manuskript von Montmirail» (siehe dazu 1.2.1), die der Jesuit Dominique Salin 2005 besorgt hat: *L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, Nouvelle édition établie et présentée par D. SALIN, s.j., Paris 2005. Bei den Zitaten aus diesem *Traité* wird jeweils nur das Kürzel «Abandon» mit der entsprechenden Seitenzahl angegeben. Die Übersetzungen ins Deutsche stammen vom Autor dieser Studie.

10 O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen – Philosophische Studien*, Stuttgart 1991, 81. Marquards Gedanken widmen sich der Wiederkehr des Fatums, können aber ähnlich auf den Vorsehungsgedanken bezogen werden.

11 Vgl. ebd. 79.

schlimm es dadurch auch wird – in der Geschichte das Bessere und schließlich das Gute herauskommt»¹²? Gebietet aber ein philosophisch-theologischer Realismus dann nicht, solche Deutungsmuster, wie sie der *Traité* anbietet, als defensiv zu durchschauen, von ihnen Abstand zu nehmen und sich tapfer, nüchtern und erwachsen der Wirklichkeit zu stellen *etsi providentia non daretur*?

Eine theologisch verantwortete Hermeneutik des Werkes muss sich dem kühlen Gegenwind solcher Fragen aussetzen. Manches spricht dafür, die Popularität des Klassikers einzuordnen in eine Ambiguität, die seit einiger Zeit auffällt und zu denken gibt. Während aus philosophisch-theologischer Warte die Vorsehungslehre im Zuge der Aufklärung immer mehr in die Krise geraten und dekonstruiert worden ist, scheint der Vorsehungsglaube davon wenig berührt.¹³ Er erweist sich als resistent und vital – zumindest im Sinne des Glaubens an ein «höchstes, inhaltlich unbestimmtes Etwas, das alles fügt und wirkt»¹⁴. Erklärt sich die ungebrochene Wirkungsgeschichte daher, dass «L'Abandon à la Providence divine» diesen Glauben einfach bedient, um im unbehausten Alltag wider alle Evidenz eine gewisse Daseinsgeborgenheit zu vermitteln? Füttert die Schrift den spirituellen Hunger des Herzens nach Gründen, die die Vernunft nicht mitträgt – und damit einen «Fideismus des Dennoch»¹⁵, der ein vorsehendes Wirken gegen alle Bedenken einfach weiter behauptet?

Vor einem zu rasch antwortenden Ja ist einer gegenläufigen Fragerichtung eine Stimme zu geben. Ließe sich die Rezeption des Klassikers bis hinein in die Gegenwart nicht auch lesen als Symptom eines ernst zu nehmenden Vermissens und als Ausdruck eines durchaus geistvollen und auch intellektuell zurechnungsfähigen *sensus fidelium*,

- *der es inmitten aller berechtigten Anfragen an ein vorsehendes Handeln Gottes nicht für überzeugend hält, das Gotteskonzept so zu transformieren, dass ihm jede Handlungspotenz und Geschichtsmächtigkeit abgesprochen wird?*
- *der getroffen von der Rede des «Sakraments des gegenwärtigen Augenblicks» beunruhigt und sehnsuchtsvoll zugleich die zeitgenössische Desintegration von Glaube und Alltagserfahrung als Mangel empfindet, und so Ausschau hält nach einer plausiblen Alltagsmystik – wohl wissend oder zumindest ahnend, dass sie anders, komplexer, offener, tastender formuliert werden muss als in der Ursprungszeit des *Traité*?*

12 Ebd. 83.

13 Dazu ausführlicher 4.1.7.

14 G. SCHNEIDER-FLUME, *Folgt das Schicksal einem Plan? – Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung*, in: A. BERLEJUNG/R. HECKL (Hg.), *Ex oriente lux – Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 2012, 571–588, 571.

15 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Wien/Berlin 2008, 17.

- *der sich einen Sinn bewahrt oder ein geschärftes Gespür entwickelt hat für die Dimension der Unverfügbarkeit im eigenen Dasein, diese Wahrnehmung nicht aus seinem Gottesbezug heraushalten möchte – und sich entsprechend fragt, ob bzw. wie Hingabe eine dem Menschen angemessene, reife und erwachsene Haltung sein könnte?*
- *der im *Traité* einen Grundzug biblischer Spiritualität wieder entdeckt und sich von daher nicht einverstanden zeigt, Vulnerabilität und menschliches Hilfs- und Schutzbedürfnis vor Gott undifferenziert unter Projektionsverdacht zu stellen, als kindlich-regressiv zu etikettieren und so zur *«categoria non grata»* werden zu lassen?*
- *und der mit all dem der Zunft der Theologinnen und Theologen zu denken gibt, diese Impulse in stellvertretender Reflexion aufzunehmen und das Ergebnis dann als Angebot an glaubende und suchende Menschen zurückzugeben?*

Wenn diese Studie aus systematisch-theologischer Perspektive eine Hermeneutik von «L'Abandon à la Providence divine» und damit auch eine Übersetzung in die Sprache der Gegenwart wagt, dann geschieht das im Spannungsfeld der hier angedeuteten Fragerichtungen.

Der hermeneutische Parcours, der in den überbrückenden Teilen der einzelnen Kapitel jeweils genauer erschlossen wird, sei hier nur in den großen Schritten skizziert. Vor dem Hintergrund der Kriteriologie eines geistlichen Klassikers wird im ersten Kapitel zunächst eingeholt, was hier vorausgesetzt wurde: Dass es gut begründet ist, «L'Abandon à la Providence divine» als einen Klassiker der Spiritualitätsgeschichte anzusehen. Zugleich legt dieses Kapitel insofern den Grund für den weiteren Gang, als es methodisch zu klären versucht, welche Richtung eine Hermeneutik eines geistlichen Klassikers auf der Höhe der Zeit einzuschlagen hat. Weil dazu zentral die Beachtung des Zeitindexes jeder Spiritualität gehört, erkundet das zweite Kapitel den ursprünglichen Sitz im Leben in der Epoche, für die der *Traité* responsiv einen kairologischen Stil des Christseins entwickelt. Damit ist der Boden bereitet, im dritten Kapitel in einer aufmerksamen Lektüre des Textes die theologieimprägnierten Schlüsselthemen zu heben: vor allem Vorsehung, Hingabe¹⁶, Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks und damit verbunden jene Gedanken, die sich sekundierend um diese Schlüsselbegriffe herum gruppieren. Zugleich will das Kapitel dabei dem Mangel abhelfen, dass es bis in die Gegenwart hinein wenige kritische Studien zur Theologie des *Traité* gibt.¹⁷

16 Die Wiedergabe des Schlüsselbegriffs *abandon* mit «Hingabe» folgt der deutschen Ausgabe des *Traité* (J. DE CAUSSADE, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, unveränderter Nachdruck der 1963 in der Reihe «Licht vom Licht» erschienenen Ausgabe, übersetzt von P. ALTO, Einsiedeln 1981). Zur Angemessenheit dieser Übersetzung siehe 5.2.1.

17 «... there are few critical studies of de Caussade's theology» (A. FISHER, *Spiritual Care in Hospital and the Theology of Jean Pierre de Caussade: A Chaplain's View*, in: *Journal for the Study of Spirituality* 1 (2011), 65–75, 68).

Indem das zweite und dritte Kapitel sich, noch einmal mit Mercier gesprochen, so auf die innere Gestalt und den inneren Klang und damit die Atmosphäre des Buches einlassen, ist der Weg geöffnet für eine hermeneutische Übersetzung ins Heute, der sich die beiden finalen Kapitel widmen. Kapitel vier befragt, die Schlüsselthemen betreffend, zeitdiagnostisch den Gegenwartshorizont und überbrückt zugleich den «garstigen Graben», der vom Ursprungshorizont trennt, indem er Entwicklungslinien nachzeichnet. Das fünfte Kapitel schließlich unternimmt den Versuch, mit dem *Traité* atmend und seine Atmosphäre nachbildend kairolologisch eine Alltagsmystik¹⁸ und damit einen Stil des Christseins für die Gegenwart theologisch zu begründen und zu entwickeln. Diese beiden Kapitel nehmen eine Versuchung des Übersetzens ernst, die Mercier mit seiner Titelfigur, dem Übersetzer Simon Leyland, meisterhaft beschrieben hat: nämlich dass die «notwendige Aneignung der fremden Stimme»¹⁹ die «Illusion einer eigenen Stimme» schafft. Es gilt für die Übersetzenden, den «Schritt hin zur eigenen Stimme»²⁰ zu wagen. Auch bei der Hermeneutik geistlicher Klassiker wird diese Versuchung begegnet, insofern die eigene Stimme der jeweiligen Rezipierenden mit ihrer Gegenwart oft wenig gewürdigt wurde.

Diese hermeneutische Erschließung geschieht auf dem Forum der Fundamentaltheologie. Zweifellos gibt es Überschneidungen vor allem mit der Theologie der Spiritualität, der ja, so Walter Principe, als ein Arbeitsgebiet auch die systematisch-theologische Reflexion jener Phänomene aufgegeben ist, die sich in der Spiritualitätsgeschichte zeigen.²¹ So gewiss also die Grenzen hier fließend sind, dominiert doch die fundamentaltheologische Optik, und zwar nicht nur, weil mit der Hingabe als Modus des Glaubensaktes und der Frage nach dem Handeln bzw. Wirken Gottes²² klassische fundamentaltheologische Themen zur Verhandlung ste-

18 Der Begriff «Mystik» wird in dieser Studie im weiten Sinn des «Bewusstseins der göttlichen Gegenwart» und eines korrespondierenden Lebensstils verwendet, wie ihn auch Bernard McGinn seinem *opus magnum* «Die Mystik im Abendland» zugrunde gelegt hat (siehe dazu vor allem «Das Wesen der Mystik. Eine heuristische Skizze», in: B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, übersetzt von C. MAASS, Freiburg i. Br. 1994, 11–20).

19 P. MERCIER, *Das Gewicht der Worte*, 45.

20 Ebd. 46.

21 W. PRINCIPE, *Toward defining Spirituality*, in: K. COLLINS (Hg.), *Exploring Christian Spirituality – An Ecumenical Reader*, Michigan 2000, 43–59, 43 f.

22 In Teilen der Fachliteratur wird debattiert, welcher der beiden Begriffe in seiner analogen Übertragung auf Gottes unvorstellbares und unverfügbares immanentes Walten angemessener sei. Lianne Teuchert bringt die Akzentuierungen treffend auf den Punkt: «Während Handeln als personaler, intentionaler, zielorientierter und darin zeitlich begrenzter Akt aufzufassen ist, evokiert der Begriff des Wirkens eine häufig nicht-personale, nicht intentionale und dadurch zeitlich offenere Struktur» (L. TEUCHERT, *Gottes transformatives Handeln – Eschatologische Perspektivierung*

hen. Der Fundamentaltheologie geht es ja um die Reflexion der christlichen Rede von Gott vor dem Horizont der Gegenwart und im Kontext der Lebenswelt heutiger Menschen. Sie weiß sich dabei konfrontiert mit einem «tiefreichenden Zwiespältigwerden jener Voraussetzungen ... , die es vor der europäischen Aufklärung erlaubten, von Gott, Offenbarung, Erlösung, Kirche als Wirklichkeiten zu sprechen, auf die man sich vernünftigerweise einlassen durfte» und stellt sich der Herausforderung, sie durchzuarbeiten.²³ Das soeben markierte Spannungsfeld gegenläufiger Fragen hat schon durchscheinen lassen, dass auch die Rede von einem vorsehenden und hingabewürdigen Gott, wie sie der *Traité* an der Schwelle zur Aufklärung noch voraussetzt, unter diese Zwiespältigkeiten fällt – die noch einmal verstärkt wurden durch die ideologisch-propagandistische Vereinnahmung des Vorsehungsbegriffs in politischen Systemen. Zudem bietet die Fundamentaltheologie als die theologische Dialogdisziplin *par excellence* die geeignete Plattform für ein Gespräch verschiedener Disziplinen und Herangehensweisen, die jeweils ihren unerlässlichen Beitrag leisten zur Hermeneutik des Werkes: philosophisch-theologische Standards der Hermeneutik, eine historische Vergewisserung des Ursprungshorizonts und der Rezeptionsgeschichte, eine «exegetische» Untersuchung des Textes selbst, ein zeitdiagnostischer Blick auf den Gegenwartshorizont und schließlich systematisch-theologische Erwägungen zur Grundlegung einer Alltagsmystik und eines Stils des Christseins auf der Höhe der Zeit.

der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem «Open theism», Göttingen 2018, 67). Beide Begriffe weisen ihre spezifischen Chancen und Grenzen auf: Während die Rede vom Handeln aufgrund ihrer Nachbarschaft zum Machen leicht anthropomorphe Konnotationen und die Erwartung unterscheidbarer Wahrnehmbarkeit weckt, der Verzicht darauf aber in die Nähe der Ineffabilität bringt, ist der Begriff des Wirkens zwar unspezifischer, entstammt aber dem Bildspendebereich der Physik und Chemie und kann damit Assoziationen des Mechanischen oder Automatischen wachrufen. Einige der Veröffentlichungen zum Thema tendieren dazu, den Begriff des Wirkens zu bevorzugen, gestehen aber doch zu, dass der «Begriff des Handelns nicht einfach falsch oder nur menschliche, womöglich interessegeleitete Projektion ist» (so C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken? – Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg i. Br. 2010, 20). Da «Handeln» und «Wirken» bei allen Akzentsetzungen die große gemeinsame Schnittmenge verbindet, Gottes Transimmanenz zu beschreiben, und aufgrund der skizzierten Ambivalenzen beider Begriffe hat sich die vorliegende Studie nicht klar für einen von ihnen entschieden, sondern verwendet beide. Durch dieses Aufgreifen beider Termini entstehen zudem, ähnlich wie die Bibel bei der Rede vom Handeln Gottes bewusst Begriffe und Metaphern kombiniert, «Brechungen, die die jeweiligen Konkretionen von Aussagen ... wieder verschwimmen lassen und so bewusst auf die Grenzen menschlicher Rede» von Gottes Walten verweisen. Es ergibt sich ein «Unschärfebereich», der dieses göttliche Walten letztlich als Geheimnis durchscheinen lässt (M. BEINTKER, *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens – Einführung*, in: DERS./A. PHILIPPS (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 11–16, 13).

23 J. WERBICK, *Den Glauben verantworten – Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, XIII.

So fragend heutige Lesende vor dem Erbe des Klassikers stehen, neugierig-empfindlich und kritisch zugleich, stimuliert die ungebrochene Wirkungsgeschichte die theologische Reflexion zu einem kreativen Umgang mit der Erbmasse – indem sie sich zunächst auf die innere Gestalt und den inneren Klang des Buches einlässt und dessen Atmosphäre zu treffen versucht und dann sondierend diese Atmosphäre in und für die Gegenwart übersetzt – mit einer eigenen Stimme. Die Gedanken sind Lesenden angeboten, die eine Alltagsmystik vermissen und suchen und dabei wissen, den Kredit, den sie einem vorsehenden Gott gegebenenfalls mit ihrer Hingabe einräumen, nicht ohne Risikobereitschaft abbuchen zu können, aber auch nicht ohne vernünftige Vorleistungen.²⁴

²⁴ Die Formulierung verdanke ich: H. SANDER, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*, Bd. 1, Mainz 2019, 9.

1 EIN GEISTLICHER KLASSIKER, SEINE WIRKUNGSGESCHICHTE UND DIE FRAGE EINER ANGEMESSENEN HERMENEUTIK

1.1 «L'Abandon à la Providence divine» – ein geistlicher Klassiker

«Klassiker existieren»¹ konstatiert David Tracy schlicht – als eine Gegebenheit jeder Kultur. Nachdem Michel de Certeau in seinem wegweisenden Aufsatz «Kulturen und Spiritualitäten»² von 1966 die Geschichtlichkeit der Spiritualität hervorgehoben hat, hat man sich vor allem in der anglo-amerikanischen Theologie der Spiritualität seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts engagiert dem Desiderat einer neuen Hermeneutik geistlicher Klassiker gewidmet, die sich auf der Höhe der Zeit bewegen sollte und sich von den neueren philosophischen Reflexionen wie etwa denen von Gadamer und Ricœur inspirieren ließ. In diesem Rahmen wendeten sich die Autoren auch der Frage zu, welche Kriterien einen Klassiker der Frömmigkeitsgeschichte ausmachen. Als spirituelle Klassiker können demzufolge Werke gelten, die

- dazu beigetragen haben, eine bestimmte Kultur zu begründen und zu gestalten,³
- aber nicht nur aus antiquarischem Interesse gelesen werden, sondern deren Fragen immer noch Relevanz haben.⁴ Sie artikulieren eine Frage, die es würdig ist, gefragt zu werden, und eine Antwort, die es wert ist, erwogen zu werden.⁵ Einem Klassiker zu begegnen heißt, «sich in Fragen und Antworten verstrickt zu finden, die des menschlichen Geistes als eines freiheitlich verfassten würdig sind»,⁶
- inmitten aller soziokulturellen Bedingtheit durch ihren Ursprungs-kontext auch über den «garstigen Graben» hinaus in andere Kontexte hereinsprechen und somit nicht einfach ihrer Zeit voraus sind, auf deren Fragen sie eingehen, aber über ihre Zeit hinausweisen. «Obwohl Klassiker ihrem Ursprung und Ausdruck nach höchst partikulär sind, verfügen sie über die Möglichkeit, universal in ihrer Wirkung zu sein.»⁷ Sie sind gekennzeichnet durch eine gewisse (nicht absolute!) Zeitlosigkeit, insofern sie in Berührung

1 D. TRACY, *The Analogical Imagination – Christian Theology and the Culture of pluralism*, New York 1981, 107.

2 M. CERTEAU, *Kulturen und Spiritualitäten*, in: *CONC* 2 (1966), 655–667. Der Aufsatz wurde in neuer Übersetzung aufgenommen in: M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, übers. v. M. LAUBLE, Stuttgart 2009, 41–60.

3 Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch – Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 26.

4 Vgl. P. SHELDRAKE, *Spirituality and History – Questions of Interpretation and Method*, London 1991, 174.

5 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 102.

6 DERS., *Theologie als Gespräch*, 36.

7 Ebd. 26. Siehe auch: P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality – History, Theology and Social Practice*, Mahwah New Jersey 2010, 42.

bringen mit dem, was in der christlichen Tradition bleibend lebendig ist. Inmitten aller Unterschiedenheit lassen sie die Lesenden eine Ähnlichkeit wahrnehmen,⁸ wecken aber zugleich eine «Lust am anderen», verbunden mit der Weigerung, «alles mit den Augen einer Kultur, seiner Kultur zu sehen»⁹.

- eine gewisse Normativität beanspruchen können und durch die Stärke des Überkommenen eine nicht-autoritäre Autorität haben¹⁰ – so dass spätere Einlassungen zum Thema nicht an ihnen vorbei kommen.
- einen Bedeutungsüberschuss aufweisen, der dem Autor nicht unbedingt bewusst gewesen sein muss und den spätere Zeiten ausschöpfen, so dass die deutende Aneignung solcher Werke nie abgeschlossen ist. Sie haben eine bis in die Gegenwart reichende Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte ausgelöst – und entbinden eine Pluralität an Lektürewesen.¹¹ Der durch seine Schriftwerdung vom Autor und seiner Zeit in gewisser Weise dekontextualisierte Klassiker kann immer neu rekontextualisiert werden.¹²
- einen Anspruch auf Aufmerksamkeit erheben, die Kraft haben, Resonanz zu erzeugen, die Rezipienten mit ihrer jeweiligen Selbstidentität zu überraschen und/oder zu erschüttern, daher auch deren gegenwärtigen Deutungshorizont¹³ unterbrechen und herausfordern. Sie versetzen die Subjektivität der Lesenden in eine «neue Schweben»¹⁴. Spirituelle Klassiker interpretieren uns, während wir sie interpretieren und bieten einen (neuen) Deutungshorizont an für deutungsbedürftige Ereignisse. Mitten darin bergen sie die Verheißung, dass es sich lohnen könnte, sich ihnen auszusetzen: Etwas anderes könnte der Fall sein;¹⁵ eine andere Weise, glaubend in der Welt zu sein, könnte erschlossen werden, so dass sie locken, das Risiko einer Lektüre¹⁶ einzugehen – die womöglich inspiriert und transformiert auf sich selbst und die Welt zurückkommen lässt.
- «committed texts»¹⁷ sind, also zum Inhalt nicht in kühl-wissenschaftlicher Distanziertheit bleiben, sondern sich als davon existentiell involviert und erfahrungserprobt¹⁸ zu

8 Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch*, 36.

9 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 66.

10 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 351.

11 Vgl. ebd. 113.

12 Vgl. P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris 1986, 125.

13 Unter Deutungshorizont sei hier die Summe der Perspektiven (Einstellungen, Haltungen, Werte) verstanden, mit denen Menschen ihre Erfahrungen immer schon interpretieren und sich so im Leben orientieren.

14 P. RICŒUR, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: DERS./E. JÜNGEL, *Metapher – Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 33.

15 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 102.

16 Vgl. ebd. 115.

17 P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 41.

18 Vgl. W. WRIGHT, *The Spiritual Classics as Spiritual Guides*, in: *The Way Supplement* 73 (1992), 36–48, 41.

erkennen geben. In Klassikern bebt nach, dass etwas durch die Autoren hindurch gegangen ist, dass sie etwas getrieben hat, was sie nicht zur Ruhe hat kommen lassen und ihnen zu denken und gestalten gab.¹⁹ Ihre Absicht ist daher nicht primär informativ, sondern transformativ, sie wollen die Lesenden in das «commitment» hineinnehmen.

- in Abgrenzung von fachtheologischer Literatur eine eher technische bzw. dogmatisch-definierende Sprache vermeiden, häufig einen fast poetischen Gebrauch von Bildern machen, praktische Anleitungen bieten und sapientiale Züge tragen und so den christlichen Glauben performativ in einen Lebensstil übersetzen sowie eine zugängliche Landkarte zum Erkunden der Lebenstiefe geben.²⁰
- im Unterschied zu anderen Klassikern, etwa aus Kunst und Wissenschaft, ein erschließendes Deutungsangebot für das Gesamt der Wirklichkeit anbieten und nicht nur für einen Teilbereich.²¹

Vor dem Hintergrund dieser Krieriologie geschieht die Annäherung an den Klassiker, dessen Hermeneutik im Focus dieser Arbeit steht, zunächst durch die Augen derer, bei denen er eine Wirkungsgeschichte im gerade umrissenen Sinn ausgelöst hat. Dieses Vorgehen ist ungewöhnlich, hat aber seinen eigenen Reiz. Seit dem Erscheinen von «L'Abandon à la Providence divine» bis zur jüngsten Vergangenheit lässt sich eine ungebrochene Rezeption nachverfolgen. Nachdem P. Henri Ramière SJ 1861 das Bändchen herausgegeben hatte, das seinen Sitz im Leben wohl in Visitandinnenkonventen zu Anfang des 18. Jahrhunderts hat, und es dem Jesuiten Jean-Pierre de Caussade (1675–1751) als Autor zuschrieb, erreichte es von der Erstauflage 1861 bis zum Jahr 1930 allein in Frankreich 22 Auflagen mit einer Gesamtstärke von 78.000 Exemplaren.²² Vermutlich hat nur die «Histoire d'une âme» der hl. Therese von Lisieux einen weiteren Verbreitungsradius gehabt.²³ Bis in die Gegenwart hinein wird dem Werk im schlanken Format der Rang eines geistlichen Klassikers zuerkannt. Schnell sei es als Meisterstück christlicher Spiri-

19 Vgl. dazu das Kapitel zur Inspiration von Autoren bei E. SALMANN, *Der geteilte Logos – Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Rom 1992, 172 ff.

20 Vgl. P. SHELDRAKE, *Spirituality and History*, 165.

21 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 163.

22 Vgl. Einführung zu: J.-P. DE CAUSSADE, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, unveränderter Nachdruck der 1963 in der Reihe «Licht vom Licht» erschienenen Ausgabe, übers. v. P. ALTO, Einsiedeln 1981, 11. Siehe auch: M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, in: DSp. II, Paris 1953, 357–370, 369.

23 So die Einschätzung Muccis in: G. MUCCI, *Jean-Pierre de Caussade – Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40, 32.

tualität erkannt worden²⁴ und ein populärer Klassiker geblieben,²⁵ der Autor gehöre zu den klassischen Meistern der Hingabelehre,²⁶ das dichte Werk habe auf theologischer wie geistlicher Ebene seinen Wert bei unzähligen gebildeten wie einfachen Lesenden bewahrt.²⁷ Es gehöre mit Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales zu den zehn großen Klassikern seit Bernhard von Clairvaux.²⁸ Anlässlich einer englischen Neuauflage 2011 urteilte man, das Werk habe den Test der Zeit bestanden.²⁹

Der sich anschließende Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte verfolgt verschiedene Ziele. Zunächst soll er die gerade gebündelten Einschätzungen bewahren und aufweisen, dass die Einordnung des *Traité* in die Reihe geistlicher Klassiker vor dem Hintergrund der präsentierten Kriteriologie gute Gründe hat. Neben dem Beleg für das «Dass» einer Wirkungsgeschichte, die einen Klassiker ausmacht, dient er aber vor allem als Grundlage, einen unterscheidenden Blick auf das «Wie» der Rezeption zu werfen. Da die Hermeneutik von «L'Abandon à la Providence divine» im Focus dieser Arbeit steht, wird zu fragen sein: Was nehmen die einzelnen Rezipienten als thematisches «Gravitations- und Bebenzentrum»³⁰ des Werkes wahr? Wo hören sie den «Herzschlag des Autors»³¹? Wie wird

24 Vgl. R. FOSTER, *Introduction*, in: *The Sacrament of the Present Moment*, übers. v. K. MUGGERIDGE, New York 1989, X–XXIV, XV: «... it was quickly recognized as a masterpiece of Christian spirituality comparable to the writings of St. Francis de Sales, St. Teresa of Ávila and St. John of the Cross.»

25 Vgl. P. SHEDRAKE, *Introduction*, in: DERS. (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville Minnesota 2018, 1–14, 5: «... the book has remained a popular spiritual classic.»

26 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, 369: «... le P. de Caussade compte parmi les maîtres classiques de l'abandon.»

27 Vgl. G. MUCCI, *Jean-Pierre de Caussade*, 39: «... l'Abandon ... conserva il suo valore sul piano teologico e spirituale, come è dimostrato dagli studi e dal successo, che, da centocinquante anni quel piccolo e denso trattato ha ottenuto presso innumerevoli lettori, dotti e semplici, de dalla consimile letteratura ascetico-mistica che esso ha suscitato.»

28 Vgl. D. KNOWLES, *Introduction*, in: FR. J. P. DE CAUSSADE, SJ, *Self-Abandonment to Divine Providence*, übers. v. A. THOROLD, Springfield Illinois 1962, V–XV, V: «The treatise on Self-Abandonment is a spiritual classic of the first order ... If we set ourselves to choose the ten greatest spiritual guides since St. Bernard – a magnificent list, indeed, including St. Teresa, St. John of the Cross and St. Francis of Sales – it would without a doubt be necessary to find a place for Father de Caussade.»

29 Vgl. J. MIRUS, *Fr. Jean-Pierre de Caussade, SJ: Abandon Yourself to this Book*, online: <https://www.catholicculture.org/commentary/fr-jean-pierre-de-caussade-sj-abandon-yourself-to-this-book/> (11.01.2022): «It has stood the test of time.»

30 E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, 175.

31 W. WRIGHT, *The Spiritual Classics as Spiritual Guides*, 38.

die «Partitur des Textes» jeweils aufgeführt?³² Welche Art der Hermeneutik wenden die Autorinnen und Autoren jeweils an, die den *Traité* rezipieren? Wie weit etwa wird das Werk eher als zeitlos gültiges Artefakt betrachtet und damit – stillschweigend – eine hohe Kontinuität zwischen Ursprungs- und Rezeptionshorizont vorausgesetzt? Inwieweit wird die Kontextualität reflektiert, inwieweit begegnet also ein Bewusstsein der unterschiedlichen kulturellen und theologischen Perspektiven von Werk und Rezipient? Vor diesem Hintergrund wird dann die Frage nach einer angemessenen Hermeneutik geistlicher Klassiker gestellt, die nicht hinter den philosophischen Standards der Gegenwart zurück bleibt.

Schließlich ist dieser Durchgang im Gadamerischen Sinn ein «Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln»³³ und in dem wir immer schon stehen und an dem wir immer schon partizipieren – ob bewusst oder unbewusst. «Kein klassischer Text begegnet uns in reiner oder autonomer Gestalt. Vielmehr führt jeder Klassiker die Geschichte seiner eigenen konfliktreichen Rezeptionsgeschichte mit sich.»³⁴ Wir stehen in diesen Traditionen, ganz gleich, ob wir sie kennen oder nicht. Von ihnen bestimmt zu werden, springt allen willentlichen Verfügungen voraus und wirkt auch dort, wo man dessen nicht gewahr ist.³⁵ Man findet sich schon in diese Traditionen verstrickt vor, kann ihnen nicht entinnen. Möglicherweise sind viele Menschen heute also nicht direkt von «Causade», sondern eher von seiner/ihrer Wirkungsgeschichte geprägt, und auch das keineswegs unbedingt direkt über ein rezipierendes Werk, sondern über dessen Resonanz in (Glaubens-)Zeugnissen bzw. Lebensdeutungen relevanter Bezugspersonen, durch die ihnen die entsprechenden Autoren sozusagen anonym und inkognito vermittelt wurden. In der Vorstruktur des Verstehens und Aneignens von Wirklichkeit ist man möglicherweise auf Umwegen also schon geprägt vom *Traité*, der natürlich seinerseits in einer langen Frömmigkeitsgeschichte steht und vieles daraus in sich kondensiert. «Es ist uns nicht gegeben, *diese* Vergangenheit nicht gehabt zu haben. Sie überlebt in uns.»³⁶ Daher Gadamer's dringliche Forderung, sich der Wirkungsgeschichte bewusst zu werden bzw. eine «Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewusst-

32 Zur Metapher der Lektüre als Aufführung einer Partitur: P. RICŒUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit*, Paderborn 2007, 272.

33 H. GADAMER, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010, 295.

34 D. TRACY, *Theologie als Gespräch*, 28. Ähnlich 103: «Klassische Texte erreichen uns stets nur im Zusammenhang mit der vielfältigen und mehrdeutigen Wirkungsgeschichte ihrer eigenen Produktion und all ihrer früheren Rezeptionen.»

35 Vgl. H. GANDER, *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip* (GW 1, 270–311), in: G. FIGAL, (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2007, 107.

36 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 68.

seins» zu entwickeln.³⁷ Diese Bewusstwerdung dient der (natürlich immer fragmentarisch bleibenden) Erhellung der eigenen Situation, in der wir uns als von dieser Wirkungsgeschichte imprägniert vorfinden – von ihr bereichert, aber auch mehrdeutig berührt, befreit, möglicherweise auch verformt.³⁸ Das wache Eintauchen in die Wirkungsgeschichte gleicht damit einer «Psychoanalyse der Gegenwart»³⁹ und ermöglicht dann einen Schritt zu je mehr Freiheit im Sinne einer bewussteren, wohlwollend kritischen Unterscheidung, inwieweit die überkommenen Deutungsmuster das Potential haben, deutungsbedürftige Ereignisse der Gegenwart zu erschließen.

1.2 «L'Abandon à la Providence divine» – Wegmarken der Rezeptionsgeschichte

1.2.1 DER WEG ZUR ERSTEDITION 1861 ALS ERSTES GREIFBARES KAPITEL DER WIRKUNGSGESCHICHTE

Schon die geradezu abenteuerliche Geschichte der Herausgabe des *Traité* zeigt sich als Reflex der Anziehungskraft des Werkes und markiert das Incipit der Rezeptionsgeschichte. Sie beginnt in gewisser Weise mit Mère Françoise-Ignace de Bassompierre, die von 1718–1724 Oberin des Visitandinnenkonvents von Meaux war. Während ihrer Zeit dort hatte sie einige geistliche Schriften zusammengetragen, von denen viele dem Bischof der Stadt, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) zugeschrieben wurden,⁴⁰ einige aber möglicherweise auch aus der Feder von Madame Guyon (1648–1717)⁴¹ stammen, die von Januar bis September 1695 im Kloster von Meaux eine Klosterhaft verbringt – oder ihrem Schülerkreis.⁴² Nach ihrer Rückkehr in ihr Heimatkloster in Nancy konnte Mère Françoise-Ignace einige selbst transkribierte Kopien dieser Manuskripte beisteuern, um die Bibliothek ihres Konventes damit anzureichern. Mit der Zeit wurde der Konvent in Nancy zu einem Zentrum der (Re-)Produktion geistlicher Literatur, die sich an der Spiritualität Madame Guyons inspirierte.⁴³ So bekam nach 1738 Sœur Marie-Anne-Thérèse de Rosen von ihrer Oberin und Tante Marie-Anne-Sophie de

37 H. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 306; 312.

38 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 105. Der Anspruch des Klassikers sei *fascinans* und *tremendum* (ebd. 131).

39 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 69.

40 Bossuet war seit 1681 Bischof von Meaux.

41 Der volle Name lautet: Jeanne-Marie Bouvier de La Motte Guyon. Unter Historikern hat sich die Bezeichnung «Madame Guyon» durchgesetzt, die daher auch für diese Arbeit übernommen wird.

42 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, Paris 1984, 187.

43 Vgl. D. SALIN, *Introduction*, in: *L'Abandon à la Providence divine*, autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade, Nouvelle édition établie et présentée par D. SALIN, s. j., Paris 2005, 7–30, 19.

Rottembourg die Aufgabe anvertraut, einige erbauliche Schriften aus diesem Archiv zusammen zu tragen, mit dem Ziel, sie unter den Schwestern und darüber hinaus Interessierten kursieren zu lassen. Dabei wählte sie auch eine Reihe von Briefen aus, bündelte sie und stellte sie unter den Titel «Le traité où l'on decouvre la vraie science de la perfection du salut». Sie sah sich als Kopistin allerdings veranlasst, dem kleinen Werk als ein Korrektiv einen «Avis»⁴⁴ voranzustellen, der die Lesenden vor einer missverständlichen Lektüre warnen sollte. So weist sie darauf hin, dass die Schrift sich nicht an Anfänger auf dem geistlichen Weg richte und gewisse Missverständnisse möglich seien, etwa hinsichtlich der Notwendigkeit geistlicher Begleitung, des Fortdauerns des freien Willens und einer die Besonderheit einebnende Interpretation der Verkündigung an Maria im ersten Kapitel. Sie will auf diese Weise der Illusion vorbeugen, es gebe einen Stand der passiven Hingabe und des Ruhens in Gott, aus dem man nicht herausfallen könne. Neben diesem *Avis* steht ein *Avant-propos*, das Michel Olphe-Galliard Mère Marie-Anne-Sophie de Rottembourg, der Oberin von Meaux, zuschreibt.⁴⁵ Sie zeigt sich weit weniger besorgt um den Inhalt der Schrift, stellt heraus, sie sei kompiliert aus Briefen einer «schönen, sehr innerlichen Seele»⁴⁶, eines Kirchenmannes und Gottesfreundes an die Oberin eines Konventes, deutet aber zugleich an, dass es sich um eine gekürzte bzw. bereinigte Fassung handelt. Im Gegensatz zum *Avis* findet sich hier geradezu eine Leseempfehlung: «Selig die Seele, die mit Mut die Lektionen annehmen wird, die er [der Autor; MH] hier gibt.»⁴⁷ Von Nancy aus scheint das kleine Werk in Form von Abschriften in einigen französischen Konventen der Visitandinnen zirkuliert⁴⁸ und die Französische Revolution überstanden zu haben, denn Mitte des 19. Jahrhunderts wird Mère de Vaux, die Generaloberin des Ordens, im Konvent von Montmirail auf das Manuskript aufmerksam.⁴⁹ Im Unterschied zu anderen erhaltenen Manuskripten enthält es auf dem Deckblatt die Zuschreibung zu Jean-Pierre de Caussade als Autor.⁵⁰ Dieser Jesuit war in den

44 Vgl. *Abandon*, 197 f.

45 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique*, 154.

46 «Une belle âme, très intérieur» (*Abandon*, 198).

47 «Heureuse l'âme qui embrassera avec courage les leçons qu'il y donne!» (ebd.).

48 Es sind neben dem veröffentlichten Manuskript von Montmirail weitere Manuskripte erhalten (vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique*, 153).

49 Vgl. ebd. 188. Ursprünglich gehörte das Manuskript, so eine handschriftliche Erwähnung, dem dritten Kloster der Visitandinnen in Paris, und gelangte während der Revolution in den Besitz der Herzogin von Doudeauville, die den Visitandinnen sehr verbunden war und in der Restaurationszeit das Kloster in Mont-mirail gründete (vgl. D. SALIN, *Introduction*, 9).

50 Vgl. J. GAGEY, *Introduction générale*, in: *L'Abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au XVIIIe siècle, suivi des Lettres spirituelles de Jean-Pierre Caussade à cette dame*, hg. von J. GAGEY, Grenoble 2001, 5–118, 27.

30er-Jahren des 18. Jahrhunderts Seelsorger im Visitandinnenkonvent von Nancy. Wer auch immer diesen Namen auf das Manuskript gesetzt hat und wann auch immer es geschehen ist: War diese Attribution möglicherweise hilfreich, weil nur durch das «Patronat» eines Jesuiten Zugang zu einem Werk eröffnet werden konnte, das inmitten der nach dem Quietismustreit angespannten Lage angesichts seiner Freiheit Angst machen konnte?⁵¹ Die Generaloberin hält die Schrift jedenfalls für geeignet, zur Gebetspraxis glaubender Menschen beizutragen. Trotzdem bleibt sie unsicher, was eine Publikation betrifft, und legt daher die kompilierten Briefe mehreren Jesuiten vor, um deren Urteil zu erfragen. Der erste Zensor, der namentlich bekannt ist, P. Louis Hilaire SJ, sieht eine zu starke Nähe zum Quietismus, vermutet sogar eine gnostische Inspiration.⁵² Die Begriffsprägung «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» hält er für nicht vertretbar. Schockiert und empört zeigt er sich über das erste Kapitel, in dem er die Verkündigung bzw. Inkarnation in ihrer heilsgeschichtlichen Besonderheit nivelliert sieht, wenn sie mit der Gottesbegegnung im gegenwärtigen Augenblick parallelisiert wird.⁵³ Er bestreitet darum die Urhebererschaft Caussades und hält eine Veröffentlichung für nicht ratsam. Der zweite, anonym bleibende Zensor ist genau wie P. Hilaire überrascht über die Bemerkungen, die die geistliche Begleitung relativieren;⁵⁴ auch sie scheinen gegen Caussade als Autor zu sprechen, der kaum seine eigene Rolle als Spiritual so desavouiert haben würde. Allerdings teilt er die Bedenken hinsichtlich des ersten Kapitels nicht und sieht hier keine Vermischung der Transzendenz der Inkarnation mit den alltäglichen Ereignissen.⁵⁵ Insgesamt zeigt der zweite Zensor geringere Reserven und hält die Lehre von der Hingabe an Gott im gegenwärtigen Augenblick für eine gewisse Sorte Menschen durchaus für geeignet. Dennoch zögert auch er in der Frage der Publikation. Mère de Vaux jedoch riskiert einen neuen Versuch, indem sie das Manuskript an weitere Jesuiten schickt. Einer von ihnen, P. Edmund du Bouchaud, hält das Werk für einen «trésor», und es ist schließlich P. Henri Ramière, der sich sehr dafür stark macht, das Werk zu veröffentlichen. Der Pariser Theologe Jacques Gagey⁵⁶ ist in seinen Forschungen auf einen Brief von Sœur Marie-Cécile Fervel gestoßen, der Archivarin des Visitandinnenkonvents in Nancy. P. Henri Ramière scheint sich vor der Publikation an sie gewendet zu haben, um bestätigt zu bekommen, ob die auf dem Deckblatt

51 So mutmaßt Gagey: «... le parrainage jésuite de l'opuscule aura été utile pour ouvrir l'accès à un texte dont la liberté, au XIXe siècle, faisait peur» (ebd. 7).

52 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique*, 157.

53 Vgl. ebd. 159.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. ebd. 167.

56 J. GAGEY, *Introduction générale*, 20 ff.

dem Jesuiten Jean-Pierre de Caussade zugewiesene Verfasserschaft stichhaltig sei, der zur fraglichen Zeit tatsächlich Seelsorger der Visitandinnen in Nancy war. Sœur Fernel überzeugte Ramière, dass es sich bei dem Manuskript um Briefe von P. Jean-Pierre de Caussade an Mère Marie-Anne-Sophie de Rottembourg handeln müsse. So gab Ramière das Werk schließlich unter dem Namen Caussades heraus, allerdings nicht ohne es zuvor einer grundlegenden Überarbeitung mitsamt neuer Struktur unterzogen zu haben. Von der Sorge erfüllt, das Werk könnte doch in Verdacht fallen, quietistische Tendenzen zu enthalten, nahm er sich die Freiheit, einige Stellen aus seiner Perspektive orthodoxer zu formulieren. Da er die Aufteilung in elf Kapitel für eine willkürliche Entscheidung der damaligen Kopistin hielt und auch deren Kapitelüberschriften als nicht sinnentsprechend ansah, ordnete er den ursprünglich in elf Kapitel unterteilten Textbestand völlig neu auf in zwei Hauptteile bzw. Bücher, deren erstes er mit «Die Tugend der Hingabe» und deren zweites er mit «Der Zustand der Hingabe» betitelte. Insofern er auch den Gesamttitel des Manuskripts nicht für mit dem Inhalt konform hielt, wählte er auch einen neuen Titel: «L'Abandon à la providence divine». Auf diese Weise entstand ein «veritable mosaic»⁵⁷ aus «Caussades» eigenen Gedanken und denen Ramières. Erst 1966 hat Michel Olphe-Galliard SJ den unbereinigten, auf dem ursprünglichen Manuskript beruhenden Textbestand der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

In der Folgezeit mehrten sich immer intensiver die Zweifel, ob die Zuschreibung zu Jean-Pierre de Caussade zutreffend ist. Auch wenn es keine völlige Unvereinbarkeit des *Traité* mit den als authentisch betrachteten Schriften Caussades gibt,⁵⁸ nahmen zunächst Michel Olphe-Galliard und nach ihm andere zum einen stilistische, zum anderen deutliche inhaltliche Differenzen wahr. Wenn etwa Jacques le Brun in seinem 1969 erschienenen Porträt Caussades vor dem Hintergrund der damaligen Forschungslage meinen konnte, es scheine zunächst so, als sei er ein Vertreter jener «übermäßig strengen geistlichen Berater, die ihre Anbefohlenen mit dem Hinweis auf die Schwere der Sünde entmutigen» und als habe man einen «Moralisten mit jansenistischen Tendenzen vor sich»⁵⁹ und sich die entsprechenden Belege für diesen Eindruck in den Fußnoten ansieht, stützt sich

57 H. HELMS/R. EDMONSON, *Introduction*, in: J. CAUSSADE, *The Joy of Full Surrender*, Brewster (MA) 2008, XV–XVII, XV.

58 Siehe dazu den Aufsatz von W. Wright, der den gegenwärtigen Forschungsstand hinsichtlich der authentischen und «pseudepigraphischen» Schriften Caussades gut zusammenfasst: W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, in: R. MARYKS (Hg.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden/Boston 2017, 193–224, 197 f.

59 J. LE BRUN, *Caussade – Hingabe an die göttliche Vorsehung*, in: J. SUDBRACK/J. WALSH (Hg.), *Große Gestalten christlicher Spiritualität*, Würzburg 1969, 31–321, 315.

diese Ansicht ausschließlich auf die authentischen geistlichen Briefe Caussades. Der *Traité* atmet dagegen, wie später deutlich durchscheinen wird, einen wohlthuend anderen Geist. In der Dynamik dieser Unterscheidungen kam Michel Olphe-Galliard kurz vor seinem Tod in seiner umfangreichen Studie aus dem Jahr 1984 zu dem Schluss, dass das Werk im Wirkungsfeld von Madame Guyon entstanden sein muss.⁶⁰ Jacques Gagey vertrat in seiner Neuauflage des *Traité* 2001 die These, dass es sich nicht um eine Briefsammlung Caussades handele, sondern um ein kleines persönliches Werk aus einer Hand, und zwar der einer unbekanntenen Dame aus der Aristokratie von Nancy, die mit dem Visitandinnenkloster von Nancy vertraut gewesen sei⁶¹ – und mit der Caussade eine «liaison spirituelle» gepflegt habe. Die von Gagey als authentisch angesehenen 32 Briefe Caussades seien in den Jahren 1731–1734 an diese Frau gerichtet gewesen, und Caussade habe durch diese Frau als ihr Schützling, ihr «protégé», die Lektion der Hingabe an die Vorsehung gelernt.⁶²

Dominique Salin, der 2005 die jüngste kritische Ausgabe des *Traité* im Französischen besorgte, geht wie Olphe-Galliard und Gagey davon aus, dass Caussade nicht der Autor des *Traité* ist, hält aber die übrige Argumentation Gageys für wenig überzeugend; nichts spreche dafür, definitiv von einer weiblichen Autorenschaft auszugehen. Salin lässt völlig offen, welchen Geschlechts oder kirchlichen Stands der Autor oder die Autorin war und beschränkt sich auf wenige Charakterisierungen: Es handle sich um jemanden, der/die von der Spiritualität Madame Guyons geprägt gewesen sei, und der/die bei den Visitandinnen sehr geschätzt war, namentlich im Konvent in Nancy, und zwar in der Epoche, als Caussade, der in Affinität zu dieser Spiritualität stand, diesen Konvent frequentierte.⁶³ Salin hat die Neuauflage daher mit dem Zusatz versehen: «autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade». Um diesem Forschungsstand Rechnung zu tragen, wird in der vorliegenden Arbeit der Name «Caussade» stets in Anführungszeichen gesetzt, soweit es um den *Traité* und dessen Autorschaft geht.

60 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique*, 153; 180; 187.

61 Vgl. J. GAGEY, *Introduction générale*, 5; 64–67.

62 Vgl. ebd. 6. So anregend die Thesen Gageys sind, bleiben sie in vielem spekulativ bzw. sind geprägt von «certi entusiasmi eccessivi» (so G. MUCCI, *Jean-Pierre de Caussade – Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40, 39.

63 Vgl. D. SALIN, *Introduction*, 18 f., siehe auch: DERS., *The Treatise on Abandonment on Divine Providence*, in: *The Way* 46 (2007), 21–36, 23 f.

1.2.2 DIE WIRKUNGSGESCHICHTE IN EINZELNEN GESTALTEN

Nach der Editions-geschichte als erster historisch greifbarer Rezeption werden im Folgenden weitgehend in chronologischer Reihung einzelne Gestalten präsentiert, in deren Existenzdeutung und/oder theologischem Denken «L'Abandon à la Providence divine» eine Wirkungsgeschichte entfaltet. Die mehr theologisch-darstellende Literatur⁶⁴ bleibt hier außer Acht; sie findet später im Kapitel über die theologischen Grundlinien Berücksichtigung.

1.2.2.1 Charles de Foucauld

Gegen Ende seines Aufenthalts bei den Trappisten in Akbes, noch als Bruder Marie-Albéric, schreibt Charles de Foucauld die «Meditationen über das Evangelium im Blick auf die Kardinaltugenden». Darin betrachtet de Foucauld auch die Worte Jesu am Kreuz nach Lk 23,46: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist», und legt dem sterbenden Jesus sein später berühmt gewordenes Hingabegebet in den Mund – mit dem Wunsch, dass es «auch unseres sein» möge, nicht «nur das Gebet unserer letzten Stunde, sondern aller unserer Stunden»⁶⁵. Persönlich ist diese Phase geprägt von Ungewissheit über seinen weiteren Weg, seit 1893 beschäftigen ihn Pläne, eine neue Gemeinschaft im Geist von Nazareth zu gründen. Zudem wird die Region des Klosters von Massakern an den armenischen Christen erschüttert, auch das Priorat hätte eigentlich Ziel der Angriffe sein sollen.⁶⁶ Aus einem Brief an Schwester Augustine, eine Weiße Schwester, geschrieben am Heiligen Abend 1904,⁶⁷ geht hervor, dass er acht Jahre zuvor durch eine andere Ordensfrau mit dem *Traité* in Berührung gekommen war, den er dann zu Beginn seines Aufent-

64 So etwa: M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, in: DSp. II, Paris 1953, 354–370; A. BOLAND, *Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 238–254; J. LE BRUN, *Caussade – Hingabe an die göttliche Vorsehung*, in: J. SUDBRACK/J. WALSH (Hg.), *Große Gestalten christlicher Spiritualität*, Würzburg 1969, 310–321; M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 61 (1987), 129–160; M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, Paris 1984; J. WEISMAYER, *Jean-Pierre de Caussade*, in: G. GRESHAKE/DERS. (Hg.), *Quellen Geistlichen Leben III: Die Neuzeit*, Mainz 1989, 188–202; G. MUCCI, *Jean-Pierre de Caussade – Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40; D. SALIN, *The Treatise on Abandonment on Divine Providence*, in: *The Way* 46 (2007), 21–36; W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, in: R. MARYKS (Hg.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden/Boston 2017, 193–224.

65 Zitiert nach: C. FOUCAULD, *Hingabe und Nachfolge – Geistliches Lesebuch*, hg. von M. WALBURG, München/Zürich/Wien 2005, 31.

66 Vgl. J. SIX, *Charles de Foucauld – Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, übers. von D. FRERICKS, München 2008, 30 ff.

67 Vgl. C. FOUCAULD, *Correspondances sahariennes – Lettres inédites aux Pères blancs et aux Sœurs blanches (1901–1916)*, hg. von P. THIRIEZ/A. CHATELARD, Paris 1998, 957 f.

halts in Nazareth gelesen hat, wobei er zeitgleich Auszüge daraus kopierte. Im Jahr darauf fertigte er eine vollständige Abschrift an, die man dann auch in seinem Nachlass in Tamanrasset fand. Seitdem ist der *Traité* für ihn zu einem der Bücher geworden, aus denen er am meisten lebte und die ihm eine große Hilfe waren. Seiner Cousine Marie de Bondy empfiehlt er den Kauf eines Exemplars als «trésor» und erzählt ihr, dass er seit zwei Jahren nicht aufhören könne, dieses Buch wieder und wieder zu lesen und dabei dennoch immer Neues entdecke.⁶⁸ Diese existentielle Bedeutung reflektiert sich darin, dass im XVII. Kapitel der Regel der kleinen Brüder vom Heiligsten Herzen Jesu aus dem Jahr 1899, in dem es um die «Saintes Lectures» geht, also die Tischlesung der Gemeinschaft, nur ein einziges Buch mit Autor und Titel genannt wird, nämlich der *Traité* (einschließlich des Vorworts des ersten Editoren P. Ramière), während alle anderen lediglich mit den Namen der Autoren bzw. thematisch angegeben sind.⁶⁹ Mittels dieses Buches, so urteilt Boulanger, habe Charles de Foucauld das Heute Gottes entdeckt und gelernt, sich den Ereignissen hinzugeben.⁷⁰ So formuliert er: «Ich lebe von Tag zu Tag, und versuche einzig, in jedem Augenblick das zu tun, was Gott gibt, seinen Willen.»⁷¹ Von da an «empfiehlt er lebhaft, den gegenwärtigen Augenblick in einer spirituellen Haltung anzunehmen»⁷².

1.2.2.2 Henri Bremond

Für den einstigen Jesuiten und Historiker Henri Bremond spielt «Caussade» eine besondere Rolle, die in seinen fast pathetischen Worten über ihn durchklingt. In seiner Einführung zu «Bossuet maître d'oraison», einer Neuausgabe der «Instructions spirituelles» von 1931, bekennt er, dass er vielen geistlichen Klassikern nur eine Zeit lang seine Aufmerksamkeit zuwenden konnte, während er sich von Caussade niemals trennen könnte. «Er ist ein Freund alle Stunden, meine Fackel, und, bei Bedarf, mein Schutzschild.»⁷³ Er habe sich nicht nur seinen Geist angeeig-

68 Vgl. J. BOULANGER, *La prière d'abandon – Un chemin de confiance avec Charles de Foucauld*, Paris 2010, 66.

69 So Johannes Chrysostomus, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, Heiligenviten und eine Kirchengeschichte. Vgl. C. FOUCAULD, *Règlements et directoire*, Montrouge 1995, 176.

70 Vgl. J. BOULANGER, *La prière d'abandon*, 66.

71 «Je vis au jour le jour tâchant uniquement de faire, à tout instant que donne Dieu, sa volonté» (Übersetzung: MH; zitiert in: J. BOULANGER, *La prière d'abandon*, 66).

72 J. SIX, *Charles de Foucauld – Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, übers. von D. FRERICKS, München 2008, 50.

73 «C'est l'ami de toutes les heures, mon flambeau, et, au besoin, mon bouclier» (H. BREMOND, *Bossuet maître d'oraison – Instructions spirituelles en forme de dialogue sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet, par le P. Caussade*, Paris 1931, V).

net, sondern auch seine Worte. Im Blick auf den *Traité* urteilt Bremond, die (damals) zwei Bände seien würdig, als gleichwertig zu dem angesehen zu werden, was die religiöse Literatur an hervorragendstem hervorgebracht habe.⁷⁴ In «*La Métaphysique des Saints*» widmet er sich fast ganz am Ende,⁷⁵ sozusagen als Finale, dem *Traité* und nennt «Caussade» einen «incomparable jésuite». Gegen den wilensdominierten, antimystischen und erstickenden «ascétisme» in der Spiritualität seiner Zeit habe dessen Haltung des «laisser faire Dieu» die Getauften ermutigt, aus der Gnade Christi und im Heiligen Geist zu leben. In spannender Erzählweise zeichnet Bremond den Prozess der Entdeckung des Werkes durch den ersten Editor P. Ramière nach. Der Glanz der mystischen Texte habe ihn, einen Jesuiten mit aszetischer Prägung, in Aufregung versetzt und gespalten zwischen Hingerissenheit und Entsetzen. Da auch er ein Mystiker gewesen sei, sei ihm die übernatürliche Inspiration der Briefe evident gewesen, zugleich aber habe er gefährliche Tendenzen gewittert. Es tat sich die Frage auf, wie die Spiritualität des «laisser faire» mit der quasi-offiziellen Lehre der Gesellschaft Jesu in Einklang zu bringen sei, mit dem wahren oder angenommenen Geist des heiligen Ignatius. Die Evidenz habe aber den Sieg davon getragen gegenüber den Vorurteilen der Schule, so dass Ramière das Werk veröffentlichte – allerdings nicht ohne ein wenig geglättet und es von klugen Glossen als eine Art Geländer umgeben zu haben.

1.2.2.3 Jon Chapman

In einem Ende September 1920 datierten Brief⁷⁶ an einen Schriftsteller erzählt der englische Patristiker, Neutestamentler und spätere Abt von Downside John Chapman OSB, dass er «erst jetzt einiges aus der ›Hingabe an Gottes Vorsehung‹ von P. de Caussade gelesen» habe und damit auf ein «ausgezeichnetes» Buch gestoßen sei.⁷⁷ Chapman war zuvor vor allem von Thomas von Kempen, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, dem Autor der «Wolke des Nichtwissens» und Franz von Sales geprägt, wurde aber in seinen letzten Lebensjahren von «Caussade» derart beeindruckt, dass der schon vorher für ihn zentrale Hingabegedanke «seinen de-

74 Vgl. ebd. X.

75 Vgl. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Volume III, *La Métaphysique des Saints/Introduction à la philosophie de la prière*, hg. von F. TRÉMOLIÈRES, Grenoble 2006, 539.

76 Brief Nr. 17 der posthum veröffentlichten «spiritual letters», die ursprünglich der geistlichen Begleitung dienten und in denen Chapman auf konkrete Anfragen von Laien, Ordensleuten und Priestern antwortete, häufig Fragen des Gebets bzw. Gebetsschwierigkeiten betreffend. Vgl. J. CHAPMAN OSB, *Geistliche Briefe*, übers. v. J. FRYBURGEN, Einsiedeln/Köln 1945, 66–74.

77 Ebd. 74.

finitiven Abschluss und seine letzte Vollendung»⁷⁸ erhielt. Die Lektüre zeitigte eine nachhaltige Wirkung. «Caussades» Lehre von der Hingabe wurde von da an zum bestimmenden Leitmotiv der «spiritual letters» und zur Summe seiner Botschaft.⁷⁹ Die Wertschätzung drückt sich in seinem zwei Jahre vor seinem Tod publizierten Artikel «J. P. de Caussade»⁸⁰ aus. Chapman bündelt seine ersten Lektürefrüchte in der Bemerkung, dass die einfache Hingabe an Gott im Vollzug keineswegs so einfach sei: «Sie ist ungefähr ebenso leicht und angenehm, als wenn man unversehens ins Feuer tappt, und es hat auch ungefähr die gleiche Wirkung.» Dennoch berge sich im Vollzug der Hingabe «eine unendliche Weisheit und unbegrenzte Güte»⁸¹. Diese Weisheit fasst er in seinem «Caussade»-Artikel in der positiven Bereitschaft zusammen, im jeweiligen Augenblick Gottes Willen für den je einzelnen zu wollen, gegründet auf dem Glauben, dass alles, was dem einzelnen widerfährt, Gottes Wille abbildet:

Wir können im Hier und Jetzt vollkommen sein, indem wir exakt die sind, die Gott uns im Hier und Jetzt zu sein wünscht: Vollkommenheit ist kein erst in einer vagen und zweifelhaften Zukunft zu verwirklichendes Ziel, sondern gilt für diese Minute.⁸²

Darin sieht Chapman «Caussades» neuen Beitrag zur aszetischen Literatur. In einem Brief an Algar Thorold, den Redaktor der «Dublin Review», verfasst noch vor der Veröffentlichung des Artikels,⁸³ geht er darauf vertiefend ein. Der Focus auf den gegenwärtigen Augenblick erkläre sich daher, dass man Gottes Wille für die Zukunft nicht voraussagen, dagegen aber immer angeben und wissen könne, worin Gottes Wille für den schon gegebenen Moment besteht. Jeder «Augenblick ist der gnadenvolle Schleier Gottes, hinter dem sich Gottes Wirken und Gottes Wille und damit gewissermaßen Gott selbst verbirgt und offenbart»⁸⁴. Man könne zwar im Vorfeld überlegen, was nachher kommt, aber wissen lasse sich der Wille Gottes erst, wenn der Moment eingetreten ist, woraus sich als Lebensdevise ergibt,

78 M. ROESLE OSB, *Einführung zu: J. CHAPMAN OSB, Geistliche Briefe*, 27.

79 Vgl. S. COAKLEY, *Traditions of spiritual guidance – Dom John Chapman O.S.B. (1865–1933)*, in: *The Way* 30 (1990), 245–257, 251.

80 In: *The Dublin review* 188 (1931), 1–15.

81 Beide Zitate: J. CHAPMAN OSB., *Geistliche Briefe*, 74.

82 J. CHAPMAN, *J. P. de Caussade*, 6 (Übersetzung: MH).

83 Vgl. Brief Nr. 22 vom 15.10.1930, in: J. CHAPMAN OSB, *Geistliche Briefe*, 86 ff.

84 Ebd. 87. Ähnlich wie «Caussade» weitet Chapman diese Überzeugung auch auf den Umgang mit leidvollen Situationen aus. Er wendet sich dezidiert gegen einen «Stoizismus», der dem Leidenden die Schuld für seine Trostlosigkeit aufbürdet und damit unter Druck setzt, daran zu arbeiten, weniger zu leiden. Chapman betrachtet Trostlosigkeit als Gabe Gottes zur Reinigung des Menschen, so dass das Leiden in der Spur Jesu als Wille Gottes anzunehmen sei. Vgl. dazu: P. BLAIR, *Suffering Poorly*, online: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/11/suffering-poorly> (11.01.2022).

von Augenblick zu Augenblick in Berührung mit Gott zu bleiben.⁸⁵ Anders als «Caussade» thematisiert Chapman allerdings zugleich eine gewisse Erkenntnisunsicherheit des göttlichen Willens im gegenwärtigen Augenblick.⁸⁶ Chapman beansprucht damit offensichtlich, die im *Traité* zentrale Verborgenheit Gottes weiterzudenken. Gott erwarte nicht, dass wir wissen und dann tun, was jeweils das Vollkommenste in einer gegebenen Situation ist, sondern «dass wir tun, was wir jetzt im gegenwärtigen Augenblick für das Vollkommenste halten». Auf dem Unterscheidungsweg dorthin sei es nötig, um Gottes Führung zu beten, sich Gott restlos hinzugeben und nach bestem Gewissen zu handeln – was aber keineswegs zwangsläufig davor bewahrt, im Nachhinein zu entdecken, eine falsche Entscheidung getroffen zu haben.⁸⁷

1.2.2.4 Réginald Garrigou-Lagrange

Der französische Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange verkörpert neben anderen Theologen einen Neuaufbruch der spirituellen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der das Schisma von Aszese und Mystik nach dem Quietismustreit beenden wollte.⁸⁸ 1917 übernahm er am Angelicum in Rom den weltweit ersten Lehrstuhl für asketische und mystische Theologie. Für diese Erneuerung steht exemplarisch sein 1932 erstmals erschienenen Werk «*La Providence et la Confiance en Dieu*». Mit dieser Studie, die eine stark praktische Ausrichtung hat, will er sich ausdrücklich zwischen den beiden Flanken eines (in seinen Augen) den menschlichen Einsatz abwertenden Quietismus auf der einen, aber auch einem fieberhaft-unruhig-sterilen Aktionismus bzw. Aszeticismus bewegen.⁸⁹ Neben Franz von Sales, Bossuet und Père Piny benennt der Dominikaner im vierten Teil unter der Überschrift «*L'abandon confiant à la Providence*» ausdrücklich auch «Caussade» als inspirierenden Lehrer,⁹⁰ was sich in zahlreichen Zitationen bestä-

85 Vgl. J. CHAPMAN OSB, *Geistliche Briefe*, 88.

86 Möglicherweise steht hier der Gedanke von Thomas im Hintergrund, dass der Mensch im konkreten Einzelfall nicht weiß, was von Gott her geschehen soll: «*In particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati*» (STh I-II, q. 19, a. 10, ad 1).

87 Vgl. J. CHAPMAN OSB, *Geistliche Briefe*, 87.

88 Siehe dazu: S. PENG-KELLER, *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in: *GuL* 84 (2011), 236–249, 241–244.

89 Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la Confiance en Dieu – Fidélité et Abandon*, Montréal 1953, 230 ff.

90 Vgl. ebd. 231. Offensichtlich ist «Caussade» für Garrigou-Lagrange ein Referenzautor, der noch die Einheit von Aszese und Mystik verkörpert. Ähnlich ordnet Wendy Wright den *Traité* ein: Unter der Überschrift «*The Legacy Continues*» zitiert sie das Werk als Beispiel dafür, dass die gro-

tigt.⁹¹ In vier Prinzipien fasst er zu Beginn seine Lehre von Vorsehung und Hingabe zusammen:⁹² Alles, was geschieht, ist seit Ewigkeit von Gott vorhergesehen und entweder von ihm gewollt oder zugelassen (1) – hier scheint der Dominikaner in seinem Vorsehungskonzept klassisch thomistisch und in der Tat unbewegt von zeitgenössischen Infragestellungen;⁹³ Gott kann nichts wollen und zulassen ohne es auf das Ziel auszurichten, auf das hin er geschaffen hat, nämlich seine Güte und Vollkommenheit zu manifestieren und im Blick auf die Ehre Jesu Christi (2) und (mit Verweis auf Röm 8,28) im Blick auf das Gut derer, die ihn lieben (3). In mehrfacher Abgrenzung von quietistischen Tendenzen betont er schließlich, dass die Hingabe nicht davon dispensiert, den sich in den Geboten, Räten und Ereignissen manifestierenden Willen Gottes zu erfüllen (4). Das dritte Kapitel trägt schon im Titel merklich die Spuren der Rezeption «Caussades»: «La Providence et le devoir du moment présent.» Das jeweilige Ereignis sei ein Zeichen für den Willen oder die Zulassung Gottes zum Wohl derer, die ihn suchen, so dass das einzig Notwendige darin bestehe, von Tag zu Tag den Willen Gottes als providentielle Lektion im Sinne einer Prüfung oder eines Fortschreitens in der Gottesliebe zu tun.⁹⁴ Vor allem um den geistlichen Reichtum des gegenwärtigen Augenblicks⁹⁵ zu fassen, dient Garrigou-Lagrangé «Caussade» als mit drei Seiten ausgiebig zitiertes Gewährsmann. Jeden Tag werde das Buch des Evangeliums durch den Gottesgeist weiter geschrieben, auch wenn das in der Nacht des Glaubens nicht sichtbar sei; der gegenwärtige Moment sei voller unbegrenzter Schätze, die unsere Kapazitäten übersteigen.⁹⁶ Dementsprechend würdigt der Dominikaner mit den entsprechenden Evangelienstellen Mt 25,21.23 und Lk 19,17 immer neu die Treue im Kleinen⁹⁷ und warnt mit «Caussade» etwa vor geistlicher Lektüre, die diese kleinen Dinge abwertet.⁹⁸

ßen Themen des sog. goldenen Zeitalters der französischen Spiritualität inmitten einer vorherrschend jansenistisch-rigoristischen Spiritualität weiter wirkten (W. WRIGHT, *Abandoned for Love: The Gracious Legacy of French Spiritual Traditions*, in: P. SHELDRAKE (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville (Minnesota) 2018, 15–31, 24 f.

91 Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la Confiance en Dieu*, 237; 243; 258; 260; 266 ff.; 274.

92 Vgl. ebd. 232–237.

93 Vgl. D. FERGUSON, *The Providence of God – A Polyphonic Approach*, Cambridge 2018, 246. Wenig später (248) meint er: «Garrigou-Lagrangé's treatment seems strangely detached from any historical context» und bezieht sich dabei auf die Herausforderung durch die Theodizeefrage.

94 Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la Confiance en Dieu*, 256 f.

95 «La richesse spirituelle du moment présent» (ebd. 265).

96 Garrigou-Lagrangé zitiert hier (ebd. 266 ff.; nach der bearbeiteten Ramière-Ausgabe) z. B. *Abandon*, 192 f.; 131 f.

97 Vgl. ebd. 270 ff.

98 Vgl. ebd. 274 (vgl. *Abandon*, 151).

1.2.2.5 Romano Guardini

1938 veröffentlichte die Zeitschrift «Die Schildgenossen» in Auszügen die erste, von Wolfgang Rüttenauer besorgte deutsche Übersetzung des Traité. Sie wurde erschlossen von einem einführenden Artikel Romano Guardinis unter dem Titel «Die geistliche Lehre Caussades»⁹⁹, der dann 1940 beinahe unverändert auch als Einführung von «Ewigkeit im Augenblick» übernommen wurde.¹⁰⁰

Guardini würdigt die Einfachheit der «Caussadschen» Gedankenführung, die sich einer tiefen Durchdringung der Daseinsfragen verdanke und daher das Leben in Bewegung bringen könne. Vor diesem Hintergrund wünscht er sich, dass die Entfaltung seiner Gedanken «zur Theorie des christlichen Daseins werden»¹⁰¹ soll. Um «Caussade» angemessen zu positionieren, reißt Guardini einen weiten Horizont zweier zwar (im Sinne seines Gegensatzdenkens¹⁰²) aufeinander bezogener Daseinsweisen auf, die aber füreinander «konstruktive Gegenpole»¹⁰³ bilden. Gegenüber einer Auffassung, die das Dasein in der Welt vor allem als System und Ordnung begreift und die konkret gegebene Situation als Fall ansieht, in dem das Gewissen allgemeine Regeln applizieren und dann ausführen soll, verkörpert «Caussade» eine andere Auffassung, in der «die Situation eine ganz andere Mächtigkeit»¹⁰⁴ aufweist und das Gewissen auf weitaus selbstständigere und schöpferischere Weise angerufen ist. Hier geht es um das «Verstehen des Einmaligen; Erraten des hier und nur hier Möglichen; Gefühl für das, was es noch nicht gibt»¹⁰⁵. Ohne die Diktion des Traité vom «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» zu übernehmen, nennt er die Situation einen «Verdichtungspunkt der lebendigen Führung»¹⁰⁶ und Vorsehung Gottes, die im Appell an das menschliche Gewissen wirklich werden lassen will, was noch nicht ist. Sie weckt, mit Robert Musil¹⁰⁷ gesprochen, den Möglichkeitssinn. Eben diese Daseinsauffassung reißt das christliche Leben aus der beunruhigenden Monotonie und empfundenen Langeweile und bewahrt vor einer Verarmung des Daseins. «Den im Kloster Lebenden befreit er [«Caussade»; MH] von der Tyrannei der Methoden und löst ihn zur Liebe, welche von Stunde zu Stunde das Gebot des konkreten, ringsum sich

99 R. GUARDINI, *Die geistliche Lehre Caussades*, in: *Die Schildgenossen* 18 (1938), 282–288.

100 DERS., *Einführung*, zu: J.-P. DE CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick*, übers. von W. RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951, 1–20.

101 R. GUARDINI, *Die geistliche Lehre Caussades*, 282.

102 Vgl. DERS., *Der Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1985.

103 DERS., *Die geistliche Lehre Caussades*, 286.

104 Ebd. 284. Diese beiden Daseinsweisen begegnen kürzer noch einmal in: *Vorschule des Betens*, Einsiedeln/Zürich 1948, 196 ff.

105 DERS., *Die geistliche Lehre Caussades*, 286.

106 Ebd. 286.

107 Siehe dazu 5.1.2.

abspielenden Lebens entgegennimmt und erfüllt.»¹⁰⁸ Es fällt auf, dass Guardini den für den *Traité* zentralen Begriff der Hingabe, mit der der Mensch auf das vorsehende Wirken Gottes antwortet, nicht erwähnt und rezipiert. Stattdessen spricht er vom «Einvernehmen»¹⁰⁹, zu dem Gott ruft – eine Begrifflichkeit, die neben «Einverständnis» in fast allen späteren Auseinandersetzungen Guardinis mit dem Thema der Vorsehung begegnet.¹¹⁰ Sie steht für den Gesinnungswandel, durch den der Glaubende zuerst nach dem Reich Gottes trachtet (Mt 6,33¹¹¹) und durch den sich ihm die Dinge seiner Umwelt anders benehmen und zutragen, so dass er, im Einsatz seines schöpferischen Gewissens, zur Eintrittsstelle für das schöpferisch-vorsehende Wirken Gottes wird.¹¹²

So sehr Guardini einerseits – wie häufig bei seinen Gesprächspartnern – auf «Caussade» in einer «Wahlverwandtschaft»¹¹³ zu eigenen Anliegen anspricht, so zeigt er sich in seiner Würdigung andererseits von Ambivalenz geprägt. Er ist, woraus später noch zurückzukommen sein wird, einer der sehr wenigen Rezipienten, der den zeitlichen Abstand zwischen der Entstehungszeit des Werkes und seiner Gegenwart ernst nimmt und thematisiert und der sehr klar auch die Grenzen des *Traité* anspricht. Das mobilere Schema der Daseinsverfassung sei bei «Caussade» in Arbeit, aber noch nicht im Durchbruch begriffen.¹¹⁴ Die Einfachheit berge die Gefahr «des religiösen Kurzschlusses und der falschen Entschiedenheit»¹¹⁵, die Situation stelle sich bei ihm noch «verhältnismäßig harmlos»¹¹⁶ dar. Ein Mangel bestehe darin, dass die Gedanken auf die Welt des Klosters begrenzt seien und daher «im Lebensraum des Buches die Welt» fehle. Anders als in einer klösterlichen Umgebung und in der Welt zur Entstehungszeit des *Traité* begegne dem Einzelnen kaum noch ein ausdrücklicher, von der Offenbarung getragener Anruf. Der Alltag sei nur zu einem kleinen Teil von Gebot und Autorität geregelt, so dass sich der Mensch der Gegenwart zunächst kaum in dem Büchlein wiederfinden könne. Guardini will demgegenüber der «Einsamkeit des

108 R. GUARDINI, *Die geistliche Lehre Caussades*, 288.

109 Ebd. 285; 287.

110 So etwa: R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, 189 f.; DERS., *Freiheit – Gnade – Schicksal – Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Mainz/Paderborn 1994, 215.

111 Dieser Vers aus der Bergpredigt ist für Guardini der biblische Referenzpunkt seiner Vorsehungslehre.

112 Dazu ausführlicher: L. TEUCHERT, *Gottes transformatives Handeln – Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem «Open theism»*, Göttingen 2018, 77 ff.

113 H. GERL, *Romano Guardini 1885–1968 – Leben und Werk*, Mainz 1985, 285.

114 Vgl. R. GUARDINI, *Die geistliche Lehre Caussades*, 286.

115 Ebd. 287.

116 Ebd. 288.

Christen in einer aus den christlichen Ordnungen herausgelösten Welt»¹¹⁷ Rechnung tragen. Daher regt er an, die Gedanken «Caussades» aus dem ursprünglichen «Sitz im Leben» herauszulösen und zeitgemäß weiter zu entwickeln.¹¹⁸ Das bedeutet für ihn, die kirchlich oft nur halb ernst genommene Rede von der Mündigkeit und Verantwortung des Christen als das jetzt Dringliche zu betrachten. Der Mensch sei gefordert, vom Evangelium und dem inneren Drängen des Gottesgeistes her in seinem Gewissen zu unterscheiden, was die Situation jeweils fordert.¹¹⁹

Die vermutlich durch den Übersetzer Wolfgang Rüttenauer angeregte Beschäftigung mit «Caussade»¹²⁰ fällt bei Guardini in eine Phase, in der der Vorsehungsgedanke in seiner Theologie deutlichere Konturen annimmt – und sich zugleich markant von seinem Freiburger Doktorvater Engelbert Krebs absetzt.¹²¹ Gewiss gehört das Vorsehungdenken zu «jenen Zentralgedanken, die das Werk Guardinis zeitlebens durchziehen»¹²², dennoch lassen sich vor dem «Caussade»-Artikel 1938 lediglich zwei homiletische und damit im Umfang begrenzte Annäherungen an das Thema nachverfolgen. Die erste Predigt aus dem Jahr 1916¹²³ ist noch stark in klassisch-neuscholastischer Perspektive gehalten:

117 Ebd. 287.

118 Vgl. ebd.

119 Vgl. ebd. 288.

120 Diese Einschätzung verdanke ich dem beim Seligsprechungsprozess mitarbeitenden Historiker Helmut Zenz, die mir mit einem freundlichen Entgegenkommen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz vermittelt hat, nachdem ich nachgefragt hatte, ob sich aus Aufzeichnungen Guardinis ermitteln lasse, wann genau er den *Traité* gelesen hat. Mit dem Ehepaar Rüttenauer war Guardini seit 1934/5 näher bekannt bzw. hat mit ihnen zusammengearbeitet.

121 Es ist zumindest eine auffällige zeitliche Konvergenz, dass der Schildgenossen-Beitrag Guardinis im selben Jahr erscheint, in dem Krebs in der Erstausgabe des LThK seinen ganz in neuscholastischer Perspektive gehaltenen Artikel «Vorsehung» veröffentlicht (E. KREBS, *Vorsehung*, in: LThK¹ 10 Freiburg i. Br. 1938, 695 ff.).

122 J. REBER, *Die Welt des Christen – Philosophische Untersuchungen zum Welt-Konzept Romano Guardinis*, Paderborn/München 1999, 264.

123 Vgl. A. WACHT [Pseudonym Guardinis], *Siebter Sonntag nach Pfingsten – Die göttliche Vorsehung*, in: *Chrysologus* 56 (1916), 540–544. Guardini sieht hier die Kriegserfahrung als eine Art Kairos an (541), den Vorsehungsglauben besser zu verstehen und nimmt zur Verdeutlichung der Vorsehung aus der Kriegswirklichkeit das Bild eines Feldherrn, der einen genauen Überblick hat und alles koordiniert, markiert dann aber auch die Grenzen der Metapher, indem er den vorsehenden Gott zugleich als liebend-fürsorgenden Vater heraus stellt, der anders als der Feldherr nicht den einzelnen für das Wohl des Volkes opfert. Diesen Glauben bringt er mit seiner stabilisierenden Wirkung als Ressource nahe, die Kontingenz der Kriegserfahrung zu bewältigen. Am Ende der Predigt (Teil IV) thematisiert er breit und durchaus mit einiger Dramatik die Schwierigkeit, in gewissen Lebenssituationen den Vorsehungsglauben durchzutragen, fängt diese Schwierigkeit aber dann nicht argumentativ, sondern nur appellierend auf, indem er (u. a. mit dem Schlussvers des *Te Deum*) ermutigt, kontrafaktisch am vorsehenden Gott festzuhalten.

Guardini spricht von einem Weltenplan, «und diesem Plan muss alles dienen»¹²⁴. Gott wisse von Ewigkeit her jede menschliche Entscheidung, und die sei schon eingefügt in seinen Plan, den er aus Volks- und Einzelschicksal webt.¹²⁵ Auch das Böse müsse den Absichten Gottes entsprechend Gutes schaffen.¹²⁶ Daher sei auch das Schwere als so von Gott gefügt und gut zu bejahen.¹²⁷

Die zweite Ansprache in der Sammlung «Vom lebendigen Gott» aus dem Jahr 1930 atmet einen völlig anderen Geist. Guardini thematisiert deutlich die Nichtselbstverständlichkeit der Vorsehung («Und da kommt nun einer und spricht von Vorsehung!» bzw. «Aber ob das nicht doch nur eine schöne Dichtung ist?»¹²⁸) und warnt davor, das Geheimnis der Vorsehung «zu billig»¹²⁹ zu nehmen. Gegenüber der Predigt von 1916 löst er sich merklich aus der traditionellen teleologisch-ordinativen Denkform: Vorsehung sei kein «fertiger Apparat», sondern vollziehe sich schöpferisch im Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit.¹³⁰ Guardini spitzt schon hier das Vorsehungsdenken auf das zu, was er auch in folgenden Veröffentlichungen häufig die «Situation» nennt: In dem, was jeweils jetzt und hier geschieht, solle der Mensch sich in seiner Freiheit von Gott her im Gewissen angesprochen und aufgefordert wissen zu sehen, was jetzt gilt. Der Mensch werde «von Gott in das Gewirke seines voraussehenden Schaffens hineingezogen»¹³¹. Geradezu um Worte ringend besteht Guardini darauf, dass Vorsehungshandeln und menschliches Handeln nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen.¹³² Der menschlichen Freiheit vor Gott ist damit ein ganz anderes Gewicht und ein ganz anderer Ernst gegeben – und die Frage des Vorherwissens wird überhaupt nicht thematisiert. In einem Nietzsche-Entwurf der 30er-Jahre

124 Ebd. 541.

125 Vgl. ebd. 543.

126 Vgl. ebd. 541.

127 Vgl. ebd. 543.

128 R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1981, 18; 20.

129 Ebd. 19.

130 Vgl. ebd. 21 f. Dieses Neuverständnis führt Guardini dann in der Ansprache «Der Wille Gottes» im selben Bändchen konsequent durch: «Gottes Wille ist in mir nicht fertig geprägt, sondern etwas, das beständig neu wird und fordert. Wenn ich vor einer Pflicht stehe und genüge ihr nicht, dann ist Gottes Wille nicht geschehen. Ist damit zu Ende, dass Wille Gottes sei? Gibt es nun keinen Willen Gottes mehr an mich? Doch! Sofort wieder sagt er: ‚Tue das!‘ ... Vor Gott ist immer Weg. Was auch geschehen mag, Gutes oder Böses, der Wille Gottes richtet darüber, aber zugleich nimmt er das nun Geschehene auf und fordert den nächsten Schritt ... Nicht Weg, der vorgezeichnet läge und wenn man ihn verlasse, wäre Weglosigkeit. Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füßen erzeugt, aus jedem seiner Schritte heraus» (*Vom lebendigen Gott*, 31 f.)

131 Ebd. 22.

132 «Nun handle, wie gehandelt werden soll. Aber frei. Gott ist's, der handelt. Du bist und handelst ... im Einvernehmen mit ihm. Doch nein; lösche das aus. Er allein. Und doch, gerade dann erst recht Du ... Und das ist Vorsehung» (ebd. 22).

formuliert Guardini dann in einer im damaligen theologischen Kontext geradezu atemberaubenden Weise: «Gott ist gar nicht so, dass er eine fertige Wirklichkeit und auszuführende Forderungen entgegenstellt. Sondern er hat die Fülle der fordernden Wirklichkeit und zu erratenden, mit rechter Initiative u. Schöpfersch[aft] zu erfassenden Möglichkeit erzeugt. Die Welt wird tatsächlich so, wie der Mensch sie macht.»¹³³ Hier geben sich bereits die Grundzüge einer Neuformulierung¹³⁴ der Vorsehungslehre zu erkennen, die dann aber erst in den ab 1939¹³⁵ folgenden Arbeiten zum Thema gänzlich zum Durchbruch kommt bzw. systematischer ausgearbeitet wurde.¹³⁶ So ist es etwa auffällig, dass Guardini die von 1933–1939 in Berlin gehaltene Vorlesungsreihe «Der Mensch – Grundzüge einer christlichen Anthropologie» bei der Veröffentlichung in «Welt und Person» durch ein Kapitel über Vorsehung erweitert.¹³⁷ Es steht sehr zu vermuten, dass ein Grund für die intensivere Auseinandersetzung nach 1938 im massiven, sich steigernden Missbrauch des Vorsehungsglaubens durch Hitler und die Nationalsozialisten zu suchen ist.¹³⁸ Guardini wollte mit seiner Neuformulierung der Vorsehungslehre erklärtermaßen «erstarken» helfen, «was vielfach schlaff geworden ist, nämlich das christliche Gewissen»¹³⁹. Es scheint allerdings, dass die wohlwollend-kritische Auseinandersetzung mit «Caussade» bei dieser Neuformulierung zwar keine allererst auslösende, wohl aber katalysatorisch-beflügelnde Rolle gespielt hat. An manchen Stellen schimmert die Rezeption des *Traité* durch, so etwa in Formulierungen wie «Gottes Walten, wie es sich, von einem Ereignis zum andern, im Leben des einzelnen vollzieht»¹⁴⁰ oder im Bild des Teppichs.¹⁴¹ Darüber hinaus aber stellt Guardini sich selbst der von ihm formulierten Aufgabe, «Caussade» aus dem Ursprungskontext herauszulösen und weiterzudenken zu einer «Theorie des

133 Aus dem Archiv Mooshausen, zitiert in: H. GERL-FALKOVITZ, «Die Welt wird immerfort» – *Der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis*, in: HK 71 (2017), 33.

134 Es lassen sich etliche Parallelen erkennen zu dem fast als Situationsethik zu bezeichnenden Ansatz, den er im Folgejahr in «Das Gute, das Gewissen und die Sammlung», Mainz 1931, entfaltet.

135 Vgl. *Welt und Person* 1939, *Christliche Besinnung* 1939, *Vorschule des Betens* 1943, *Glaubenserkenntnis* 1949, *Theologische Gebete* 1944, *Freiheit Gnade Schicksal* 1949, *Gebet und Wahrheit* 1960.

136 Dazu ausführlicher: L. TEUCHERT, *Gottes transformatives Handeln – Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini*, *Christian Link und dem «Open theism»*, 73–110.

137 Vgl. J. REBER, *Romano Guardini begegnen*, Augsburg 200, 108.

138 Siehe dazu das Kapitel «Die Vorsehung: die Geschichtstheologie Hitlers», in: R. BUCHER, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008, 77–88. Guardini geht in seinen Arbeiten zur Vorsehung nicht in die direkte Konfrontation, sondern belässt es bei vielsagenden Andeutungen, so etwa in seiner Abgrenzung vom «Zynismus dessen, der Gott für seine Pläne einzuspannen versucht» (*Glaubenserkenntnis – Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Freiburg i. Br. 1963, 75).

139 R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, 197.

140 Ebd. 194. Vgl. dazu die Formulierung des *Traité* «d'un moment à l'autre» (*Abandon*, 151).

141 Vgl. R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis*, 77; *Abandon*, 71.

christlichen Daseins» für die Gegenwart. Auf dem Fundament einer Affinität seiner schon vorher angedachten Zuspitzung der Vorsehungslehre auf die konkret gegebene Situation zu «Caussades» Focus auf den «moment présent» holt Guardini die bei «Caussade» vermisste «Welt» mit ihren Herausforderungen in diese Theorie herein und nimmt dabei zugleich würdigend den geistesgeschichtlichen Umbruch der Aufklärung auf, indem er die Mündigkeit des Einzelnen auch theologisch verteidigt und damit die Freiheit des Menschen in ihrem ganzen Gewicht ernst nimmt. Während der *Traité*, wie noch gezeigt wird, von einer unfehlbaren und unbesiegbaren Vorsehung ausgeht, wagt Guardini sich vor bis zu dem Gedanken, die Vorsehung sei gebunden an die Bedingung, dass der Mensch vor allem nach dem Reich Gottes trachtet.¹⁴² Die bei «Caussade» erst anhebende «Mobilisierung» des Vorsehungskonzeptes führt er konsequent weiter: «Was das Wort ›Vorsehung‹ meint, ist im Grunde genommen das christliche Dasein selbst in seiner unendlichen Verflochtenheit; der Mensch und die Welt, aufgenommen in den Zusammenhang der Gnade.»¹⁴³

1.2.2.6 Ernst Bernhard

Der am meisten überraschende Name in dieser Rezeptionsgeschichte dürfte der deutsch-italienische Arzt und Psychoanalytiker Ernst Bernhard (1896–1965) sein, zu dessen Klienten etwa Federico Fellini und Natalia Ginzburg zählten. Seit 1947 gab der jüdische, in der Nazizeit nach Italien emigrierte C. G. Jung-Schüler im Astrolabio-Verlag die Bücherreihe «Psyche e coscienza» heraus, die mit Freud, Adler und Jung vor allem Übersetzungen deutscher Fachliteratur gewidmet war. Unter diesen tiefenpsychologischen Werken erschien 1951, anlässlich des 200. Todesjahres Caussades, auch der *Traité*, versehen mit einem von Bernhard persönlich verfassten Vorwort.¹⁴⁴ Bernhard würdigt den *Traité* als «unschätzbare Zeugnis biblischer Religiosität in ihrem charakteristischsten und reinsten Ausdruck» und Caussade als «einen der genialsten Meister der Seelenführung»¹⁴⁵. Offensichtlich hatte Bernhard nach einem geeigneten spezifisch christlichen Zeugnis für das

¹⁴² Vgl. DERS., *Glaubenserkenntnis*, 71.

¹⁴³ DERS., *Christliche Besinnung*, Würzburg 1939, 14. Die Rede vom Aufgenommensein in einen «heiligen Zusammenhang» findet sich auch in: DERS., *Vorschule des Betens*, 191.

¹⁴⁴ Bernhards Schülerin B. Garufi beschreibt ihre Perplexität darüber und hält die Aufnahme des *Traité* in die Reihe zunächst für ungeeignet, da das Werk sich von Sprache und argumentativem Niveau her deutlich von den übrigen Titeln unterschied und ihr vom Inhalt her kaum zu vereinbaren schien mit dem, was sie in den Therapiesitzungen von Bernhard gehört hatte. Erst eine zweite Lektüre des Vorworts bringt ihr Klärung. Vgl. B. GARUFI, *Una testimonianza*, in: *Rivista di Psicologia Analitica* 54 (1996), 69–84, 73 f.

¹⁴⁵ Vorwort, in: J. DE CAUSSADE, *Abbandono alla divina Provvidenza*, Roma 1951, 10 (Übersetzung: MH).

Studium des Bewusstseinswerdungsprozesses gesucht, und hier nach einem Autoren, der nicht schon anderswo vielfach publiziert worden war. Der Wert des *Traité* liegt für Bernhard im «individuellen Inhalt»¹⁴⁶, also darin, dass er weniger die allgemeine, auf alle gleichermaßen zugeschnittene dogmatische Seite des Christentums betont, wengleich sie Grundlage des Werkes sei, sondern die individuelle religiöse Erfahrung.¹⁴⁷ Dem Individuationsprozess mit seinen spannungsvollen Konflikten zwischen Kollektiv und Individualität hatte Bernhard sich in der Spur C. G. Jungs tiefenpsychologisch gewidmet. In diesem Rahmen spielt für die Sinndeutung die von ihm so bezeichnete «Mitobiografie», eine entscheidende Rolle, womit er die einen Lebenslauf leitenden «höheren Inhalte» bzw. «höheren Werte»¹⁴⁸ bezeichnet, also Glaubensvorstellungen und Weltanschauungen. Dabei wusste sich Bernhard selbst lebenslang im jüdischen Mythos (so seine eigene Diktion) verwurzelt, auch wenn ihm ein organisches Ganzes von Philosophien, Religionen und Psychologien und eine Synthese von Orient und Okzident am Herzen lag¹⁴⁹ und er auch beim *Traité* die überraschenden Parallelen zu anderen Religionen wie dem indischen Bhakti-Yoga und dem Taoismus hervorhebt.¹⁵⁰ Kaum zufällig steht ein zunächst nicht veröffentlichter Entwurf für ein Vorwort zum *Traité*, der später Eingang in die Notizensammlung unter dem Titel «Mitobiografie» gefunden hat, unter dem Stichwort «Der Weg zur Individuation.» Ziel dieser religiösen Facette des Individuationsprozesses sei es, «das Bild des Göttlichen in seinem Verhältnis zum Individuum zum Bewusstsein zu bringen»¹⁵¹.

In die Faszination Bernhards für «Caussade» spielen neben dieser Betonung des individuellen religiösen Weges allerdings noch weitere Motive hinein. Zum einen zeigt ein im Vorwort zitiertes Wort «Caussades», wie Bernhard sich in ihm bestätigt sieht, dass das, was den Menschen wirklich lernen und wachsen lässt, in dem zu finden ist, was täglich geschieht. Die Erfahrung im Tun und Erleiden sei die wirkliche Lehrerin des Bewusstseins.¹⁵² Zum anderen liest Bernhard den *Traité* als Bestätigung seiner Überzeugung, dass dem Ich des Menschen mit seinen Verfügungsmöglichkeiten zugunsten des Selbst relativierend Grenzen gesetzt sind

146 In Bernhards Vorwort ist vom «contenuto individuale» die Rede. Ebd.

147 Damit hat Bernhard, wie sich noch zeigen wird, als einer der wenigen Vertreter der Rezeptionsgeschichte eines der thematischen Gravitationszentren des *Traité* hervorgehoben.

148 E. BERNHARD, *Mitobiografie*, Stuttgart 1974, 156.

149 So erzählt seine Schülerin H. ERBA-TISSOT davon, dass er jahrzehntelang hinduistische, taoistische und buddhistische Texte studiert hat, aber zugleich nie «lange Zeit einer Lehre folgen» konnte; «sehr schnell gab er sich Rechenschaft über das, was sein jüdisch-christliches Temperament integrieren konnte» (*Einleitung*, in: E. BERNHARD, *Mitobiografie*, 16).

150 Vgl. E. BERNHARD, *Vorwort*, 11.

151 DERS., *Mitobiografie*, 157.

152 Dazu ausführlicher: B. GARUFI, *Una testimonianza*, 74.

bzw. zu setzen seien. So spricht er im Vorwortentwurf von gewissen «Tendenzen eines bereits präexistierenden Lebensplanes im Unbewussten» und greift dort zugleich den Entelechiebegriff¹⁵³ auf, mit dem er den Lebenslauf als zielgerichtet orientiert beschreibt. In der höheren Entwicklung des Menschen werde die «Gegenwart einer Lenkung wahrgenommen»¹⁵⁴. Dieser Entelechiegedanke beinhaltet für Bernhard, dass auch das Übel, so sehr es für den Menschen unverständlich ist, ein Schritt der Weiterentwicklung hin zum Selbst sein kann. Die angemessenste und für die weitere Entwicklung heilsamste Reaktion des Menschen auf die Lenkung sieht Bernhard in der Hingabe. Ein Eintrag in seinem Tagebuch vom 8. März 1964 macht diese Haltung markant deutlich und belegt unübersehbar die persönliche Rezeption «Caussades»:

Alles, was uns geschieht oder durch uns geschieht, ist recht (giusto), weil es, trotz unserer Beteiligung, durch einen höheren Willen geschieht, der alles umfasst und enthält. Dessen bewusst sollten wir immer versuchen, nicht nach unserem Willen sondern nach einem höheren Willen zu entscheiden, oder vielmehr dessen bewusst sein, dass wir gemäß einem höheren Willen entschieden haben, so sehr es uns auch scheint, die Entscheidung sei unserem Ich zuzurechnen; auf welche Weise wir auch immer diesen höheren Willen bezeichnen, er zeigt sich immer im Einzelnen auf mehr oder weniger individuelle Weise. In der Anerkennung und der Betrachtung dieser individuellen Teilhabe am «höheren» Willen ruht der Sinn und Wert der einzelnen menschlichen Existenz, weil es hier ist, dass der wahre und eigentliche Wille Gottes (= höherer Wille) wirkt, also seine schöpferische Präsenz, die im gegenwärtigen Augenblick «alles» enthält, auch Vergangenheit und Zukunft, jenen Brennpunkt der *Entelechie* (der vollen Entwicklung der Dinge), der in der Zeit erfassbar ist.¹⁵⁵

Als Bernhard 1940/41 nach Kalabrien in ein Konzentrationslager deportiert wurde, versuchte er, diese Lebenshaltung umzusetzen: «Er ging dorthin ... entschlossen, was immer ihm das Schicksal bringen würde, bewusst und sinnvoll zu leben, dem Augenblick hingegeben, ohne wehleidiges Zurückschauen auf die Vergangenheit.»¹⁵⁶

153 Bernhard übernimmt den Begriff in der Deutung H. Drieschs im Sinne einer allen Organismen immanenten Entelechie. Vgl. dazu: G. ROCCI, *L'entelechia e l'immagine: Ernst Bernhard*, in: *Rivista di Psicologia Analitica* 29 (1984), 38–57, 44 f.

154 E. BERNHARD, *Mitobiografie*, 156 f.

155 «Tutto ciò che ci accade, o attraverso noi accade nella vita, è giusto, poiché accade – malgrado tutta la nostra partecipazione – per una volontà superiore, che tutto abbraccia e contiene. Consapevoli di questo, dobbiamo perciò cercare sempre di decider non secondo la nostra, ma secondo una volontà superiore, o meglio essere consapevoli che abbiamo deciso secondo una volontà superiore, per quanto d'altra parte ci sembri che la decisione sia da attribuire al nostro io; in qualsiasi modo noi intendiamo la volontà superiore, essa si manifesta sempre nel singolo in maniera più o meno individuale. Nel riconoscimento e nella considerazione proprio di tale partecipazione individuale alla volontà «superiore» riposa il senso e il valore della singola esistenza umana, poiché è qui che opera la vera e propria volontà di Dio (= volontà superiore), cioè la sua presenza creatrice, che nel momento presente contiene «tutto», quindi anche passato e futuro, quale punto focale dell'entelechia afferrabile nel tempo» (E. BERNHARD, *Mitobiografia*, Milano 1992, 194 (Übersetzung: MH).

156 H. ERBA-TISSOT, *Einleitung*, in: E. BERNHARD, *Mitobiografie*, 11.

1.2.2.7 Simone Weil

In einem 1987 in der «Mystics Quarterly»¹⁵⁷ veröffentlichten Aufsatz hat der Weil-Experte Martin Andic frappierende Parallelen und eine hohe Affinität zwischen Simone Weil und «Caussade» zutage gefördert und von einem «Caussadism»¹⁵⁸ der französischen Philosophin gesprochen. In ihrem ersten Brief an P. Perrin,¹⁵⁹ in dem sie sich fragt, inwieweit ihre mögliche Taufe Gottes Wille sei, unterscheidet sie drei «domains», Domänen bzw. Bereiche, in denen man sich dem Willen Gottes unterwirft. Die erste Domäne besteht in dem, was nicht von uns abhängt; hier müsse der Mensch alles, was geschieht, bis ins Detail als Willen Gottes entgegennehmen. Auch etwa durch Leiden hindurch müsse diese Gottespräsenz wahrgenommen werden und «die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch»¹⁶⁰ geliebt werden. Die zweite Domäne umfasst demgegenüber all das, was vom Menschen abhängt, also seine Pflichten, bestimmte Regeln des Zusammenlebens, seine natürlichen Neigungen (Essen, Trinken, Schlafen), denen der Mensch indifferent bzw. maßvoll zu folgen habe. Aber Weil unterscheidet ein Tertium, eine dritte Domäne, die weder komplett vom Menschen abhängig noch von ihm unabhängig ist. Hier habe der Mensch aufmerksam und hingegen zu warten, bis er erkennt, wozu Gott unwiderstehlich hintreibt; wörtlich spricht sie wiederholt von «contrainte», einem bemächtigenden Zwang, allerdings im Sinn, «unwiderstehlich getrieben» zu sein.¹⁶¹ «Man soll sich diesem Anstoß überlassen, genau bis zu dem Punkt laufen, wo er hinführt und nicht einen einzigen Schritt darüber hinaus tun, nicht einmal in Richtung auf das Gute.»¹⁶² Andic identifiziert eine auffällige Parallele dieser drei «domains» zur dreigestaltigen Hingabe bei «Caussade»: gegenüber den Standes- und Alltagspflichten, dem, was aus reiner Vorsehung auf den einzelnen zukommt (den *croix*), und den gesteigerten *attraits*.¹⁶³ Ähnliche

157 Seit 2008 trägt die Zeitschrift, die Essays zu mystischen Texten vor allem des Mittelalters veröffentlicht, den Titel «The Journal of Medieval Religious Cultures».

158 So der Titel des Aufsatzes: M. ANDIC, *Simone Weil's Caussadism*, in: *Mystics Quarterly* 13 (1987), 73–90.

159 «Attente de Dieu» erschien im Deutschen unter dem Titel: S. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 21–30.

160 DIES., *Schwerkraft und Gnade*, München 1952, 48. Mitunter hat man bei Weil eine «pathologische Veranlagung zum Leid» und eine «Jagd nach dem Unglück» gesehen. Siehe dazu: E. OTT, *Die «Aufmerksamkeit» als Grundvollzug der christlichen Meditation – Der geistliche Weg der Simone Weil*, in: *GuL* 47 (1974), 94–112, 106.

161 S. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, 23. Auch in *Schwerkraft und Gnade* spricht Weil von göttlichen Eingebungen, die unfehlbar Wirkungen vollbringen, wenn man die Aufmerksamkeit nicht von ihnen abwendet und sie nicht zurückweist (a. a. O., 212 f.), sowie von einem «unwiderstehlichen Anstoß der Gnade» (221 f.).

162 S. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, 23.

163 Siehe dazu ausführlicher 3.1.1.

inhaltliche Überschneidungen mit «Caussade» arbeitet er heraus in der Weise, wie Simone Weil das Sich-Fügen¹⁶⁴ in den göttlichen Willen beschreibt¹⁶⁵ und wie beide die Akzeptanz alles Geschehens als Wille Gottes lehren.¹⁶⁶ So schreibt Weil in ihren «Betrachtungen über das Vaterunser»: «Alle bereits eingetretenen, wie immer beschaffenen Ereignisse sind dem Willen des allmächtigen Vaters gemäß.»¹⁶⁷ Vor diesem Hintergrund hält Andic es für schwierig, *nicht* anzunehmen, dass Simone Weil zumindest in Teilen Kenntnis des *Traité* besaß, entweder direkt oder indirekt,¹⁶⁸ und in ihrem Denken davon inspiriert wurde.¹⁶⁹ Manche Gemeinsamkeit wie die Passivität des Menschen gegenüber der Aktivität Gottes ließen sich auch durch eine andere gemeinsame Quelle der katholischen Tradition erklären, aber nicht alle. Andic mutmaßt, dass Weil «Caussade» durch P. Perrin, ihren Begleiter und dessen Bibliothek, oder andere katholische Bezugspersonen kennengelernt haben könnte, auch wenn sich nicht dokumentarisch evident belegen lässt und daher offen bleiben muss, ob sie den *Traité* selbst gelesen hat oder von anderen vermittelt dessen inhaltliche Grundlinien kannte.¹⁷⁰

1.2.2.8 Hans Urs von Balthasar

Erstmalig kommt von Balthasar auf «Caussade» zu sprechen in einem 1958 erschienen Aufsatz,¹⁷¹ in dem er dem damals aus dem französischen Sprachraum überschwappenden Begriff «Spiritualität» nachgeht. Er bedenkt und beklagt dar-

164 So in der Vater-unser-Betrachtung in: *Schwerkraft und Gnade*, 238.

165 Vgl. M. ANDIC, *Simone Weil's Caussadism*, 77. Andic deutet das Warten auf Gott bei Weil einseitig als Passivität (82), was allerdings der polaren Struktur der Aufmerksamkeit nicht gerecht wird. So spricht Weil von einem «*éffort négatif*»: «Die Aufmerksamkeit ist eine Anstrengung [sic!; MH], vielleicht die größte von allen, aber sie ist eine negative Anstrengung.» Es gilt, «das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten» (*Das Unglück und die Gottesliebe*, a. a. O., 102 f.). In «*Schwerkraft und Gnade*» spricht sie von einer «Bemühung, die nichts verlangt» und einem «nicht handelnden Handeln des Gebetes in der Seele» (a. a. O., 210; 213). Die Freiburger Philosophin Regine Kather betont daher, dass die Aufmerksamkeit «keine handlungslose Passivität» ist und «nicht bloß die Haltung passiven Wartens auf einen Gnadentakt ... Aktivität und Empfänglichkeit koinzidieren» (R. KATHER, *Simone Weil – Aufmerksamkeit oder die Sinnstufen der Existenz*, in: *GuL* 66 (1993), 121–144, 130; 135).

166 Vgl. M. ANDIC, *Simone Weil's Caussadism*, 78. So notiert Weil in: *Vorchristliche Schau*, München 1951, 151: «Ebenso beginnen wir zuerst abstrakt zu wissen, dass man Gott in allem lieben muss. Später erst dringt die geliebte Gegenwart Gottes zu jeder Sekunde durch alle großen oder kleinen Vorfälle, die das Gewebe des Tages bilden, mitten in unsere Seele.»

167 S. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, 237. Diese Hinnahme des Gotteswillens ist bei Weil nicht nur vom Christentum inspiriert, sondern auch vom *amor fati* der Stoa bei Marc Aurel (ebd. 46).

168 Vgl. M. ANDIC, *Simone Weil's Caussadism*, 82. Ähnlich 83.

169 Vgl. ebd. 74.

170 Vgl. ebd. 74; 88.

171 Vgl. H. U. V. BALTHASAR, *Spiritualität*, in: *GuL* 31 (1958), 340–352.

in u. a. die «fatale Kluft zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden ›Dogmatik‹ und einem ihr gegenüber stehenden psychologischen Subjekt»¹⁷² und mahnt im Gegenzug eine Reintegration der entfremdeten Seiten Dogmatik und Spiritualität an. In der Spiritualität des *grand siècle*, die von Balthasar mit Pascal und Franz von Sales beginnen und mit «Caussade» enden lässt, sei diese umfangreiche Perspektive immer gegeben gewesen. Trotz aller «Wendungen zum Empirisch-Psychologischen» und aller «barocken Schmückung» sei doch der «erschreckende Ernst» und die «Ganzheit des theologischen Aktes»¹⁷³ im Sinn einer Antwort auf die Erschütterung durch die Offenbarung gewahrt. Von Balthasar charakterisiert in diesem Zusammenhang die Spiritualität «Caussades» als die des «unbedingt durchgehaltenen Jaworts»¹⁷⁴.

Ausführlicher widmet sich der Schweizer Theologe «Caussade» dann in seiner theologischen Ästhetik.¹⁷⁵ Er sieht ihn als Epochenschluss, der die gesamte Metaphysik der Heiligen, angefangen von den rheinischen Mystikern bis hin zu den Franzosen des *grand siècle*, «in einer Einheit von überzeugender Schlichte»¹⁷⁶ zusammenfasst. Den Begriff *abandon* gibt er mit «Überlassenheit» wieder, als «Zur-Verfügung-Stehen in der transzendentalen Offenheit zu Gottes vorsehendem Wollen»¹⁷⁷, als «Einübung in die volle Lenksamkeit des nackten Glaubens»¹⁷⁸. Auf diese Weise geschehe im *moment présent*, den von Balthasar in Beziehung zu Kierkegaards Kategorie des Augenblicks setzt, die Fortführung der Christusoffenbarung. In jeder Lebenslage gelte es, auf Gott hin passiv zu sein und inmitten seiner Verborgenheit doch «von ihm terminiert zu werden in aktives und endliches Tun und Verhalten»¹⁷⁹.

Von Balthasar sieht gerade darin, dem damaligen Forschungsstand entsprechend, den Autoren als Repräsentanten der ignatianischen Familie an. «Caussade» werde durch «die gesunde Lehre seines Ordensvaters geschützt» vor dem Quietismus bewahrt, und es gelinge ihm, die volle Hingabe nicht mit solchen ontologischen Begriffen zu fassen, die mit der geschöpflichen Eigentätigkeit inkompatibel wären.¹⁸⁰ Zudem hebt von Balthasar in dem kurzen Porträt zweimal hervor, dass es «Caussade» gelungen sei, den Glauben als Akt und Inhalt wieder

172 Ebd. 342.

173 Ebd. 343.

174 Ebd.

175 Vgl. DERS., *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1 – Teil II, Einsiedeln 1965, 485–491.

176 Ebd. 485.

177 Ebd.

178 Ebd. 487.

179 Ebd. 485.

180 Ebd. 490 f.

enger an die Schriftoffenbarung zurückgebunden zu haben¹⁸¹ – in der Tat ist die Sprache des *Traité*, wie sich noch zeigen wird, zutiefst schriftimprägniert. Von Balthasar würdigt den nicht überbietbaren Transzendentalismus «Caussades» und empfiehlt ihn für das Gespräch mit asiatischer oder sufistischer Mystik¹⁸² – ein Vorschlag, den David B. Burrell und Robert L. Fastiggi aufgreifen werden.

Im abschließenden Ausblick allerdings bemerkt von Balthasar, dass «Caussade» als Vertreter des christlichen Transzendentalismus doch insofern hinter seinem (angenommenen) Ordensvater zurückbleibt, als er eine Spiritualität vorwiegend für Kontemplative bietet, und die Fülle des ignatianischen «Gott suchen und finden in allen Dingen» spekulativ noch nicht ausgeschöpft habe.¹⁸³ Diese Ergänzung des christlichen Transzendentalismus durch einen christlichen «Immanentismus» (von Baltasar selbst spricht von einer «*conversio ad phantasma*»¹⁸⁴) sieht er als seiner Zeit vorbehalten.

1.2.2.9 Andrew Ryder und Richard Rohr

In der britischen Jesuitenzeitschrift «*The Way*» publizierte Andrew Ryder 2007 unter der Überschrift «*The sacrament of Now*»¹⁸⁵ einen Artikel, in dem er den Caussade zugeschriebenen *Traité* in Beziehung setzt zu den Veröffentlichungen Eckhart Tolles, einem deutschstämmigen kanadischen Autor spiritueller Bestseller.¹⁸⁶ Ryder hebt die heilende, ja erlösende Kraft des Präsentseins im gegenwärtigen Augenblick hervor.¹⁸⁷ Hierzu biete der *Traité* die theologische Begründung des «Warum», während Tolle, der sich eher östlichen Traditionen wie dem Sufismus und Buddhismus verbunden weiß, Wege zum konkreten «Wie» ebne¹⁸⁸ und damit den *Traité* weiterentwickle. Tolle befasse sich mit den mentalen Blockaden, die eine Präsenz im gegenwärtigen Augenblick verhindern. Dazu zählt vor allem ein Gefangensein in der Vergangenheit bzw. ein obsessives Nachdenken über die Zukunft. Beides sei Quelle von Spannungen und Unzufriedenheit, wovon nur die volle Aufmerksamkeit für die Gegenwart auf wundersame Weise befreien kann. Ansonsten verschiebe es der Mensch immer neu, mit dem Leben zu beginnen

181 Vgl. ebd. 486; 491.

182 Vgl. ebd. 491.

183 Die Kritik geht damit in eine ähnliche Richtung wie die Guardinis.

184 Ebd. 491.

185 A. RYDER, *The Sacrament of Now*, in: *The Way* 46 (2007), 7–18.

186 Ryder bezieht sich vor allem auf zwei Werke Eckhart Tolles: E. TOLLE, *Jetzt! Die Kraft der Gegenwart – Ein Leitfaden zum spirituellen Erwachen*, Bielefeld 2010; *Eine neue Erde – Bewusstwerdung anstelle von Selbstzerstörung*, München 2005.

187 Vgl. A. RYDER, *The Sacrament of Now*, 11; 18.

188 Vgl. ebd. 8.

und isoliere sich vom «flow of life».¹⁸⁹ Tolles Verständnis von Hingabe sei, zumindest in den praktischen Implikationen, sehr nahe an dem des *Traité*.¹⁹⁰ Wenn der Mensch sich in kaum erträglichen Situationen vorfinde und die Möglichkeiten, die Situation zu verlassen oder sie zu verändern, nicht gegeben seien, dann bestünde die beste Umgangsweise darin, alle inneren Widerstände aufzugeben und sie in ihrem Gegebensein anzunehmen, und zwar so, als hätte der Betroffene sie selbst frei gewählt. Das Jetzt sei als Freund, nicht als Feind zu betrachten.¹⁹¹ Der Betroffene werde durch diese Hingabe zwar nicht glücklich, aber finde Frieden und Gelassenheit.¹⁹² Solche Akzeptanz sei nicht Schwäche, sondern Stärke. In der bedingungslosen Hingabe an den gegenwärtigen Moment ergebe man sich dem «flow of life» und stelle sich ihm nicht entgegen. Widerstand schneide ab vom Sein, der einzigen wahren Kraft. Dabei stehe die Hingabe einem aktiv-planenden Dasein keineswegs entgegen, aber mache alle Aktion sekundär, und verleihe ihr eine innere Qualität, die sie von bloßer Geschäftigkeit unterscheidet. Tolles in eigener Lebenserfahrung gründendes Werk sei damit eine Hilfe, *contemplativus in actione* zu leben.¹⁹³

In eine sehr ähnliche Richtung rezipiert der amerikanische Franziskaner Richard Rohr den *Traité*. In einem online-Beitrag nennt er «Caussade» sogar den «Tolle des 18. Jahrhunderts»¹⁹⁴. Entsprechend wirbt er in seinem Bestseller «Ganz da» im Kapitel über den «Augenblick der Ehrfurcht»¹⁹⁵ dafür,

Widerstand gegen das fahren zu lassen, was der jeweilige Augenblick bietet, und unser Anhaften an einen vergangenen Augenblick aufzugeben. Es ist ein Akzeptieren der gesamten Realität, die hier und jetzt da ist. Das wird deine Lebensaufgabe sein bis zum Schluss. Man kann durch keine Methode dorthin kommen; man kann nur dort sein. Die reinste Gestalt von Spiritualität besteht darin, Gott in dem zu finden, was direkt vor dir liegt – die Fähigkeit, das anzunehmen, was der französische Jesuit und Mystiker Jean-Pierre de Caussade (1675–1751), das Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks' nannte.¹⁹⁶

189 Vgl. ebd. 12.

190 Vgl. ebd. 16.

191 Vgl. ebd. 9.

192 Vgl. ebd. 18.

193 Vgl. ebd. 8; 19. Wenn Ryder Tolle einfach als eine harmonische Weiterentwicklung des *Traité* ansieht, übergeht er den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Entwürfen, dass für Tolle die Hingabe an den Augenblick ein Modus der Kontingenzbewältigung ist und am (etwas esoterisch anmutenden) Kraftstrom des Seins Anteil gibt, während für «Caussade» die Hingabe an den Augenblick zuerst ein Weg der Gottesbegegnung und zur Heiligkeit im Sinne einer Alltagsmystik ist und der Augenblick vor allem einen göttlichen Fingerzeig für den jeweils nächsten Schritt enthält.

194 R. ROHR, *Jean-Pierre De Caussade*, online: <https://cac.org/jean-pierre-de-caussade-2015-08-02/> (11.01.2022).

195 DERS., *Ganz da – Einfach und kontemplativ leben*, München 2019, 33 ff.

196 Ebd. 39.

1.2.2.10 Michael Casey

2008 hat der durch zahlreiche spirituelle Veröffentlichungen bekannte australische Trappist Michael Casey für eine englische Neuauflage des *Traité* ein Vorwort verfasst.¹⁹⁷ Er bezeichnet sich als gesegnet und hält es für eine entscheidende Kreuzung in seinem Leben, durch einen weisen älteren Mitbruder auf die Schrift «Caussades» hingewiesen worden zu sein. Mittels einer Lebenserfahrung eines Fluges auf dem Sitz des Copiloten im Cockpit, bei dem ihn der Kapitän aufgefordert hatte, nichts zu berühren und somit nicht ins Fluggeschehen einzugreifen, macht Casey seine Lernerfahrung durch den *Traité* deutlich: die komplette Kontrolle über sein Leben abzugeben. Durch «Caussade» habe er zum einen Führung empfangen, existentiell schwieriges Terrain zu überqueren, und zum anderen eine Grundhaltung für sein Leben gewonnen: die göttliche Vorsehung wertzuschätzen und die Notwendigkeit einzusehen, gegenüber dieser Vorsehung empfänglich zu sein, auch wenn es einem an vollem Verstehen mangle. Menschlicher Eigenwille bringe den Menschen dagegen in Opposition zu Gottes Handeln. Casey rezipiert aus dem *Traité* vor allem die passive Annahme all dessen, was das Leben mit sich bringt. Der gegenwärtige Augenblick müsse als Element des lebenslangen Dialoges Gottes mit dem Menschen gedeutet werden. Jede Gelegenheit zum Handeln sei eine Einladung, näher zu Gott zu kommen, jede Bürde kann ein Mittel zum Wachsen sein, jedes Leiden sei ein von Gott ausgesuchtes Mittel, das zur Freude und Heiligkeit führt. Wer diese Haltung zur Priorität werden lässt, sei auf einem sicheren Weg zu tiefem inneren Frieden. Diese Selbsthingabe berge in sich das Vertrauen und die Überzeugung, dass nichts von der Liebe Christi zu trennen vermag.

1.2.2.11 David B. Burrell und Robert L. Fastiggi

Im Jahr 2011 hat der amerikanische Theologe und Übersetzer David B. Burrell unter dem Titel «Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology»¹⁹⁸ einen interreligiösen Dialogvorschlag bezüglich klassischer theologischer *loci* vorgelegt, so dem Glauben an eine freie Schöpfung, der Frage des Zueinanders göttlicher und menschlicher Freiheit, der Verhältnisbestimmung zwischen menschlicher Initiative und Glauben an die Vorsehung sowie den verschiedenen Vollendungs Vorstellungen von Geschichte.¹⁹⁹ Seine komparative Theologie wendet eine «kreative Hermeneutik» an: Sie versucht, Brücken zwischen den Bekenntnissen zu bauen, indem sie fixierte Glaubenslehren zum Fließen bringt und die Lehrmeinungen als Niederschlag einer

197 Vgl. J. CAUSSADE, *The Joy of Full Surrender*, Brewster (MA) 2008, IX–XI.

198 D. BURRELL, *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*, Oxford 2011.

199 Vgl. ebd. xii.

Praxis betrachtet.²⁰⁰ Er setzt die Lehren als sekundär voraus, als Antworten auf Fragen, und sein Ansatz besteht darin, diese herausfordernden Fragen zu fassen.

Im Kapitel über den *locus* «Vertrauen in die göttliche Vorsehung» bringt er komparativ zwei «key works»²⁰¹ der muslimischen und der christlichen Tradition ins Gespräch, nämlich Al-Ghazalis «Glaube an die göttliche Einheit und Vertrauen in die göttliche Vorsehung»²⁰² mit dem Jean-Pierre de Caussade zugeschriebenen *Traité*. Beim 1111 gestorbenen persischen Theologen, Philosophen und Mystiker Al-Ghazali untersucht Burrell, wie der das Vorsehungsvertrauen (*tawakkul*) als religiöse Praxis begründende Glaube, dass Gott allmächtig ist, der einzig und allein Handelnde, der mit seinem Handeln alles durchdringt (*tawhid*), zusammengeht mit menschlich-freiem Handeln. Al-Ghazalis Vermittlung geschieht über die Analogizität des Handlungsbegriffs: Gott und den Geschöpfen wird jeweils ein Handeln zugeschrieben, aber in unterschiedlicher Hinsicht, wobei aus dem freien Handeln Gottes erst alles andere hervorgeht.²⁰³ Das konkrete Wie des Miteinanders bleibt dem spekulativen Denken verborgen. Weil die Welt aus Gottes Weisheit und Großzügigkeit hervorgeht, muss sie als unanfechtbar recht und gerecht und unüberbietbar hervorragend betrachtet werden. Dieser Glaube schlägt sich nieder im Verständnis des Vorsehungsvertrauens: Alles, was geschieht, gilt als Verfügung dieses gerechten und guten Gottes und ist in diesem Sinn anzunehmen. Hier grenzt sich Burrell in seiner Deutung ausdrücklich dekonstruierend vom stereotypen Vorurteil ab, es handle sich bei diesem Vorsehungsglauben um eine rein resignative Haltung bzw. «islamischen Fatalismus».²⁰⁴ Vorsehungsvertrauen ziehe eher nach sich, sich in Einklang zu bringen mit den Dingen, wie sie sind.²⁰⁵ Wie ein Kind seiner Mutter soll der Glaubende auf Gott vertrauen – mit dem Focus auf den, dem man vertraut.²⁰⁶ Im Blick auf konkrete Fragen wie z. B. der Verpflegungsvorsorge vor einer Wüstenreise oder die Frage medizinischer Behandlung im Krankheitsfall vertrete Al-Ghazali einen gesunden Mittelweg.²⁰⁷ Die Herausforderung für das menschliche Handeln besteht darin, angemessen auf die Dinge, die geschehen, zu reagieren, und zwar so, dass die göttliche Verfügung in ihnen als Antwort manifest wird.²⁰⁸

200 Vgl. ebd. xiv; 1; 4.

201 Ebd. 63.

202 AL-GHAZALI, *Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence (translation of Bk. 35 of Ihya' Ulum ad-Din)*, übers. u. eingeleitet von D. BURRELL, Louisville (Kentucky) 2000.

203 Vgl. D. BURRELL, *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*, 70.

204 Vgl. ebd. 64; 72.

205 Vgl. ebd. 72: «It rather entails aligning oneself with things as they really are: in Ghazali's sense, with the truth that there is no agent but God Most High.»

206 Vgl. ebd. 73.

207 Vgl. ebd. 74.

208 Vgl. ebd. 75.

So gewiss es zwischen Al-Ghazali und «Caussade» keine direkten Beziehungen und Abhängigkeiten gibt,²⁰⁹ sieht Burrell in «Caussades» Lehre vom gegenwärtigen Augenblick doch eine bemerkenswerte Parallele und Affinität.²¹⁰ Auch der *Traité* gründet auf dem alles durchdringenden Handeln Gottes, das bis in den konkreten Augenblick hineinreicht. Alles geschehe entsprechend einer göttlichen Ordnung, die sich der Güte des Schöpfers verdankt. Auch wenn Gott gegen die persönlichen Neigungen und Pläne des Menschen agiere, wisse allein er, was wirklich gut für den Menschen ist. Burrell sieht gerade hier ein Echo Al-Ghazalis, insofern beide das, was jeweils ist, als das dem Menschen Passendste und Angemessenste ansehen; nichts könne vollkommener sein.²¹¹ Wer sich dem von Gott herkunftigen gegenwärtigen Augenblick hingebend überlässt, geht daher niemals fehl. Der Mensch könne sich also freimachen von der Sorge, sein Leben selbst führen zu müssen, und alles, was ihm widerfährt, als günstige Gelegenheit betrachten. Quietistischen Tendenzen entgehe der *Traité* dadurch, dass der Mensch keineswegs als passiv angesehen wird, sondern jeweils das zu tun hat, was sich ihm im gegenwärtigen Moment an Pflichten oder Aufgaben zeigt.

In einem dritten Schritt bringt Burrell die beiden Schlüsseltexte mit Moses Maimonides als einem Vertreter der jüdischen Tradition in ein vergleichendes Gespräch und sieht in dessen biblischer Vertrauenslehre die Wurzeln einer Praxis und Lehre, die sich parallel bei «Caussade» und Al-Ghazali finde.²¹²

Schon 1990 hatte der US-amerikanische Theologe Robert L. Fastiggi einen komparativen Artikel vorgelegt,²¹³ in dem er den *Traité* als «großen geistlichen Klassiker»²¹⁴ des Christentums mit dem religiös-philosophischen Lehrgedicht der *Bhagavad-Gita* als einem Klassiker hinduistischer Mystik vergleicht. Fastiggi sieht beide Autoren über den zeitlichen Abstand hinweg als «verwandte Seelen»²¹⁵ an, denn er arbeitet in beiden Werken anhand zahlreicher Zitate vier analoge Grundbewegungen des Geistes heraus. Beiden Werken gehe es um 1. eine disziplinierte Lösung von allen selbstbezogenen Wünschen und ein Leerwerden von aller Neigung hin zum Geschaffenen²¹⁶ als der psychologischen Wurzel allen Lei-

209 Vgl. ebd. 64.

210 Vgl. ebd. 64; 76.

211 Vgl. ebd. 80.

212 Vgl. ebd. 83.

213 Vgl. R. FASTIGGI, *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the «Bhagavad-Gita»*, in: *Journal of Hindu-Christian Studies* 3 (1990), 13–20.

214 Ebd. 13.

215 Ebd. 19.

216 Hier nimmt der Autor aus meiner Sicht die Spannung des *Traité* zwischen der eher ignatianischen inklusiven Sichtweise von Gott und Schöpfung und einer schöpfungspessimistischeren Sicht nicht wahr. Siehe dazu 3.2.3.

dens, 2. eine völlige Hingabe von Herz, Verstand und Wille an Gott, 3. die Erfahrung von Friede und Seligkeit in Gott und einer Angstreduktion nach der bzw. durch die Hingabe und 4. einen Sinn für Gottes Omnipräsenz und Herrlichkeit.²¹⁷ Beim letzten Punkt nimmt Fastiggi aber auch Differenzen zwischen beiden Klassikern wahr.²¹⁸ Gegenüber dem Panentheismus bzw. Kosmotheismus der Gita und der Tendenz des Hinduismus zum Monismus lege «Caussade» mit der christlichen Tradition Wert auf die ontologische Differenz zwischen Gott und der Schöpfung, auch wenn manche Passagen auch im *Traité* eine kosmische Präsenz Gottes insinuierten. Ebenso bestünden zwischen beiden Traditionen Unterschiede in der eher negativen (Hinduismus) und der eher affirmativen Bewertung der phänomenalen, zeitlichen Ordnung.

Dennoch seien die Ähnlichkeiten zwischen beiden mystischen Texten bemerkenswert, vor allem hinsichtlich der verbindenden Grundfrage, wie man inmitten von Prüfungen und Kämpfen Frieden und Gelassenheit finden könne, und hinsichtlich des Gottesbildes, das von Güte und Menschenliebe geprägt ist.²¹⁹ Die gegenseitige kulturelle Befruchtung der beiden Werke lege die Einfachheit und Schönheit eines in Liebe an Gott hängenden Herzens offen. Wahrzunehmen, dass Gott die Quelle aller Wirklichkeit und die Quelle allen Lebens sei, bewege das menschliche Herz zu einer Haltung, sich von der göttlichen Gnade abhängig zu wissen, so dass beide Werke die Notwendigkeit vollkommener Hingabe an Gott ausdrückten.²²⁰

1.2.2.12 Paul L. Younger und Andrew J. Fisher

Im Juli 2017, neun Monate vor seinem Tod am 23.04.2018 erzählte der namhafte britische Hydrogeologe, Umweltingenieur und Schriftsteller Paul L. Younger in einem Artikel der Zeitschrift «The Way» von seinem geistlichen Umgang mit der Diagnose eines unheilbaren Hirntumors, auf den er durch eine plötzliche Sprechstörung aufmerksam wurde.²²¹ In den teils sehr harten Behandlungsphasen («rough retreat») inkarniert sich für ihn, was er in seinen achtmonatigen ignatianischen Exerzitien im Alltag zuvor mehr theoretisch gelernt hat.²²² Im Zugehen auf eine Operation empfängt er das Bußsakrament. Bei dessen Feier geht ihm auf,

217 Vgl. R. FASTIGGI, *The Mystical Path*, 13.

218 Vgl. ebd. 18 f.

219 Vgl. ebd. 19.

220 Vgl. ebd. 18.

221 Vgl. P. YOUNGER, *Lost for Words – An Ignatian Encounter With Divine Love in Aggressive Brain Cancer*, in: *The Way* 56 (2017), 7–17.

222 Vgl. ebd. 10.

dass mit Ungewissheit zu leben eine wichtige Form geistlicher Armut ausmacht und dass die aus der Ungewissheit resultierende Angst durch die Gnade des Vertrauens überwunden wird. In dieser Phase kommt er mit dem zuvor für ihn unbekanntem *Traité* in Berührung, der ihn eindringlich und überzeugend anspricht.²²³ Younger zitiert einen Abschnitt,²²⁴ in dem «Caussade» von für menschliche Weisheit ausweglos scheinenden Situationen schreibt, in denen der Mensch seine ganze Schwachheit und Begrenztheit spürt. Gerade diese Erfahrung sei für Gott der Ort, an dem er denen, die sich ihm rückhaltlos überlassen, seine ganze Macht zuteilwerden lässt und sie durch tödliche Gefahren hindurchführt. Durch diesen Passus beginnt Younger zu begreifen, dass er, der illusorischen Kontrollgefühle über sein Leben beraubt, Demut lernen kann und der einzige Weg durch die Gefahr hindurch im Vertrauen auf den Herrn besteht. Bei der Betrachtung der Evangelien geht ihm auf, dass Jesus Leidenden nicht empfohlen habe, eine fromme Ergebung zu kultivieren,²²⁵ sondern die Sehnsucht nach Heilung geweckt habe – so dass er es als verpflichtend ansieht, darum zu bitten, seine Berufung für Familie und Gesellschaft fortsetzen zu können, auch wenn er sich dessen bewusst ist, nicht seinen eigenen Weg wählen zu können. Younger fühlt sich berufen, wohl auch durch den Artikel Zeugnis zu geben von diesen Tagen, zu deren primären Lektionen es zählte, im gegenwärtigen Augenblick zu leben (anscheinend eine zweite Lese Frucht des *Traité*) und auf Gottes Beistand zu setzen.²²⁶

Während Younger aus der Perspektive eines von schwerer Krankheit Betroffenen schreibt, reflektiert der englisch-anglikanische Krankenhausseelsorger Andrew J. Fisher, wie ihm die Theologie des *Traité* einen hilfreichen Rahmen²²⁷ für *spiritual care* am Krankenbett bietet. Verunsichernde und ängstigende Situationen von Krankheit bzw. Schwäche und Gebrechlichkeit ließen Menschen oft intensiver ihre spirituellen Bedürfnisse nach Sinn, Bedeutung, Selbsttranszendenz, tragenden gesunden Beziehungen und Ehrlichkeit gegenüber sich selbst wahrnehmen. Darauf müsse eine ganzheitliche, integrative Sorge in Krankenhäusern eingehen, um den Geist der Patienten so zu unterstützen, dass der Gesundungsprozess bestmöglich gefördert wird. Vor diesem Hintergrund sichtet Fisher

223 «The writings of ... Jean-Pierre des Caussade spoke to me urgently and cogently.» (ebd. 13)

224 Vgl. ebd. 13. Die englische, sehr freie Übersetzung bezieht sich auf den Abschnitt: «... elle [la fortune divine; MH] les engage dans des embarras de toute espèce où la prudence humaine, qui ne voit et n'imagine aucune ressource pour sortir, sent toute sa faiblesse et se trouve courte et confondue. C'est là que la fortune divine paraît dans tout son éclat ce qu'elle est à ceux qui sont tout à elle ... Elle les conduit avec une industrie bien plus admirable et plus heureusement au travers des morts, des périls ... Elle élève ces âmes jusqu'au ciel.» (*Abandon*, 67 f.).

225 «... that sufferers cultivate pious resignation» (ebd. 16).

226 Vgl. ebd.

227 Vgl. A. FISHER, *Spiritual Care in Hospital and the Theology of Jean Pierre de Caussade: A Chaplain's View*, in: *Journal for the Study of Spirituality* 1 (2011), 65–75, 66.

«Caussades» Schlüsselthemen Hingabe und Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks und erschließt deren Relevanz für das geistliche Wohlbefinden von Patienten im 21. Jahrhundert. Diese Bedeutung sieht er vor allem darin, dass der geistliche Klassiker im Bedrängtsein durch Krankheit die grundlegende Relation zu Gott konsolidieren könne. Hier entfalte die Theologie «Caussades» bis in die Gegenwart hinein eine prophetische Kraft, indem sie Menschen der Wirklichkeit der göttlichen Fürsorge vergewissere, seiner unbegrenzten Güte, seiner Gegenwart in jedem Augenblick und so ein Vertrauen in die Zukunft begründet, die sicher in Gottes Hand liegt.²²⁸ Die Theologie des *Traité* werde dominiert vom Gedanken des inneren Friedens.²²⁹ Auch wenn der Lebenslauf einen anderen Weg nimmt als gewollt, könne sich ein solcher Friede einstellen, wenn Menschen das, was ihnen im gegenwärtigen Augenblick widerfährt, als Gottes Wille für sich annehmen und seiner Gegenwart trauen, die jeweils gibt, was sie wirklich brauchen.²³⁰ Der Begriff vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks könne die Aufmerksamkeit der Patienten weg lenken von der Frage «Was passiert mit mir?» hin zu der Frage «Was ist Gottes Absicht mit mir?»²³¹ und ermögliche ihnen damit, sich der Krankheit in einer hoffnungsvollen Perspektive zu stellen. Zweimal ist hier von «zeitlosen Einsichten» bzw. «zeitloser Weisheit»²³² die Rede. Fisher betont dabei, dass «Caussades» Hingabebegriff nicht einfach mit dem Loslassen bzw. dem Ablassen von Kontrolle zu identifizieren sei. Mittels der Metapher eines Schwimmers, der sich den Wellen und Strömungen überlässt, macht er deutlich, dass der Schwimmer sich zwar in gewisser Weise dem Wasser und dessen Unterstützung überantwortet, aber zugleich aktiv sei, indem er sich in jedem Moment aufmerksam der Bewegung des Meeres anpasst.²³³

228 «De Caussade's theology ... points to a present and future securely in the hands of God.» (ebd. 72)
229 Vgl. ebd. 74.

230 Es bleibt im Artikel etwas unscharf, worin die Gegenwart Gottes in jedem Augenblick gesehen wird: Der Focus des Artikels liegt darauf, Gottes Wirken so zu verstehen, dass die Heilungsressourcen des Patienten gefördert werden und damit auf einer prospektiven Sicht der Überwindung oder zumindest Minderung von Leid. Allerdings finden sich auch Aussagen wie diese: «Everything ... is a means and an instrument of holiness» (ebd. 70); «We receive God's love through the momentary events of now» (ebd. 69); «Caussade's theology encourages us to welcome whatever is given us in the here and now as flowing directly from God.» (ebd. 74). Hier wird nicht problematisiert, dass es, aus seelsorglicher und aus theologischer Warte betrachtet, zutiefst bedenklich ist, einer Schwerverkranken (wie etwa der im Artikel erwähnten Tumorkrankpatientin «Joan») zu vermitteln, ihre Krankheit komme direkt von Gott und sei positiv Gottes Wille für sie bzw. Vehikel ihrer Heiligung. Angesichts dieser theologischen Koordinaten überrascht es kaum, dass die Klage in der Krankenseelsorge nicht auftaucht. Diese Fragwürdigkeit wird im weiteren Verlauf dieser Studie immer wieder thematisiert werden (siehe z. B. 4.1.3 und 5.1.3).

231 Ebd.

232 Ebd. 73 f.

233 Vgl. ebd. 70.

1.2.2.13 Daryl James Barclay

2019 hat Daryl James Barclay an der University of Divinity in Melbourne eine These zum Doktorat der Philosophie vorgelegt mit dem Titel «The Multivalent Moment in Jean-Pierre de Caussade's *Labandon à la Providence divine* and Virginia Woolf's *Mrs. Dalloway*»²³⁴. Das Ziel der Arbeit besteht darin, das Phänomen des gegenwärtigen Augenblicks zu sichten in einer Zeit, die stark zukunftsorientiert ist und in der Menschen häufig kaum im gegenwärtigen Augenblick präsent sind, weil sie jeweils schon die nächsten Schritte antizipieren.²³⁵ Der Autor vertritt die These, dass gewisse Momente erfüllt sind von einer tiefen Bedeutung, die in der Erfahrungsdimension die linear-chronologische Zeitdimension transzendiert. Lebensqualität hänge daher entscheidend davon ab, inwieweit der Mensch die Fähigkeit entwickelt, gewisse Momente zu sich sprechen zu lassen,²³⁶ Achtsamkeit zu entwickeln²³⁷ bzw. in der Zeit als *chronos* den *kaïros* wahrzunehmen²³⁸ und so den Augenblick in seiner stabilisierenden Kraft zu entdecken.²³⁹ Um dem Phänomen der Vieldeutigkeit des Moments auf die Spur zu kommen, unternimmt Barclay eine interdisziplinäre komparative Analyse zweier sehr unterschiedlicher Schlüsseltexte aus den zwei Feldern der Spiritualitätsgeschichte und der modernen Literatur: Er stellt «Caussades» *Traité*²⁴⁰ und Virginia Woolf's Roman «*Mrs. Dalloway*» nebeneinander. Nach einer biographischen und zeitgeschichtlichen Einordnung des *Traité* untersucht Barclay die 123 Stellen, in denen der Begriff «moment» auftaucht und ordnet sie in insgesamt acht Kategorien.²⁴¹ Der Moment sei

234 <https://repository.divinity.edu.au/3865/1/Barclay%20PhD%20Thesis%20Final.pdf> (11.01.2022).

235 Vgl. ebd. iv; 1.

236 Vgl. ebd. 4; 16. Vgl. auch 259: «... an underdeveloped appreciation of the present or of the significance of certain moments, necessarily impinges on one's capacity for being.»

237 Vgl. ebd. 230.

238 Vgl. ebd. 34. Wie sich noch zeigen wird, besteht die Intention «Caussades» nicht darin, nur besondere, kairologische Momente zu sich sprechen zu lassen, sondern gerade auch den Augenblick in seiner Alltäglichkeit.

239 Vgl. ebd. 260.

240 Obwohl Barclay den Forschungsstand dokumentiert (56 ff.), dass der *Traité* mit guten Gründen nicht Caussade zuzuschreiben ist, legt er seiner Studie die von Ramière bearbeitete, 1861 herausgegebene Erstausgabe zugrunde. Dies führt dazu, dass Textpassagen zitiert werden, die im Original nicht enthalten sind und sich offensichtlich der Bearbeitung Ramières verdanken (so etwa Fußnote 383).

241 Vgl. ebd. 78 ff. Die acht Kategorien sind: Der Moment als *ordre de Dieu*, als *volonté de Dieu*, als *devoir*, als göttliche Offenbarung, als *abandon*, als Gnade, Gabe und Vorsehung, als unendlich und ewig und schließlich die grammatikalische Verwendung des Begriffs. Die Kategorisierung Barclays berücksichtigt nicht, dass, wie sich noch zeigen wird, «Caussade» sich gerade in seinem Verständnis des gegenwärtigen Augenblicks stark auf Franz von Sales bezieht (der Augenblick als Pflicht, als Leiden und als *attrait*). Besonders die pneumatologische Dimension des Augenblicks als Inspiration zu einem über die Standespflichten hinaus gehenden Tun, die für «Caussade» zentral ist, findet keine Erwähnung.

bei «Caussade» «schwanger mit der Fülle Gottes», er diene daher als «Fenster zum unendlichen Geheimnis». ²⁴² Nachdem er den Roman Woolfs derselben Analyse unterzogen hat, kommt er im achten Kapitel zum Vergleich beider Texte. Eine erste Gemeinsamkeit sieht er darin, dass beide Texte in einer Nachkriegszeit entstanden seien. ²⁴³ Die Bewegung hin zur Innerlichkeit sei bei beiden zu erklären als Reaktion auf die externen Turbulenzen der Kriegserfahrung. ²⁴⁴ In der Epoche «Caussades» habe die Intensivierung und Verinnerlichung der Gottesbeziehung der Traumabewältigung gedient; für ihn besitze der Augenblick «heilende und reintegrierende Kraft» ²⁴⁵. Neben diesen zeitgeschichtlichen Parallelen sieht Barclay zwischen beiden Werken «conceptual overlaps» ²⁴⁶ bzw. Konsonanzen: Bei beiden Autoren seien im Augenblick Transzendenz und Immanenz keine Gegensätze, sondern aufeinander bezogen; ²⁴⁷ bei beiden habe der Moment eine epiphanische Qualität ²⁴⁸ und Bedeutung, die die Momenthaftigkeit transzendiert, und bei beiden lade der Moment ein zur Hingabe, etwa in dem Sinn, von der eigenen Aktivität abzulassen. ²⁴⁹ Einen markanten Kontrast zwischen beiden Konzepten sieht Barclay in dem tröstend-aufbauenden Grundton der geistlichen Weltsicht «Causades» und dem Fatalismus Woolfs. ²⁵⁰ Im Gegensatz zu Woolf gebe der *Traité* auch negativen Erfahrungen nie die Macht, den Augenblick zu verderben, ²⁵¹ weil er den Augenblick in der erlösenden Perspektive des Glaubens betrachtet und in allen Widerfahrnissen eine Gelegenheit sieht, im Glauben und Vertrauen geistlich zu wachsen. Barclay schließt seine komparative Studie damit, dass die Einsichten «Causades» und Woolfs in die Vieldeutigkeit des Moments eine unwiderstehliche Einladung seien, die wertvollen Momente des Lebens zu bewohnen mit aller Ehrlichkeit und Offenheit, derer Menschen fähig seien. ²⁵²

242 Vgl. ebd. 78.

243 Dass es sich bei beiden Texten um sehr unterschiedliche Zeitabstände handelt, und im Fall des *Traité* nach dem Ende der französischen Religionskriege immerhin etwa 140 Jahr vergangen sind, während es bei Woolf gerade einmal sieben Jahre nach dem ersten Weltkrieg sind, wird kaum reflektiert.

244 Vgl. ebd. 188; 195. Dass der *Traité*, wie sich noch zeigen wird, gerade den «äußeren» geschichtlichen Moment als Widerfahrnis würdigt und ihn in einer glaubenden Hermeneutik entschlüsseln helfen will, kommt nicht in Blick.

245 Ebd. 195 f.

246 Ebd. Die Ausführung dazu findet sich auf den Seiten 199 ff.

247 «... both endow it with the power to make the transcendent available to human consciousness» (ebd. 258).

248 Dass «Caussade», wie sich noch zeigen wird, gerade die Verborgenheit der Gottespräsenz und das Dunkel des gelebten Augenblicks betont, findet keine Erwähnung.

249 Vgl. ebd. 223.

250 Vgl. ebd. 224 ff.

251 Vgl. ebd. 247; 255.

252 Vgl. ebd. 264.

1.3 «L'Abandon à la Providence divine» – ein kritischer Blick auf die Hermeneutik der Rezeptionsgeschichte

Nach dem Eintauchen in die Rezeptionsgeschichte des *Traité* mit ihren durchaus unterschiedlichen Perspektiven wird nun aus einem gewissen Abstand zu fragen sein, wie die einzelnen Autoren den Klassiker jeweils rezipiert haben. Was haben die einzelnen Rezipienten als thematisches «Gravitations- und Bebenzentrum»²⁵³ des Werkes wahrgenommen, wo hörten sie den «Herzschlag des Autors»²⁵⁴?

Eine starke Wirkungsgeschichte hat die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks für die konkrete Lebensführung *coram Deo*: De Foucauld, Chapman, Garrigou-Lagrange, Guardini (mit der Rede von der «Situation»), Bernhard, Casey, Ryder, Fisher, Rohr und Barclay nehmen diesen Gedanken aus dem *Traité* auf und reflektieren ihn (weiter). Dabei ist der Focus dieser Rezeption allerdings vielgestaltig: Manchen Autoren dient der gegenwärtige Augenblick als «Ort», an dem der für Gott offene Mensch von ihm geführt und terminiert wird, und den konkreten Willen Gottes für den jeweils nächsten Schritt seines Lebens empfängt (de Foucauld, Chapman, Guardini, Weil, von Balthasar). Bei anderen steht der therapeutische Impetus im Vordergrund, auch hier wieder mit unterschiedlichen Blickwinkeln: Einige betonen das Werk als Korrektiv gegen eine Mentalität, die sehr stark auf Zukunft und Vergangenheit ausgerichtet ist, darüber sozusagen die Gegenwart verliert und sich damit vom «flow of life» abschneidet. Die achtsame Präsenz im Augenblick habe damit etwas vor allem psychologisch Lösendes (so etwa Ryder, Rohr) bzw. gewährleiste als Aufmerksamkeit für den *kaïros* auf Dauer Lebensqualität (Barclay). Andere sehen darüber hinaus eine therapeutische Lektion gegen ein überhöhtes Kontrollbedürfnis bzw. einen überwertigen Eigenwillen im Leben (so etwa Casey und Younger).

Ebenso breit aufgegriffen wird die Vorsehungslehre als theologische Unterlegung einer (zunächst) affirmativ-passiven Haltung zum Bestehenden, als Motiv einer Hingabe, die keinen Widerstand übt gegen das, was ist, bzw. einer theologischen Sanktionierung des *status quo*. Hier treffen sich interessanterweise so unterschiedliche Gestalten wie der Neothomist Garrigou-Lagrange, die Philosophin Simone Weil und der Psychoanalytiker Ernst Bernhard. Vor allem die zweite Gestalt der Hingabe gegenüber den *croix*, den Widrigkeiten des Lebens, findet hier Beachtung – wobei auch die prospektive Sicht des *Traité* durchscheint: Es wird zwar bei allen genannten Autoren in mehr oder minder großer Ausdrücklichkeit vorausgesetzt, dass alles Geschehen von Gott bzw. etwas vager von einem höheren Willen (Bernhard) herkommt (manche differenzieren einen ausdrücklichen Willen und eine Zulassung Gottes); aber der Vorsehungsgedanke dient bei den

253 E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, 175.

254 W. WRIGHT, *The Spiritual Classics as Spiritual Guides*, 38.

croix zumindest weniger (Fisher) oder gar nicht retrospektiv zur Erklärung ihres Daseins und damit als Anlass einer resignativen Ergebung, sondern ermuntert prospektiv zu einem hoffnungsvollen Ausblick, etwa dass die Erfahrungen als Reflex der Güte Gottes zum Heil des Menschen zugelassen werden (Garrigou-Lagrange), dass sie jeweils das enthalten, was für den einzelnen am angemessensten und günstigsten ist (Burrell) oder eine existentielle günstige Wachstumsmöglichkeit bergen (Casey, Burrell, Barclay). Vor allem Barclay stellt heraus, dass der leidvolle Moment von «Caussade» immer in der erlösenden Perspektive des Glaubens aufscheint. Gerade in dieser Optik ist die ausweglos scheinende Situation eine Art Sprungbrett, sich rückhaltlos Gott anzuvertrauen (Younger). Für Fastiggi liegt ähnlich wie für Fisher die Grundfrage des *Traité* darin, wie man inmitten von Prüfungen und Kämpfen Frieden und Gelassenheit finden kann. Das zugrunde liegende Konzept von Vorsehung als solches wird theologisch im Rahmen der *Traité*-Rezeption eingehender nur von Garrigou-Lagrange und Guardini reflektiert, wobei die Konzeption der beiden fast zeitgleich schreibenden Theologen divergenter kaum sein könnte. Während Garrigou-Lagrange (noch) ganz in der klassischen teleologisch-ordinativen Denkform des Thomas aufgeht, verfolgt Guardini (schon) ein weit offeneres, sozusagen mobileres Konzept von Vorsehung in appellierender Interaktion mit der menschlichen Freiheit. Der *Traité* selbst bewegt sich, wie sich zeigen wird, zwischen beiden Positionen.

Einige Autoren rezipieren auch den dritten Hingabemodus «Caussades» gegenüber den geistgewirkten *attraits*, und zeigen hier nicht nur erkennbar ihre Affinität, sondern sehen hierin den Herzschlag des *Traité*: so Bremond mit seiner Sympathie für die gegen den *ascétisme* stark gemachte Spiritualität des *laisser faire Dieu*, Simone Weils «Getriebenwerden von Gott» inmitten der sie existentiell bedrängenden Frage nach ihrer Taufe und Guardini mit seinem Blick dafür, dass «Caussade» die Frömmigkeit seiner Zeit aus einer Überreglementierung befreit habe.

Für einige thematische Linien des *Traité* beweisen nur wenige Rezipienten Interesse bzw. Sensibilität: dass in der Hingabe an den Augenblick das Evangelium bzw. die Heilsgeschichte weitergeschrieben werde (Garrigou-Lagrange) bzw. der Weg zur Heiligkeit ein individueller Weg ist – diesen Aspekt hebt interessanterweise nur der Psychoanalytiker Bernhard mit seinem Focus auf dem Individuationsprozess hervor. Fast gänzlich fehlt das Konzept von nicht-heroischer Heiligkeit im Kleinen wie auch die Brautmystik.

Fast alle Autoren, die in den Blick genommen wurden, setzen stillschweigend eine hohe Kontinuität zwischen Ursprungszeit und der jeweiligen Gegenwart und damit eine große Überbrückungsfähigkeit des Werkes voraus – Fisher spricht explizit von «timeless insights/timeless wisdom». Manche Rezipienten betonen darüber hinaus eine transreligiöse Kontinuität – so die Ansätze von Burrell und

Fastiggi. Das dürfte mit dem zusammenhängen, was wir bei der Kriteriologie eines Klassikers bedacht haben, nämlich dass er durch eine gewisse Zeitlosigkeit gekennzeichnet ist und Fragen und Antworten bedenkt, die würdig sind, auch über den Ursprungskontext hinaus als relevant erwogen zu werden, und die die Lesenden späterer Zeiten fast zwangsläufig mitreißen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass «Caussade» gerade bei den komparativen Ansätzen von Burrell, Fastiggi und Barclay zu einer klassischen *auctoritas*, einem maßgeblichen Repräsentanten der christlichen Tradition avanciert, ähnlich bei von Balthasar, der «Caussade» als einen Vertreter der geistlichen Tradition sieht, in der noch eine Einheit von Dogmatik und Spiritualität gegeben war. Es dominiert in der ganzen Wirkungsgeschichte eindeutig eine «Hermeneutik der Zustimmung»²⁵⁵, in vielen Resonanzen zeigt sich eine nahezu volle Identifikation. Der Deutungshorizont, den der *Traité* aufreißt, wird als im hohen Maße passend und erschließend für die jeweilige Gegenwart wahrgenommen. «Caussade» scheint wie eine Ikone, der die späteren Lesenden ihre Reverenz erweisen.²⁵⁶ Das *commitment* des Werkes ist mit unterschiedlicher Intensität in ein *commitment* der Rezipienten übergesprungen.

Das bedeutet als Kehrseite, dass die Zeitbedingtheit, also die unterschiedlichen kulturellen und theologischen Perspektiven zwischen Werk und Rezipient kaum reflektiert werden, und – damit eng verbunden – kaum ein Sinn für die Ambiguität zu erkennen ist, die jede Tradition kennzeichnet.²⁵⁷ Es gibt, bildlich gesprochen, keinen Blick auf die Rückseite der Ikone, auf das Holz, auf dem sie geschrieben ist. Selbst wenn, wie bei Barclay, der historische Kontext thematisiert wird, zeitigt das dann keinerlei Konsequenzen auf die heutige Interpretation, oder die historische Rückfrage dient der Verknüpfung von Werk und vermutetem Autor, so bei von Balthasar, der den *Traité* in den (vermeintlich) jesuitisch-ignatianischen Kontext des Urhebers einordnet. In der Fachliteratur dominiert im Blick auf die Geschichte die Frage nach den Quellen. Der gegenwärtige Horizont als entscheidender Pol im Deutungsgeschehen spielt eine eher untergeordnete Rolle. Das betrifft vor allem eine der zentralen Voraussetzungen des *Traité*, nämlich die Lehre der Vorsehung, die ja sowohl die Hingabehaltung als auch den Gedanken vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks gründet. In den Rezeptionen taucht kaum auf, dass, so werden wir noch sehen, schon mit dem Deismus und dann noch massiver ab dem Erdbeben in Lissabon 1751, also bereits kurz nach der Entstehung des *Traité*, philosophisch-theologisch eine Hinterfragung des Vorsehungs- und Theodizeedenkens einsetzt und daher fragwürdig wird, inwieweit

255 P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 46.

256 Dass viele gute Gründe für eine solche Würdigung sprechen, versucht der Gang dieser Arbeit zu erweisen.

257 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 105.

die Geschehnisse, die Menschen im jeweils gegenwärtigen Augenblick treffen, von Gott so gefügt sind. Ebenso wird weitgehend mit Stillschweigen übergangen, dass es, gerade in jüngerer Zeit, etliche Ansätze zu einer Neuformulierung dieser Themen gegeben hat, die Rückwirkungen auf eine Reprise des *Traité* haben müssten. So zitiert Burrell zweimal²⁵⁸ Eric Ormsby mit der Aussage «Die Welt in allen ihren Umständen bleibt unanfechtbar recht und gerecht, und sie ist unübertrefflich hervorragend»²⁵⁹ – ohne anscheinend wahrzunehmen, auf welchem vermintem Gelände er sich damit bewegt. Die einzige Ausnahme bildet – neben einer leisen Kritik bei von Balthasar – Romano Guardini, der im Text eine starke Begrenzung auf den ursprünglichen Sitz im Leben, die Visitandinnen, wahrnimmt und sogar von einem «religiösen Kurzschluss» spricht, und hier eine Weiterentwicklung anmahnt – eine Aufgabe, der er sich, wie angeklungen, dann selbst stellt. Dennoch zeigt ein genauerer Blick, dass auch manche andere Rezipienten die großen thematischen Linien des *Traité* nicht einfach nur unverändert und völlig unkritisch wiederholen, sondern den von Guardini geforderten Transfer sozusagen nebenbei, eher unausdrücklich und vielleicht unbewusst leisten. Das zeigt die Adaption der dreigliedrigen Hingabe in den drei «domains» bei Simone Weil in einen Kontext, der dezidiert nicht-klösterlich ist, ebenso die Ergänzung der Schwierigkeit der konkreten Erkennbarkeit des Willens Gottes bei Chapman und auch die leise Korrektur an einer zu raschen Haltung der Ergebung bei Younger.

1.4 «L'Abandon à la Providence divine» –

Standards für eine gegenwärtige Hermeneutik des Klassikers

Wie oben bereits angedeutet, haben sich vor allem VertreterInnen der anglo-amerikanischen Theologie der Spiritualität seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts engagiert dem Desiderat einer neuen Hermeneutik geistlicher Klassiker gewidmet, die sich auf der Höhe der Zeit bewegt. In dieser Spur haben sich Standards herauskristallisiert, die zur Erschließung eines geistlichen Klassikers heute unhintergebar sind. Diese Standards lassen sich mit thematischen Grundlinien des *Traité* in ein reizvolles Gespräch bringen. Wenn man diese Grundlinien weiterdächte und in eine Methode der Deutung übersetzte, ergäben sich sozusagen aus dem Klassiker selbst heraus Wegweiser für seine Hermeneutik.

«Caussades» Gedanken umkreisen in immer neuen Anläufen die Hingabe als eine Haltung, sich von einem kontrollierenden Lebenszugriff zu lösen und auf die Gegebenheiten seines Lebens und deren spezifischen Anruf einzulassen – ggf. auch in ihrer Widerständigkeit. Ohne eine solche Hingabe an das Interpretan-

258 Vgl. D. BURRELL, *Towards a Jewish - Christian - Muslim Theology*, 72; 80.

259 «The world in all its circumstances remains unimpeachably right and just, and it is unsurpassably excellent.»

dum ist auch keine Hermeneutik zu denken. So hat Gadamer als Minimalanforderung der hermeneutischen Erfahrung die Offenheit für die Meinung des Textes formuliert: «Wer einen Text verstehen will, ist ... bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muss ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein.»²⁶⁰ Es braucht also zunächst eine Hermeneutik der Zustimmung.²⁶¹ Man überlässt sich der Anziehungskraft des Klassikers in seiner Fremd-Vertrautheit, lässt sich auf ein Gespräch mit ihm ein, was auch bedeutet, sich in den «Frageprozess, den der Text provoziert, [zu; MH] verlieren»²⁶². David Tracy hat diese Interaktion mit dem klassischen Text mit dem Begriff des Spiels umschrieben.²⁶³ In einer gelungenen Interpretation wird das Vorverständnis des Interpreten und sein bisheriger Deutungshorizont des Daseins aufs Spiel gesetzt.²⁶⁴ Der Interpretierende lässt sich vom Text als Gegenüber in Bewegung bringen. Er lässt sich wie im Spiel auf die Andersheit des Textes ein, gibt sich dem Spiel hin und erlaubt es, sein gewöhnliches, alltägliches Selbstbewusstsein in die Spielbewegung hineinzugeben. Inmitten aller Interpretation darf der Text auch ihn interpretieren. Man überwindet also die Scheu, sich spielen zu lassen, transzendiert sein Kontrollbedürfnis,²⁶⁵ setzt sich aus. Das schließt ein, sich gerade auch der Andersheit des Textes auszusetzen, die Resistenzlinien des Textes ernst zu nehmen, sie als Reibungsfläche an sich arbeiten zu lassen, und nicht eine Ähnlichkeit mit dem Text zu erzwingen. Wo er nicht leicht verdaulich ist, gilt es, ihn nicht zu zähmen und zu vereinnahmen. Hingabe an den Klassiker heißt also, der Versuchung²⁶⁶ zu widerstehen, das Fremde zu ignorieren und sich in einer selektiven Lektüre herauszupicken, was schnell eingängig und mit dem gegenwärtigen Deutungshorizont leicht kompatibel wirkt. Gelungenes Verstehen ist, mit Paul Ricœur gesprochen, «ebenso Enteignung als Aneignung» – «das Selbst wird durch die ‹Sache› des Textes mitkonstituiert»²⁶⁷. Sich vom Klassiker ins Spiel bringen zu lassen, bedeutet also auch, den Text aus der Vergangenheit einen Widerstand leisten zu lassen im Bezug auf die Gegenwart.

Zugleich aber ist auch die Bedeutung der Gegenbewegung für ein gelungenes Verstehen eines Klassikers zu bedenken. So notwendig es ist, dass wir «der Vergangenheit das Recht einräumen, uns Widerstand zu leisten (weil sie anders ist

260 H. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 273.

261 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 131; P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 46.

262 D. TRACY, *Theologie als Gespräch*, 35.

263 Vgl. ebd. 32.

264 Vgl. ebd. 30.

265 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 112.

266 Zu dieser Versuchung: DERS., *Theologie als Gespräch*, 29.

267 P. RICŒUR, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33.

und weil wir von ihr abhängen)», so sehr müssen wir zugleich «die Stärke haben, ihr Widerstand zu leisten (weil auch wir noch schöpferisch sein können)»²⁶⁸. Michel de Certeau spricht in diesem Zusammenhang sehr markant von einer «notwendigen Häresie des Jetzt»²⁶⁹ wider die Versuchung der falschen Fixierung spiritueller Traditionen:²⁷⁰ Man müsse das Risiko eingehen, im Heute zu existieren und auf bewusste und keineswegs unglückliche Weise die Differenz zur Vergangenheit akzeptieren und aushalten. Ja, die Tradition sei tot, wenn sie unberührt einfach nur wiederholt wird, wenn sie nicht erfinderisch-kreativ ins Spiel gezogen und damit neu geschaffen wird. «Alles, was einer Tradition das Gift einer neuen Zeit injiziert, ist auch genau das, was sie vor der Erschlaffung bewahrt.»²⁷¹

Eben dieses Risiko, im Heute zu existieren, ist gut anschlussfähig mit verschiedenen thematischen Leitlinien des *Traité*, die noch ausführlich in Blick genommen werden. «Caussade» wirbt immer wieder dafür, den gegenwärtigen Augenblick als «Ort» der Gottesbegegnung wahrzunehmen. Er ist überzeugt, dass die göttliche Geistesgeschichte nicht mit der Kanonwerdung der Schrift abgeschlossen ist, sondern der Gottesgeist diese Geschichte inspirierend weiterschreibt, so dass auch die jeweilige historische Epoche glaubend göttliche Geistesgegenwart voraussetzen kann und der Einzelne gerade nicht gerufen ist, zum Epigonen vergangener Vorbilder sondern zum Original zu werden. Nimmt man diese Schlüsselgedanken des *Traité* ernst auch im Blick auf dessen Hermeneutik, dann müsste man hinter Einschätzungen wie diese ein deutliches Fragezeichen setzen, die Briefe seien vollständig geeignet für die Gegenwart und in ihnen sei nichts enthalten, was einer Veränderung bedürfte.²⁷² Den gegenwärtigen Augenblick zu würdigen, hieße auch, die geistesgeschichtlichen Entwicklungen zu würdigen, die sich jeweils in der eigenen historischen Epoche zeitigen. Für die Frage nach einer angemessenen Hermeneutik wäre damit die Anerkennung der Geschichtlichkeit des Verstehens als hermeneutisches Prinzip verbunden. Auch für Spiritualität und ihre Werke gilt, dass sie einen wesentlich geschichtlichen Charakter und eine kontextuelle Note haben. Es bedarf daher eines Sinnes für die historische Distanz. Frühere Konzepte betrachteten die Frömmigkeitsgeschichte als Strom dau-

268 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 65 f.

269 Ebd. 75. Angefangen von der *rupture*, dem Bruch des leeren Grabes bis hin zu den Brüchen der späteren Geschichte als den Geburtsorten der Mystik sieht de Certeau gerade die Brüche als den Motor an, der die Geistesgeschichte in Bewegung hält.

270 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 56.

271 Ebd. 73.

272 So das Vorwort in einem Reprint einer englischen Übersetzung des *Traité* von E. STRICKLAND aus dem Jahr 1921: *Abandonment to Divine Providence*, Northport (Alabama) 2018, 13: «These ‚Spiritual Letters‘ are completely suited to the present time; Catholic spiritual life being ever the same, there is nothing in them, which might require alteration or revision.»

ernder Wahrheiten und deren Dokumente als mehr oder minder zeitlos gültige und normative Artefakte, die eigentlich nur reproduziert werden mussten. Im Unterschied dazu ist eine Hermeneutik im gegenwärtigen Augenblick überzeugt, dass es auch Spiritualität nie pur, rein, gibt, losgelöst vom Kontext. «Kontext ist nicht etwas, was man hinzufügen oder abziehen kann von geistlichen Erfahrungen und Traditionen, sondern das ureigene Element, in dem sie ihren Ausdruck finden.»²⁷³ Jede geistliche Erfahrung und somit auch ihr literarischer Niederschlag ist zu einem gewissen Maß kulturell bestimmt. Immer lässt sich eine «synchronische Verbindung zwischen den mentalen Systemen und den ihnen eingeschriebenen Spiritualitäten»²⁷⁴ identifizieren. Neue Herausforderungen und Fragen einer Gesellschaft reflektierten sich in spirituellen Neuaufbrüchen, die versuchen, darauf einzugehen. «Eine Spiritualität antwortet auf die Fragen einer Zeit, und zwar immer nur innerhalb der Grenzen dieser Fragen.»²⁷⁵ Es geht in den entsprechenden spirituellen Schriften in der Tat weniger darum, eine Theorie zu präsentieren, als zu erkunden, wie man unten den realen, von einer kulturellen Situation auferlegten Bedingungen mit ihren Erfahrungen, Ambitionen, Ängsten, Schwächen und Stärken aus dem Absoluten leben kann.²⁷⁶ Spiritualitäten entwerfen aus gegebenem Anlass einen kairologischen Stil des Christseins für eine bestimmte Adressatengruppe, sie lassen sich auf ihre Zeit ein, sei es im Modus der Annahme, eines widerständigen Sich-Einlassens oder der Distanzierung. Eben dieser Antwortcharakter der Spiritualität des *Traité* wird später herausgearbeitet werden.

Für eine heutige Hermeneutik eines Klassikers hat das zur Konsequenz, ernst zu nehmen, dass unsere Fragen und damit unser Kontext nicht mehr einfach identisch sind mit denen des Klassikers und seiner ursprünglichen Zielgruppe. Wer im gegenwärtigen Augenblick die Relevanz eines Klassikers heben und erschließen möchte, muss daher sozusagen zweipolig verfahren: Neben dem Dialog mit der Tradition bedarf es des Dialogs mit den Zeitgenossen.²⁷⁷ Abwechselnd gilt es, jeweils die Perspektive des Historikers und die des Zeitgenossen einzunehmen.²⁷⁸ David Tracy spricht mehrfach von einer Vor- und Zurückbewegung, von Annäherung und kritischem Abstandnehmen im Dialog mit dem Klassiker.²⁷⁹ Gerade um der möglichen Relevanz des Klassikers willen darf der Gegenwarts-

273 P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 32 (Übersetzung: MH): «Context is not something that may be added to or subtracted from spiritual experiences or traditions but is the very element within which these find expression.» Ähnlich M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 45.

274 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 43.

275 Ebd. 46. Siehe auch W. WRIGHT, *Spiritual Classics as Spiritual Guides*, 42.

276 Vgl. ebd.

277 Vgl. ebd. 76.

278 Vgl. M. CERTEAU, *Glaubensschwachheit*, 68; 75.

279 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 101; 105.

horizont nicht der Vergangenheit untergeordnet und der zeitgenössische Kontext nicht ignoriert werden.²⁸⁰ Der zeitgenössische Leser ist nicht nur passiver Rezipient, sondern engagiert in aktiver Unterscheidung. Text und Interpret lesen und interpretieren sich wechselseitig, gerade die Reibungsfläche zwischen beiden erweist sich als inspirierender liminaler Ort. Die Produktionsästhetik, die den Klassiker aus der Vergangenheit als inspiriert-inspirierend ehrt, wird in der gegenwärtigen Hermeneutik daher ergänzt durch eine Rezeptionsästhetik, die auch den zeitgenössischen Interpreten als geistvoll betrachtet.²⁸¹ Die Wahrheitsvermutung liegt weder einseitig beim Klassiker noch einseitig beim Rezipienten, die Wahrheit des Textes (im Sinne des Standfassens in der Wirklichkeit) erschließt sich vielmehr im Dazwischen, in der Interaktion mit dem Lesenden. Gott «spricht» in der Antwort wie in der ursprünglichen Äußerung.²⁸²

Konkret bedeutet das, dass der Hermeneutik der Zustimmung eine Hermeneutik des Verdachts zur Seite gestellt wird, die auch eine kritisch-anfragende und unterscheidende Lektüre wagt – und zwar als «das entscheidende Moment der Treue»²⁸³. Eine solche Lektüre beweist einen Sinn für die Gebrochenheit und Ambiguität jeder geistlichen Tradition. Sie weicht der Frage nicht aus, inwieweit man ihren konzeptuellen Rahmen heute respektieren kann,²⁸⁴ und scheut sich nicht, die Kontingenz mancher den Klassikern zugrunde liegenden theologischen Annahmen in den Blick zu nehmen und blinde Flecke zu benennen.²⁸⁵ Sie geht davon aus, dass manche Einsichtsstände der Geistesgeschichte, die sich in der Zwischenzeit zwischen Klassiker und Gegenwart entwickelt haben, nicht hintergebar sind und zwingen, im jeweiligen Heute anders auf den Klassiker zurückzukommen als in der Ursprungszeit. Sie sieht das Überlieferungsgeschehen nicht nur als harmonisches Kontinuum, das den Klassiker in seiner Bedeutung tradiert und ggf. tiefer ausschöpft, sondern ist zugleich sensibel für Brüche und begründete Bestreitungen. Daher riskiert sie im Ursprungssinn von *αἵρεσις* die «Häresie des Jetzt», indem

280 Vgl. P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 42 f.

281 Vgl. dazu H. GABEL, *Engführungen und Neuaufbrüche. Die Inspirationstheologie in Geschichte und Gegenwart*, in: R. ROTHENBUSCH/K. RUHSTORFER (Hg.), *Eingegeben von Gott – Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute*, Freiburg i. Br. 2019, 136–184, 162 ff.

282 Vgl. R. WILLIAMS, *On Christian Theology*, Oxford 2000, 147: «Thus God «speaks» in the response as in the primary utterance.»

283 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 76. Hier zeigt sich die Entwicklung der Hermeneutik geistlicher Klassiker am deutlichsten. Exemplarisch zeigt sich das an einer Einschätzung des *Traité* von David Knowles: «It has been translated and printed, not to be explained or to be criticized, but to be read, and for the majority of readers of the kind Caussade would have desired, no introduction is necessary.» (*Introduction*, a. a. O., V).

284 Vgl. P. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, 42.

285 W. WRIGHT exerziert das in ihrem Aufsatz *Spiritual Classics as Spiritual Guides* an Franz von Sales vor (a. a. O., 42–46).

sie eine begründete Wahl trifft, nicht einfach den Klassiker als ganzen normativ nimmt, sondern ihn kreativ mit dem Heute ins Gespräch bringt. Sie nimmt sich «Freiheit gegenüber der Vergangenheit»²⁸⁶, Freiheit, die uns formende Tradition in einer dringlichen Angleichung an unsere Zeit auch selbst zu formen. Damit setzt sie ein nicht-traditionalistisches Verständnis von Tradition²⁸⁷ um und realisiert, dass es auch in der Spiritualität kein schlechthin goldenes Zeitalter gibt.²⁸⁸

Der amerikanische Theologe David Tracy hat, gründend auf der Unterscheidung von Schubert Ogden²⁸⁹, eine Kriteriologie für ein solches kritisch-evaluierendes Gespräch mit Klassikern vorgelegt.²⁹⁰ Er versucht auf diese Weise, die Gegenwartssituation mit ihren Fragen und Antworten mit den Fragen und Antworten des Klassikers zu korrelieren – sich gegenseitig erhellend und sich gegenseitig kritisierend bzw. mit einer wechselseitigen Hermeneutik des Verdachts.²⁹¹ Die «criteria of relative adequacy/intelligibility»²⁹² betreffen eine relative Angemessenheit bzw. Vermittelbarkeit gegenüber der zeitgenössischen Situation. Sie verlangen, dass eine spirituelle Tradition vermittelt wird mit den Basisanforderungen, die durch die Entwicklung des Wissens in der jeweiligen Gegenwart entstanden sind. So muss die im Klassiker vertretene religiöse Deutung der Wirklichkeit 1) existentiell bedeutungsvoll sein, d. h., sie muss eine erschließende Kraft aufweisen im Blick auf die gelebte Erfahrung, 2) in sich intellektuell kohärent sein und 3) sich als wahr zeigen lassen, d. h., ihr Wahrheitsanspruch muss begründbar sein.²⁹³ Die «criteria of appropriateness»²⁹⁴ haben stärker theologischen Charakter und fordern, dass eine Spiritualität in Verbindung bringt mit dem Gott, der eines liebenden Engagements würdig ist und dass sie zugleich mit dem apostolischen, in der Schrift bekundeten Zeugnis als *norma normans* vereinbar ist bzw. nicht in radikaler Disharmonie dazu steht.²⁹⁵

286 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 69.

287 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination*, 100; 351.

288 Vgl. P. SHELDRAKE, *Spirituality and History*, 175.

289 Vgl. S. OGDEN, *The Task of Theology*, in: *Journal of Religion* 52 (1972), 22–40.

290 Vgl. D. TRACY, *Blessed Rage for Order – The New Pluralism in Theology*, Chicago/London 1996.

291 Vgl. ebd. 46. Siehe dazu: T. SANKS, *David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications*, in: *Theological Studies* 54 (1993), 698–727, 704 f.; 719. Sanks betont hier Tracys Weiterentwicklung des Korrelationsansatzes von P. Tillich.

292 Vgl. D. TRACY, *Blessed Rage for Order*, v. a. 69 ff.

293 Tracy selbst begründet den Wahrheitsanspruch religiöser Wirklichkeitsdeutung durch eine transzendente Analyse menschlicher Grenzerfahrungen und deren verborgener religiöser Dimension bzw. deren religiösen Horizont in den Bereichen von säkularer Wissenschaft, Moralität und Alltagserfahrung. Siehe dazu v. a. D. TRACY, *Blessed Rage for Order*, 91–118.

294 D. TRACY/R. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984, 175 f.

295 Diese theologischen Kriterien hat Walter Principe in einer Reihe von Leitfragen aufgefächert: W. PRINCIPLE, *Theological Trends – Pluralism in Christian Spirituality*, in: *The Way* 32 (1992), 54–61, bes. das Kapitel «Criteria for judging spiritualities», 56–61.

Bündelnd und abgrenzend lässt sich zusammenfassen: Hermeneutik eines Klassikers bedeutet nicht, sich psychologisch-historisierend in den vergangenen Horizont, also etwa in den Autoren mit seiner Welt und seinen Intentionen, hineinzuversetzen oder zu fühlen und ihn so vermeintlich für die Gegenwart zu revitalisieren. Eben so wenig geht es darum, den Klassiker unter Ausblendung seiner Andersheit als passgenau und mühelos anschlussfähig für den Gegenwartshorizont zu vereinnahmen und dabei den eigenen Horizont unhistorisch in die Vergangenheit zurück zu projizieren. Auch erschöpft sich Hermeneutik nicht in dem, was Gadamer unter seinem berühmten Schlüsselbegriff der «Horizontverschmelzung» als «Applikation» oder «Anwendung» bezeichnet hat: einen Klassiker als normative Überlieferung zu aktualisieren und so für die Gegenwart sprechend zu machen und zu konkretisieren.²⁹⁶ Vergangenheit und Gegenwart begegnen sich vielmehr auf Augenhöhe, sind gleichberechtigte Pole oder Partner im Deutungsgeschehen. Die Deutungsperspektive des Klassikers, glaubend in der Welt zu sein, wird unterscheidend aufgehoben und kreativ weiterentwickelt zu einer eigenen Wirklichkeitsdeutung. Dem Klassiker wird in der Gegenwart ein neuer Resonanzkörper geschaffen.

Was für einen Exerzitanten gilt, dass er «mit seiner Imaginationskraft sowohl den empfangenen Text als auch sich selbst, den «Konsumenten»»²⁹⁷ transformiert und damit über diese Rolle eines reinen Konsumenten hinauswächst und selbst zum Poeten wird, lässt sich *mutatis mutandis* auch für Hermeneuten eines geistlichen Klassikers sagen. In gewisser Weise reflektiert sich in dieser Hermeneutik die Hermeneutik Jesu: «Jesus bestätigt den BUND genau durch den Akt, der ihn verändert und erneuert. Er greift das Erbe der Väter auf, verwandelt aber das Alte ins Neue Testament.»²⁹⁸

Sich in diesem Sinn ehrend-inspirierend, widerständig und schöpferisch einzulassen auf die Begegnung des Klassikers «L'Abandon à la Providence divine» mit der Gegenwart westeuropäischer Rezipienten in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts, dazu möchte die vorliegende hermeneutische Studie einen Beitrag leisten. Zunächst wird sie den Sitz im Leben, den historischen Ursprungskontext des Klassikers mit seinen Fragen und Antworten beleuchten und daraufhin seine thematischen Grundlinien sichten, die aus gegebenem Anlass einen kairologischen Stil des Christseins für eine bestimmte Adressatengruppe entwerfen. Das vierte Kapitel nimmt dann, was diese thematischen Schlüsselthemen betrifft, den Gegenwartshorizont in den Blick – dessen eingedenk, dass dieser Horizont schon in

296 Zur Kritik daran: M. JUNG, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2001, 127.

297 G. EICKHOFF, *Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau*, in: StZ 219 (2001), 248–260, 253.

298 M. CERTEAU, *Täglich aufbrechen zu den anderen ... – Reflexionen zur christlichen Spiritualität*, hg. von A. FALKNER SJ, Würzburg 2020, 115.

der Wirkungsgeschichte des Klassikers steht. Vor diesem Hintergrund versucht das letzte Kapitel schließlich, inspiriert vom Klassiker, einen Stil zu kreieren, in der Gegenwart als Christ in der Welt zu sein. Auf diesem Denkweg ergibt sich zugleich eine theologisch neu begründete Alltagsmystik.

2 DER GEISTLICHE KLASSIKER UND SEIN KULTURELLER URSPRUNGSHORIZONT

Jede Spiritualität hat responsorischen Charakter. In diesem Sinn hat Michel de Certeau die Spiritualitäten mit einem «fotografischen Entwickler»¹ der jeweiligen Kultur mit ihren Fragen und Herausforderungen verglichen. Es geht in spirituellen Schriften darum zu erkunden, wie man unter den realen, von einer kulturellen Situation zugemuteten Bedingungen mit ihren Erfahrungen, Ambitionen, Ängsten, Schwächen und Stärken aus dem Gottesgeheimnis leben kann. Auch wenn die Spiritualitäten sich zu dieser Situation sowohl im Modus der Ablehnung, des widerständigen Sicheinlassens als auch der Annahme verhalten können, sind sie zunächst ein «Fakt der Adaption»². Aus gegebenem Anlass entwerfen Spiritualitäten einen kairologischen Stil des Christseins für eine bestimmte Adressatengruppe. Bei der Hermeneutik geistlicher Literatur spielt daher die Kontextualität eine bedeutende Rolle. Eine allein binnentheologische Annäherung an Spiritualität würde zu kurz greifen. Bevor im folgenden Kapitel die thematischen Grundlinien gewürdigt werden, soll dieses Kapitel daher zunächst den «Sitz im Leben» des *Traité «Caussades»* einkreisen – als dessen Geburtsstunde. Dabei wird sich zeigen, dass er einen Stil des Christseins kreiert, der zunächst für die konkrete Zielgruppe der Visitandinnen mit ihrer salesianischen Prägung bestimmt ist, sich dabei im Spannungsfeld zweier großer Stilrichtungen der französischen Spiritualität des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts bewegt, die ihrerseits auf eine krisengeschüttelte Situation antworten, und in einer Epoche entsteht, in der beide Leitbegriffe des späteren Titels, *abandon* und *providence*, in der philosophisch-theologischen Reflexion engagiert diskutiert werden.

2.1 Die Visitandinnen als ursprüngliche Adressatinnen und treibende Publikationskräfte des *Traité*

Wie in der Editionsgeschichte herausgearbeitet, hatte der *Traité* seinen ursprünglichen Sitz im Leben in Visitandinnenkonventen zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Dieser Orden von der *Visitatio Mariae*, der Heimsuchung Mariens, steht seinerseits für eine neue Stilsuche spirituellen Lebens. Er ist der einzige Orden, den Franz von Sales selbst zu Lebzeiten gegründet hat, und zwar gemeinsam mit Jeanne-Françoise de Chantal, der er 1604 bei Fastenpredigten in der Sainte Chapelle von Dijon begegnet war. Jeanne-Françoise de Chantal, die mit vier Kindern gerade früh verwitwet war, zeigte zu diesem Zeitpunkt eine große Affinität zu einem kontemplativen Leben und wählte Franz von Sales zu ihrem geistlichen Begleiter.

1 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 43.

2 Ebd.

Dieser hatte in seiner Studienzeit in Padua schon Erfahrungen gesammelt hinsichtlich neuer Experimente kommunitären Lebens von Frauen, die einen Mittelweg suchten zwischen den klassischen Orden und dem Laiendasein, so etwa mit der Gemeinschaft Francesca Romanas und den Ursulinen.³ Im Austausch der beiden entstand der Plan, dem steigenden Bedürfnis von Frauen zu entsprechen, die sich in keiner der beiden klassischen Alternativen strengen Klosterlebens oder Ehe verorten konnten. Ihnen schwebte eine gegenüber den herkömmlichen Orden flexiblere Gemeinschaft vor, mit einem stark kontemplativen Akzent,⁴ aber mit reduziertem Offizium, einfachen Gelübden und ohne strenge Klausur. Damit sollte ein Rahmen geschaffen werden, der auch Frauen einen Zugang eröffnete, die aufgrund ihrer physischen Konstitution der rigorosen körperlichen Askese traditioneller Orden nicht gewachsen gewesen wären bzw. die – wie de Chantal selbst – als Witwen noch teilweise an familiäre Aufgaben gebunden waren. Zudem sollte die Gemeinschaft einen Ort bieten, an den verheiratete, und in säkularen Kontexten lebende Frauen sich für die Zeit einer geistlichen Retraite bzw. einer geistlichen Vertiefung unter Anleitung der Schwestern zurückziehen konnten.⁵ Schließlich sollte die Gemeinschaft mit einem begrenzten Teil der Zeit offen sein, um nachbarschaftliche Solidarität zu leisten. Unter Bezug auf die lukanische Perikope von Martha und Maria (10,38–42) schreibt Franz, die Schwestern möchten «ihre Stunden teilen, von denen ein guter Teil verwendet werden soll auf äußere Werke der Nächstenliebe, der bessere Teil aber auf das innere Werk der Beschauung».⁶ Die neue Kongregation sollte, so zeigen die Konstitutionen von 1613, mehr die Armen im Geiste, also die geistlich und nicht zuerst die materiell Bedürftigen im Blick haben.⁷ Am 6. Juni 1610 wurde mit dieser Absicht das erste Kloster der Heimsuchungsschwestern in Annecy gegründet, zu dessen ersten Schwestern neben Jeanne-Françoise de Chantal selbst Charlotte de Brécharde, Jacqueline Favre und Jacqueline Coste zählten. Als jedoch 1615 in Lyon eine zweite Niederlassung gegründet wurde, äußerte Erzbischof Denis Simon de Marquemont seine Vorbehalte gegenüber dem innovativen Konzept. Einen öffentlichen Skandal befürchtend, den ein Kloster ohne strenge Klausur auslösen würde und

3 Vgl. W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary: The First Years (1610–1618)*, in: R. DEMOLEN (Hg.), *Religious Orders of the Catholic Reformation*, New York 1998, 217–252, 218; 225 f.

4 Jeanne-Françoise de Chantal spricht von «Töchtern des Gebets» (vgl. W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary*, 235).

5 Vgl. B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity – Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford 2004, 173; 178 f.

6 F. VON SALES, *Geistlicher Briefwechsel mit Johanna Franziska von Chantal* (= DA 5), Eichstätt/Wien 1967, 154.

7 Vgl. B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity*, 179.

aus Bedenken bezüglich der rechtlichen Stellung von Schwestern ohne Gelübde bestand er darauf, die junge Gemeinschaft in einen klassischen Orden mit feierlichen Gelübden und päpstlicher Klausur umzuwandeln. Franz von Sales machte nach einem intensiven brieflichen Ringen mit Marquemont diese Konzession, allerdings unter der Bedingung, dass Laienfrauen der Zugang für eine Zeit geistlicher Übungen gestattet blieb.⁸ Auf der Grundlage der Augustinerregel und stark inspiriert durch die Spiritualität der Gründergestalten erhielt der Orden 1618 durch ein Breve Papst Pauls V. die päpstliche Anerkennung. Franz blieb den Schwestern durch die später veröffentlichten Gespräche und Vorträge, die sog. *entretiens*, verbunden, überließ die Leitung der neuen Gemeinschaft aber bald der Co-Gründerin. «François war der Hauptarchitekt der neuen Kommunität; Jeanne ihre erste Erbauerin.»⁹ Unter deren Beaufsichtigung und Einsatz breitete sich der Orden in Frankreich zügig aus. 1622, beim Tod des Franz von Sales, waren es bereits 13, 1641 beim Tod de Chantals 87 Klöster. Vor allem durch den Standpunkt Paray-le-Monial wurde, passend zur salesianischen Theologie des Herzens und der Liebe, die Herz-Jesu-Verehrung zum Focus der Ordensspiritualität.

Durch ihre Gründer waren die ursprünglichen Adressatinnen also vertraut mit der Spiritualität zweier der exponiertesten Gestalten des 17. Jahrhunderts, des sog. *grand siècle* der Mystik¹⁰ Frankreichs, das bis dahin vor allem von Reprisen ausländischer mystischer Literatur zehrte¹¹ und mit der französischen Übersetzung der Werke Teresa von Ávilas begann.¹² Als Franz von Sales 1609, zu Beginn

8 Vgl. W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary*, 236 ff. Franz von Sales schrieb an M.-J. Favre, die die Gründung von Lyon als Oberin betreuen sollte: «Ich füge mich gerne darein, dass es ein Orden sein soll, wenn nur durch die Milde der Statuten kränkliche Töchter darin aufgenommen werden, Witwen sich dorthin zurückziehen und Frauen der Welt dort eine Zuflucht finden können zum Fortschritt im Dienste Gottes» (F. VON SALES, *Seelenführungsbriefe an Ordensfrauen* (= DA 7), Eichstätt/Wien 1971, 37).

9 W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary*, 231 (Übersetzung: MH). Wright ist neben Elisabeth Stopp und anderen eine der Autorinnen, die sich gegen die traditionelle Sicht der Frömmigkeitsgeschichte positioniert haben, die die entscheidende Rolle von Frauen in der katholischen Reform oft unterbewertet und in den Schatten der männlichen Gestalten gestellt hat (siehe dazu: B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity*, 245 f.).

10 Siehe dazu kurz: J. SUDBRACK, *Das goldene Zeitalter der französischen Mystik – Glanz und Elend einer Epoche*, in: W. BÖHME (Hg.), *Christus in uns – Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen*, Karlsruhe 1983, 31–52. Zu den jesuitischen Repräsentanten siehe: R. ZAS FRITZ DE COL, *Ignatianische Mystik (Teil II): Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert*, in: *GuL* 85 (2012), 120–135.

11 Vgl. F. WEHRL, *Mystik christlichen Handelns – Franz von Sales*, in: M. DELGADO/G. FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung II: Frühe Neuzeit*, Fribourg/Stuttgart 2005, 263–284, 264.

12 Vgl. M. BUCKLEY, *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter*, in: L. DUPRÉ/D. SALIERS/J. MEYENDORFF (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 53–92, 53 f.

dieses Jahrhunderts, die «Introduction à la vie dévote» herausgab, traf er «damit den Nerv der religiösen Bedürfnisse seiner Zeit ... Franz sprach dem 17. Jahrhundert aus der Seele»¹³. Geprägt vom humanistischen Curriculum bei den Jesuiten und der religiösen Atmosphäre Italiens während der Studienjahre in Padua, die etwa von der optimistischen Spiritualität Philipp Neris erfüllt war,¹⁴ schlug er mit seiner Sprache der Liebe und Freude eine völlig andere Tonlage religiösen Lebens an – gegen das nach den apokalyptischen Erfahrungen der Religionskriege vorherrschende Frömmigkeitsklima eines strengen, von Buße und Selbstabtötung gefärbten Aszeticismus.¹⁵ Nachdem er selbst in einer sechswöchigen Phase eine quälende Verwerfungsangst existentiell durchlitten hatte, die sich dann im Januar 1587 nach einem Mariengebet in der Kirche Saint-Etienne-des-Grès löste, setzte er sich ab von der seinerzeit einflussreichen Richtung der Vorsehungstheologie, der *praedestinatio ante praevisa merita*, und repräsentierte couragiert eine theologische Minorität, die von einem universalen Heilswillen Gottes ausging.¹⁶ In dieser soteriologischen Optik werden dann alle geschichtlichen Ereignisse als von der Vorsehung herbeigeführt betrachtet. «Auf die Vorsehung beruft er sich unablässig bei jeder Gelegenheit»¹⁷; auch de Chantal kommt darauf immer wieder zurück.¹⁸ Selbst nach dem frühen Tod seiner Schwester Jeanne schreibt er, er werde immer die «Partei der göttlichen Vorsehung ergreifen, sie macht alles richtig und ordnet alle Dinge zum Besten»¹⁹. Zufälle «sind nur für uns zufällig und unvorhergesehen, sie sind aber ohne Zweifel sicher für die göttliche Vorsehung, die sie vorhersieht und zum allgemeinen Wohl des Universums bestimmt»²⁰. André Ravier sieht ein Kernanliegen salesianischer Spiritualität darin, dass die Menschen in der Gegenwart Gottes als einer «göttlichen Umhüllung» leben, die mit der Vorsehung gegeben ist;²¹ Etienne-Jean Lajeunie hat dafür den Begriff «Theosphäre»²² geprägt. Eine Übung, die durch Franz von Sales zu einem festen Topos in der Gebetspraxis und -theologie der europäischen Neuzeit wurde, reflektiert dieses Kernanliegen:

13 Ebd. 57 f.

14 Vgl. W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary*, 224 ff.

15 Vgl. B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity*, 181.

16 Siehe dazu das Kapitel über die Position de Sales im Gnadenstreit in: E. LAJEUNIE, *Franz von Sales – Leben – Lehre – Werk*, Eichstätt/Wien 1975, 420 ff.

17 A. RAVIER, *Woran Franz von Sales glaubte*, Eichstätt 1992, 109.

18 Vgl. W. WRIGHT, *Mütterliche Milde in der geistlichen Leitung der Johanna von Chantal*, in: *Jahrbuch für salesianische Studien* 29 (1996), 105–118, 108; 110; 113; 117.

19 F. VON SALES, *Geistlicher Briefwechsel mit Johanna Franziska von Chantal*, 158.

20 DERS., *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus I* (= DA 3), Eichstätt/Wien 1957, 107.

21 Vgl. A. RAVIER, *Woran Franz von Sales glaubte*, 125; 127.

22 E. LAJEUNIE, *Franz von Sales*, 551 f.

So regt er vor Beginn der Meditation bzw. des inneren Gebets dazu an, sich bewusst in die Gegenwart Gottes zu versetzen.²³

Innerhalb dieses soteriologisch-optimistischen Vorsehungsnarrativs bezieht Franz von Sales eine Position des «*entre deux*»²⁴, in der nach seiner eher zögerlich-tastenden Annäherung an das damalige «Modethema» Mystik in seiner Darstellung Aszetik und Mystik immer aufeinander bezogen bleiben und oft fast unmerklich ineinander übergehen.²⁵ Freiheit und Gnade spielen jeweils zusammen. Der in der salesianischen Anthropologie dominierende Wille mit seiner Entschlusskraft²⁶ mündet nicht in einen Voluntarismus, da der Wille als «Verlangen in Tätigkeit»²⁷ begriffen wird, und dieses Verlangen ein Reflex der Anziehung von Gottes Güte, Schönheit und Liebe ist, so dass das menschliche Mühen mit einer gewissen Leichtigkeit und Freude möglich wird. Unter Bezug auf die «Fesseln der Liebe» in Hos 11,4 schreibt Franz von Sales in einem Schlüsseltext des *Theotimus*:

Gott zieht uns nicht mit eisernen Fesseln an sich wie Stiere oder Büffel, sondern wirbt um uns, er lockt uns liebevoll an sich durch zarte und heilige Einsprechungen ... Wie allmächtig auch die Kraft der barmherzigen Hand Gottes ist, die die Seele mit so vielen Einsprechungen, Anregungen und Lockungen rührt, umhüllt und fesselt, der menschliche Wille bleibt doch stets vollkommen frei, ohne einem äußeren oder inneren Zwang zu unterliegen ... Die Gnade besitzt Kräfte, nicht um von unserem Herzen etwas zu erzwingen, sondern um es liebevoll anzulocken.²⁸

Franz hält an einem Gottesverhältnis fest, bei dem es zwischen dem liebend-verlangenden Gott und dem zur Liebe geschaffenen Menschen eine *correspondance* gibt. Gottes Vorsehung als Ausfließen seiner Sehnsucht, den Menschen zum Freund zu verwandeln, trifft die menschliche Sehnsucht nach Gott, so dass sich in der dreifachen «*extase de la vie*»²⁹ das Menschsein erfüllt.³⁰ Die salesianische

23 F. VON SALES, *Philothea – Anleitung zum frommen Leben*, Eichstätt 2005, 80.

24 So die Charakterisierung des französischen Literaturkritikers Charles-Augustin Sainte-Beuve in seiner «*Histoire du Port Royal*», zitiert in: A. RAVIER, *Woran Franz von Sales glaubte*, 123.

25 Vgl. F. WEHRL, *Mystik christlichen Handelns – Franz von Sales*, 280 f.

26 Siehe dazu: M. BUCKLEY, *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter*, 64.

27 A. RAVIER, *Woran Franz von Sales glaubte*, 23.

28 F. VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus I*, 129 f. Entsprechend formuliert er noch ganz am Beginn der Beziehung zu Johanna-Franziska von Chantal als Maxime: «Dies soll die Grundregel unseres Gehorsams sein: Ich schreibe sie in großen Buchstaben: ALLES AUS LIEBE TUN UND NICHTS AUS ZWANG! MEHR DEN GEHORSAM LIEBEN, ALS DEN UNGEHORSAMFÜRCHTEN. Ich lasse Ihnen den Geist der Freiheit; nicht jenen, der den Gehorsam verneint, denn dies ist die Freiheit des Fleisches, sondern jenen, der Zwang, Skrupel und Hast ausschließt» (F. VON SALES, *Geistlicher Briefwechsel mit Johanna Franziska von Chantal*, 27).

29 DERS., *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II (= DA 4)*, Eichstätt u. a. 1960, 45.

30 Vgl. ebd. 66.

Mystik ist damit «organische Vollendung der menschlichen Natur, näherhin des menschlichen Liebestrebens»³¹. In der Dialektik von Gefallen an Gott und Gott gefallen zu wollen ist die *vie dévote* durch *agilité* und *vivacité spirituelle* gekennzeichnet, eine großherzige Beweglichkeit. Diese Beweglichkeit betrifft zuerst eine Haltung gleichmütigen Willkommenheißen gegenüber dem alltäglichen Lauf der Ereignisse, die Gottes Vorsehung dem einzelnen zumutet und in denen sich der Gotteswille als codierte Botschaft verbirgt. Franz von Sales «will zu einer Flexibilität erziehen, die es erlaubt, sich in schnell wechselnden Lebenssituationen schnell und leicht zu Gott zu erheben»³². Ihren Zielpunkt findet diese Flexibilität in der Haltung der *sainte indifférence*, die sich ganz vom eigenen Wünschen löst und sich fügsam der Vorsehung überlässt, besonders inmitten der Widrigkeiten des Lebens.

Das gleichmütige Herz ist wie eine Wachskugel in den Händen seines Gottes, bereit, alle Eindrücke in gleicher Weise von seinem ewigen Wohlgefallen zu empfangen; ein Herz ohne Wahl, auf gleiche Weise zu allem bereit, mit seinem Willen nichts anderem zugewandt als dem Willen seines Gottes.³³

In Absetzung von einer Frömmigkeit, die sich in der Übung äußerer religiöser Vollzüge erschöpft, geht es Franz von Sales so um einen von Liebe geprägten, vor allem im «inneren Gebet» vollzogenen existentiellen Dialog mit dem Gottesgeheimnis – und den kann nach der Überzeugung Franz von Sales ein Mensch im sog. tätigen Leben ebenso gut führen wie in kontemplativen Lebensformen. «Die Lebensräume der Menschen sah er nicht als Gefahr oder Beeinträchtigung für den Glauben, sondern als die von Gott zugewiesenen Stätten, günstige Umstände.»³⁴ Salesianische Mystik ist kein Höhenweg und Elitephänomen, sondern demokratisierte Mystik der Ebene, des Alltags, die sich neben dem Gebet in den sog. kleinen Tugenden realisiert. In diesem Sinn rät de Chantal den Schwestern, heroische Tugendübungen anderen zu überlassen, und einen bescheidenen Weg zu gehen, der wenig öffentliche Aufmerksamkeit hervorruft.³⁵

Schon dieser salesianische Stil des Christseins, in den die ursprünglichen Adressatinnen des *Traité* als Schwestern der Heimsuchung eingelebt waren, weist einen responsorischen Charakter auf. Er präsentiert – das war bereits angeklungen – einen vom Humanismus inspirierten Kontrastentwurf zu einer von Buße do-

31 F. WEHRL, *Mystik christlichen Handelns – Franz von Sales*, 265.

32 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, in: DERS., *Meditation und Moderne – Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien 1*, Würzburg 2009, 123–178, 131.

33 F. VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 129 f.

34 F. WEHRL, *Mystik christlichen Handelns – Franz von Sales*, 283.

35 Vgl. W. WRIGHT, *The Visitation of Holy Mary*, 235 ff.

minierten Frömmigkeit in der Epoche nach den französischen Religionskriegen und antwortete auf das spirituelle Suchen von Frauen nach einem Ort gelebter Innerlichkeit, die bisher als Witwen, aufgrund ihrer physischen Konstitution oder schlicht aufgrund ihres Laiendaseins in dieser Beziehung ortlos waren. Liest man diesen Stilentwurf darüber hinaus durch die Brille, die Michel de Certeau mit seiner Metatheorie der Mystik anbietet, legt sich die Deutung nahe, ihn schon als Phänomen der Umbrüche im Abendland einzuordnen, durch die weltliche und religiöse Sphäre immer mehr auseinanderfielen. «Die Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts wuchert um einen Verlust», es ist eine Epoche der «entschwindenden Wahrheiten, sich verdunkelnden Autoritäten, gespaltenen oder geschwächten Institutionen.»³⁶ Die konfessionellen Spaltungen und Spannungen, die Franz von Sales im zwischen Katholiken und Protestanten aufgeteilten Savoyen als seiner Heimat erlebt hatte und die seine gesamte Wirkungszeit prägen bis hin zu seinem Bischofsexil Annecy, sowie die französischen Religionskriege (1562–98), die gerade erst befriedet waren, hinterließen Institutionen, die hinsichtlich ihres Vermögens, autoritativ das Dasein zu rahmen und verbindliche Deutungen für die Wirklichkeit anzubieten, geschwächt scheinen mussten.³⁷ Der aufkeimende Humanismus verfolgte, mit einer pointierten Formulierung Jörg Lausters, das Ziel, «das Christentum um des Christentums willen zu entmachten»³⁸, also die zerstörerischen Potentiale der Religion auf dem Weg der Vernunft zu bändigen. Im Reformkatholizismus machten sich viele humanistische Einflüsse geltend.³⁹ Zugleich verbinden sich etwa mit den Namen Galilei und Newton neue naturwissenschaftliche Entdeckungen, die das bisherige Gottesverständnis massiv herausforderten und die spirituelle Lesbarkeit des Kosmos in Frage stellten. All diese Entwicklungen finden einen Niederschlag in der Mystik: «Die Mystiker erleben ... auf ihre Weise den Umbruch im Überbau der Christenheit, wie er sich durch politische Krisen und neue Wissensdiskurse ausdrückt.»⁴⁰ Sie nehmen seismographisch diese Entzauberung der Welt wahr und zugleich auf – in Projekten spiritueller Erneuerung. Von daher ergibt sich etwa ein neuer Blick auf die von Franz nahegelegte Übung, sich zu Beginn des Betens in Gottes Gegenwart zu versetzen. «Für das gesteigerte Bedürfnis an dieser Übung ist wahrscheinlich die zunehmend entsakralisierte Lebenswelt der Adressaten ... verantwortlich, die nicht

36 M. CERTEAU, *Mystische Fabel – 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. M. LAUBLE, Berlin 2010, 26; 28.

37 Vgl. D. BOGNER, *Das Religiöse weiter denken – Mystik als heuristische Kompetenz*, Nachwort, in: M. CERTEAU, *Mystische Fabel*, 491–532, 520.

38 J. LAUSTER, *Die Verzauberung der Welt – Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2018, 361 f.

39 Vgl. ebd. 325.

40 D. FINKELDE, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, in: J. PERČIČ/J. HERZGSELL (Hg.), *Große Denker des Jesuitenordens*, Paderborn 2016, 121–134, 133.

mehr so selbstverständlich von einer Atmosphäre des Heiligen getragen war.»⁴¹ Auch die Zentralität des Vorsehungsdenkens in der Alltagsmystik von Franz von Sales und Jeanne-Françoise de Chantal liest sich wie ein Angebot an das «entbettete Selbst»⁴², das nicht mehr wie zuvor eingebunden ist in soziale Rahmungen und zudem «konfrontiert mit dem Wissen, dass die Erde bloß noch ein Sandkorn im Universum ist»⁴³. Der schottische Theologe David Fergusson hat in seiner polyphonischen Studie zur Vorsehungstheologie an verschiedenen Stellen herausgearbeitet,⁴⁴ dass eine Konvergenz von florierendem Vorsehungsdenken und solchen Lebenskontexten zu beobachten ist, die von Krisen gekennzeichnet und in denen Menschen(gruppen) Unsicherheit oder sogar Bedrohung ausgesetzt waren. Angesichts dieser Gegebenheiten musste der Einzelne neue Wege suchen und einen individuellen, nicht allein von Institutionen abhängigen Halt finden. Mit einer auch für Laien zugänglichen Alltagsmystik, wie sie Franz von Sales und Jeanne-Françoise de Chantal mit ihrer Spiritualität verkörpern, stand dafür ein Angebot parat: Man konnte außerhalb klösterlicher Welten «Teil einer besonderen sozialen Gemeinschaft [werden; MH], die eine neue Theologie der Innerlichkeit praktiziert»⁴⁵.

2.2 Die Publikation des *Traité* inmitten einer antimystischen Atmosphäre aszetischer Dominanz

Der responsorische Charakter des *Traité* bezieht sich zentral auch auf das Erstarren antimystischer Tendenzen seit Mitte des 17. Jahrhunderts. Diese Entwicklung hängt zum einen mit der zunehmenden Dominanz des cartesianischen Rationalismus und der Aufklärung zusammen, wurde dann aber erheblich verstärkt durch die lehramtlichen Verurteilungen des Quietismus in der Konstitution «Coelestis Pastor» von 1687 und im Breve «Cum alias» von 1699. Beides bewirkte eine Atmosphäre, in der die Mystik immer mehr beargwöhnt und mit Mystizismus gleich gesetzt wurde,⁴⁶ was dazu führte, dass der Aszetismus und Moralismus jansenistischer Prägung Auftrieb erhielt und sich das bis dahin gegebene spannungsvolle Einheitsmodell von Aszetik und Mystik zu einem «Schisma»⁴⁷ entwickelte. Dominique Salin, der Editor der neuesten französischen Ausgabe des *Traité*, wertet ihn als «Zeugnis eines verborgenen Fortlebens der mystischen

41 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 135.

42 Siehe dazu ausführlicher 2.4.

43 C. BENKE, *In der Nachfolge Jesu – Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2018, 131.

44 Vgl. D. FERGUSSON, *The Providence of God – A Polyphonic Approach*, Cambridge 2018, 78 f.; 98; 286.

45 D. FINKELDE, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, 133.

46 Vgl. J. WEISMAYER, *Quietismus*, in: LThK' 8 (1999), 772 f., 773.

47 S. PENG-KELLER, *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in: GuL 84 (2011), 236–249, 241.

Sprache Guyons in der Zeit der Aufklärung»⁴⁸. Im Rahmen der Editions-geschichte war deutlich geworden, dass die gegenwärtige Forschung begründet davon ausgeht, dass es sich bei dem Autor bzw. der Autorin des *Traité* um jemanden handelt, der/die von der Spiritualität Madame Guyons imprägniert gewesen ist, und dass sich das Kloster in Nancy zu einem Zentrum der (Re-)Produktion geistlicher Literatur entwickelt hatte, die sich an der Spiritualität Madame Guyons inspirierte. Dass sich die Visitandinnen inmitten dieser antimystischen Atmosphäre zunächst an die ordensinterne Weitergabe und schließlich an die Herausgabe der im *Traité* kompilierten Briefe heranwagten, lässt diese Klöster als geistliche «Freiheitsinseln»⁴⁹ erscheinen, die sich nicht einfach dem *mainstream* ihrer Zeit beugten. Zugleich lässt es rückschließen auf die geistliche Formung der Schwestern, die die Edition vorantrieben. Es steht zu vermuten, dass sie geschult waren in der oben erwähnten salesianischen Position des «*entre deux*», in der Aszetik und Mystik, menschliches Mühen und gnadenhafte Anziehung immer aufeinander bezogen sind und die Franz von Sales tatsächlich als die «ausgeglichenste Gestalt»⁵⁰ der spirituellen Stilsuche Frankreichs im 17. Jahrhundert erscheinen lässt. Gegenüber einer akzentuierten Hervorhebung der menschlichen Aktivität und Aszetik bewiesen die Visitandinnen ein sensibles Gespür für die Tradierungswürdigkeit einer geistlichen Schule, die das *laisser faire Dieu* betonte bzw. alle menschliche Aktivität unter diesem Vorzeichen sah.⁵¹ Zugleich zeigten die Schwestern in der konkreten Auswahl der Briefe Klugheit und Raffinesse, elegant solche Themen zu umschiffen, die nach den Verwerfungen des Quietismus allzu delikate erscheinen konnten. So fällt ins Auge, dass das Thema «Gebet» generell und die Topoi «Inneres Gebet» bzw. «Gebet des Herzens» und *Contemplatio*, allesamt Kernthemen des Quietismus und der Mystik Madame Guyons, im *Traité* kaum direkt thematisiert und eher stillschweigend vorausgesetzt werden.⁵²

48 «The treatise ... can be seen as witnessing to the hidden persistence of Mme Guyon's mystical idiom even during the Enlightenment period» (D. SALIN, *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, in: *The Way* 46 (2007), 21–36, 27).

49 So mit Blick auf die Klöster Teresa von Ávilas: M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten – Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017, 49; 103.

50 G. RUHBACH/J. SUDBRACK (Hg.), *Christliche Mystik – Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 331.

51 Dies wird im 3. Kapitel noch detaillierter herausgearbeitet werden.

52 Der Begriff *oraison* taucht im *Traité* viermal auf (*Abandon*, 58; 102; 154; 156), *contemplation* sechsmal (49, drei Nennungen auf 100; 102; 103), *prière* siebenmal (zwei Nennungen 82, zwei Nennungen 102; 103; 123; 126). Es gibt bei den Nennungen keine Präferenz von Gebetsformen: mündliches und mentales Gebet, Meditation und Kontemplation, Reflexion und Aufgeben von Gedanken werden als gleichwertige Möglichkeiten präsentiert. Den Ausschlag für die konkrete Form gibt jeweils, was der *ordre de Dieu* für den einzelnen vorsieht und wohin die *attraits* demzufolge ziehen. Ebenso findet man anders als etwa im *Moyen court* keinerlei Einweisung in Gebetsformen.

Der *Traité* bewegt sich also in einem Zeitrahmen, in dem das Verhältnis von aszetischem Tugendstreben und mystischem Geschehenlassen, von Aktivität und Passivität des Menschen in seiner Ausrichtung auf Gott zutiefst kontrovers ist und jeweils sehr unterschiedlich ausgelotet wird. Es geht damit auch um die spirituellen Ausläufer der gnadentheologischen Auseinandersetzungen jener Epoche. Bei den großen Antipoden Jansenismus und Quietismus hat man es «mit zwei unterschiedlichen religiösen Stilen zu tun»⁵³.

Der Jansenismus stellt ein äußerst komplexes Phänomen mit dogmatischen, spirituell-moralischen und politischen Facetten dar.⁵⁴ Er entwickelte sich aus der sog. *parti dévot* heraus, die sich gegen die durch Kardinal Richelieu repräsentierte *parti politique* formierte. Geprägt von einer patristischen bzw. augustinish geprägten Frömmigkeit steht der Jansenismus mit einer aszetischen Praxis von Verinnerlichung, Zurückgezogenheit, strenger Buße (einschließlich verzögerten Absolutionen) und hohen Voraussetzungen für den Empfang der Eucharistie dafür, die Kirche ihrer Zeit an die Hochzeit der ersten Jahrhunderte heranzuführen. Ihr Ziel bestand darin, «die Integrität frühchristlicher Lebensführung durch eine Sezession aus der Welt wiederherzustellen»⁵⁵. Der Jansenismus wurde als Sammelbecken von Orden, Weltgeistlichen und Laien neben den Jesuiten eine zweite Hauptströmung der katholischen Erneuerung Frankreichs. Der Namensgeber der Jansenisten, Cornelius Jansen der Jüngere, (1585–1638), verkörpert die dogmatische, näherhin gnadentheologische Facette. In seinem erst posthum veröffentlichten *opus magnum* mit dem Titel «Augustinus» vertrat er gegen die Molinisten und Jesuiten, die aus seiner Sicht als neue Pelagianer die menschliche Natur und Freiheit gegenüber der Gnade überbetonten,⁵⁶ eine an Augustinus Maß nehmende pessimistische Anthropologie. Sie ortete den gefallen Menschen als gespannt zwischen *delectatio caelestis* und *delectatio carnalis*.⁵⁷ Insofern der *Habitus* des

53 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, in: DERS. U. A. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 145–167, 155.

54 «Il est difficile de parler de »jansénistes« d' une façon générale» (H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, in: H. LEHMANN/H. SCHILLING/H. SCHRADER (Hg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus – Im Auftrag der historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus*, Göttingen 2002, 40–53, 40.

55 R. SPAEMANN, *Spontaneität und Reflexion – Studien über Fénelon*, Stuttgart 2019, 207.

56 Vgl. D. STANCIU, *Haereticorum patriarchae philosophi: Jansenius' Concepts of Habit and Habitual Grace and His Criticism of Aristotle and the «Aristotelian Pelagians»*, in: D. BURKARD/T. THANNER (Hg.), *Der Jansenismus – eine «katholische Häresie»? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit*, Münster 2014, 99–115, 102.

57 Vgl. zum Folgenden: H. BREKLE/H. HÖLLER/B. ASBACH-SCHNITKER, *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, in: J. SCHOBINGER (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 2: Frankreich und die Niederlande*, Basel 1993, 475–528, 477.

Menschen (*consuetudo*) nach dem Sündenfall aber immer zum Bösen neigt, er von seiner korrupten Natur her also immer die Sünde will, ist er unfähig, mit menschlicher Anstrengung der Sünde zu widerstehen und sich in Freiheit der himmlischen Gnadenlust zu überlassen. Hier setzt Jansens Gnadentheologie an. Anders als seine theologischen Widersacher traut er der mit der Taufe geschenkten habituellen, hinreichenden Gnade (*gratia sufficiens*) nicht zu, über die Vergebung vergangener Sünden und die Schaffung einer *potentia*, eines Willens zum Guten hinaus auch die Fähigkeit zu schenken, in Zukunft tatsächlich der Sünde zu widerstehen und sich so ewiges Leben zu erwerben. Gottes Gnade müsse über das Wollen hinaus auch das Vollbringen eigens gewähren. Um also das Können in ein konkretes Üben der Tugend zu übersetzen, bedarf es jeweils einer *gratia actualis* bzw. *efficax* im Sinne einer wirksamen Gnade (*delectatio victrix*), die den Willen über das mit der hinreichenden Gnade gegebene Können hinaus dazu befähigt. Die Verbindung von habitueller und aktueller Gnade, von *adiutorium actus primi et secundi* allein hilft zum verdienstlichen Tun.⁵⁸ Dabei wird diese den Hang zum Bösen überwindende unverdiente Gnade nicht allen Menschen gewährt, sondern – ähnlich der Lehre Calvins – nur denen, die dazu vorherbestimmt sind. Diese Erwählten unterscheiden sich durch gutes Handeln, während die Nichterwählten nur Böses tun.⁵⁹ Der Mensch ist hier nicht gedacht als Gegenüber Gottes mit relativer Freiheit, sondern «als Objekt, das im Hinblick auf die Auserwähltheit der völligen Willkür Gottes unterliegt»⁶⁰. Allein die wirksame Gnade macht dann ein Tugendstreben möglich, und diese ist *de facto* unwiderstehlich, so dass die menschliche Freiheit zumindest reduziert, wenn nicht ausgelöscht scheint.⁶¹

Während Jansen also die Gnadenlehre des Augustinus vertritt, entwickelt Pierre Nicole (1625–1695) dessen Morallehre weiter. 1650 hatte er sich den *solitaires* angeschlossen, einem Kreis gebildeter und reformengagierter Männer um die Zisterzienserinnenabtei Port Royal herum, dem geistigen Zentrum der Jansenisten. Schon in seinem «*Traité de l'oraison*» (1679) ließ er eine dem cartesianischen Rationalismus verpflichtete und der «neuen» Mystik gegenüber reservierte Position erkennen.⁶² Diese Haltung kam dann in seiner «*Réfutation des principales erreurs des Quétistes*» (1695) zum Durchbruch. Seine Kritik wendet sich vor allem

58 Vgl. D. STANCIU, *Haereticorum patriarchae philosophi*, 113.

59 Vgl. W. FRANÇOIS, *Efficacious Grace and Predestination in the Bible Commentaries of Estius, Jansenius and Fromondus*, in: D. BURKARD U. A. (Hg.), *Der Jansenismus*, 133.

60 H. BREKLE U. A., *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, 491.

61 Vgl. V. REINHARDT, *Der Jansenismus und das barocke Papsttum – Thesen zu einer Abstoßung*, in: D. BURKARD U. A. (Hg.), *Der Jansenismus*, 447.

62 Vgl. H. BREKLE U. A., *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, 502.

gegen die etwa von den «neuen Mystikern» vertretene sog. *contemplatio acquisita*⁶³ bzw. die *oraison du simple regard*. Dahinter verbirgt sich eine Übung, die sich sowohl von den klassischen Formen des Betens bzw. Meditierens unterscheidet als auch von der *contemplatio infusa* als einer rein gnadenhaften Erhebung zu Gott. Zwischen beiden bildet sie eine Art Übergangsform. Sie führt die Betenden in der Spur der negativen Theologie über alle Distinktionen der Gotteserkenntnis hinaus in ein nicht diskursives Ruhen in der Gottespräsenz und sei, so deren Unterstützer, anders als die eingegossene Beschauung, nicht nur wenigen vorbehalten. Für Nicole⁶⁴ dagegen besteht zwischen Meditation und eingegossener Beschauung eine klare Trennung, er befürchtet eine schleichende Vermischung von *contemplatio acquisita* und *infusa*; die Beschauung sei immer rein gnadenhaft und selten, außerhalb der Reichweite eines normalen christlichen Lebens, so dass er die erworbene Beschauung für eine Technik hält, Gott zu versuchen. Der normale Gläubige solle sich nicht um die erworbene Beschauung mühen, sondern in moralischer Anstrengung zu seiner Erlösung mitwirken. Dementsprechend unterstellt er – trotz einer von ihm selbst eingestandenen mangelnden Kenntnis der mystischen Tradition – den «neuen» Mystikern (Estival, Malaval, Molinos und Madame Guyons «Moyen Court») die moralischen Defekte von Faulheit, Eitelkeit und Leichtgläubigkeit.⁶⁵ Er kritisiert, dass die «neuen Mystiker» über der Hingabe an den Gotteswillen, der sich durch eine Bewegung der Gnade kundtue, den in den Geboten und Regeln kodifizierten Gotteswillen vernachlässigten, ohne Kriterien vorzulegen, anhand derer solche Impulse zu unterscheiden seien – ironisch zugespitzt mit dem Beispiel der Nonne, die nach dem Gebetsläuten zu Tagesbeginn nicht aufsteht, weil sie keine innere Regung dazu empfindet.⁶⁶ Diese Reserve gegenüber der Mystik setzt sich in seinem Hauptwerk fort, den «Essais de morale», in denen er sich immer wieder gegen die Auffassung verwendet, die mystische Innerlichkeit könne zur Quelle moralischen Lebens werden.⁶⁷ Mit durchaus wachem psychologischen Blick analysiert Nicole die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit des Menschen, moralisch zu handeln. Die verderbte menschliche Natur entbehre sogar der Fähigkeit, sich selbst wahrhaftig zu erkennen. Nicole geht davon aus, dass die Ursünde den Menschen von Gott und sich selbst entfremdet hat und eine Leere hinterlässt, die er mit Eigenliebe und irdischen Leidenschaften füllt, so dass er sich selbst zum ärgsten Feind wird. Der Unmittelbarkeit göttlicher Liebe entzo-

63 Siehe dazu K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 142–145.

64 Siehe hierzu den dritten Teil (*The Problem of Mysticism*) von: E. D. JAMES, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist – A Study of his Thought*, The Hague 1972, 75–97.

65 Vgl. ebd. 96.

66 Vgl. R. SPAEMANN, *Spontaneität und Reflexion*, 218 f.

67 Vgl. H. BREKLE U. A., *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, 503.

gen, flüchte sich der Mensch in eine geistliche Amnesie, tröstet sich selbst, und moduliert auf diese Weise auf niedriger Ebene seine Sehnsucht nach geistlichen Gütern, bis dahin, dass der *amour propre* zu einer tyrannischen Disposition wird, die ihn auf äußere, materielle Dinge fixiert.⁶⁸ Angesichts dieser Korruptheit empfindet der Mensch die Begegnung mit Jesus Christus als schmerzhaften «Aufprall der Heiligkeit Gottes»⁶⁹.

Vor diesem gnadentheologisch-moralischen Hintergrund grenzen die Vertreter der Bewegung sich ab von einem Laxismus, den sie in den Jesuiten verkörpert sehen. Die satirischen «Lettres écrites à un provincial» (1656–1657) Blaise Pascals, ebenfalls *solitaire* von Port-Royal, polemisieren eben gegen diese kasuistisch-probabilistische Jesuitenmoral. Anstelle solcher Laxheit fordert Antoine Arnault, der Bruder Angélique, der reformorientierten Äbtissin von Port Royal, in seinem äußerst erfolgreichen Werk «De la fréquente Communion» (1643), dass jeder Gläubige vor dem Kommunionempfang gebeichtet haben müsse und dazu eine lange Vorbereitungszeit nötig sei.⁷⁰ In ernsthaftem Zusammenwirken mit der Gnade gilt es, die «Erlösung in Furcht und Zittern erarbeiten»⁷¹ zu müssen. Jede Halbheit wird abgelehnt. Auch der Abt von Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne (1581–1661), der in enger persönlicher Verbindung mit Jansen stand und zu den führenden Köpfen des *parti dévot* und – als Seelsorger und Beichtvater des Konventes – zum Kreis von Port-Royal zählte, schöpfte aus dem Augustinismus eher lebenspraktische Impulse für eine Abkehr vom religiösen Laxismus, den er in Teilen des Weltklerus, der Ordensmitglieder und des Hofes wahrnahm. Seine Reformanliegen bestanden konkret im Bewusstmachen der Sündhaftigkeit, der Abhängigkeit von Gott, dem büßenden Auf-sich-Nehmen von Leiden, hohen moralischen Voraussetzungen des Eucharistieempfangs und der Beichte, für die er nicht die Furcht-Reue vor dem strafenden Gott (*attritio*) sondern nur die *contritio* als Liebes-Reue als angemessen ansah.⁷² Der Jansenismus bildete also einen religiösen Stil aus, der von rational-kritischer Selbstbeobachtung, von hohem moralischem Anspruch und dem (von der Gnade allein ermöglichten) Bemühen um Tugend geprägt war, und «mündete in einen für die französische Spiritualität der Zeit typischen Rigorismus...; jeder Probabilismus wird abgelehnt, und statt dessen ein Tutorismus gelehrt, der eine äußerst strenge Anwendung des göttlichen

68 Vgl. C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon – An Anti-individualist History of the French Enlightenment*, Stanford 2014, 34.

69 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 151.

70 Vgl. ebd. 149.

71 Ebd. 155.

72 Vgl. H. BREKLE U. A., *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, 486.

Gesetzes fordert»⁷³. Die scharfe Gnadenlehre ist sozusagen tiefendialektisch verbunden mit einer ebenso scharfen Morallehre. Wenn denn die Erwählung sich in der gnadenhaften Befähigung zeigt, Gutes zu tun, dann muss es mit Strenge getan und damit die Erwählung auch konsequent bewiesen werden.

In Port Royal gab es daher lange Übungen von Reue und Buße. In ihnen sollte der Mensch immer mehr erfahren, dass er nichts und gar nichts ist, dass er von sich aus nur Sünde repräsentiert ... Nur wenn der Mensch sein eigenes Nicht-Können und Sündersein erlebt, kann die Gnade Gottes wirksam werden.⁷⁴

Lucien Goldmann hat in seinem instruktiven Kapitel über den Jansenismus in «Der verborgene Gott» als gemeinsamen Nenner der unterschiedlichen Gestalten und Zweige der Bewegung das Konzept des Christseins als permanenten Kampf herausgearbeitet: zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Gottesstaat und dem Staat Satans, der Wahrheit und dem Irrtum, der Frömmigkeit und der Sünde.⁷⁵

Auch wenn mit dem Verbot von Jansens «Augustinus» durch die Bulle «In eminenti» (1643), der Deklaration von fünf aus dem «Augustinus» gefolgerten Sätzen als Irrlehren in der Bulle «Cum occasione» (1653) und schließlich durch die Aufhebung und Zerstörung Port-Royals 1709–1710 der Jansenismus lehramtlich geschwächt und seines geistigen Zentrums beraubt wurde, «war sein Einfluss als Unterströmung, nämlich als religiöse Strenge, in der katholischen Kirche dieser Regionen weiterhin spürbar»⁷⁶. Vor allem der Quietismus bekam die Auswirkungen dieser Unterströmung und die kämpferische Attitüde zu spüren.

Wie der Jansenismus stellt auch der Quietismus ein komplexes Phänomen dar. Es handelt sich weniger um eine organisierte Gruppe als um ein «selbstbewusstes religiöses Milieu»⁷⁷, das sich derselben Gebetsform bzw. demselben geistlichen Stil verpflichtet wusste. Er erwuchs aus Bewegungen wie etwa den sog. *Alumbrados*, «die kontemplative Ruhe und Passivität gegenüber diskursiver Meditation und aktiver Tugend betonen»⁷⁸. Der Name der Bewegung stellt eine Selbstbezeichnung dar, und zwar von Anhängern des spanischen, in Rom lebenden Priesters Miguel de Molinos (1628–1696) in Neapel, die um 1680 herum mit dieser Na-

73 F. HILDESHEIMER, *Jansenismus*, in: LThK¹ 5 (1996), 739–744, 742 f.

74 J. SUDBRACK, *Das goldene Zeitalter der französischen Mystik – Glanz und Elend einer Epoche*, in: W. BÖHME, (Hg.), *Christus in uns – Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen*, Karlsruhe 1983, 31–52, 40.

75 Vgl. L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott – Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, übers. v. H. BRAUN/K. KLÄR, Frankfurt a. M. 1985, 213.

76 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 146.

77 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 151.

78 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 145.

mensgebung signalisierten, dass sie ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt hatten.⁷⁹ Der Name birgt zugleich das zentrale Anliegen, nämlich das Gebet der Ruhe, des Herzens, des *simple regard*, das der oben erwähnten *contemplatio acquisita* entspricht, zu fördern und im Sinne einer demokratisierten Mystik einer breiten Öffentlichkeit zu erschließen – um auf diesem Weg der Unterstützung der individuellen Spiritualität die Kirche zu erneuern. Anders als die Jesuiten, die etwa mit der ignatianischen *compositio loci* und der Gewissenerforschung eine methodische Meditation der Schrift oder des eigenen Lebens ins Zentrum stellten, sollte das Gebet des einfachen Schauens einen «gegenstandsreduktiven» Weg ebnen, damit Sinne, Gedanken und Willenskraft im Menschen zur Ruhe kommen und Betende so in die ungegenständliche Gottespräsenz hineinfinden konnten – das Gebet als Vehikel der *via unitiva*. Das auflagenstarke 1675 publizierte Hauptwerk de Molinos «*Guia espiritual*» erwähnt zwar in klassischer Weise die beiden Gebetsformen von diskursiver Meditation und der Kontemplation als gedankenfreiem, einfachem Gottschauen, legt dann aber in großer Klarheit die letztere Gebetsweise als den Königsweg nahe, der schneller und mit höherer Gewissheit zu Gott führe. Überzeugt, dass jeder Mensch zu dieser *contemplatio acquisita* befähigt und berufen sei, ermutigt er zu regelmäßiger Übung. In dieser Spur meint Fénelon, für kontemplativ Geübte sei die diskursive Meditation nicht immer neu zu durchlaufen, sondern könne durch die Kontemplation ersetzt werden.⁸⁰

Während die Jansenisten mit Entschiedenheit an der Dualität von Schöpfer und sündigem Geschöpf festhielten, ging es den Quietisten also darum, dem Ideal der Einheit entgegenzustreben, die zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer wiederherzustellen sei.⁸¹ Der Eigenwille (*propriété*) soll in der Hingabe ganz gelassen bzw. «ruiniert»⁸² werden, und dem Gotteswillen Platz machen, so dass dieser den Menschen ganz bestimmt – bis hin zum interessellosen, ekstatischen *amour pur* bei Fénelon, in der der Mensch Gott nur noch um Gottes und nicht auch um seiner selbst willen sucht. Insofern kultiviert die vorwiegend passive Gebetshaltung auch eine eher passive Lebenshaltung im Ganzen, was etwa das Mühen um ein tugendhaftes Leben angeht. War der jansenistische Ansatz hier von Kampf gegen die Sünde und für die Tugend bestimmt und geprägt von einem willensbestimmten Mitwirken mit der göttlichen Gnade, misstraute der Quietismus diesem aus seiner Sicht zu aktivistischen Tugendstreben. Zum einen setzte er, hier gnadentheologisch noch einmal weiter als der Jansenismus ausgrei-

79 Vgl. K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 145 f.

80 Vgl. ebd. 156.

81 So H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, 41.

82 «Dieu n'établit ses grands ouvrages que sur le Néant. Il semble qu'il distruise pour édifier» (J. M. GUYON, *La vie de J. M. B. de la Mothe Guyon, écrite par elle-même I*, Paris 2005, 2).

find, eher auf ein göttliches Gewirktwerden der Tugenden im hingegebenen Menschen. Er versuchte,

die Ordnung seelischen Lebens nicht durch eine direkte Unterdrückung der Triebphäre zu erreichen, sondern durch eine Verwandlung des personalen Selbstverhältnisses, durch demütige Selbstannahme, durch Überwindung jener Ich-Verkrampfung, die die Namen propriété und activité trägt.⁸³

Zum anderen war er skeptisch gegenüber einer «unruhigen Haltung, bei der die Seele aus der Furcht heraus, nicht genügend zu tun, der Eingebung der Gnade vorausseilt»⁸⁴ und bei der der Mensch, auf der Basis beständiger kritischer, um das eigene Heil besorgter Selbstbeobachtung (*réflexion*) die Kontrolle über sein Leben behält, sich selbst behaupten und nicht loslassen will. Passivität bedeutet mithin nicht, sich von der Aszese zu verabschieden, sich nicht aktiv einzusetzen und um ein tugendhaftes Leben zu mühen, sondern eine *sit venia verbo* responsive Aktivität: Gott die Initiative überlassend, mit ihm Schritt haltend, seinen Geistesimpulsen folgend. «Es wird also keineswegs behauptet, man solle überhaupt nicht handeln, vielmehr, man solle nur in Abhängigkeit vom Geist Gottes handeln, um seinem Handeln Raum zu geben, damit er an die Stelle des Geschöpfes trete.»⁸⁵ Diesen Gotteswillen gilt es mitten im Alltag zu finden und umzusetzen, ja noch zugespitzter in jedem Augenblick – worin sich wiederum Spuren des Augustinus zeigen. Wenn etwa Fénelon es als Leitregel geistlichen Lebens ansieht, sich «im gegenwärtigen Augenblick einzuschließen», erhebt er die «klassische Augustinische Zeitauffassung mit ihrem absoluten Vorrang des Jetzt zur ethischen Maxime»⁸⁶. Anders als die Jansenisten, die mit dem Zentrum Port-Royal zugleich ein markantes Symbol für den Rückzug aus der Welt und den Alltagsgeschäften setzten, predigten Vertreter des Quietismus einen solchen Rückzug nicht, sondern legten im Gegenteil ein Leben mitten in der Gesellschaft nahe.⁸⁷

Im Rahmen dieses in den Grundzügen umrissenen quietistischen Stils soll nun der Focus auf Madame Guyon (1648–1717) liegen, in deren Ausstrahlungsfeld der Autor bzw. die Autorin des *Traité* vermutet wird. Ihr geistliches Profil ist seit Jugendtagen geformt von der salesianischen Spiritualität: Schon als Dreizehnjährige liest sie die *Philothea* und eine *Biographie* Jeanne-Françoise de Chantals – mit der Resonanz, bei den Visitandinnen eintreten zu wollen, was die Heiratspläne

83 R. SPAEMANN, *Spontaneität und Reflexion*, 220.

84 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 165.

85 J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, hg. von E. JUNGCLAUSSEN, Schwarzenfeld 2016, 120; ähnlich 117: «Es ist also keineswegs die Rede davon, in träger Faulheit zu verharren, sondern vielmehr davon, tätig zu sein unter der Führung des Geistes Gottes.»

86 R. SPAEMANN, *Spontaneität und Reflexion*, 239.

87 Vgl. H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, 41.

ihrer Eltern allerdings verhinderten.⁸⁸ Von dieser Verwurzelung her liegt es nahe zu vermuten, dass ihre Spiritualität für die Visitandinnen leicht anschlussfähig war. Zu einer folgenschweren Begegnung kam es 1668, als der Rekollekt Archange Enguerrand der jungen Ehefrau und Mutter riet, ihren Schwierigkeiten im Gebet dadurch zu begegnen, Gott in ihrem Innern zu suchen.⁸⁹ In der Folgezeit macht sie sich vertraut mit der mystischen Tradition des Christentums, so dass sie später in einer Verteidigungsschrift gegen die erhobenen Vorwürfe über 50 Autoren auflisten kann.⁹⁰ Schon in ihrer Erstlingsschrift, den «Torrents spirituels» wie auch in dem äußerst populären Büchlein «Moyen court et très facile de faire oraison» entwirft sie vor diesem Hintergrund das Panorama einer Vereinigung mit Gott, in der der Mensch außer sich paradoxerweise doch zu sich kommt, insofern «allen Geschöpfen eine starke Neigung zur Vereinigung mit ihrem Zentrum gegeben»⁹¹ ist. Diese Vereinigung geschieht aber vollendet nur auf dem «Nachtweg»: Hier verscheidet das Ego des Menschen im mystischen Tod «in den Armen der Liebe, aber er weiß nicht, dass diese Arme ihn umfassen»⁹². Man wird aus sich herausgezogen, verliert sich in Gott wie ein Strom im Meer, so dass man nur noch selbstvergessen in Gott lebt und besteht, und empfängt eine neue, grenzenlose Empfänglichkeit. In dieser Einheit mit Gott wird der Mensch indifferent, «beweglich in Gottes Hand»⁹³. Frei lässt er sich von Gott bestimmen und «wirkt mit Leichtigkeit und Behändigkeit das, was man ihn auch wirken lässt»⁹⁴. Hier ist der «Strom zu seinem Ziel gelangt. Er ist zurückgeflossen in das heimatliche Meer»⁹⁵. Auf die-

88 Vgl. U. EGNER-WALTER, *Das innere Gebet der Madame Guyon*, Münsterschwarzach 1989, 9. Auch später legt sie anderen die Lektüre der «vortrefflichsten Werke» von Franz von Sales sehr ans Herz (vgl. ebd. 56).

89 Vgl. J. M. GUYON, *Das Leben der Mme. Guyon – Die Mutter der inneren Seelen*, ungekürzter Neudruck der Ausgabe von 1727, Uitikon-Waldegg 1980, 78.

90 Vgl. U. EGNER-WALTER, *Das innere Gebet der Madame Guyon*, 14.

91 J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 94. Auch wenn es bei Madame Guyon hier an ausdrücklicher theologischer Reflexion fehlt, dass diese Einheit immer Differenz-Einheit bleibt und, so Alois Haas, «das Ich auch in gnadenhafter Verklärung bleibt, was es ist» (A. HAAS, *Nim din selbes war – Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg i. Ue. 1971, 5), lässt ihre Gedankenführung doch den Schluss zu, dass sie nicht zu einer Verschmelzungsmystik tendiert, in der das menschliche Ich völlig aufgeht. Das Hinscheiden, die Reduktion zum Nichts betrifft das selbstbezogene, auf sich verkrümmte Ich des Menschen.

92 MADAME GUYON, *Geistliche Ströme*, in: G. RUHBACH/J. SUDBRACK (Hg.), *Christliche Mystik – Texte aus zwei Jahrtausenden*, 394.

93 Ebd. 395.

94 Ebd. Daher auch ihre Skepsis gegenüber Methoden der Frömmigkeit, die die Liebe zu sehr reglementieren. Vgl. J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 136.

95 MADAME GUYON, *Geistliche Ströme*, 396.

sem Weg ist das Gebet der Einfachheit bzw. der Ruhe das Vehikel, durch das die Aufnahmefähigkeit für Gott aktuiert und geweitet wird – gründend auf der Überzeugung, dass Gott in seiner Güte danach verlangt, sich den Menschen mitzuteilen und seine Leere zu füllen.⁹⁶ In Entsprechung zu diesem Verlangen Gottes fasst Madame Guyon Gnade durchgängig als Anziehungskraft.⁹⁷ Gegenüber der klassischen Position, die das meditative Gebet als *via ordinaria* betrachtet, geht Madame Guyon davon aus, dass nur wenige dafür eine Begabung mitbringen, während dagegen alle das innere Gebet zu üben vermögen – dies sei der leichtere Weg.⁹⁸ Das innere Gebet kann mit einem betrachtenden Lesen anheben, das den Geist ruhig stellt, unerlässlich ist aber – hier lassen sich deutlich die Spuren des Franz von Sales erkennen – die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes,⁹⁹ in die sich der Beter im Falle von Zerstreuungen immer neu zurückrufen soll.

Unter den Voraussetzungen der Gebetshaltung taucht der Begriff der «reinen Liebe ohne Eigeninteressen» auf: Man solle Gott gefallen und seinen Willen tun wollen, nicht etwas für sich erwarten.¹⁰⁰ Diese Stufe des selbstvergessenen Betens, das sich schweigend der Gegenwart Gottes hingibt, korreliert mit einer Haltung der Hingabe und des Sich-Überlassens im Alltag, die theologisch grundiert ist vom Glauben, «dass alles, was uns von Augenblick zu Augenblick begegnet, Gottes Geheiß und Gottes Wille ist und gerade das, was uns not tut»¹⁰¹. Man solle es sich mit dem gegenwärtigen Augenblick genug sein lassen, auch dann, wenn er leidvolle Widerfahrnisse bringt.¹⁰² So formuliert Guyon die häufig zitierte Maxime: «Die Vergangenheit vergessen, die Zukunft der Vorsehung überlassen und die Gegenwart Gott übergeben.»¹⁰³ Gerade diese Haltung unterlegt ihre Autobiographie «La vie de J. M. B. de la Mothe Guyon, écrite par elle-même» mit exemplarischen Anschauungen. Die mitunter ausufernde Lebensbeschreibung ist «auf die Darlegung des ganzen Lebens angelegt, das bis in die kleinsten Umstände und Vorkommnisse von Gottes Einwirkung Zeugnis ablegt»¹⁰⁴. Dieser Vorsehungsglaube hat für den Menschen zur Konsequenz, alle

96 Vgl. J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 67; 113. An anderer Stelle (72) steigert sie diese Aussage noch: Es verlange Gott mehr, sich den Menschen zu geben, als den Menschen, Gott zu besitzen.

97 Vgl. ebd. 92; 94 f.; 116; 128. An anderer Stelle spricht sie von der «Schwerkraft der Liebe» (95).

98 Vgl. ebd. 69.

99 Vgl. ebd. 73; 75.

100 Vgl. ebd. 81.

101 Ebd. 83.

102 Vgl. ebd. 86 f.

103 Ebd. 85.

104 A. LAGNY, *Francke, Madame Guyon, Pascal: drei Arten der «écriture du moi»*, in: H. LEHMANN U. A. (Hg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, 119–135, 125.

*propriété*¹⁰⁵ im Sinne von krampfhafter Eigenmächtigkeit und Selbstmächtigkeit und -behauptung hinter sich zu lassen, einschließlich aller Selbstreflexion, die sich dauernd des eigenen moralischen Status und Fortschritts vergewissern möchte und damit Indiz einer untergründig fortwährenden Eigenliebe ist.

Dieses Lassen betrifft auch die Themen der Tugend- und Bußübungen, die keinesfalls übergangen, aber in einer speziell quietistischen Optik angeschaut werden. Die Tugenden wachsen nicht durch gewaltsames¹⁰⁶ willentliches Mühen, sondern müssen von innen kommen.¹⁰⁷ In diesem Zusammenhang zitiert Guyon (wenn auch etwas ungenau im Plural) das berühmte Augustinuswort «Dilige, et quod vis fac» und zieht daraus den Schluss: «... wenn man richtig liebt, kann man nichts tun wollen, was dem Geliebten missfallen könnte»¹⁰⁸. Entsprechend sollen auch Bußübungen nur praktiziert werden, sofern die Gnade dahin zieht. Versuchungen und Zerstreungen sind nicht direkt zu bekämpfen, sondern indirekt, indem man sich betend wieder Gott hingibt.¹⁰⁹ Vermutlich reagierend auf entsprechende Vorwürfe gegen den quietistischen Stil sieht Guyon sich genötigt klarzustellen, dass Leben in der Haltung des *abandon* nicht mit Untätigkeit und Faulheit gleichzusetzen sei, sondern Tätigkeit unter einem bestimmten Vorzeichen bedeute, nämlich der Führung des Geistes.¹¹⁰ Ihr geht es um den «Vorrang des Zulassens der Gegenwart Gottes und seines Wirkens gegenüber allen menschlichen, darauf antwortenden Verhaltensweisen ... Von dort her fasst sie das Wesen christlicher Spiritualität und ordnet die gesamte Frömmigkeitspraxis neu»¹¹¹. Diese kondensiert sich in einer neuen Akzentuierung von Nachfolge: Je-

105 J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 138. Guyon selbst präsentiert eine Definition von Eigenheit: «das heißt nach eigener Wahl, dem eigenen Geschmack und Gefallen gemäß, eigenen Überlegungen folgend, betriebsam, unruhig ... oder auf andere Weise, als es der Anziehungskraft Gottes entspricht» (ebd. 96 f.).

106 Vgl. ebd. 93. Auch später noch spricht sie von der «stillen, nicht gewaltsamen Umkehr» (95), womit sie sich vermutlich vom Rigorismus der Jansenisten absetzt. Mit der für sie charakteristischen bildreichen Sprache formuliert sie: «Unser Inneres ist keine Festung, die man mit Kanonen und Gewalt einnimmt. Es ist ein Reich des Friedens, das sich mit Liebe in Besitz nehmen lässt» (99) bzw. spricht sie vom Auftauen der hartgefrorenen Seele (111).

107 Vgl. ebd. 89.

108 Ebd. 90.

109 Vgl. ebd. 110.

110 Vgl. ebd. 117; ähnlich 120.

111 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 159. In der Tat fehlt es Guyon gerade im Blick auf die Unterscheidung des Zusammenspiels von Aktivität und Passivität, von Freiheit und Gnade mitunter an der größeren sprachlichen Genauigkeit wie etwa der Teresa von Ávilas (so die Kritik von M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 54 f.). Man gewinnt den Eindruck, dass Guyon hier nicht eigentlich theologisch reflektiert, sondern psychologisch Gebetszustände beschreibt. Wenn sie etwa notiert, dass Gott «an die Stelle des Geschöpfes trete» (120), will sie vermutlich nicht insinuiert, dass der Mensch seine unveräußerliche Freiheit verliere bzw. aufgeben (diesen Einwand hat sie sehr wohl im Kopf; vgl. 142), sondern dass der Mensch in der Hingabe auf-

sus erscheint nicht vorrangig als Vorbild und Lehrer tugendhafter Existenz, sondern als Modell der Hingabe an den Gotteswillen, und Nachfolge bedeutet Partizipation an seinem sich-hingebenden Gottesverhältnis.¹¹²

Diese Neuformatierung der Spiritualität trifft neben vielen Sympathisanten bald auf Widerstand. Schon 1682 hatte Kardinal Girolamo Casanate einen Entwurf für eine Instruktion des Offiziums formuliert, in dem die Irrtümer des Quietismus benannt wurden, vor allem was die Geringschätzung mündlicher Gebete und der Meditation angeht (DH 2181–2192). 1687 folgte dann die Verurteilung von 68 inkrimierten Sätzen Miguel de Molinos in der Konstitution «Caelestis Pastor» (DH 2201–2269), die sich vor allem auf den Vorwurf moralischer Laxheit und einer übergebürlchen Kultivierung einer passiven Gebets- und Lebenshaltung konzentrieren. Dieser römische Eingriff hatte zur Folge, dass die Mystik insgesamt beargwöhnt wurde – was sich auch auf die Lehre Madame Guyons auswirkte.¹¹³ Im September 1688 landete die italienische Fassung ihres «Moyen Court» neben Werken anderer Autoren auf dem Index verbotener Bücher. Vorausgegangen waren erste Anschuldigungen gegen sie seit 1686, verbunden mit der schon erwähnten Klosterhaft bei den Visitandinnen von Ende Januar bis September 1688. Es folgten die Untersuchung ihrer Schriften durch Jacques-Bénigne Bossuet, den Bischof von Meaux, die Abfassung ihrer Apologie des «Moyen Court» 1690–1693, die lediglich zu einem Waffenstillstand, aber nicht zu einer Annäherung führenden Gespräche von Issy 1694 mit ihr und ihrem Weggefährten François Fénelon. Die Verwicklungen mündeten in der Verurteilung Madame Guyons durch Bossuet, den Pariser Kardinal Louis-Antoine de Noailles und Bischof Paul Godet des Marais von Chartres, woraufhin sie von 1695 bis 1703 größtenteils in der Bastille inhaftiert wurde. Fénelon, der der Gedankenwelt Guyons verbunden blieb, machte sich 1697 mit seiner Schrift «Explication des Maximes des Saints» zum Verteidiger mystischer Frömmigkeit, musste aber erleben, wie die Verleumdungen und Intrigen Bossuets dazu führten, dass Innozenz XII. im Mai 1699 mit dem Breve «Cum

grund einer psychologisch intensiv erlebten Gottespräsenz sein Handeln nicht mehr unterscheidet, wie sie an anderer Stelle formuliert (97). Ähnlich heißt es: Man «müsste sagen: Ich unterscheide keine einzelnen Akte mehr, und nicht: Ich vollziehe keinerlei Akte» (128). Emmanuel Jungclaussen vermutet hier mit der Terminologie von Carl Albrecht ein «Versenkungsbewusstsein» (J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 51 f.). An einer Stelle scheint Guyon sich selbst in ihrer unsicheren, tastenden Sprache zu ertappen: «Es ist ungenau ausgedrückt, wenn man sagt, man handle überhaupt nicht» (129). Manche Gedanken bleiben allerdings vage und unbefriedigend, so der der «passiven Zulassung» (103) bzw. der «passiven Zustimmung» (142). Möglicherweise steht hier ihre Erfahrung des nahezu automatischen, einem Diktat ähnlichen Schreiben im Hintergrund, bei dem es für sie den Anschein hatte, «als ob die Worte nicht mehr aus ihr selbst kämen, sondern aus einer tieferen Quelle in ihr» (L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 161).

112 Vgl. K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 164.

113 Zum Folgenden ausführlicher: U. EGNER-WALTER, *Das innere Gebet der Madame Guyon*, 86–110.

alias» (DH 2351–2374) 23 Sätze seiner «Explication des Maximes des Saints» zensierte, wenn auch nicht formell als häretisch ausgab. Von dieser Zensurierung war die Lehre Guyons implizit mitbetroffen. Dieser Widerstand gegen quietistische Lehren ist neben persönlichen Animositäten und kirchenpolitischem Kalkül vor allem damit zu erklären, dass sie dem *mainstream* der Spiritualität den Boden unter den Füßen wegzogen: einer Frömmigkeit, die sich vor allem als Kampf zur Auslöschung der Laster betrachtete, die Furcht vor der Verdammnis und ständige kritische Selbstprüfung, aszetisches Leistungsdenken bzw. Tugendtraining hochhielt.¹¹⁴ Thomas Keating hat in seinem historischen Überblick über das kontemplative Gebet die verheerenden Wirkungen dieser Verurteilungen nachgezeichnet: Die Mystik geriet in Verruf, sie verschwindet aus dem öffentlichen Leben der Kirche, die folgenden Jahrhunderte brachten keine mystische Literatur von Rang hervor. Selbst mystische Schriftsteller der Vergangenheit wurden entweder nicht mehr rezipiert oder – wie Johannes vom Kreuz – zensiert und um vermeintlich zum Quietismus tendierende Passagen «bereinigt» herausgegeben.¹¹⁵ Dieser Argwohn, der auch den Begriff der Hingabe als ein Grundwort der Mystik betraf, wirkte noch im 1937 publizierten ersten Band des «Dictionnaire de Spiritualité» nach: Unter dem Stichwort *abandon* finden sich die zwei von unterschiedlichen Theologen verfassten Teile «Le véritable abandon»¹¹⁶ und «Le faux abandon»¹¹⁷, die beide nahezu gleich lang sind. In einer solchen Atmosphäre also entschieden sich die Visitandinnen, zunächst nur in den eigenen Reihen die zu einem *Traité* kompilierten Briefe zirkulieren zu lassen und dann Mitte des 19. Jahrhunderts – mit einem gewissen zeitlichen Sicherheitsabstand – auch der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es ist daher nicht vermessen, der Edition durchaus subversive Züge zuzuschreiben: sie wollte dem, was seit der Wende zum 18. Jahrhundert im aszetischen *mainstream* der französischen Spiritualität weitgehend beargwöhnt und unterdrückt wurde, zum Weiterleben verhelfen.

2.3 *Der Traité im Kontext erster Anfragen an eine maximalistische Formulierung der Vorsehungslehre*

Wie sich gezeigt hat, spielt sowohl in der salesianischen wie in der quietistischen Alltagsmystik das Vorsehungsnarrativ eine vornehme Rolle. Es kann als ihr theologischer Konstruktionspunkt gelten. Dabei handelt es sich jeweils um ein Narrativ, das David Fergusson in seiner polyphonischen Studie zur Vorsehungstheolo-

114 So K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 155 f.

115 Vgl. T. KEATING, *Das Gebet der Sammlung – Einführung und Begleitung des kontemplativen Betens*, Münsterschwarzach 2010, 164.

116 M. VILLER, *Le véritable abandon*, in: DSp I (1937), 1–25.

117 P. POURRAT, *Le faux abandon*, in: ebd. 25–49.

gie eine «maximalistische Interpretation»¹¹⁸ des Vorsehungsdenkens nennt. Diese maximalistische Lektüre deutet alles Geschehen, sowohl im menschlichen Mikro- als auch im Makrokosmos, als von Gottes vorsehendem Willen gefügt, sei es gewollt oder zumindest zugelassen, und damit als Teilziel einer göttlichen Teleologie. Eben diese Überdeterminierung¹¹⁹ jedes einzelnen Ereignisses als Wille Gottes und als codierte transzendente Botschaft sei im Rahmen der Neuzeit zunächst strittig geworden. Bevor es zu einer gänzlichen Infragestellung des Vorsehungsdenkens kam, wurden in der philosophisch-theologischen Diskussion Alternativkonzepte entwickelt und vorgelegt. Das betrifft auch die Entstehungs-epoche des *Traité* – und zwar durch das Aufkommen des von Charles Taylor so genannten «providenziellen Deismus»¹²⁰, der in der Dynamik des Renaissancehumanismus steht. Der providenzielle Deismus kommt mit dem hergebrachten Vorsehungskonzept darin überein, dass Gott in seinem Wohlwollen die Welt geschaffen und ihr eine Ordnung eingestiftet hat, distanziert sich aber mit einem deutlichen Akzent auf der Transzendenz Gottes von einem immanenten Geschichtswirken Gottes, das über die Erhaltung im Sinne einer dauernden «Aktualisierung der initial programmierten Weltprozesse»¹²¹ hinausgeht. Damit verbunden ist ein «Primat der unpersönlichen Ordnung»¹²²: Gott steht mehr indirekt mit den Geschöpfen in Beziehung über diese geschaffene Ordnung der Dinge, die dem Vorteil und Gedeihen aller dient; das Ziel der Vorsehung ist sozusagen eingengt bzw. fokussiert darauf, dass der Mensch auf dem Weg seiner Vernunft diese providenzielle Ordnung erkennt und dann entsprechend verwirklicht. Der providenzielle Deismus steht für die Suffizienz einer «natürlichen Religion», die auf eine von der Vorsehung gegebene moralische Ordnung und deren Erhaltung zentriert ist. Für eine auf den einzelnen zugeschnittene *providentia specialis* und aktuelle Interventionen ist daher kein Raum mehr, sie scheinen angesichts der natur-

118 D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 1; 59; 109.

119 Vgl. ebd. 107; 288; 297; 335.

120 C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. J. SCHULTE, Berlin 2012, 379 ff., bes. 399; 414. Taylor erweist sich mit dieser Begriffsprägung als sensibel dafür, dass die Gleichsetzung der Deisten mit generellen «Vorsehungsleugnern» den Vertretern nicht gerecht wird und sich der Polemik von Theologen «verdankt», «die Gottes Wirken als aktuelle Intervention in das Weltgeschehen verstehen wollten, gegen jene, die das naturwissenschaftliche Weltbild rezipierten und Gottes Weisheit in den Regelmäßigkeiten und Gesetzen des Naturgeschehens walten sahen» (R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Wien/Berlin 2008, 160).

121 So Bernhardt in seinem fein differenzierenden Exkurs zum Deismus (vgl. ebd. 159). Bernhardt schreibt den Autoren eher einen «rationalen Pan(en)theismus» zu (ebd. 161). Insofern ist die dem deistischen Gottesbild zugewiesene Metapher des Uhrmachers, der sich, nachdem die Weltuhr einmal aufgezogen war, völlig aus dem von selbst laufenden Werk zurückzieht, in der Tat einseitig (vgl. C. GESTRICH, *Deismus*, in: TRE 8 (1981), 392–406, 394).

122 C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 379.

wissenschaftlichen Entdeckungen und dem korrespondierenden Weltbild eines geschlossenen Kausalnexus nicht mehr plausibilisierbar,¹²³ so dass die Vorsehung als allgemein auf die Menschheit bezogen reduziert wird.¹²⁴

Auch wenn Herbert von Cherbury mit seinem «Tractatus de veritate» (1624) meist als Stifterfigur und damit England als Geburtsort des Deismus gilt, vollzog sich das Aufkommen der *déistes*, die sich seit dem Entstehen als eine religiöse Erneuerungsbewegung und als Vollendung der Reformation verstanden¹²⁵ und später die Religionsphilosophie der Aufklärung begründeten, u. a. zunächst auf französischem Boden.¹²⁶ Neben Polen hatten sie einen der Ursprungsorte auch in einer Gruppe von Gelehrten in Lyon um 1563.¹²⁷ David Wetsel hat darüber hinaus darauf hingewiesen,¹²⁸ dass Cherbury in den frühen 20er-Jahren des 16. Jahrhunderts, also der Phase, in der er den «Tractatus» verfasste, englischer Botschafter in Paris war – just zu der Zeit, als in Frankreich anonym das dogmenkritische 106-strophige Lehrgedicht «Les Quatrains du Déiste» zirkulierte, in dem schon wesentliche Positionen des Deismus auftauchten: Gott als intelligenter Schöpfer, der Ordnung ins Chaos gebracht und die Naturgesetze gestiftet hat, aber darüber hinaus nicht interveniert, daher die Unmöglichkeit von Inkarnation und Wundern und einem persönlichen Gottesbezug zum einzelnen Geschöpf, Zurückweisung aller anthropomorphen Gottesvorstellungen, Ausschluss von Himmel, ewigem Leben und Hölle als Phantasien schwacher Geister, Distanzierung vom augustinischen Erbsünden-, Erwählungs- und Prädestinationsdenken, Kritik an einer als bigott bloßgestellten Gottesliebe aus Eigeninteresse, die Tugendübung habe ihren eigenen Lohn.¹²⁹ Die «Quatrains» müssen vor 1623 (und damit vor Cherburys Traktat) erschienen sein, denn der französische Paulaner Marin Mersenne nahm schon in einer Schrift aus dem Jahr 1623,¹³⁰ und dann ausführlich im zweibändigen Werk «L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps» von

123 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 161.*

124 Vgl. C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 383; 400.

125 Vgl. G. FRANK, *Zu den Anfängen des Deismus*, in: ThPh 72 (1997), 216–230, 230.

126 Auch Joseph Thomas Engert betrachtet Cherbury als den Importeur deistischen Denkens aus Frankreich nach England (J. T. ENGERT, *Deismus*, in: LThK² 3 (1959), 195–199, 196).

127 Vgl. G. FRANK, *Zu den Anfängen des Deismus*, 216; 225. Der sie erwähnende reformierte Theologe Pierre Viret beschreibt die Gruppe in seiner «Instruction Chrestienne» (1564) polemisierend als «Bande» und «Monstren» und nennt neben anderen dogmatischen Reduktionen auch die Ablehnung der Vorsehung und einer göttlichen Beteiligung an der Regierung der menschlichen Angelegenheiten (vgl. C. GESTRICH, *Deismus*, 392).

128 Vgl. D. WETSEL, *Pascal and Disbelief – Catechesis and Conversion in the Pensées*, Washington 2002, 95.

129 Vgl. ebd. 96 ff.

130 Und zwar in den *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, wo Mersenne den Deisten vorhält, dass sie «Deum sine providentia atque justitia sibi fingunt» (col. 1830). Vgl. D. WETSEL, *Pascal and Disbelief*, 97.

1624 dazu Stellung. Mersenne, der nicht nur Theologe und Philosoph war, sondern zugleich Naturwissenschaftler und neben Galilei Kontakte zu anderen führenden Intellektuellen seiner Zeit unterhielt, versuchte ähnlich wie die Deisten Glauben und experimentelle Forschung zu verbinden.¹³¹ In «L'impïété des déistes, athées et libertins de ce temps» weist er die deistischen Gedanken einerseits streng zurück, insofern er mit einem Gott, der weit entfernt ist von der Welt menschlicher Handlungen und damit als belohnender und strafender Garant der sozialen Ordnung ausfällt, den Kollaps der menschlichen Gesellschaft fürchtet. Andererseits ist die «bessere Vorstellung von Gott», die er den Deisten in seiner Apologie der orthodoxen Lehre entgegenhält, in ihrer Metaphysik derer der Deisten durchaus ähnlich.¹³²

Beim Erscheinen der «Quatrains» sei, so David Wetsel, die Resonanz zunächst auf die intellektuellen Eliten beschränkt gewesen, aber wenige Jahrzehnte später sei dieses Denken in Verbindung mit anderen aufklärerischen Bewegungen populärisiert worden und zur «Religion à la mode» geworden¹³³ – so dass sich etwa auch Pascal in einem zentralen Fragment seiner «Pensées» genötigt sieht, auf den Deismus in kritischer Distanzierung einzugehen. Der Gott der Christen sei

nicht einfach ein Gott als Urheber der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente, [sondern] ein Gott der Liebe und des Trostes ..., der die Seele und das Herz derjenigen erfüllt, die er besitzt ..., der sich in der Tiefe ihrer Seele ihnen vereint und sie mit Demut, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt und sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu haben als ihn.¹³⁴

Pascal hält also, ähnlich dem seine Bekehrung einfangenden «Memorial»¹³⁵, über den Gott der Philosophen und Gelehrten hinaus am biblischen Gott fest, der sich dem Einzelnen persönlich zuwendet.

Wenn demnach der 1662 verstorbene Pascal sich vom deistischen Gottes- und Vorsehungsverständnis absetzt, dann muss die deistische Anfrage an eine maximalistische Formulierung der Vorsehung um die Mitte des 16. Jahrhunderts auch in Frankreich die Diskussionen geprägt haben – mit sehr unterschiedlichen Resonanzen. Teils bewirkten die deistischen Denkmuster eine Befreiung von einer «Überspiritualisierung des Mondänen», insofern sie entlasten konnten, nicht jedes mikroskopische Detail des Lebens als codierte Gottesbotschaft entziffern zu müssen.¹³⁶

131 Vgl. A. RAFFELT, *Mersenne, Marin*, in: LThK¹ 7 (1998), 151.

132 Vgl. D. WETSEL, *Pascal and Disbelief*, 100 f.

133 Vgl. ebd. 110 f.

134 Fragment 556 (449), in: B. PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übers. v. E. WASMUTH, Frankfurt a. M. 1987, 252 f.

135 Vgl. ebd. 248 f.

136 D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 109; 106 f.

Zugleich fehlt es nicht an Verteidigungen einer solchen maximalistischen Auffassung. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Geschichtsphilosophien nennt der Philosoph Karl Löwith als letztes groß angelegtes Unternehmen in diese Richtung Jacques Benigne Bossuet und seinen «Discours sur l'histoire universelle» (1681).¹³⁷ Nachdem Bossuet 1670 zum Hauslehrer des Kronprinzen Louis berufen worden war, verfasste er dieses Werk während seiner zehn Amtsjahre für seinen Zögling. Es handelt sich um eine kurze Universalgeschichte von der Schöpfung bis hin zu Karl dem Großen, deren Verlauf als durchgehende Manifestation der göttlichen Vorsehung interpretiert wird. Bossuet deutet die Weltgeschichte im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Teleologie, die mit Augustinus begann. Die Vorsehung sei die lenkende Kraft aller materiellen und ideellen Ursachen und Wirkungen, wobei diese Vorsehung rein in der Metaphysik verortet und in der wahrnehmbaren Welt für die jeweiligen Handelnden nicht zu identifizieren ist. Nur *post festum*, aus dem Abstand heraus, mit den Augen des Glaubens sozusagen den Blickwinkel Gottes einnehmend, offenbart sich hinter dem Schein von Zufall und Schicksal eine verborgene Gerechtigkeit und Ordnung.¹³⁸ Die folgende Adresse Bossuets an den Dauphin offenbart das Lernziel des Werkes:

Je mehr sie sich an die Untersuchung dieser erhabenen Dinge gewöhnen, und sie zu ihren Quellen zurück begleiten werden, desto größer wird ihr Erstaunen über die Rathschlüsse der Vorsehung seyn. Es ist viel daran gelegen, dass sie bey guter Zeit zu den Vorstellungen gelangen, welche sich täglich mehr und mehr aufheitern werden, wenn sie alle menschlichen Vorfälle und Begebenheiten unter die Einrichtungen der göttlichen Weisheit bringen lernen, wovon sie abhängen.¹³⁹

Als Voltaire (1694–1778), der den Deismus während seines Exils in England (1726–28) kennengelernt und seitdem weitergedacht hatte, 1756 seinen zuvor schon auszugsweise publizierten «Essaie sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII» zusammenhängend präsentierte, knüpft er nur scheinbar nahtlos an den «Discours» Bossuets an, der mit Karl dem Großen endet, denn der «Essaie» markiert den Abschied von einer Geschichtstheologie, die vom Vorsehungsdenken unterfangen ist. Er steht für den Beginn einer Geschichtsphilosophie, die Geschichte nur noch als Zusammenwirken menschlicher Akteure begreift.¹⁴⁰ An Voltaire lässt sich zu diesem

137 Vgl. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen – Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 2004, 150 ff.

138 Vgl. ebd. 150; 155; 157.

139 J. BOSSUET, BISCHOF VON MEAUX, *Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Carl den Großen. Für den ehemaligen Dauphin von Frankreich abgefaßt*, übers. v. J. CRAMER, Leipzig 1757, 468.

140 Vgl. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 114 ff. Der Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts knüpft daran an.

Zeitpunkt die katalysatorische Wirkung¹⁴¹ ablesen, die das verheerende Erdbeben von Lissabon an Allerheiligen 1755 zeitigte. Die geistigen Veränderungen dieser Zeit, die sich Mitte des 18. Jahrhunderts im Ringen zwischen altem und neuem Denken, zwischen traditionell-religiösen und modernen naturphilosophischen Deutungsmustern durch alle Bereiche geistigen Lebens zogen, wurde durch das Erdbeben beschleunigt.¹⁴² Voltaire fasst seine Erschütterung durch das Beben und sein Ringen mit der bis dahin geteilten These Leibniz' aus seiner «Theodizee»¹⁴³ (1710), die bestehende Welt sei «le plus parfait de tous les mondes possibles», in das 700 Verse umfassende «Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome †Tout est bien»¹⁴⁴. Das aufklärungsoptimistische «One truth is clear, Whatever is, is right»¹⁴⁵, mit dem Alexander Pope 1732 in seinem «Essay an Man» an Leibniz angeknüpft hatte, klingt in Voltaire nur noch kläglich und keineswegs mehr tröstend nach. Es wird ihm zutiefst fragwürdig, dass alles, was ist, auch das Übel, einem höheren Gut bzw. einem späteren Wohl diene. Im Vorwort des Gedichts schreibt er:

Das Axiom †Alles ist gut† erscheint denen, die Zeugen dieser Katastrophen sind, ein wenig befremdlich. Alles ist eingerichtet, alles ist geordnet, ohne Zweifel, durch die Vorsehung, aber es ist nur allzu spürbar, dass längst nicht alles für unser gegenwärtiges Wohlbefinden eingerichtet ist.¹⁴⁶

1759 legte Voltaire noch einmal nach mit seiner satirischen Erzählung «Candide, ou l'optimisme»¹⁴⁷. Candide, die einfältig-naive Zentralfigur, deren Name Programm ist, zeigt sich auf seiner von Widrigkeiten und Katastrophen durchzogenen und endlos scheinenden Suche nach seiner Geliebten Kunigunde letztlich bei allen zwischenzeitlichen Zweifeln¹⁴⁸ ungebrochen in dem philosophischen Optimismus, den ihm sein Lehrer Pangloss, von Voltaire ironisch «Deutschlands tiefs-

141 Vgl. L. HÖLSCHER, *Katastrophe als Katalysator – das Erdbeben von Lissabon und die Folgen*, in: W. KINZIG/T. RHEINDORF (Hg.), *Katastrophen und die Antworten der Religionen*, Würzburg 2011, 109–120, 111.

142 Vgl. ebd. 111 f.

143 G. LEIBNIZ, *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710. Deutsch: *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. u. mit Anmerkungen vers. v. A. BUCHENAU, Hamburg 1996.

144 Deutsch in: W. BREIDERT (Hg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt – Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt 1994, 61–73.

145 Der Kontext dieser «Optimismusformel» lässt sie noch klarer erscheinen: «All nature is but art, unknown to thee; All chance, direction, which thou canst not see; All discord, harmony, not understood; All partial evil, universal good: And, spite of pride, in erring reason's spite, One truth is clear, Whatever is, is right» (A. POPE, *Vom Menschen/Essay on Man*, English – Deutsch, übers. v. E. BREIDERT, Hamburg 1993, Brief 1/Epistle 1, 18–37, Verse 289–294.

146 Zitiert in: W. BREIDERT (Hg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, 58.

147 Deutsch: VOLTAIRE, *Candide oder der Optimismus*, übers. v. E. HARDT, Hamburg 2019.

148 Vgl. ebd. z. B. 17; 51; 74, 80 f.; 84.

ter Metaphysiker»¹⁴⁹ tituliert, eingepflanzt hatte: in der besten aller möglichen Welten zu leben, in der alles notwendig verknüpft und auf beste Zwecke finalisiert ist.¹⁵⁰ Diesen teleologischen Optimismus karikiert Voltaire förmlich und setzt ihn mit Naivität gleich. Er präsentiert Geschichte als ungeplante, eher chaotische Kette von Zufällen, angesichts derer die Aufforderung *Candides*, sich der Vorsehung anheim zu geben¹⁵¹ und an einem vorsehenden Lenkungshandeln eines guten Gottes festzuhalten, lächerlich erscheinen musste.

Jean-Jacques Rousseau steht für diejenigen, die diese Position Voltaires als «abgründigen Pessimismus»¹⁵² wahrnahmen. In seinem veröffentlichten «Brief an Herrn Voltaire»¹⁵³ vom 18.08.1756 setzte er sich mit dessen Gedicht auseinander. Gegen eine Belastung Gottes mit dem Erdbeben laufen Rousseaus Argumente auf eine Anthropozee zu: Die meisten zerstörerischen Folgen des Bebens seien der Kurzsicht und mangelnden Vorsorge der Menschen anzulasten.¹⁵⁴ Bei allen Ungeheimtheiten der Vorsehungslehre, die er zugibt, sprechen für ihn doch «tausend Gründe»¹⁵⁵ dafür, diese «große und tröstliche Lehre»¹⁵⁶ zu bewahren. Vor allem diesen das Dasein stabilisierenden Nutzen der Vorsehungslehre bringt Rousseau immer wieder in Anschlag. Inmitten der Polarisierung, dass bei den «vernünfteln-den» Philosophen die Vorsehung immer unrecht und bei den Frommen die Vorsehung immer recht habe,¹⁵⁷ sucht Rousseau einen dritten Weg, indem er Vorsehung neu, nicht-maximalistisch, formuliert:

Es ist zu vermuten, dass die besonderen Begebenheiten hier unten in den Augen des Beherrschers der Welt nicht sind, dass seine Vorsehung nur überhaupt sorgt und dass er sich begnügt, die Gattungen aller Art zu erhalten und alles zu regieren, ohne sich darüber, wie jedes einzelne Wesen dieses kurze Leben zubringt, zu bekümmern.¹⁵⁸

149 Ebd. 130.

150 Vgl. ebd. z. B. 8; 14; 25; 108. Inmitten aller kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz hält Voltaire doch mit neuem, in die Zukunft gewendeten Akzent an dessen These fest: «Nicht die Welt, wie sie gegenwärtig bestand, war ihm zufolge die beste aller möglichen Welten, sondern erst diejenige Welt, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte künftig erschaffen würde. Gott bzw. die Natur stellten nur die Ausgangsbedingungen für die Vervollkommnung der Welt bereit, nicht deren vollendete Gestalt selbst» (L. HÖLSCHER, *Katastrophe als Katalysator*, 116).

151 Vgl. VOLTAIRE, *Candide oder der Optimismus*, 68.

152 L. HÖLSCHER, *Katastrophe als Katalysator*, 114.

153 J. ROUSSEAU, *Brief an Herrn Voltaire*, in: DERS., *Schriften* 1, hg. v. H. RITTER, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, 313–332.

154 Vgl. ebd. 317 f.

155 Ebd. 328.

156 Ebd. 326.

157 Vgl. ebd. 326 f.

158 Ebd. 327.

Dieser Abschied von einer *providentia specialis* hat zur Folge, dass Rousseau sich von denen distanziert, die in «bloß natürliche Begebenheiten die göttliche Gerechtigkeit einmischen»¹⁵⁹ und dass er Dinge für möglich hält, die ohne Vorsehung geschehen. Im Blick auf eine *providentia generalis* schließt Rousseau aber mit einem pathetischen Plädoyer für die Vorsehung, von der er alles erwarte und an der er angesichts eines Leid erfüllten Lebens nicht zweifeln könne.¹⁶⁰

Im weiteren Verlauf der Aufklärung, die in Frankreich den Deismus in den Atheismus bzw. Materialismus übergehen ließ¹⁶¹ und sich schließlich mit der modernen Religionskritik fortsetzte, sollte aber auch diese Position einer «verschlankten» Vorsehung immer mehr an Plausibilität einbüßen. Zeitnah zur Edition des *Traité* im Jahr 1861 notierte Friedrich Nietzsche in mehreren seiner Werke seine massiven Einwände, dass sich der Glaube an eine «Hinterwelt» im Sinne eines persönlichen, hinter dem Weltgeschehen stehenden Gotteswillen nicht mit intellektueller Redlichkeit vereinbaren lasse – auch wenn Nietzsche die bleibende «Verführungskraft» eines solchen Glaubens durchaus benennt.¹⁶² Dennoch mangle es an Anstand, sei es kindisch und unwürdig, an einem solchen Glauben festzuhalten – den nach Nietzsches Einschätzung ohnehin nur noch «jeder dritte Mensch» in Deutschland teile.¹⁶³

Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügneri, Feminismus, Schwachheit, Feigheit – mit dieser Strenge, wenn irgendetwas, sind

159 Ebd. 326.

160 Ebd. 332.

161 Vgl. C. GESTRICH, *Deismus*, 402.

162 «Das Leben jedes Tags und jeder Stunde scheint nichts mehr zu wollen, als immer nur diesen Satz neu beweisen; sei es was es sei, böses wie gutes Wetter, der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefs, die Verstauchung eines Fußes, ein Blick in einen Verkaufsladen, ein Gegenargument, das Aufschlagen eines Buches, ein Traum, ein Betrug: es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das »nicht fehlen durfte« – es ist voll tiefen Sinns und Nutzens gerade für uns! Gibt es eine gefährlichere Verführung, den Göttern Epikurs, jenen sorglosen Unbekannten, den Glauben zu kündigen und an irgendeine sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben, welche selbst jedes Härchen auf unserm Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet?» (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* IV, in: DERS., *Werke in drei Bänden* 2, hg. v. K. SCHLECHTA, München 1954, 161 (Nr. 277)).

163 Vgl. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum*, in: DERS., *Werke in drei Bänden* 2, hg. v. K. SCHLECHTA, München 1954, 1218 (Nr. 52). Nietzsche fährt fort: «Mit einem noch so kleinen Maße von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert, oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, dass man ihn abschaffen müsste, selbst wenn er existierte.»

wir eben gute Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung.¹⁶⁴

Daher sein Fazit: Wir «wollen die Götter in Ruhe lassen ... und uns mit der Annahme begnügen, dass unsere eigene praktische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunkt gelangt sei»¹⁶⁵.

Entstehung und Edition des *Traité* sind also zu verorten in einem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem zunächst eine maximalistische Interpretation des Vorsehungsdenkens und schließlich das Vorsehungsdenken überhaupt fragwürdig und bestritten wird. Der *Traité* setzt sich, wie wir sehen werden, theologisch mit diesen Anfragen in keiner Weise direkt auseinander, sondern hält, anscheinend unberührt davon oder mit einem gewissen Trotz, an einer maximalistischen Fassung der Vorsehung als metaphysische Grundlegung seiner Hingabelehre fest.

2.4 *Das Hingabe-Denken des Traité im Kontext konkurrierender Konzepte von Selbstsein*
Die Infragestellung und sukzessive Distanzierung von einem maximalistischen Konzept der Vorsehung hin zu einem providentiellen Deismus musste sich auswirken auf das Selbstverständnis des Menschen und Konsequenzen für die Anthropologie zeitigen.

Charles Taylor hat für diesen Wandel ein Begriffspaar geprägt: das «poröse und eingebettete Selbst» der «verzauberten Welt» bis etwa 1500 versus das «abgepufferte und entbettete Selbst» der aufgeklärten Moderne.¹⁶⁶

Für das poröse Selbst gab es allenfalls eine verschwommene, nicht aber klar zu ziehende Grenze zwischen «Akteuren und Kräften»¹⁶⁷, zwischen personal-menschlicher Handlungsfähigkeit und anderen spirituellen, göttlichen oder widergöttlichen «höheren Gewalten»¹⁶⁸. Demgegenüber verschafft sich das abgepufferte Selbst via Aufklärung die «Möglichkeit der Distanzierung, des Desengagements»¹⁶⁹. Das abgepufferte Selbst als Akteur betrachtet nicht nur widergöttliche spirituelle Mächte schlicht als inexistent und so zwangsläufig für sich

164 F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* V, 226 f. (§ 357). Der Passus wird wörtlich wieder aufgenommen in: DERS., *Zur Genealogie der Moral* III, in: DERS., *Werke in drei Bänden* 2, hg. v. K. SCHLECHTA, München 1954, 897 (§ 27).

165 DERS., *Die fröhliche Wissenschaft* IV, 162 (§ 277).

166 Vgl. C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, v. a. 73 ff.; 79 ff. und dann das Kapitel «Die große Entbettung», 251 ff.

167 Ebd. 74.

168 Vgl. ebd. 77, auch 63; 68 f.

169 Ebd. 79.

wirkungslos,¹⁷⁰ sondern zusehends auch göttliche Mächte. Das Selbst, das vormals für die bis in die Einzelheiten des Lebens hinein reichende Vorsehung porös, durchlässig war, schließt gleichsam die Fugen und emanzipiert sich. Es kommt zur Genese einer «für den verzauberten Kosmos unempfindlichen Identität»¹⁷¹ und damit zur Entbettung des Selbst aus einem vormals tragenden und bergenden, nun aber nicht länger plausiblen Zusammenhang.

Charly Coleman, Assistenzprofessor für Geschichte an der Columbia University, bietet zu dieser grundlegenden Perspektive Taylors auf das menschliche Selbst eine ergänzende und vertiefende, in Teilen auch korrigierende Sicht. In seiner Studie «The Virtues of Abandon» markiert er das 18. Jahrhundert in Frankreich und damit die Geburtszeit des *Traité* als eine Phase tiefer Unsicherheit im Blick auf die menschliche Identität,¹⁷² zugespitzt auf die Frage menschlichen (Selbst-)Besitzes. Damit wendet er sich gegen eine zu einseitige Sicht des 18. Jahrhunderts als «Produktion» des autonomen Subjekts, wie etwa Taylor sie vertritt.¹⁷³ In Absetzung vom dominanten Narrativ einer Reduktion auf den aufstrebenden Individualismus arbeitet Coleman die «twists and turns»¹⁷⁴ dieses Jahrhunderts heraus. Die Epoche sei geprägt von einem Ringen opponierender Kulturen des Personseins. Zum einen vollzog es sich auf spirituell-theologischer Ebene, zentral im Konflikt zwischen Jansenisten und Quietisten. Darüber hinaus aber zog es auch in philosophischen und politischen Debatten weite Kreise und erfasste damit die gesamte intellektuelle Landschaft.

Im ersten Kapitel zeichnet Coleman nach, wie sich im Raum der Religion vor allem durch den Hingabe-Gedanken der quietistischen Mystik eine Kultur der Selbstenteignung (*culture of dis-possession*) etablierte. Ihr Gegenüber ist die von katholischen posttridentinischen Reformern, Cartesianern und Jansenisten geteilte Betonung der individuellen Person als Fundament menschlicher Identität, des Menschen als akquirierendes und possessives Subjekt und damit der Legitimität eines relativen Selbstinteresses. In der Frömmigkeit zeigen sich die possessiven Aspekte in der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten, vor allem als Täter von Sünden, im asketischen Ideal der Selbstbeherrschung unter der Führung des Geistes und in der Anrechenbarkeit der Werke im Blick auf den ewigen Lohn.¹⁷⁵ Die spirituelle Variante des Selbstbesitzes unterstützte ein selbstbezogenes Stre-

170 Vgl. ebd. 234.

171 Ebd. 251.

172 Vgl. C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 2.

173 Vgl. ebd. 8.

174 Ebd. 9.

175 Vgl. ebd. 32 f.; 67. Zu Descartes siehe ebd. 39 ff.

ben nach Erlösung¹⁷⁶ und war, damit verbunden, ein Impetus für die Tugendübung.

Genau diese possessive Anthropologie und Frömmigkeit werden vom Quietismus problematisiert, indem Madame Guyon und Fénelon die von allem Selbstinteresse gereinigte Liebe (*amour pur*) und die Passivität in den Mittelpunkt stellen und alles Streben aus *propriété* einschließlich des besorgten Rückfragens nach dem eigenen geistlichen *status quo* als Hindernis authentischer Frömmigkeit betont ablehnen. Es war schon hervorgehoben worden, dass die Jansenisten mit Entschiedenheit an der Dualität von Schöpfer und sündigem Geschöpf festhielten, während es den Quietisten darum ging, dem Ideal der Einheit entgegenzustreben, die zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer wiederherzustellen sei.¹⁷⁷ Dem entspricht, wie Coleman mehrfach betont, dass die Jansenisten die Transzendenz Gottes betonten, was den Menschen als Gegenüber Gottes mit Selbststand und relativer Autonomie anders denkmöglich machte. Demgegenüber basierte die Mystik des Quietismus auf einer «starken» Sicht der göttlichen Immanenz und des Menschen – in der Diktion Taylors – als dafür porös, durchlässig.

Der Mensch sei, so Fénelon, von seiner Natur her ein «Vakuum»¹⁷⁸, das von Gott gefüllt werden muss. In der Haltung des *abandon* soll der Mensch daher zurückerobert werden von Gott, leer werden von allen selbstbezogenen Überbleibseln und alle Ansprüche autonomen Handelns aufgeben.¹⁷⁹ Sobald das individuelle Selbst zugunsten Gottes von seiner Position evakuiert ist,¹⁸⁰ kann es nur noch in Gott subsistieren.¹⁸¹ Allerdings ist auch bei Fénelon Gott nicht einfach das «totalisierende Subjekt»¹⁸², dem der Mensch völlig subsumiert ist bzw. in dem er völlig aufgeht.¹⁸³ Coleman zieht in seiner Darstellung der Positionen Fénelons zu wenig in Betracht, dass viele Aussagen vor dem Hintergrund einer Spannung von Psychologie und Ontologie gedeutet werden müssen. Fénelon will den psychologischen Erfahrungen der Mystiker einen Realitätsanspruch sichern inmitten ontologischer Schemata, die dafür kaum Raum lassen, was sein Bemühen erschwert, sie in die Sprache der Dogmatik zu übersetzen.¹⁸⁴ Zum zweiten beachtet Coleman nicht nuanciert genug, dass Fénelon neben der Freiheit Gottes auch an der

176 Vgl. ebd. 48.

177 So H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, 41.

178 C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 77.

179 Vgl. ebd. 120.

180 «The individual self, in turn, was evacuated from its position in favor of God» (ebd. 87).

181 Vgl. ebd. 77.

182 Vgl. ebd. 87; 290.

183 Vgl. ebd. 86.

184 Siehe dazu das exzellente Kapitel bei R. SPAEMANN, *Spontaneität und Reflexion*, 85 ff.

menschlichen Freiheit als «evidenteste Evidenz» festhält, denn nur unter der Voraussetzung menschlicher Freiheit sei liebende Hingabe möglich und nur mittels seiner Freiheit könne der Mensch je neu desinteressiert aus sich herausgehen.¹⁸⁵ Das Vermögen menschlicher Freiheit wird also vor Gott auch und gerade in der Hingabe erhalten, die Selbstenteignung bleibt von Freiheit unterfangen. Hingabe meint – in heutiger Terminologie gesprochen – eher den Untergang des «Ego» bzw. des selbstischen oder selbstbezogenen Selbst. Und Selbstenteignung beschreibt eine Aktuierung des ekstatischen Wesens des Menschen bis dahin, sich mit psychologischer Intensität so in Gott ein- bzw. aufgegangen zu erleben, dass es in dieser Verfasstheit kaum mehr möglich ist, das Selbst in Gott noch als distinkt wahrzunehmen. Trotz dieser Differenzierung behält die Grundthese Colemans Überzeugungskraft: Während inmitten bzw. trotz aller pessimistischen Anthropologie der Jansenisten ein eher starkes Selbst als Akteur eines rigorosen Tugendstrebens und mit einem auch geistlich legitimierten Selbstinteresse erhalten bleibt,¹⁸⁶ mangelt es der quietistischen Spiritualität an einer solchen Stärke des menschlichen Selbst.¹⁸⁷ Gegen die wachsende Anthropozentrik der Neuzeit ist Fénelon, so Hillenaar, einer der wenigen Vertreter, die sich dieser Entwicklung widersetzen und an einer Theozentrik festhalten.¹⁸⁸

Das Verdienst von Coleman besteht zum einen darin, gezeigt zu haben, dass der autonome Selbstbesitz als Leitbild der Aufklärung sich nicht geradlinig entwickelte, sondern eine lange und schmerzliche Geburt hatte und aus dem intensiven Konflikt opponierender Kulturen des Selbstseins hervorgegangen ist,¹⁸⁹ auf deren einer Seite es eine engagierte *culture of dispossession* mit einer Protegierung der *virtue of abandon* gegeben hat, die, so Coleman, erst Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr in den öffentlichen Debatten auftaucht.¹⁹⁰ Zum anderen hat Coleman ein erhellendes Licht darauf geworfen, dass diese *culture of dispossession* in Frankreich zwar in der quietistischen Mystik einen entscheidenden Ausgangspunkt fand, aber keineswegs auf den Sektor der Frömmigkeit begrenzt blieb, sondern auch die philosophischen und politischen affizierte, wo sich die eingangs erwähnte Unsicherheit im Blick auf menschliche Identität ebenfalls zeigt. Die Stu-

185 So sehr erhellend: H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, 47.

186 Zur Verteidigung dieser Position gegen die Quietisten durch Bossuet und die lehramtlichen Interventionen siehe C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 53; 55.

187 «Dans leur spiritualité ce manque d'épaisseur du «moi» humain» (H. HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, 41). An anderer Stelle spricht Hillenaar von einer «vision presque funèbre du «moi»» bei Fénelon (ebd. 51).

188 Vgl. ebd. 42.

189 Vgl. C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 291.

190 Vgl. ebd. 295.

die bezeichnet diese Allianz pointiert als «unholy trinity»¹⁹¹: erstens von christlichen Mystikern, zweitens von Philosophen wie etwa dem Materialisten Paul-Henri Thiry d'Holbach¹⁹², mit seinem Naturverständnis eines geschlossenen Kausalzusammenhangs von Natur- und Sittengesetz oder wie Rousseau¹⁹³ mit einer Aversion gegen das Luxusstreben des Einzelnen und seiner Betonung kollektiver, das Allgemeinwohl fokussierender Sozialsysteme (*contrat social*) und schließlich drittens radikalen Republikanern, also politischen Wegbereitern und Verfechtern der französischen Revolution mit ihrem Kult der Selbsthingabe an die *patrie*.¹⁹⁴ So unterschiedlich bei diesen Richtungen jeweils der Adressat der Hingabe war, also das größere Ganze, in das hinein der Einzelne sich verlieren sollte (Gott, Natur, Kollektiv und Allgemeinwohl, Nation ...), und so dezidiert atheistisch sich die meisten begriffen, entdeckt Coleman doch eine «chain of affinities»¹⁹⁵: Sie teilten das Ideal der *dispossessive personhood* und entliehen und adaptierten ursprünglich quietistische Gedanken, so etwa Voltaire jene von Fénelon.¹⁹⁶ Auf der Gegenseite griff man gegen die politisierenden Vertreter der *culture of dispossession* nicht selten auf ähnliche Argumentationsmuster zurück, wie sie schon in der Auseinandersetzung mit dem Quietismus bemüht worden waren. Der Prozess der Aufklärung erscheint damit nicht länger als exklusiv säkulare Entwicklung, sondern verborgen – auf beiden Seiten – von spirituell-theologischem Gedankengut mitbestimmt. «Jeder Denker, der während dieser Periode über das Selbst schrieb – auch selbstbekenkende Atheisten –, formten ihre Sichtweise mit theologischen Fragen im Hinterkopf.»¹⁹⁷

Auch der *Traité «Caussades»* ist mit seiner prononcierten Haltung des *abandon*, die im nächsten Kapitel eingehender untersucht wird, Teil dieser *culture of dispossession* und repräsentiert eine Linie des Ringens in den *twists and turns* auf dem Weg zum modernen, autonomen Subjekt. Auch er ist ein Beleg dafür, dass sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Ablösung des eingebetteten Selbst vom abgepufferten Selbst und des ek-zentrischen vom sich selbst besitzenden Selbst nicht schon vollzogen hat, sondern beide Selbstkonzepte (noch) parallel und konkurrierend begegnen. Der schon im Titel des *Traité* aufklingende starke Hingabegedanke, der auf einem maximalistischen Konzept der Vorsehung aufruhrt,

191 Ebd. 4.

192 Vgl. ebd. 149 ff.

193 Vgl. ebd. 203 ff.

194 Vgl. ebd. 249 ff.

195 Ebd. 262.

196 Vgl. ebd. 205–211.

197 Ebd. 290 (Übersetzung: MH).

scheint die «geologische Blickverschiebung einer ganzen Gesellschaft»¹⁹⁸ seismographisch zu erfassen und sich mit aller Kraft und unter Aufbietung eines engagierten Pathos gegen diese Entwicklung zur Entbettung anzustemmen, in der der Mensch sich zusehends mehr in einem immanenten Rahmen einrichtet.

2.5 Bündelung und Ausblick: Der Traité als indirekte Antwort auf den kulturellen Kontext
 Wendy M. Wright, die Creightoner Expertin für französische Spiritualitätsgeschichte, hat den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem der kleine Traité entstanden und ediert worden ist, in Anlehnung an ein Gedicht von Charles Dickens als die turbulenteste und zugleich ekstatischste aller Zeiten¹⁹⁹ umschrieben. Turbulent, weil die sozialen und politischen Umbrüche das religiöse Leben in Frankreich massiv prägten und herausforderten, ekstatisch insofern gerade diese Krisen ein enormes schöpferisches Potential freisetzen, sowohl im Blick auf missionarische Aktivitäten als auch eine tiefgreifende geistliche Erneuerung. Wie Vulkanausbrüche²⁰⁰ wirkten zum einen im Gefolge der Reformation die acht französischen Religionskriege zwischen 1562 bis 1598 und dann ab 1789 die französische Revolution mit ihrer wechselhaften Folgegeschichte. Der erste Ausbruch rief das sog. goldene Zeitalter der französischen Mystik mit den beiden Zentralgestalten Pierre de Bérulle und François de Sales und ihrer verinnerlichten, demokratisierten und auf Laien geöffneten Mystik hervor. Die zweite Eruption ließ eine Reihe von einzelnen Lichtgestalten und Gemeinschaften erstehen, die sich verschiedensten missionarischen Projekten widmeten.²⁰¹ Die Zeit zwischen den beiden Eruptionen, also dem späten 16. und dem Ende des 18. Jahrhunderts, könnte man als eine Art Laboratorium der Moderne bezeichnen. Viele spirituelle Erneuerungsimpulse aus dem goldenen Zeitalter der Mystik wurden mit Argwohn betrachtet oder sogar explizit verurteilt und mussten sich am Widerstand einer Atmosphäre des Verdachts bewähren.²⁰² Dafür kann der kleine, Jean-Pierre de Caussade zugeschriebene Traité als Paradebeispiel dienen. Innerhalb des mit vier Schlaglichtern beleuchteten Kontextes und seinen Herausforderungen entwirft er responsiv einen Stil des Christseins, der zunächst für Visitandinnen mit ihrer salesianisch imprägnierten Frömmigkeit anschlussfähig war, allerdings in einer geistlichen Atmosphäre, in der das Franz von Sales und Jeanne-Françoise de Chantal auszeichnende Einheitsmodell von Aszetik und Mystik zusehends an

198 Ebd. 443.

199 «It was the most tumultuous of times, it was the most ecstatic of times» – W. WRIGHT, *Abandoned for Love: The gracious legacy of French Spiritual Traditions*, in: P. SHELDRAKE (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville (Minnesota) 2018, 15–31, 15.

200 Vgl. ebd. 16.

201 Vgl. ebd. 25.

202 Vgl. ebd. 24.

Boden verlor und einer Dominanz jansenistischer Aszetik weichen musste und in einem intellektuellen Klima, in dem zentrale *topoi* dieser Spiritualität, nämlich die Begriffe *providence* und *abandon*, ihre ungeteilte Selbstverständlichkeit einbüßten und fragwürdig wurden. Bis auf wenige Hinweise auf den Quietismus setzt sich «L'Abandon à la Providence divine» als nicht dezidiert theologisches Werk nicht bewusst und explizit mit diesem Kontext auseinander. Es scheint aber doch seismographisch die Zeitbewegungen wahrzunehmen und antwortet eher indirekt darauf, indem es innerhalb der skizzierten Spannungsfelder eine bestimmte Richtung als des Verfolgens würdig starkmacht: die eines spirituellen Vorranges des *laisser faire Dieu* gegenüber aller moralischen Aszetik, die einer Einbettung des Daseins in ein starkes, maximalistisches Vorsehungsnarrativ mit einem deutlichen Akzent auf der (wenn auch verborgen bleibenden) Immanenz Gottes, die einer mit dem Hingabe-Denken eher dezentrierten Sicht des Menschen und die einer Mystik, die nicht allein ein Phänomen zurückgezogen lebender spiritueller «Eliten» sein will, sondern ein Stil, der demokratisch, für alle offen, mitten im Alltag zu leben ist. *De facto* also ist der *Traité*, wie sich im kommenden Kapitel noch differenziert zeigen wird, als ein *agere contra* gegen bestimmte Tendenzen zu deuten, aber durch das Unterbleiben einer direkten Auseinandersetzung verfällt er nicht in ein Ressentiment des «gegen». Vielmehr versucht er als engagiertes *agere pro* zum Leuchten bringen, was für den Autor bzw. die Autorin bewahrend aufzuheben ist – inmitten der zeitgeschichtlichen Umbrüche im «Überbau» der Christenheit und angesichts eines Ringens um Stabilität.

3 DIE THEMATISCHEN GRUNDLINIEN DES KLASSIKERS UND IHRE THEOLOGIEIMPRÄGNIERUNG

Im vorangehenden Kapitel über den «Sitz im Leben» sind vorausschauend schon manche thematische Gedankenlinien des *Traité* angedeutet worden, die nun ausführlich reflektiert werden sollen. Dabei werden sich die Schlüsselthemen noch deutlicher heraus kristallisieren gegenüber den Themen, die sich eher sekundierend um sie herum gruppieren.

«Hingabe an die göttliche Vorsehung» zählt, systematisch betrachtet, zu den «Reflexionen erster Stufe»¹: als responsiver Stilentwurf des Christseins bietet die Schrift keine akademische Theologie und unterscheidet sich (anders etwa als Lalle-mant) mit ihrem Bilderreichtum, der werbenden Sprache und ihrem Doppeldialog mit Gottes- und Leseranrede markant von der Diktion der Scholastik. Aber das Werk vermittelt zwischen der gelebten Spiritualität als «*primus locus theologicus*»² und der akademischen Theologie als Reflexion zweiter Stufe, die «eine lebensweltlich situierte, aus der christlichen Glaubenspraxis hervorgehende Theologie voraussetzt»³. Insofern ist auch geistliche Literatur zutiefst «theologieimprägniert»⁴. Keine christliche Spiritualität vollzieht sich in einem theologiefreien Raum, sondern sie macht eine Aussage über Gott, darüber, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, und über den Weg, die Form und die Mittel, auf dem bzw. durch die Gott und Mensch sich begegnen.⁵ Diese theologische Prägung wird bei der hermeneutischen Fragestellung im Focus stehen. In diesem Zuge wird sich zeigen, dass der *Traité* nicht einfach zu dem Typus geistlicher Schriften zählt, der, im Sinne einer Anwendungsliteratur, theologische Inhalte *ad usum delphini* elementarisiert bzw. zur betenden Verinnerlichung aufbereitet. «L'Abandon à la providence divine» gehört eher zu der geistlichen Lektüre, für die Karl Rahner die Bezeichnung «produktive Vorbildlichkeit»⁶ gefunden hat. Gerade weil in ihr ein neues Bild der «Daseinsverfassung» zwar noch nicht voll durchbricht, aber doch

1 D. KRASCHL, *Fundamentaltheologie und Spiritualität – Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis*, in: T. MÖLLENBECK/L. SCHULTE (Hg.), *Spiritualität – Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2017, 225–245, 231.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd. 228.

5 Vgl. M. BUCKLEY, *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter*, in: L. DUPRÉ U. A. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 53–92, 56.

6 K. RAHNER, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, in: *Sämtliche Werke* 10, Freiburg i. Br. 2003, 368–420, 370.

in Arbeit ist und sie vorantreibt,⁷ hatte es der akademischen Theologie etwas Neues zu bieten, von dem sie lernen und von dem aus sie neue theologische Modelle entwickeln konnte.

3.1 Anthropologisch-theologische Grundlinien

3.1.1 DAS KONZEPT VON HINGABE

Dieses neue Bild der Daseinsverfassung hängt zentral mit dem Begriff *abandon* zusammen. Er bildet sozusagen einen der Glutkerne des *Traité*, so dass es programmatisch zugespitzt heißen kann: «Es ist also Hingabe, was ich predige.»⁸ In der Vorgeschichte und der Entstehungszeit des *Traité* markiert *abandon* nicht nur eine spirituelle Vokabel im kirchlichen Binnenraum, sondern steht in einem viel weiteren geistig-geistlichen Kontext.⁹ Wie die im vorigen Kapitel skizzierten historischen Analysen von Charly Coleman erhellend gezeigt haben, ist die Betonung des Begriffs Symptom von «opponierenden Kulturen des Personseins»¹⁰. In ihm kondensiert sich ein philosophisch-kultureller Wandel um die Frage des menschlichen Selbst und des Selbstbesitzes, die von der Philosophie der Aufklärung gestellt wurde und auf die das Gott hingeebene Selbst als religiös-christliche Antwort gelesen werden kann.¹¹ Zugleich allerdings spiegelt sich im *abandon*-Begriff auch ein innertheologisches Ringen um eine geistvoll-dynamisierte und individuelle Glaubensgestalt jenseits einer rigoros regulierenden und normierenden Aszetik, wie sie zeitgenössisch vor allem in der Spiritualität des Jansenismus greifbar wurde.

Wenn «Caussade» den Begriff *abandon*¹² mit 108 Nennungen des Substantivs und 21 des Verbs neben dem Komplementärbegriff Vorsehung bzw. *ordre de Dieu*

7 Vgl. R. GUARDINI, *Einführung*, zu: J. P. DE CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick*, übers. v. W. RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951, 13. Zuvor bereits veröffentlicht: *Die geistliche Lehre Caussades*, in: *Die Schildgenossen* 18 (1938), 282–288.

8 «C'est donc l'abandon que je prêche.» (*Abandon*, 78.)

9 Vgl. W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, in: R. MARYKS (Hg.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden/Boston 2017, 193–224, 210.

10 C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon – An Anti-individualist History of the French Enlightenment*, Stanford 2014, 3.

11 Siehe dazu 2.4.

12 Der Begriff «Indifferenz» taucht deutlich zurückhaltender auf (49; 66; 69; 94; 102; 114; 159) und wird quasi als Synonym verwendet, ähnlich wie auch Franz von Sales Hingabe mit der vollkommenen Indifferenz identifiziert (vgl. M. VILLER, *Le véritable abandon*, in: *DSp I*, Paris 1937, 1–25, 6.). Mucci vermutet, dass die Reserve dem Begriff der Indifferenz gegenüber in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Fénelon und Bossuet begründet liegt, genauer in der Zuspitzung der Indifferenz bis hin zur Frage des Ersehens des ewigen Heils, so dass der *Traité* den kontroversen Terminus daher eher meidet. Vgl. G. MUCCI, *Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade II*, in: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 551–558, 554.

zum Gravitationszentrum des eigenen Denkens macht, ist hier ein fernes Echo des *divina pati* bei Pseudo-Dionysius Areopagita und der «Gelassenheit» der rheinischen Mystiker zu hören. Vor allem aber ist der *Traité* hier, sicher kontextuell mitbedingt durch den ursprünglichen Adressatinnenkreis der Visitandinnen, inspiriert von Franz von Sales.¹³ Von der salesianischen *sainte indifférence* war bereits kurz die Rede, sie bedarf an dieser Stelle eines vertieften Eingehens. Vermutlich vermittelt über seine Prägung als Jesuitenschüler gehen mit dieser Haltung der Disponibilität auch «Motive jesuitischer Spiritualität mit einer quietistischen Grundhaltung eine gelungene Synthese ein»¹⁴. Im VIII. Buch des «Theotimus»¹⁵ widmet Franz von Sales sich der liebenden Gleichförmigkeit mit dem geoffenbarten göttlichen Willen (*volonté signifiée*), der sich durch Gebote, Räte und Einsprechungen zeigt. «Das Gebot auferlegt eine Notwendigkeit, der Rat und die Anempfehlung muntern uns nur zu etwas auf, das von großem Nutzen ist» (90). Der Glaubende soll sich aber nicht mit Gebot und Rat begnügen, sondern darüber hinaus den Eingebungen folgen (vgl. 105), für deren Güte bzw. Vertrauenswürdigkeit Franz von Sales dann eine offensichtlich an den Unterscheidungskriterien des Ignatius orientierte Kriteriologie vorlegt (vgl. 110ff.). Das IX. Buch nimmt daraufhin die Vereinigung mit dem sog. Willen des Wohlgefallens (*volonté de bonplaisir*) in den Blick, der sich darin artikuliert, dass nichts, außer der Sünde, ohne den Willen Gottes geschieht (vgl. 120), wobei dieser in seiner Weisheit auch die Sünde zulässt (vgl. 141). Bei den Geschehnissen kann es sich um Gunsterweise und damit Artikulationen der göttlichen Barmherzigkeit oder um Leiden und Strafen als Ausdruck seiner Gerechtigkeit handeln (vgl. 120). Beidem muss der Mensch liebend zustimmen (vgl. 143). Sich gegenüber diesem Willen des Wohlgefallens zu verhalten, kann in zwei Weisen geschehen: «Die Ergebung besteht darin, dass man sich mühevoll unterwirft» (127), also beispielsweise lieber leben als sterben möchte und den Tod «nur» gottergeben annimmt, wenn er sich nähert. Die Indifferenz übertrifft die Ergebung und «liebt nichts außer aus Liebe zum Willen Gottes» (128). Das gleichmütige Herz ist «wie eine Wachskugel in den Händen seines Gottes» (129), für Gottes Wohlgefallen «ganz geschmeidig und lenksam» (158). Es verwirklicht sich gegenüber «allen Dingen des natürlichen Lebens ... kurzum in

13 Diese «Archäologie» wird in der gegenwärtigen Sekundärliteratur immer wieder hervorgehoben: D. SALIN, *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, in: *The Way* 46 (2007), 21–36, 25; 29 f.; W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, 210 f.

14 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, in: DERS., *Meditation und Moderne – Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien* 1, Würzburg 2009, 123–178, 176.

15 Die folgenden Zitate sind entnommen der Ausgabe: FRANZ VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, Eichstätt/Wien 1960. Teils finden sich darin kursive Hervorhebungen, die oben zurück genommen wurden.

jeder Art von Ereignissen» (130). Voraussetzung dafür ist, dass der menschliche Wille ganz im Willen Gottes versunken ist und «kein vom Willen Gottes getrenntes Wollen mehr hat» (154), so dass er in die Haltung gelangt, «Gott für alle Ereignisse, die seine Vorsehung anordnet, zu preisen» (159) – eine Haltung der Erwartung und des Bereitseins, die sich dem Geschehen vorbehaltlos aussetzt (vgl. 161).

Offensichtlich knüpft die «Caussadsche» Systematik eines dreigliedrigen Hingabeverständnisses¹⁶ schöpferisch an diese Vorgabe an. Hingabe verwirklicht sich auf einer ersten Stufe, indem der Glaubende schlicht tut, was die geoffenbarten Gebote des Christentums (vgl. 37) allgemein und die Standespflichten auf ihn hin zugeschnitten vorsehen. Auf einer zweiten Stufe wird Hingabe geübt gegenüber den Zumutungen und Widrigkeiten des Alltags, also all dem gegenüber, was dem Menschen aus «reiner Vorsehung» (*pure providence*: 42; 123; 127) zukommt und dessen Eintreten er nicht selbst gewünscht oder bewirkt hat. Der *Traité* macht sich hier, wie sich unten noch zeigen wird, die besonders auf Augustinus zurückgehende Deutung zu eigen, dass das, was gegen den menschlichen Willen geschieht und der Mensch zu erleiden hat, nur von Gottes vorsehendem Willen herühren kann.¹⁷ «Caussade» fasst diese Widerfahrnisse häufig schlicht mit *croix* zusammen. Fast wie ein Mantra kehrt die Kombination von *faire* und *souffrir* (so etwa 34; 37; 65; 69; 128 f.; 134; 177) als Basisgestalt¹⁸ der Hingabe wieder. Die dritte Gestalt der Hingabe bilden die *attraits*, *inspirations*, *inclinations* und *impulsions*, mit denen sich der Empfänger, ohne zu wissen warum, geneigt und getragen fühlt, gewisse Dinge zu tun oder zu lassen, zum eigenen oder fremden Wohl.¹⁹ Diesen *attraits* gehört die besondere Sympathie des *Traité*. Sie werden, wie wir noch sehen werden, pneumatologisch begründet; es scheint sich um eine geistgewirkte intuitive Wahrnehmung des jeweils nächsten Schrittes zu handeln. Zur Basisgestalt der Hingabe stehen diese Inspirationen wie ein *superadditum*, das nicht in allen Glaubensexistenzen auftaucht. So heißt es etwa: «Wenn Gott mehr von euch will, wird seine Inspiration es euch wissen lassen.»²⁰ Wer dagegen keinen *attrait*

16 Der Dreiklang taucht immer wieder auf, z. B. 35; 56 f.; 61; 63; 99.

17 Vgl. dazu konzise: M. VILLER, *Le véritable abandon*, 7.

18 «Cet ordre, pour les uns, se borne aux devoirs de leur état et à ce qui vient de providence sans aucune activité, voilà le plus parfait de ceux-là. Pour les autres, outre ce qui vient de providence sans activité, cet ordre marque encore plusieurs autres devoirs singuliers, plusieurs actions qui s'étendent au-delà de l'état. L'attrait et l'inspiration sont alors la marque de l'ordre de la volonté de Dieu.» (*Abandon*, 123, ähnlich auch 118; 124; 127.)

19 «Je me sens porté à croire, à lire, à demander, à regarder cela. Je suis cet attrait, et Dieu, qui me le donne, fait dans mes puissances un fonds et une réserve de ces choses particulières pour être dans la suite l'instrument d'autres attraites qui m'en donneront l'usage pour mon intérêt et celui des autres.» (*Abandon*, 54).

20 «Si Dieu veut de vous davantage, son inspiration vous le fera connaître.» (*Abandon*, 122).

verspürt, soll sich damit zufriedengeben.²¹ Wen sie allerdings treffen, der muss ihnen folgen, ansonsten übt er keine Hingabe (vgl. 124).

Wohl um möglichen Fehldeutungen dieser *attraits* vorzubeugen und um der von jansenistischer Seite (wie etwa im letzten Kapitel bei Nicole gesehen) geäußerten Kritik entgegenzutreten, baut der *Traité* eine Vorsichtsmaßnahme ein. Sie dürfen nicht dazu führen, als Vorwand dafür zu dienen, die Standespflichten zu vernachlässigen und dem aus dem Weg zu gehen, was aus der reinen Vorsehung auf den Menschen zukommt (vgl. 122; 124). Während «Caussade» sich ansonsten reserviert zeigt, was die Rolle der Priester und Begleiter angeht (37; 90), erwähnt er/sie in diesem Zusammenhang, dass es Gott nicht an weisen geistlichen Begleitern fehlen lässt, die den Inspirationen gegenüber zu Freiheit oder Zurückhaltung raten (vgl. 126). Hier zeigt sich, dass der *Traité* sich zum einen absetzt von quietistischen Zuspitzungen oder wohl zutreffender: von einem gewissen Zerrbild des Quietismus, das sich bald entwickelte, als der Quietismus zu einem Kampfwort avancierte für moralische Laxheit und eine «untätige und weltflüchtige Lebenshaltung, die ethischen, sozialen und politischen Aufgaben ausweicht»²², also jene Tendenzen, die schon in der gegen Miguel de Molinos gerichteten päpstlichen Bulle «*Coelestis Pastor*» von 1687 gebrandmarkt wurden.²³ Zum zweiten scheint der *Traité* in anthropologischer Nüchternheit davon auszugehen, dass die Menschen mehr ihre Zufälle sind als ihre Wahl, eher ihre Widerfahrnisse als ihr Tun.²⁴ Er weist mit der zweiten Spielart der Hingabe einen ausgeprägten Sensus für das «Andere der Selbstbestimmung» auf, für den Pathos des Daseins, der einen vor allem Wissen und Tun trifft, ohne gewählt, gewollt oder schon gewusst zu sein.²⁵ So gewiss die Hingabe im Sinne des Annehmens hier die Schlagseite aufweist, vorschnell passiv zu werden, auch gegenüber vermeidbarem Leid, und damit leidvolle Zustände gegebenenfalls zu stabilisieren, scheint die Absicht des *Traité* eine andere zu sein, nämlich mit der Haltung der Hingabe einen Weg durch Leiden hindurch zu weisen – im Sinne eines vertrauenden Sich-Lassens in diesem geduligen Tragen des Leids. Das Ziel besteht eher darin, eine gewisse Mobilität in ausweglos scheinende Situationen zu bringen. Was Alois Haas im Blick auf Taulers

21 «Quand donc elle ne sent point d'attrait et de grâce pour tant de merveilles qui rendent les saints admirables, il faut qu'elle se fasse justice à elle-même et qu'elle dise : Dieu a voulu cela des saints et ne le veut pas de moi.» (*Abandon*, 127).

22 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 147.

23 Vgl. dazu L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, in: DERS./D. SALIERS/J. MEYENDORFF (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 145–167, 156 ff.

24 Diese Formulierungen bei P. STOELLGER, *Passivität aus Passion – Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010, 2; 6.

25 Vgl. ebd. 6; 21.

«Arbeit der Nacht» formuliert hat, lässt sich auch auf «Caussade» ausweiten: «Es müssen sich die seelischen und psychosomatisch gegebenen Verspannungen verhärten, wo solche Gelassenheit keine Chance hat.»²⁶ Um diese Mobilität geht es zentral in der dritten Gestalt der Hingabe, bei der sich an den Formulierungen ablesen lässt, dass für sie das Herzblut des Autors/der Autorin fließt. Ausdrücklich ist von einer «mobilité d'âme au souffle de la grâce» (126) die Rede. So bedeutsam die normierten Pflichten einer christlichen Existenz mit der ersten Gestalt der Hingabe sind, so wenig sie übersprungen werden dürfen und so nüchtern «Caussade» mit den zu erleidenden Grenzen der Freiheit rechnet, entscheidender ist der «Freistil» der dritten Gestalt, die Hingabe als beinahe spielerische *aventure* (vgl. 92), die sich von den *attraits* zum jeweils nächsten Schritt leiten lässt, ohne Regel, ohne Maß, ohne Beispiel, ohne Reflexion, ohne Anstrengungen, Mühe und Voraussicht.²⁷ In dieser dritten Gestalt wird alles Gesetzliche, alle äußere Form und Determination überschritten.²⁸ Sehr sprechend ist die hier zu verortende Metapher eines Musikers, der nach langer Übung seine Kunst mit all ihren Regeln so virtuos beherrscht, dass er nun die künstlerische Freiheit zur Improvisation besitzt und damit alle sein Genie einschränkenden Regeln überwindet.²⁹ Leben in der Haltung des *abandon* ist in ihren ersten beiden Gestalten gewiss Pflicht, dann aber auch Kür: glaubendes Dasein in einer frei auf die Impulse des Gottesgeistes lauschenden Improvisation. Guardini hat hier hellsichtig wie kaum ein anderer Kommentator nach ihm erkannt, dass der *Traité* damit ein Korrektiv ist gegenüber einer verarmten Gestalt des christlichen Daseins, die gekennzeichnet ist von

26 A. HAAS, *Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 2007, 499 f.

27 «Sans règles, rien de mieux réglé ; sans mesure, rien de mieux concerté ; sans réflexion, rien de plus approfondi ; sans industrie, rien de mieux ménagé ; sans efforts, rien de plus efficace ; et sans prévoyance, rien qui s'ajuste mieux aux événements qui surviennent.» (*Abandon*, 92, ähnlich 96).

28 «Et c'est le troisième devoir qui proprement excède toute loi, toute forme et toute manière déterminée.» (*Abandon*, 126).

29 «On est comme un musicien qui joindrait à un long exercice une parfaite connaissance de la musique. Il serait si plein de son art que, sans y penser, tout ce qu'il ferait dans l'étendue de son art en aurait la perfection. Et si l'on examinait ensuite ses compositions, on y trouverait une conformité parfaite avec ce que prescrivent les règles, et qu'il n'aurait jamais mieux réussi que quand, libre des règles qui captivent le génie lorsqu'on les suit trop scrupuleusement, il avait agi sans contrainte. Et ses impromptus, comme autant de chefs-d'œuvre, feraient l'admiration des connaisseurs. Ainsi l'âme longtemps exercée dans la science et la pratique du salut sous l'empire du raisonnement et de méthodes dont elle s'aidait pour seconder la grâce, se forme insensiblement une habitude qui passe comme en nature d'agir en tout par la foi et la raison. Il semble alors qu'elle n'a rien de mieux à faire que ce qui se présente d'abord, sans cette suite de réflexions dont elle avait besoin autrefois. Il ne lui reste plus que d'agir comme à l'aventure, ne pouvant que se livrer au génie de la grâce qui ne peut égarer.» (*Abandon*, 91 f.)

einer quälenden Empfindung von Langeweile und einer beunruhigenden Eintönigkeit. Sie löse von der Tyrannei der Methoden und befreie zur Liebe.³⁰ Mit dem Focus auf der Situation und ihrem je neuen Anruf weitet sich das Dasein des Gläubenden über alle äußeren Reglementierungen und Bestimmungen hinaus und wird vom «Verstehen des Einmaligen», «Erraten des hier und nur hier Möglichen», «vom Wagnis und von der Entdeckung bestimmt»³¹. Dadurch ist der Mensch «ganz anders vor Gott und mit sich selbst allein»³² und damit letztlich im Resonanzraum seines Gewissens³³ angerufen.

An diesem Punkt scheint sich jene Wechselwirkung von Kultur und Spiritualität zu zeigen, auf die Michel de Certeau immer wieder aufmerksam gemacht hat. Die religiöse Erfahrung «antwortet auf eine globale Situation und passt sich dieser damit an» und ist noch vor allem konkreten Wie des Sich-Verhaltens zu dieser Kultur ein «*Fakt* der Adaption»³⁴. In «Caussades» Konzept des *abandon* reflektieren sich die geistesgeschichtlichen Umbrüche der Aufklärung nicht im Modus der Ablehnung, sondern eher im Sinne einer stillschweigenden Akzeptanz und Aufnahme. Die Mystik als Brückeninstanz «steht mit ... ihrer inneren Autonomie und dem Stellenwert, den sie der subjektiven Erfahrung einräumt, bereits auf dem Boden der neuen Zeit. Letztendlich macht sie sich deren Blickwinkel zu eigen»³⁵. Tatsächlich fällt auf, dass der *Traité* den ekklesiologischen Themen kaum Raum gibt, sondern sich etwa, wie schon angedeutet, gegenüber den geistlichen Begleitern sogar eher reserviert zeigt. Sicher erklärt sich das zum einen damit, dass die Kirche als Lebensraum beim ursprünglichen Adressatinnenkreis, den Visitandinnen, selbstverständlich vorausgesetzt wird. Als das Naheliegendste kann es unscharf bleiben und muss nicht eigens thematisiert werden. Darüber hinaus scheint die Betonung des gegenwärtigen Augenblicks und des Einzelnen als Resonanzkörper für die Geistimpulse aber zugleich eine kreativ-diskrete Antwort auf die Erschütterung der abendländischen Zivilisation zu sein, die bereits im vorigen Kapitel erörtert wurde: auf den Verlust kirchlicher Deutungs- und Orientierungshoheit durch die Religionskriege und die Inhomogenität der Kirchen einer-

30 Vgl. R. GUARDINI, *Einführung*, 15; 19.

31 Ebd. 9.

32 Ebd. 12.

33 Guardini bringt den Gewissensbegriff hier m. E. sachlich völlig zutreffend ins Spiel, auch wenn er für den *Traité* anachronistisch ist.

34 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, übers. v. M. LAUBLE, Stuttgart 2009, 43.

35 D. BOGNER, *Das Religiöse weiter denken – Mystik als heuristische Kompetenz*, *Nachwort*, in: M. CERTEAU, *Mystische Fabel – 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. M. LAUBLE, Berlin 2010, 491–532, 524. Auch Delgado sieht in der Frauenmystik der frühen Neuzeit diese Tendenz zu «Individualisierung und Subjektivierung» (M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten – Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017, 39.).

seits, und, damit verwoben, den neuzeitlichen «Paradigmenwechsel im Selbstverständnis des Menschen»³⁶ andererseits. Wenn für die frühneuzeitlichen Mystiker gilt, dass diese historische Konstellation sie zwang, nach neuen Wegen für den christlichen Glauben zu suchen,³⁷ gilt das genauso für deren Nachfolgeneration und damit auch für den Traité. Die Außenleitung durch eine normierende kirchliche Lebensrahmung mit ihrem Regelwerk wird durch eine neue Außenorientierung durch den gegenwärtigen Augenblick und zugleich eine neue Innenleitung durch die Empfänglichkeit für das inspirierende Geistwirken ergänzt.

Allerdings zeigt sich auch hier, dass ein neues Daseinsverständnis sich andeutet und in Arbeit ist, aber noch nicht voll zum Durchbruch kommt. Im Vergleich zur Vorgabe des Hingabedenkens bei Franz von Sales lässt sich nicht übersehen, dass die ignatianische *discretio spirituum* überraschenderweise fast unerwähnt bleibt.³⁸ Man gewinnt den Eindruck, dass sich der gegenwärtige Moment in seiner Konkretheit kaum als komplex präsentiert. Es wird als verhältnismäßig eindeutig vorausgesetzt, was im gegenwärtigen Moment zu tun ist: wie die göttlichen Gebote und die Standespflichten umzusetzen sind, wie man sich hingebend dem Leiden in seinen verschiedenen Facetten stellt und vor allem wozu die Inspirationen jeweils hinziehen. Dass die Impulse des Gottesgeistes immer nur «im Echo unseres Geistes und in responsorischem Erleben spürbar» werden, der Gottesgeist sich also nie unvermittelt zeigt, sondern «nur in den vielfachen Brechungen, die sein pneumatisches Licht im Prisma unseres Pneumas erfährt»³⁹ und damit eine gewisse hermeneutische Unsicherheit bzw. Täuschungsanfälligkeit gegeben ist, wird nicht als Problem wahrgenommen.⁴⁰ Problematisiert werden die Inspirationen nur für den Fall, dass sie von den Standespflichten abziehen wollen. Zwar ist am Rande vom Herzen bzw. dem Glauben als «Interpreten» des göttlichen Willens in den konkreten Umständen die Rede (vgl. 90; 140), aber es scheint an den entsprechenden Stellen nicht darum zu gehen, das konkrete «Wie» der Hingabe unterscheidend zu entdecken, sondern um das glaubende Festhalten am «Dass» der Gottgewirktheit jeden Augenblicks. So heißt es, der Gott hingebene Mensch müsse, gegen ein intuitiv anderes Empfinden, alles «vorteilhaft für sich

36 S. ORTH, *Glauben nach dem Traditionsabbruch – Einblicke in das Werk von Michel de Certeau*, in: HK 56 (2002), 303–307, 304.

37 Vgl. ebd.

38 Eine Ausnahme ist mit dem Gedanken gegeben, dass wenn geistliche Bücher, das Beispiel von Heiligen oder geistlicher Austausch einem den Frieden rauben, dies als Indiz zu werten sei, die entsprechenden Schritte nicht auf Weisung Gottes hin getan zu haben, sondern aus «propriété», also aus Eigenwillen (vgl. *Abandon*, 157 f.).

39 S. PENG-KELLER, *Geistbestimmtes Leben – Spiritualität*, Zürich 2014, 31.

40 Erst die Rezeption des Traité bei John Chapman zeigt dafür eine Aufmerksamkeit, wie wir gesehen haben.

interpretieren»⁴¹, also sich sozusagen da hineinglauben, dass es ihm aus Gottes gut meinender Vorsehung zukommt. Ein gewisses «Unterscheidungsorgan» scheint in dem zu liegen, was – mitunter etwas diffus – unter dem Stichwort *instinct* angespielt wird (so etwa 44; 66; 80; 87; 90; 94; 153; 168). Dieser Spürsinn verdankt sich einer Erhebung bzw. Weitung des Herzens (vgl. 66), freut sich an Gottes Güte und gewährt ein Vertrauen in Gottes Schutz, dass alles, was dem Menschen widerfährt, gut ist und es so annehmbar wird. Auch hier also scheint es zunächst um ein «Witterungsvermögen» für die Gottespräsenz in jedem Augenblick zu gehen. Mitunter ist die Abgrenzung zu den *attraits* kaum deutlich (so 87; 152; 168); an anderen Stellen wird der Glaubensinstinkt einfach mit dem Weg des Glaubens gleichgesetzt (vgl. 66). Das Bild eines Schiffs, das durch Klippen geführt und vor einem Schiffbruch bewahrt wird,⁴² insinuiert allerdings eine Art inneren Kompass oder Navigator bzw. ein von der Gnade gewährtes Intuitionsvermögen. Möglicherweise ist es dieser Instinkt, der dem Menschen als eine Art intuitiv-unterscheidendes Vermögen gewährt wird, um unter den vielen Impulsen die *attraits* des Gottesgeistes zu erkennen. Damit wäre der Gnadeninstinkt der dritten Spielart der Hingabe, den *attraits*, als gnadengeschenktes Organ ihrer Wahrnehmung zugeordnet. Dafür spricht die Bemerkung, Gott offenbare sich nicht durch Ideen, sondern dem Instinkt (vgl. 90; 153). Auf diese Weise käme «Causade» hier zumindest in die Nähe dessen, was Thomas von Aquin mit ähnlicher Begrifflichkeit als *instinctus gratiae* bzw. *instinctus spiritus sancti* bezeichnet:⁴³ ein Vermögen unterscheidender Hinneigung zu dem, was der Gnade bzw. den göttlichen Dingen entspricht.

Wenn man allerdings aufmerksam herausfiltert, welche Beispiele das Manuskript für die Eingebungen und Inspirationen gibt, reduzieren sie sich samt und sonders (bis auf eine Ausnahme: Almosengeben) auf Übungen des geistlichen Le-

41 «Les âmes qui se sont une fois soumises totalement à son action doivent donc toujours interpréter favorablement fût-ce la perte des plus excellents directeurs, fût-ce la méfiance générale qu'elles se sentiraient pour tous ceux qui s'offrent plus qu'on ne désire. Car, en général, ces sortes de guides qui courent d'eux-mêmes après les âmes méritent un peu qu'on se défie d'eux.» (*Abandon*, 90.)

42 «... parce que ce sont de véritables instincts de grâce qui détournent l'âme des écueils où elle ferait naufrage.» (*Abandon*, 94.)

43 So schreibt Thomas in der Quaestio über die Geistesgaben (STh I-II, q. 68 a. 5 ad 1): «Die Weisheit und Wissenschaft sind nicht nur Gaben, sondern auch Gnaden, die zum Besten anderer gegeben werden. ... Hier aber werden sie als «Gaben» genommen, wonach jemand vorbereitet wird, dem Instinkt des Heiligen Geistes zu folgen in der Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge.» Ähnlich q. 108 a. 1 ad 2: «Weil also die Gnade wie ein innerer Zustand ist, der uns hinneigt dazu, recht zu handeln; so bewirkt er in uns, dass wir frei wirken, was der Gnade entspricht und frei selbständig vermeiden, was der Gnade widerstreitet.»

bens im engeren Sinne (vgl. 100; 102 f.; 123; 126; 154). Zur Wahl stehen die Lektüre geistlicher Bücher oder deren Unterlassung, Kontemplation, Anbetung, stilles oder mündliches Gebet, affektives Beten, geistliche Ratsuche, Eifer und Tat, Reflexion, Rückzug oder Konversation. Vermutlich geht der/die Autor(in) davon aus, dass im Blick auf die ursprünglichen Adressatinnen mit dem Klostereintritt die große, eine Unterscheidung voraussetzende Lebensentscheidung getroffen ist und danach kaum mehr komplexe, weitreichende und existentiell verunsichernde Entscheidungssituationen auftauchen, für die eine Unterscheidung der Geister unumgänglich wäre. Was eine «Kairologie» geistlicher Praxis im Alltag angeht, scheint sich nach langer Zeit der geistlichen Übungen ein Instinkt herausbilden zu können, der ermisst, was dem Einzelnen im Jetzt jeweils frommt – festgemacht am Kriterium des inneren Trostes bzw. Friedens.

Damit ist eine Grenze des Hingabedenkens bei «Caussade» benannt, die tatsächlich die «Gefahr eines religiösen Kurzschlusses»⁴⁴ in sich birgt. Die Gedanken bewegen sich gerade hier merklich und dadurch einschränkend im Rahmen des ursprünglichen Adressatinnenkreises: im Raum eines Klosters mit stark kontemplativem Akzent,⁴⁵ wo eine verhältnismäßig klare Ordnung herrscht und «dem einzelnen ... auch überall ein ausdrücklicher Anruf»⁴⁶ begegnet. Der Spielraum dessen, wie jeweils hingehend auf den gegenwärtigen Moment zu antworten ist, scheint im Umkehrschluss sehr begrenzt, vieles legt sich recht eindeutig nahe, so dass es kaum einen notvoll gefühlten Bedarf an Unterscheidung gegeben haben mag. Dies gilt, wie sich noch zeigen wird, noch mehr angesichts eines Vorsehungsdenkens, das letztlich alle Geschehnisse als von Gott herkünftig sanktioniert. Hier zeigt sich ein markanter Unterschied, wenn man das Kapitel über die Einsprechungen in der «Philothea» des Franz von Sales danebenhält, die sich an einen laikalen Adressatenkreis richtet. Dort geht es bei den Einsprechungen um Impulse zu einem «großen Werk der Liebe», also offensichtlich zu einem einschneidenderen Schritt in der Biographie, so dass Franz von Sales hier eine geistliche Unterscheidung in der Beratung mit dem «Seelenführer» für unabdingbar

44 R. GUARDINI, *Einführung*, 16.

45 Vieles spricht dafür, dass durch diese kontemplative Ausrichtung des ursprünglichen Adressatinnenkreises die Bedeutung der Unterscheidung gering ist. Es fällt zumindest im Kontrast auf, dass es für Lallemant, der ein apostolisch geführtes Leben im Dienst an anderen im Blick hat, hoch bedeutsam war, dass man «in der Lage ist, bei den vielfältigen Möglichkeiten und Entscheidungen, mit denen man täglich konfrontiert ist», die Kunst der Unterscheidung der Geister üben zu können (vgl. M. BUCKLEY, *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts*, 85). Vgl. zu Lallemant auch: R. ZAS FRIZ DE COL, *Ignatianische Mystik (Teil II): Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert*, in: *GuL* 85 (2012), 120–135, 121 ff.

46 R. GUARDINI, *Einführung*, 16.

hält.⁴⁷ Dass dies im *Traité* nicht in Blick kommt, dass «im Lebensraum des Buches die Welt»⁴⁸ fehlt und sich der heutige Leser mit seinem Dasein zunächst in dieser Hinsicht kaum in ihm wieder zu finden scheint, hat Guardini im Blick auf eine verantwortungsvolle Hermeneutik und Rezeption schon früh kritisch ange-mahnt, wie wir in der Rezeptionsgeschichte im ersten Kapitel schon gesehen haben. Es fehle der «Raum der freien Geschehnisse», wo man nicht überall auf einen eindeutigen Anruf stößt, es keine Eindeutigkeit gibt, wo der Christ in der Regel allein steht «in einer aus den christlichen Ordnungen herausgelösten Welt». So sehr «Caussade» also der theologischen Reflexion seiner/ihrer Nachwelt eine Inspiration sein konnte und kann, im Sinne der Hingabe christliches Dasein neu, dynamischer und freier zu konzipieren, und so sehr die Welt des Klosters sich in der Entstehungszeit durch diese Gedankenlinien als «Freiheitsinsel»⁴⁹ erwiesen hat, mussten und müssen die Gedanken des *Traité* aus der Welt des Klosters herausgelöst und weiterentwickelt werden.

Bei alledem bleibt als theologisches Vorzeichen im Blick zu behalten, dass Hingabe für «Caussade» zunächst Pathos ist – Resonanz auf Gottes «protoerotisches Verlangen nach dem Menschen»⁵⁰. Auch wenn der *Traité* nicht so explizit wie Madame Guyon, in deren geistigem Umfeld die Urheberschaft vermutet wird, von einem Verlangen Gottes spricht, sich dem Menschen zu geben und mitzuteilen, ein Verlangen, das das des Menschen nach ihm noch übertrifft,⁵¹ spiegelt sich doch in vielen Facetten, dass es einen Vorrang des Ergriffenwerdens gibt: im Begriff *attrait*, in der Rede vom «Dieu de bonté» (51), in den vielen quasi ekstatischen Ausrufen wie etwa «Ihr seid, Herr, mein ganzes Gut»⁵² oder «Oh, göttliche Liebe» (145; 147; 152; 161), in der Identifikation des Glaubenslebens mit einem Leben der Freude (vgl. 65 f.; 166; 176) und nicht zuletzt in der Brautmystik, die noch eigens in den Blick genommen wird. Dieser Vorrang des Ergriffenwerdens weist alles willentliche Entscheiden und Disponieren hin zu einer Grundhaltung des *abandon* als ein Antworten aus.⁵³

47 Vgl. FRANZ VON SALES, *Philothea – Anleitung zum frommen Leben* 2, 18, Eichstätt 2005, 111 ff.

48 Zum folgenden: R. GUARDINI, *Einführung*, 16 f.

49 So Delgado im Blick auf Teresas Klöster (vgl. M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 49; 103.).

50 S. COAKLEY, *The New Asceticism – Sexuality, Gender and the Quest for God*, London/New York 2015, 96.

51 Vgl. J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, hg. v. E. JUNGCLAUSSEN, Schwarzenfeld² 2016, 67; 72; 145. Diese Sehnsucht Gottes als Verlangen, den Menschen in seinen Freund zu verwandeln, spielt auch bei Franz von Sales eine entscheidende Rolle (vgl. M. BUCKLEY, *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts*, 66.).

52 «... vous êtes, Seigneur, tout mon bien.» (*Abandon*, 112.)

53 Ganz in dieser Spur spricht der *Traité* von einer «foi amoureuse» (141) und taucht die Rede vom Gehorsam oft verwoben mit dem Liebesbegriff auf (116, 120, 122, 127). Wahrscheinlich wird damit Franz von Sales rezipiert, der den Gehorsam als von der Liebe motiviert hervorhebt, wenn er

3.1.2 DAS KONZEPT VON HEILIGKEIT

Das skizzierte Verständnis von Hingabe kommuniziert und korrespondiert auf vielfache Weise mit dem Konzept von Heiligkeit. Dabei setzt «Caussade» sich intensiv und leidenschaftlich von einer opponierenden Vision von Heiligkeit ab, die er/sie als «falsche Idee und vergebliches Projekt von Heiligkeit» (107), als «fürchterliche Vorstellung von Vollkommenheit» (119) oder als «große Idee von Heiligkeit» (128) tituliert – ohne dass allerdings ausdrücklich identifiziert würde, welche theologisch-spirituelle Schule damit als Negativfolie dient. Zum einen ist jene Richtung anzunehmen, die sich exemplarisch in Lorenzo Scupolis «Il combattimento spirituale» verdichtet:⁵⁴ Spiritualität als dauernder Kampf mit sich selbst und permanente kritische Selbstprüfung, mit dem Ziel, alle lasterhaften Neigungen auszurotten. Es ist eine Spiritualität, die «aus der Furcht vor der Hölle, masochistischer Selbstabwertung, und der selbstbezogenen Suche nach der Barmherzigkeit Gottes besteht und aszetisches Leistungsdenken mit einem rigiden Tugendtraining um des eigenen Heiles willen verbindet.»⁵⁵ Vieles steht allerdings dafür zu vermuten, dass der Traité, damit verbunden und darüber hinaus, zumindest weitgehend den Jansenismus im Blick hat, jene religiöse Reformbewegung, deren «Einfluss als Unterströmung, nämlich als religiöse Strenge, in der katholischen Kirche ... weiterhin spürbar war»⁵⁶. Auch für dessen verschiedene Gestalten und Zweige galt nach Lucien Goldmann als gemeinsamer Nenner der unterschiedlichen Gestalten das Konzept des Christseins als kontinuierlicher Kampf: zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Gottesstaat und dem Staat Satans, der Wahrheit und dem Irrtum, der Frömmigkeit und der Sünde.⁵⁷ Angesichts der pessimistischen Anthropologie und einer durch die Prädestination limitierten Heilsmöglichkeit gerät christliche Existenz unter das Vorzeichen eines unerbittlichen Ausmerzens menschlicher Schlechtigkeit und einer Reparatur der gefallenen Natur – wenn auch nur, wie wir gesehen haben, unter Anziehung der Gnade. Der jansenistische Stil nahm explizit Maß am Ideal entschiedenen Christseins in der Urkirche. Gegen die aus seiner Perspektive laxistische Moraltheologie, die Jesuiten im Umkreis des Hofes vertraten und so «das Christentum einer mondänen

mehr sein soll als zur Tugend der Gerechtigkeit gehörend. In der Haltung der Liebe sind Menschen bereit, Gott den Gehorsam und die Unterwerfung «ganz, frei und gern zu leisten» (*Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 81).

54 Vgl. K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 155 f.

55 Ebd. 156

56 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 146. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

57 Vgl. L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott – Studie über die tragische Weltanschauung in den «Pensées» Pascals und im Theater Racines*, übers. v. H. BRAUN/K. KLÄR, Frankfurt a. M. 1985, 213.

Gesellschaft lebbar machen wollten»⁵⁸, setzte etwa Pascal als einer der führenden Köpfe des Jansenismus Extreme einer asketischen Spiritualität, die jede Halbheit ablehnt.

Alternativ zu dieser «großen Idee» von Heiligkeit, die Gott selbst sukzessive dem Menschen austreibt (vgl. 113), plädiert der *Traité* beherzt für ein unheroisches Konzept von Heiligkeit, die sich in der Unscheinbarkeit des Alltags bewährt. Im ursprünglich den elf Kapiteln beigegebenen Titel «Le traité où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut» lag also ein durchaus herausfordernd-kritischer Unterton. Diese *wahre* Wissenschaft zur Vollkommenheit verwirklicht sich, indem man gerade nichts Außergewöhnliches erwartet (vgl. 48) und schlicht den Weg der Hingabe in seinen drei Facetten geht. Fast programmatisch heißt es: «Gott will auf arme Weise in uns sein, ohne die Begleitumstände jener Heiligkeit, die die Seelen bewundernswert macht.»⁵⁹ Vor diesem Hintergrund nimmt «Causade» eine bedeutsame Umwertung vor: Wenn Gott sich gebe, werde alles Gewöhnliche außergewöhnlich (vgl. 177) und zähle das, was sonst nicht zählt (vgl. 126). Der heiligste Weg ist der einer scheinbaren Einfachheit und Niedrigkeit.⁶⁰ Gerade Gott in den kleinen Dingen des Alltags zu sehen und sich mit dem gegenwärtigen Augenblick zufrieden zu geben, setze voraus, einen großen und außergewöhnlichen Glauben zu haben (vgl. 134). Stabil zu bleiben in seiner aktiven Treue erfordere einen heroischen Mut (vgl. 116). Mit «Kleinheit» und «Verborgeneheit» schließt der *Traité* sich hier Themen an, die das geistliche Ethos dieser Ära charakterisieren und insbesondere bei den Visitandinnen bestimmend waren.⁶¹

Die traditionelle geistliche Pädagogik der Orientierung an Heiligen und ihren Viten wird in Konsequenz dazu auf eigenwillige Weise umgeformt. Der Focus geht auch hier weg vom Heroischen und von außergewöhnlichen Phänomenen hin zum Alltäglichen. Jeder Heilige sei heilig, indem er seinen Pflichten nachgekommen sei und genau hierin messe sich Heiligkeit (vgl. 123). Visionen und Auditionen etwa seien nur Auswirkungen oder Begleiterscheinungen der eigentlichen

58 A. RAFFELT, *Blaise Pascal – Erinnerungen an ein Genie nach 350 Jahren*, in: StZ 137 (2012), 541–550, 542.

59 «Dieu veut être en nous pauvrement, sans les accompagnements de sainteté qui rendent les âmes admirables.» (*Abandon*, 106.)

60 «Qu'il est vrai, par conséquent, que la vie la plus sainte est mystérieuse dans sa simplicité et sa bassesse apparente ! Ô festin ! Ô fête perpétuelle ! Un Dieu toujours donné et toujours reçu, non dans l'éclat, le sublime, le lumineux, mais [dans] ce qu'il y a d'infirme, de folie, de néant ! Dieu choisit ce que l'esprit naturel réproûve et tout ce que la prudence humaine délaisse : Dieu en fait des mystères et se donne aux âmes autant qu'elles croient l'y trouver.» (*Abandon*, 61.)

61 Vgl. W. WRIGHT, *Abandoned for Love: The Gracious Legacy of French Spiritual Traditions*, in: P. SHELDRAKE (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville Minnesota 2018, 15–31, 24. Wright weist hier darauf hin, dass die Visitandinnen als die «verborgenen Veilchen» im Garten der Kirche charakterisiert wurden.

Exzellenz des kontinuierlichen verborgenen Glaubenslebens der Heiligen (vgl. 140 f.). Ihre Heiligkeit bedurfte keiner Besonderheiten und bestehe im liebenden Glauben, der sich Gottes in allen Dingen erfreut (vgl. 141). «Die wahre Perfektion besteht nicht in der Erfüllung angesehener guter Handlungen, sondern im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, was immer er gebietet.»⁶²

Diese Neuformatierung von Heiligkeit scheint zum einen seelsorgliche Motive zu haben, außerdem aus der Anthropologie her zu rühren und schließlich gnadentheologisch begründet zu sein. Seelsorglich besitzt der/die Autor(in) offensichtlich eine Erfahrungsgrundlage bzw. ein waches Gespür dafür, wie die «große Idee von Heiligkeit» den Menschen heillos überfordern und dadurch entmutigen kann. Daher rührt auch die Skepsis gegenüber Heiligenviten. «Caussade» schildert diese Not der Seele sehr plastisch:

Die gesamte ideale Heiligkeit ist ihr nichts als innerlicher Vorwurf ihrer niedrigen und verachtungswürdigen Dispositionen. Alle Heiligenviten verurteilen sie, sie nimmt nichts zu ihrer Verteidigung wahr. Eine Heiligkeit voller Licht macht sie untröstlich, weil sie nicht die Kraft hat, sich dazu aufzuschwingen, und ihre Schwäche kommt ihr keineswegs als göttliche Zulassung vor, sondern als Feigheit.⁶³

Um dieser Entmutigung zu wehren, betont der *Traité* immer wieder die Leichtigkeit des Weges zur Heiligkeit (vgl. 37; 118) – deutlich in der Spur des «*Moyen court*» von Madame Guyon. Gott erwarte nicht mehr als die Erfüllung des Willens gemäß den eigenen körperlichen und geistlichen Kapazitäten (vgl. 118 f.). Der Mensch müsse nur seinen Teil tun, indem er sich mit dem gegenwärtigen Augenblick zufrieden gibt. Zugleich übersetzen sich hier die Vorbehalte gegenüber einer regulierenden und normierenden Fassung der Spiritualität in den Begriff der Heiligkeit, indem der *Traité* sich davon distanziert, dass Heiligkeit bedeute, Vorbilder zu kopieren: Die neuen Heiligen haben das nicht nötig,⁶⁴ sondern werden, wenn sie sich vom Gottesgeist führen lassen,⁶⁵ zu Originalen geformt. Weil Gottes Han-

62 M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 61 (1987), 129–160, 159 (Übersetzung: MH).

63 «Toute la sainteté idéale ne lui est que reproches intérieurs de ses dispositions basses et méprisables. Tous les livres de la vie des saints la condamnent, elle ne sent rien pour se défendre. Elle voit une sainteté en lumière qui la désole, car elle n'a plus de force pour s'y élever, et elle ne sent pas sa faiblesse comme ordre divin, mais comme lâcheté.» (*Abandon*, 56 f.)

64 «Ô amour inconnu ! il semblerait que vos merveilles soient finies et qu'il n'y ait plus qu'à copier vos anciens ouvrages, à citer vos discours passés. Et l'on ne voit pas que votre action inépuisable est une source infinie de nouvelles pensées, de nouvelles souffrances, de nouvelles actions, de nouveaux patriarches, de nouveaux prophètes, de nouveaux Apôtres, de nouveaux saints qui n'ont pas besoin de copier la vie ni les écrits les uns des autres, mais de vivre dans un perpétuel abandon à vos secrètes opérations.» (*Abandon*, 142.)

65 Dazu ausführlicher 3.3.

deln «singularisiert» (147), wird das Kopieren anderer überflüssig. Heiligenviten sind deshalb nur mit einer bestimmten Leseanweisung zu konsultieren: «Gehen wir, jeder auf seinem Weg, zum selben Ziel, vereinigt im selben Punkt und im selben Mittel der göttlichen Ordnung, die sich in uns allen variiert.»⁶⁶ Michel Olphe-Galliard hat hier den Vorwurf geäußert, der/die Autor(in) habe mit dieser Zurückweisung des Kopierens simplifizierend den sozialen Charakter des Menschen und die fundamentale Notwendigkeit des Imitationslernens gelehrt, um die ein Paulus und ein Thomas von Kempen gewusst hätten.⁶⁷ Meines Erachtens hat er damit nicht genügend im Blick, dass der *Traité* hier einen Gedanken deshalb zuspitzt, um einen markanten Gegenakzent gegenüber dem *mainstream* einer vereinheitlichenden Sichtweise von Frömmigkeit zu setzen. Zudem fällt auf, dass das gesamte Arsenal spiritueller Kampfmetaphorik fast gänzlich fehlt: *lutte* taucht überhaupt nicht auf, *combat/combattre* lediglich an drei Stellen (vgl. 68; 171 f.). Auch *péché* findet nur neunmal Erwähnung, und meist im Sinne eines Ausschlusses aus dem, was aus Gottes Wirken hervorgeht,⁶⁸ also nicht als etwas, wogegen der Mensch direkt anzugehen hätte. Heiligkeit verwirklicht sich nicht vorrangig im Kampf gegen menschliche Negativität. Der *Traité* denkt nicht sünden- bzw. defizitorientiert, sondern stimuliert positiv zur Hinkehr zu Gott im Modus der Hingabe. Gnade ist nicht vorrangig Erlösung von der Sünde, sondern Gezogenwerden zu Gott. Gnadentheologisch scheint der *Traité* hier und überhaupt allem Streben nach Heiligkeit die Spitze des Leistungsdenkens abbrechen zu wollen und damit einem überfordernden Aszetismus zu wehren. So wird betont: Gott «regelt» die Heiligkeit (vgl. 112), Gott will der letzte Ursprung von allem sein und schenkt den Rang an Heiligkeit (vgl. 107), er reserviert sich die Gnade der Heiligkeit (vgl. 117) – mit dem Ziel, Gott die Sorge um die Heiligkeit zu überlassen (vgl. 107). Damit sollen die Adressaten aus einer rechnend-kalkulierenden und damit veräußerlichten Sichtweise herausgelöst werden, die Heiligkeit vor allem an der Qualität und Quantität des Handelns bemisst und sich etwa in der verräterischen Neugier äußert, wer die heiligsten Heiligen seien (vgl. 125). In dieser vergleichend-rechnenden Perspektive behält der Mensch die Kontrolle auf seinem geistlichen Weg – was «Caussade» gerade vermeiden möchte. Der *Traité* durchschaut hier zudem, dass diese direkte Suche nach Vollkommenheit und Heiligkeit oft auf *propriété* bzw. *amour propre* (vgl. 125) beruht, also selbstbezogen ist und den Blick von

66 «Allons, chacune par notre sentier, au même terme, unies dans le même point et par le même moyen de l'ordre de Dieu qui est en nous toutes si varié.» (*Abandon*, 104.)

67 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, Paris 1984, 172 f.

68 So etwa die Formulierung «excepté le péché» (72; 118; 146) oder «hors le péché» (65; 168). In diesem Sinn verwendet: 56; 66.

Gott weg wendet auf sich selbst hin.⁶⁹ Daher appelliert er, sie bewusst loszulassen zugunsten des schlichten Tuns des Willens Gottes im gegenwärtigen Augenblick. Die Maxime, die der *Traité* hier ausgibt, lautet: Konzentriere dich auf den gegenwärtigen Augenblick und seinen Anruf, der «Rest ist Sache Gottes» (110). Heiligkeit verwirklicht sich also keineswegs völlig passiv, sondern indirekt, absichtslos. Sie ist Gottes Zugabe zu einem Leben im *abandon*.

Vor diesem Hintergrund stellt der *Traité* heraus, dass das Zeitalter der Heiligen nicht mit den ersten Jahrhunderten endet, sondern bis in die Gegenwart reicht (vgl. 142).⁷⁰ Mit beinahe pathetischem Überschwang heißt es: «Wir werden die Heiligen Gottes sein, seiner Gnade und seiner besonderen Vorsehung.»⁷¹ So wie schon die Alltagsmystik des Werkes offen ist hin auf eine «demokratisierte Mystik»⁷², die nicht auf Ordensleute und Priester beschränkt ist, so ist auch die Berufung zur Heiligkeit auf alle ausgeweitet. Die pyramidale Gesellschafts- und Kirchenstruktur unterlaufend und aufweichend heißt es, dass Könige wie Bauern, Minister wie Soldaten, Bischöfe wie Bürger erkennen sollen, dass es ihnen allen leicht ist, zur Heiligkeit zu gelangen.⁷³ Diese geistige Strömung, die urbiblischem Denken wieder zum Durchbruch verhilft, taucht schon vorher auf, etwa bei den Alumbrados und den Erasmianern,⁷⁴ gewinnt aber angesichts des Aufwinds der jansenistischen Bewegung mit ihren Tendenzen einer limitierten Erwählung zum Heil an Brisanz.

Nicht nur in dieser Berufung aller zur Heiligkeit zeichnet sich ab, dass der *Traité* anthropologisch andere Töne anschlägt, nachdem «Pessimismus und Rigorismus als Haltung und Stil ... als Gegensatzakzent zur Pracht des Grand Siècle»⁷⁵ gehört hatten. «Caussade» löst sich von der pessimistischen Anthropologie und der negativen Auffassung der menschlichen Natur, die «Bérulle und die Meister der französischen Schule so gründlich in die französischen Köpfe eingepflanzt hatten» und die interessanterweise die beiden opponierenden Bewegungen des

69 Miklos Vetö hat darauf hingewiesen, dass etwa die dauernde Analyse des Gebetes im sog. Examen und die Reflexion über die eigene Frömmigkeit eine Selbstversicherung sei, die Selbstbezogenheit sozusagen auf eine höhere Ebene transportiert werde und damit dem *abandon* diametral entgegen stehe (M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, 132; 137; 141 f.; 151).

70 Zur Fortschreibung der Heilsgeschichte bis in die Gegenwart siehe 3.4.

71 «Nous serons les saints de Dieu, de sa grâce et de sa providence spéciale.» (*Abandon*, 107.)

72 Zum Begriff: D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, Hamburg 1997, 13 f., 65.

73 «Plût à Dieu que les rois et leurs ministres, les princes de l'Église et du monde, les prêtres, les soldats, les bourgeois, etc., en un mot tous les hommes connussent combien il leur serait facile d'arriver à une éminente sainteté!» (*Abandon*, 37.)

74 Vgl. M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 20 f.

75 H. BALTHASAR, *Einleitung*, in: L. LALLEMANT, *Geistliche Lehre*, übertragen v. C. CAPOL, Ein-siedeln 1960, 5–13, 13.

Jansenismus und des Quietismus als Unterströmung miteinander verbindet.⁷⁶ Während etwa Louis Lallemant den Menschen als «Kloake»⁷⁷ bezeichnen konnte, die man immer neu reinigen muss, fehlen derartige Klänge bei «Caussade» völlig. Von der korrupten Natur des Menschen ist nicht die Rede, es bleibt bei wenigen Anspielungen auf das «Labyrinth unserer selbst», auf die Eigenliebe als Handlungsprinzip (vgl. 70; 125)⁷⁸ bzw. die selbstbezogenen Motive der Gottsuche. Gegenüber den authentischen Werken Caussades spielt der *Traité*, wie im ersten Kapitel erwähnt, einen anthropologisch deutlich optimistischeren Grundton an. Es muss von daher als nachträgliche gewaltsame Vereinnahmung in eine bestimmte Tradition gelesen werden, wenn das *Avant-propos*, das Vorwort, das Michel Olphe-Galliard Mère Marie-Anne-Sophie de Rottembourg, der Oberin von Meaux, zuschreibt, behauptet: «Die Sünder finden darin, womit sie ihre Sünden sühnen können, indem sie gegenüber den vergangenen Handlungen des Eigenwillens Genüge tun, um sich nur noch an dem Gottes festmachen.»⁷⁹ Diese Optik des Sühnedenkens spielt im *Traité* selbst keine Rolle.

3.2 Grundzüge der Gotteslehre

3.2.1 DAS KONZEPT VON VORSEHUNG

Der Weg der Hingabe, zu dem «Caussade» animiert, stützt sich theologisch auf das «Dogma der Vorsehung»⁸⁰ bzw. setzt Gottes Vorsehung als ein Postulat voraus.⁸¹ Diese Providenzlehre bietet zwar schon zuvor seit Jahrhunderten den selbstverständlich vorausgesetzten Rahmen christlicher Spiritualität,⁸² findet sich aber seit dem 17. Jahrhundert deutlich häufiger im spirituellen Vokabular. Worin ist der Grund für dieses verstärkte Auftauchen zu suchen? «Der Bedarf, über etwas zu sprechen, ist oft ein Zeichen dafür, dass die [bezeichnete; MH] Wirklichkeit in gewisser Weise abwesend ist oder fehlt.»⁸³ Dass dies mit dem Auf-

76 L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 155.

77 L. LALLEMANT, *Geistliche Lehre*, 127.

78 Dieser Gedanke der «propriété» ist bei Madame Guyon weit stärker präsent (J. M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 50; 85; 96 f.; 138 f.; 141), so dass sogar vom «Selbsthass» (gegenüber diesem egozentrischen Ich) die Rede ist (vgl. ebd. 90, ähnlich 112 f.).

79 «Les pécheurs y trouveront de quoi racheter leurs péchés en satisfaisant aux actions passées de leur volonté propre pour ne plus s'attacher qu'à celle de Dieu.» (*Abandon*, 198.)

80 M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, in: DSp. II, Paris 1953, 354–370, 360.

81 Vgl. D. SALIN, *Introduction*, in: *L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, Nouvelle édition établie et présentée par D. SALIN S. J., Paris 2005, 7–30, 20.

82 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Wien/Berlin 2008, 11. Ein illustres Beispiel ist hier: CATERINA VON SIENA, *Der Dialog – Gespräche mit Gott über seine Vorsehung*, hg. von W. SCHMID, Kleinhain 2017.

83 D. SALIN, *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, 35; vgl. auch 28 (Übersetzung: MH).

kommen des providenziellen Deismus zutrifft, hat der mentalitätsgeschichtliche Hintergrund im letzten Kapitel beleuchtet. Es liegt nahe, dass die Mystik hier seismographisch diese neuzeitliche Entzauberung der Welt registriert. «Die Welt erweist sich dem Mystiker nicht mehr als klar entzifferbares Universum, in dem die Schöpfung auf einen eindeutigen Heilsplan verweist.»⁸⁴ Je weniger manifest Gottes Wirken in der Geschichte wahrgenommen wurde, umso frag- und denk- aber im Gebrauch auch betonungswürdiger erwies sich die Vorsehungslehre.

Auch wenn vor diesem Hintergrund der erste Herausgeber Ramière für die Veröffentlichung in seinem Titel den Begriff *providence*⁸⁵ ausgewählt hat, der im Werk mit 33 Nennungen zweifellos einen bedeutenden Platz okkupiert, ist doch der Begriff *ordre de Dieu* mit etwa 68 Nennungen noch zentraler. Der *Traité* nimmt mit *ordre* einen Schlüsselbegriff der Epoche auf, profan wie religiös, und bezieht ihn hier auf Gottes wohlwollenden Plan mit der Schöpfung.⁸⁶ Daneben spricht «Caussade» auch häufiger vom *dessein de Dieu*, der führenden und leitenden *main de Dieu* (vgl. z. B. 68), oder auch dem unfehlbaren Führen Gottes (*conduire*; vgl. 77). Schon an dieser Begrifflichkeit lässt sich ablesen, dass der Vorsehungsbegriff weitgehend in der traditionell «teleologisch-ordinativen Denkform»⁸⁷ begegnet, wie sie Thomas von Aquin, die Tradition bündelnd und die weitere Theologiegeschichte mit ihrer Schuldogmatik prägend, konzipiert hat: Vorsehung als «im Geiste Gottes bestehenden Plan der Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel», das im ewigen Heil bzw. im ewigen Leben und damit im Glück des Menschen besteht.⁸⁸ In dieser Vorsehung plane Gott alles unmittelbar (*immediate*)⁸⁹, bis hinein in

84 D. FINKELDE, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, in: J. PERČIČ/J. HERZGSELL (Hg.), *Große Denker des Jesuitenordens*, Paderborn 2016, 121–134, 130.

85 Mitunter zeigt sich hier (wie an mehreren anderen Stellen), dass der *Traité* nicht übermäßig an begrifflicher Genauigkeit und Distinktion interessiert ist, denn gelegentlich ist von der «reinen Vorsehung» und gleichbedeutend den «Kreuzen der Vorsehung» die Rede, und zwar einschränkend im Sinne der zweiten Spielart der Hingabe, die die Ereignisse bzw. vor allem Widrigkeiten und Leiden betrifft, die dem Menschen ohne eigene Suche (37) und ohne eigenes Zutun widerfahren (42; 56; 123 f.; 127 f.).

86 Vgl. D. SALIN, *Introduction*, in: *Abandon* 21. Schon in der mittelalterlichen Theologie ist der *ordo creationis* eine «Art Bewegung ..., die einen Ausgang hat, einen Fortgang nimmt und auf ein Ziel hingerichtet ist. In diesem Sinne ist auch Schöpfung *ordo ad*, eine «Bewegung» (H. KRINGS, *Ordo – Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982, 41.).

87 G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich/III. Systematisch-theologisch*, in: LThK¹ 10, Freiburg i. Br. 2001, 897 ff., 899.

88 Vgl. H. JORISSEN, *Schöpfung und Heil – Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin*, in: T. SCHNEIDER/L. ULRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 94–108, 95; 97.

89 «Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet.» (STh I, q. 22 a. 3 co.) Wenig später heißt es: «Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate pro-

kleinste Dinge, beziehe allerdings aus Güte bei der *executio*, der Ausführung des Plans, geschöpfliche Ursachen mit ein und gebe ihnen Anteil an der *dignitas causalitatis*⁹⁰, so dass sie als *providentiae participes*⁹¹ für sich selbst und andere vorsehen als können. Aber auch inmitten dieser Inklusion menschlicher Freiheit erreiche der Wille Gottes souverän und unfehlbar sein Ziel und könne nicht vereitelt werden.⁹² Insofern ist für Thomas «jedes konkrete Schicksal umfassen von Gottes Vorsehung»⁹³. Diese theologische Spur nimmt «Caussades» Schrift auf. So heißt es, Gott lasse unfehlbar (!) beim Menschen ankommen, was für ihn das Beste ist.⁹⁴ Vorausgesetzt scheint auch die thomistische Unterscheidung zwischen der Vorsehung im strengen Sinn als einem ewig-immanenten göttlichen Planen (seines Intellektes und seines Willens) und dessen Ausführung in der Zeit, der *executio* bzw. *gubernatio mundi*.⁹⁵ «Der Weltplan ist die gefügte Ordnung, die aus dem praktischen Intellekt Gottes hervorgeht.»⁹⁶ So spricht der *Traité* davon, dass Gott seine Pläne für die Seele hat und sie glücklich ausführt.⁹⁷ Gottes Handeln führt im Lauf der Zeit die Ideen aus, die die Weisheit sich von allen Dingen gemacht hat (vgl. 149). Ebenso ist an zwei Stellen die Rede vom verborgenen Schatz der göttlichen Weisheit (vgl. 86; 191), der diese ewigen Pläne Gottes in sich zu bergen scheint. Der lebenspraktischen Ausrichtung des *Traité* entsprechend fokussiert er die Aufmerksamkeit allerdings auf der *executio* der Pläne Gottes in der Geschichte, vor allem im Leben des Einzelnen. Tatsächlich liegt, in scholastischer Terminologie gesprochen, auf der *providentia specialis* (vgl. 167) das Hauptaugenmerk.

videntiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.» (Sth I, q. 22 a. 3 ad 2.)

90 «Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.» (Sth I, q. 23, 8 ad 2.)

91 «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.» (Sth I-II, q. 91 a. 2 co.)

92 Vgl. O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, in: CGG 4, Freiburg i. Br. 1982, 74–119, 76.

93 K. FISCHER, *Schicksal in Theologie und Philosophie*, Darmstadt 2008, 60.

94 In einer Gottesanrede heißt es etwa: «Vous les ferez arriver infailliblement à ce qu'il y a de plus excellent pour elles.» (*Abandon*, 78.)

95 «Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur.» (Sth I, q. 22 a. 3 co.)

96 G. ESSEN, *Gottes Treue zu uns – Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IkaZ 36 (2007), 382–398, 388.

97 «L'action divine exécute dans la suite des temps les idées que la Sagesse a formées de toutes choses.» (*Abandon*, 149.) «Dieu a ses desseins sur les âmes et ... il les exécute très heureusement.» (*Abandon*, 64.)

Gottes vorsehendes Wirken ist zugleich vorhergehend bzw. vorsorgend (*praecursiv*), sorgsam begleitend (*concurziv*) und nachgehend bzw. nachsorgend (*postcurziv* oder *postcurativ*).⁹⁸ Im *praecursiven* Sinn kann es z. B. heißen, dass jeder Moment den *ordre de Dieu* produziert (vgl. 154) und daher jeder Moment wie ein Botschafter den Willen Gottes erklärt (vgl. 154). Tatsächlich setzt «Caussade» voraus, dass die jeweiligen Inhalte des gegenwärtigen Moments «unzweifelhafte Zeichen des Willens Gottes»⁹⁹ sind. Selbst für kleinste Einzelheiten, etwa den Modus des Betens (vgl. z. B. 123; 126), scheint es vorsorgende Pläne Gottes zu geben, denen sich der Mensch hingebend überlassen soll. Auch menschliche Grenzerfahrungen wie Mattigkeit und Ohnmacht werden von Gott entweder zugelassen oder geschickt, damit der Mensch seinen Glauben und seine Hingabe üben kann.¹⁰⁰ Das göttliche Wirken bringt zugleich das Übel wie das Heilmittel.¹⁰¹ Stärke oder Schwäche, Lebendigkeit oder Mattigkeit, Leben oder Tod, alles ist Instrument Gottes, alle körperlichen Zustände, Gefühle und Gedanken kommen von seiner unsichtbaren Hand¹⁰² – mit der Absicht, den Menschen zu formen, was noch weiter zu entfalten sein wird. Der gegenwärtige Augenblick erscheint wie ein spezielles Arrangement, das der vorsehende Gott auf den jeweiligen Menschen zugeschnitten hat. *Concurziv* ist immer wieder davon die Rede, dass dem Menschen ein Führer (vgl. 39), Gott selbst (vgl. 74; 132) oder ein Engel (vgl. 82; 122) zur Seite steht, was vor allem angesichts der Nachterfahrung des Glaubens entscheidend ist. Gottes Einsicht begleitet die Menschen auf all ihren Wegen und zieht sie aus allen Fehlritten heraus.¹⁰³ Hier deutet sich schon an, dass die Vorsehung auch in der «nachsorgenden Zurechtbringung»¹⁰⁴ von Handlungen geschieht. Dieses *postcurative* Wirken korrigiert zum einen die Fehlritte der Menschen: «Wagen sie sich einmal zu weit vor, so dass sie eine ihnen nachteilige Bindung eingehen, so veranlasst

98 «L'action divine inonde l'univers, elle pénètre toutes les créatures, elle les surnage. Partout où elles sont, elle y est. Elle les devance, elle les accompagne, elle les suit.» (*Abandon*, 37.) Die entsprechende Systematik bei R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Wien/Berlin 2008, 404.

99 M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, 133.

100 «Dieu les permet ou les envoie afin de donner de l'exercice à leur foi et à leur abandon qui en est le véritable remède.» (*Abandon*, 67.)

101 «... l'opération divine, elle porte dans toute son étendue le mal et le remède.» (*Abandon*, 184.)

102 «Toute la différence que cela fait dans vos mouvements, la force ou la faiblesse, la langueur ou la vivacité, la vie ou la mort, ce sont les instruments divins qui [l'] opèrent. Tous les états corporels sont des opérations de grâce. Tous vos sentiments, vos pensées, de quelque part que cela vienne, tout cela part de cette main invisible.» (*Abandon* 146.)

103 «Car cette divine intelligence les accompagne dans toutes leurs démarches et les tire de tous les mauvais pas où leur simplicité les engage.» (*Abandon*, 81.)

104 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 404.

die Vorsehung ein glückliches Zusammentreffen, das alles wieder gut macht.»¹⁰⁵ Vor allem aber bezieht sich das postcurative Wirken auf das, was den Menschen an negativen Zumutungen widerfährt, sei es in Form von körperlichen Gebrechen, sei es in Form mitmenschlicher Bosheit. Sie verwirklicht sich dann in einem «Reparaturhandeln»¹⁰⁶, durch das Gottes Wirken alles Widrige wendet und richtet: Welche Schlingen auch immer ausgelegt werden, die Vorsehung «löst jeden Knoten» und wendet das Unheil auf den Täter zurück,¹⁰⁷ ja lässt es zugleich sogar zum Vorteil dessen gereichen, der davon betroffen war. Zweimal verweist der *Traité* in diesem Zusammenhang mit der biblischen Belegstelle Röm 8,28 darauf, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten «kooperieren» lässt (vgl. 65; 78). In immer neuen Wendungen will der/die Autor(in) die Lesenden in dieses Grundvertrauen einüben, dass Gottes vorsehendes Wirken letztlich alles gelingen und gut werden lässt (vgl. 57; 64; 72; 117; 167; 169 f.; 182). Je mehr die Sinne ungläubig verzweifeln an dem, was einem Menschen widerfährt, desto mehr könne man sich aus der Glaubensperspektive heraus kontraintuitiv zusprechen: «Dort ist Gott, alles wird gut werden».¹⁰⁸ Das göttliche Wirken lässt sich in jedem Moment entdecken (vgl. 176), es umfasst, lenkt und tut alles, ausgenommen aus diesem Tun ist nur die Sünde (vgl. 65). Auch in Zeiten der Unordnung und maßloser Konfusion ist der *ordre de Dieu* präsent (vgl. 173), und selbst dort, wo Sünde geschieht, ist Gottes vorsehendes Wirken nicht am Ende: Die Schärpen und Gewalttätigkeiten anderer können zur Gunst der Vorsehung werden (vgl. 176). So lasse sich am Beispiel Jesu ablesen, dass die Feinde ihm mehr nützen als Schaden zufügen konnten (vgl. 169). Gott vermag sogar die Feinde eines Menschen zu seinem Instrument zu machen, so dass sie dem vermeintlichen Opfer nützlich sind und ihm Dienste erweisen (vgl. 167). Der Betroffene kann sie daher gelassen willkommen heißen bzw. darf hoffen: «Gottes Wirken veranlasst ihn zu Maßnahmen, die so treffend sind, dass diejenigen davon überrascht werden, die sie überraschen wollten.»¹⁰⁹

An einigen Stellen weitet sich der Blick hier von der Einzelbiographie hin zu einer geschichtstheologischen Deutung, in der «Caussade» sich zu kühnen Aussa-

105 «Font-elles des avances qui les jetteraient dans quelque engagement préjudiciable, la providence leur ménage d'heureuses rencontres qui réparent tout.» (*Abandon*, 81.)

106 Das Verb «réparer» findet sich in: *Abandon*, 81.

107 «On a beau former contre elles des intrigues et les multiplier, cette providence en rompt tous les noeuds, elle en confond les auteurs et répand sur eux un esprit de vertiges qui les fait tomber dans leurs propres pièges.» (*Abandon*, 81.)

108 «Plus les sens sont infidèles, révoltés, désespérés, incertains, plus la foi dit : «Cela est Dieu ! Tout va bien !»» (*Abandon*, 167.)

109 «L'action divine lui fait prendre des mesures si justes qu'elle surprend ceux qui la veulent surprendre.» (*Abandon*, 167.)

gen vorwagt. Gott spreche «zu allen Menschen insgesamt durch die allgemeinen Geschehnisse. Alle Revolutionen sind nichts als Wogen Eurer Vorsehung»¹¹⁰. Der/ die Autor(in) geht dabei davon aus, dass Gott, so wie er schon durch den Pharao gewirkt hat, auch «durch die Türken, die Holländer und Protestanten predigt»¹¹¹. Vor allem am Ende des Werkes werden in diese geschichtstheologischen Gedanken auch apokalyptische Denkmuster eingeflochten: Der Kampf zwischen Michael und Luzifer dauere an (vgl. 171), immer neu lasse der Abgrund der Reihe nach erschreckende Tiere entsteigen, die Gottes Plan zu vereiteln suchen. Doch Gottes Vorsehung stellte «ihnen immer wahrhaft große und machtvolle Menschen entgegen, die den Ungetümen den Todesstoß versetzten. Und in dem Maß, wie die Hölle neue ausstieß, rief auch der Himmel neue Helden auf den Plan, sie zu bekämpfen»¹¹². Immer neu vollzieht sich dieses «Schauspiel» (sic!; 173), bei dem jedes Auftreten eines neuen Ungetüms mit einem neuen «Athleten Gottes» beantwortet wird – wobei die Ungetüme nur deshalb zur Welt kommen, «um den Mut der Kinder Gottes zu stählen»¹¹³. Vor diesem Hintergrund ist die Geschichte die Geschichte der Pläne Gottes (vgl. 69). Auch wenn der *Traité* an einer Stelle Religions- und Profangeschichte auseinanderhält (vgl. 172) – beides ist im Ringen zwischen Gut und Böse von Gottes immer siegreichem Wirken umfassen.¹¹⁴ Mehrmals betont der *Traité* die Vorsehung als unfehlbar (vgl. 68; 77; 153; 168) und unbesiegbar (vgl. 68; 188), womit der *Traité* sich in der Linie des Postulats einer unfehlbaren Gnadenwirksamkeit Gottes bewegt, das seit Augustinus die Theologiegeschichte prägt.¹¹⁵

Wie der Modus dieses göttlichen Wendens zu denken ist, wird der Natur des Werkes entsprechend nicht spekulativ-systematisch entfaltet, sondern nur angedeutet: Gottes Wille macht «feine Politik» (81), was auf ein vermittelndes Wirken schließen lässt; er wählt wie ein Architekt die Steine für das Gebäude, das er ge-

110 «Vous parlez, Seigneur, à tous les hommes en général, par les événements généraux. Toutes les révolutions ne sont que des flots de votre providence qui excitent des orages et des tempêtes dans le raisonnement des gens curieux.» (*Abandon*, 137.)

111 «Que veut dire Dieu par les Turc, les Hollandais, les protestants? Tout cela prêche avec éclat, tout cela signifie les perfections infinies. Pharaon et tous les impies qui l'ont suivi et le suivent ne sont que pour cela.» (*Abandon*, 137.)

112 «Mais cet ordre, qui est un autre mystère, a toujours opposé des hommes véritablement grands et puissants qui ont porté le coup mortel à ces monstres. Et, à mesure que l'enfer en a vomi de nouveaux, le ciel aussi fait naître des héros qui les ont combattus.» (*Abandon*, 172.)

113 «Tous ces monstres ne viennent au monde que pour exercer le courage des enfants de Dieu.» (*Abandon*, 173.)

114 «L'histoire ancienne, sainte et profane, n'est que l'histoire de cette guerre. L'ordre de Dieu est toujours demeuré victorieux.» (*Abandon*, 172.)

115 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit – Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 111 ff.

plant hat zu errichten (vgl. 69). Die übernatürliche Weisheit zieht unfehlbar den Punkt der Dinge an sich und wendet sie heilvoll auf die Seele an (*appliquer*: vgl. 168). Andernorts wird das Wirken Gottes mit dem Verb *arranger* beschrieben: Geheimnisvoll arrangiere der Gottesgeist alle Teile (der Wirklichkeit?) durch seine kontinuierliche und fruchtbare Präsenz (vgl. 176) – was von der Sprache her beinahe an ein zusammenzufügendes Puzzle denken lässt und von der Metapher der unsichtbar wirkenden Hand verstärkt wird.¹¹⁶ An anderen Stellen heißt es, dass Gottes Wille die Dinge anpasst bzw. Gottes Handeln alles passend macht (*ajuster*: vgl. 101; 169). Gott «konzertiert» alles zum Wohl der Seele (*concerter*: vgl. 80) und erscheint insofern wie ein Arrangeur und Koordinator im Hintergrund des menschlichen Mikro- und des weltgeschichtlichen Makrokosmos.

In diesem Zusammenhang sind die göttlichen Attribute von Belang. Auch sie werden nicht eigens spekulativ reflektiert, aber der/die Autor(in) besitzt eine «lebendige Idee»¹¹⁷ von ihnen, die das Werk wie ein roter Faden durchzieht. Sie sind Grundprinzipien, die die Geschichte der Welt und des Einzelnen erklären.¹¹⁸ Die Attribute Weisheit, Macht und Güte drücken sich in allem aus, was der Welt zu-stößt (vgl. 137). Mit diesen Eigenschaften, vor allem durch seine Güte, führt Gott den Menschen (vgl. 117), trägt ihn auf dem Arm (vgl. 181) und macht für ihn alles leicht (vgl. 119) – so dass «Caussade» den Lesenden die rhetorische Frage zuspield, ob Gottes Weisheit und Güte täuschen können (vgl. 161). Gott in seiner Weisheit, Macht und Güte verdient es, sich ihm anzuvertrauen (vgl. 181). In Passagen mit direkter Gottesanrede kommt es entsprechend immer wieder zu staunend-beglückten «Oh»-Rufen über die göttliche Liebe (vgl. 58 f., 142; 145; 147; 152; 161). Diese göttlichen Eigenschaften reflektieren sich auch in den Rollen, die Gott metaphorisch zugeschrieben werden und die zentral dem Bildspendebereich der Kunst bzw. des Kunsthandwerks entstammen: Gott als Maler, der eine leere Leinwand mit bunten Farben bemalt (vgl. 120 f.; 150; 152), als Bildhauer, der mit seinem Meißel den Stein bearbeiten muss, um eine Skulptur zu schaffen (120 f.; 145; 150) und als übernatürlicher Drechsler (vgl. 166). Kunstvoll prägt der vorsehend-wirkende Gott das Bild aus, dass das Wort sich vom einzelnen gemacht hat (vgl. 150), schafft dadurch «himmlische Gestalten» (145) und verschönert und bereichert so den Menschen (vgl. 120) – was diesen ermutigen soll, die mitunter schmerzlichen und auch zunächst zerstörerischen Schläge des Meißels zu ertragen (vgl. 120f.) Dieses verborgen zum Kunstwerk formende Wirken verdichtet sich im viel zitierten Bild des Teppichknüpfens: So wie Teppiche während der Knüpfphase nur von

116 «Tous les états corporels sont des opérations de grâce. Tous vos sentiments, vos pensées, de quelque part que cela vienne, tout cela part de cette main invisible.» (*Abandon*, 146.)

117 M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, 360.

118 Vgl. ebd.

hinten, der Rückseite her, zu sehen sind und sich in ihrer ganzen Schönheit erst nach der Fertigstellung zeigen, so geschehe auch Gottes formendes Wirken im Dunkeln und Verborgenen.¹¹⁹ Mit den hier verwendeten Attributen Gottes bzw. Metaphern für sein vorsehendes Wirken setzt «Caussade» sich markant ab von denen der klassischen Vorsehungslehre. Für sie waren Bilder souverän-absoluten Herrschens dominierend (etwa Staatsmann und Heerführer), mit denen sie die fürstlich-patriarchale Macht der staatlichen Gewalt ins Absolute steigerte. Andere Bildspendebereiche wie etwa elterliche Züge gerieten zusehends in den Hintergrund. Die «das geistliche Regiment Gottes bestimmende Liebe und Barmherzigkeit laufen gleichsam nebenher und haben keine wirklich übergreifende und bestimmende Bedeutung»¹²⁰. Genau dieser Bildwelt verschafft der *Traité* stärker Geltung.

Zweifellos wird «Caussade» mit der hier skizzierten Vorsehungslehre auf die Lesenden gerade in Kontingenz-, Krisen- und Leiderfahrungen eine haltgebende, beruhigende und stabilisierende Wirkung gehabt haben, so dass sie sie angesichts der Hoffnungsperspektive kontrafaktisch leichter in Geduld durchstehen konnten. Es ist deshalb durchaus wahrscheinlich, dass das Werk vielen französischen Katholiken geholfen hat, mit den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs fertig zu werden.¹²¹ Das kleine Werk vermittelt eine Daseinsgeborgenheit und würdigt angesichts einer bis in Details gehenden *providentia specialis* auch in hoher Weise den Einzelnen des göttlich-vorsehenden Blicks. Zudem wird mit der Formung des Menschen zum Kunstwerk die Zukunftsperspektive reizvoll ästhetisiert – gegen jansenistische Tendenzen, vor allem die Hässlichkeit des Menschen zu betonen. Dass das kleine Werk bis in die Gegenwart rezipiert und damit als relevant empfunden wird, wird nicht zuletzt in all diesen Motiven begründet sein. Sehr wahrscheinlich berührt es die auch unter gegenwärtigen Bedingungen fortwährende «Hartnäckigkeit des Wunsches, es möge jemand da sein, der die Bedingungen des menschlichen Lebens durch andere ersetzt»¹²².

Dazu bietet «Caussade» ein umfassendes heilsgeschichtliches Metanarrativ, das gekennzeichnet ist von einer durchgehenden Teleologie und dem, was im

119 «C'est le beau côté de l'ouvrage qui se fait à peu près comme les superbes tapisseries qui se travaillent point par point et à l'envers : l'ouvrier qui s'y emploie ne voit que son point et son aiguille, et tous ces points remplis successivement font des figures magnifiques qui ne paraissent que lorsque, toutes les parties étant achevées, on expose le beau côté au jour. Mais pendant le temps du travail tout ce beau et merveilleux est dans l'obscurité.» (*Abandon*, 117.)

120 W. HÜFFMEIER, *Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung*, in: I. DALFERTH U. A., *Denkwürdiges Geheimnis – Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 237–258, 248.

121 So D. SALIN, *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, 21.

122 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken – Versuch über einen mündigen Glauben*, in: T. PRÖPPER U. A. (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 232–249, 248.

zweiten Kapitel mit David Fergusson ein maximalistisches Konzept von Vorsehung genannt wurde. Der Gott der Vorsehung ist für den *Traité* ein Gott nicht nur der Geschichtsmächtigkeit, sondern der Geschichtskontrolle, der den Lauf der Zeit in einem letztlich nicht irritierbaren Prozess seinem Ziel zuführt – Gott und dem Heil. Die Geschichte ist bereits entschieden, also trotz allem scheinbaren Ringen nicht mehr offen. Vor diesem Hintergrund wird die Vorsehung zu einem *Passepartout*¹²³, das jedes Geschehen als sinn- und hoffnungsvoll erschließt und als eine codierte Gottesbotschaft ausgibt. Jede scheinbare Kontingenz wird auf eine höhere theonome Notwendigkeit hin überschritten, der Zufall wird «entzufällig»¹²⁴. Die Kontingenz ähnelt damit einer «optischen Täuschung»¹²⁵ und wird sich einmal durch Gottes eschatologische Offenbarung als «Chimäre des menschlichen Geistes»¹²⁶ entpuppen. Alles Faktische erscheint auf diese Weise theologisch sanktioniert.¹²⁷ Mit allem, was geschieht, verfolgt Gott seinen guten Plan. Auch wenn die Sünde ausdrücklich ausgenommen wird aus dem, was von Gott herrührt, und sie «nur» zugelassen ist, auch wenn die mit apokalyptischer Terminologie dargestellten Ungetüme als aus der Unterwelt kommend beschrieben werden und es einen Kampf zwischen Michael und Luzifer gibt, setzt die Vorsehungslehre hier doch mit Augustinus voraus, dass Gott alle geschaffenen Willen souverän in seiner Hand hält, selbst wenn sie gegen seinen Willen handeln. Auch durch böse Menschen könne Gott seinen Plan vollenden.¹²⁸ Dass bis hinein in die Neuscholastik diese Linie fortgeführt wird, bestätigt etwa der noch ganz in diesem Horizont verfasste Artikel «Vorsehung» in der Erstausgabe des LThK von 1938:

Während die Vorsehung die physischen Übel teils als Ruten zur Züchtigung des Bösen, teils als Mittel zur Prüfung und Läuterung der Guten gebraucht, lässt sie dagegen die Sünde nur zu, um auch sie nachträglich dem Guten, d. h. dem letzten Weltziel, der Gottverherrlichung dienbar zu machen.¹²⁹

123 Die Formulierung (mit Hüffmeier) bei K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte – Versuch einer theodizeensensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br. 2006, 353.

124 R. BERNHARD, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 11.*

125 O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz – Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus*, Regensburg 2017, 16.

126 J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung – Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, in: *IKaZ* 45 (2016), 49–59, 51 im Blick auf den die Theologie der Neuscholastik atmenden Artikel von E. KREBS, *Vorsehung*, in: LThK 10, Freiburg i. Br. 1938, 695 ff., 695.

127 Vgl. J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung*, 57.

128 Vgl. zur augustinischen Herkunft: M. VILLER, *Le véritable abandon*, 7. Thomas von Aquin präzisiert, dass Gott direkt nur das Gute wolle und das *malum* lediglich beiläufig, *per accidens*, und zwar insofern es ein Gut begleitet bzw. Gott aus dem Bösen Gutes bewirken kann (vgl. dazu K. FISCHER, *Schicksal in Theologie und Philosophie*, 60 f.).

129 E. KREBS, *Vorsehung*, 696.

Dem *malum* wird hier also eine von Gott immer schon vorgesehene Funktion zugeschrieben. Es wird um eines höheren Gutes willen zugelassen, so dass es im Letzten kein nicht-sein-sollendes Leiden gibt.¹³⁰ Interessanterweise wird Gottes Vorherwissen an keiner Stelle thematisiert, der vorhersehende Gott erscheint wie eine unendliche Intelligenz mit unermesslich kreativem Vermögen, die jeweils schon, offenbar von Ewigkeit her, eine Reaktion auf Sünde und Unheil parat hat und es verlässlich in Heil wendet, indem er neue Lebensmöglichkeiten einräumt und dadurch Zukunft erschließt. Während die traditionelle Theologie also eher das prae- und concursive Wirken der Vorsehung stark gemacht hat,¹³¹ wird hier diesem postcursiven bzw. – curativen Handeln breiterer Raum gegeben. Von einem tatsächlich «beweglichen» Willen Gottes, der sich interaktiv von der Freiheit des Menschen mitbestimmen lässt und in seiner unveränderlichen Treue jeweils reaktiv mit seiner Innovationskraft auf sie eingeht, wie es eine bedeutende Strömung der gegenwärtigen Theologie der Vorsehung zu denken versucht,¹³² kann man hier noch nicht ausgehen. Einige Formulierungen scheinen sich aber in diese Richtung zu öffnen, so etwa, wenn der/die Autor(in) davon spricht, Gott «divinisiere alle Dinge» (181), und damit offenbar davon ausgeht, dass nicht alle Ereignisse schon immer eine göttliche Qualität haben.

Hier wie auch an anderen Stellen trifft m. E. die Einschätzung Guardinis zu, den *Traité* als ein Werk des Übergangs einzuordnen. Es stehe noch zu sehr in einer bestimmten Tradition, als dass ein neues «Schema der Daseinsverfassung» wirklich klar zum Durchbruch käme, wohl aber sei es in Arbeit.¹³³ Allenfalls leicht, durch die höhere Bedeutung des postcurativen Handelns, löst «Caussade» sich also aus dem Rahmen der scholastischen Lehre von der Vorsehung, die er/sie allerdings bildreich und auf anregend-mitreibende und ermutigende Art nahebringt. Dass dieses Konzept von Vorsehung, wie sich oben beim Ursprungshorizont gezeigt hat, schon zur Zeit der Abfassung mit dem providenziellen Deismus und dann mit Voltaire und noch mehr zur Zeit der Veröffentlichung (etwa bei Nietzsche) zutiefst fragwürdig wurde, wird zumindest direkt argumentativ nicht aufgegriffen. Ebenso wird vom Verfasser/von der Verfasserin nicht gehoben, was

130 Damit stellt sich die Frage, inwieweit Gott stillschweigend zumindest als *cooperator mali* vorausgesetzt wird. Karl Rahner hat diesbezüglich die Diskussion angestoßen, ob es in diesem schultheologischen Horizont einen wirklichen Unterschied zwischen Zulassen eines negativen Aktes und Wollen gibt, «wenn die ganze konkrete Realität des menschlichen Aktes auch von Gott aktiv bewirkt wird und die Negativität in diesem ... realen Akt nur sein kann durch die konkrete Bewirkung dieser Positivität» (K. RAHNER, *Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 10, Einsiedeln 1972, 145–163, 152 f.).

131 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 404.*

132 Siehe dazu 4.1.8.5.

133 R. GUARDINI, *Einführung*, 13.

man aus heutiger theologischer Perspektive als «Wahrheitsmoment» des Deismus würdigen kann, nämlich die Verbindung zwischen göttlicher Intention und gegenwärtigem Augenblick freier und gelöster zu sehen, ihn damit in seiner Kontingenz ernster zu nehmen und so einer spirituellen Überdetermination des Mondänen zu wehren.¹³⁴ Der *Traité* hält an einem maximalistischen Konzept von Vorsehung fest, verfolgt weiterhin ein nahezu ungebrochen positives Verständnis von Gottes Geschichtslenkung und versucht, wie sich im kommenden Unterpunkt zeigen wird, dem Plausibilitätsverlust allein dadurch zu begegnen, dass das vorsehende Wirken Gottes als radikal verborgen beschrieben wird und oft gegen den Anschein der Wirklichkeit schlicht geglaubt werden muss. Bestätigt sich hier, dass die Mystiker Veränderungen wahrnehmen, sie aber letztlich nicht wahrhaben wollen und sich in ihrem Wirken verzweifelt dagegen auflehnen?¹³⁵ Was wie ein letztes Aufbäumen einer sterbenden Welt erscheinen kann, kann auch ein Versuch sein, mit den hergebrachten Mitteln dieser untergehenden Welt um deren mögliche Zukunft zu kämpfen und damit mitten in den Veränderungen Unaufgebbares zu markieren und in eine neue Zeit hinüberretten zu wollen, ohne schon geeignete Denkmuster dafür zur Hand zu haben, wie dieses Unaufgebbare mit dem neuen Zeitalter und seinem Denken vermittelt werden kann. Der *Traité* scheint sich mit einem providenziellen Deismus allein nicht abfinden zu wollen. Er könnte daher auch gelesen werden als ein engagiertes Eintreten für eine göttliche Geschichtsimmanenz, die sich nicht in der *creatio continua* erschöpft und damit als Plädoyer, die urbiblische Überzeugung eines persönlichen, fürsorgenden Zugewandtseins Gottes zum einzelnen im gegenwärtigen Augenblick zur Geltung zu bringen – und das in diese Fürsorge eingebettete Selbst.

3.2.2 DIE BETONUNG DER ABSCONDITÄT GOTTES UND DIE THEODIZEE

Anders als sein Vorgänger Michel Olphe-Galliard und weite Teile der Sekundärliteratur hat der gegenwärtige Editor des *Traité*, der Jesuit Dominique Salin, zum ersten Mal eingehend gewürdigt, dass im *Traité* die Dunkelheit bzw. Nachterfahrung des Glaubens das «gewöhnliche Klima eines Lebens der Hingabe ist»¹³⁶. So bedeutsam die Vorsehungslehre für «Caussade» als Fundament bzw. als Postulat ist, so entschieden betont er/sie, dass dieser *ordre de Dieu* keineswegs evident und manifest ist. Ähnlich wie Johannes von Damaskus geht der *Traité* davon aus, dass von Gottes Vorsehung nur im Bewusstsein ihrer Unerkennbarkeit und Unbegreif-

134 Vgl. D. FERGUSON, *The Providence of God – A Polyphonic Approach*, Cambridge 2018, 131 f.

135 Vgl. D. BOGNER, *Das Religiöse weiter denken*, 497.

136 D. SALIN, *Introduction*, 27 (Übersetzung: MH). Ähnlich DERS., *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, 32 ff.

lichkeit zu reden sei.¹³⁷ Auf diese Weise scheint das Werk dem Rechnung tragen zu wollen, dass die Lehre vom wohlregulierten Vorsehen Gottes von der Erfahrung des Glaubens allzu oft nicht gedeckt scheint. Das Leben, wie es sich präsentiert, spricht in seiner Faktizität zumindest nicht «flächendeckend» für einen fürsorgenden Gott. Gott wird daher in all seinem vorsehenden Wirken als ein radikal verborgener Gott beschrieben. Schon wenn man das Wortfeld und die Häufigkeit der Erwähnung bewusst wahrnimmt, fällt auf, mit welchen Variationen der/die Autor(in) auf dieses Grundthema immer wieder zurückkommt: *apparence* (48-mal), *illusion* (10-mal), *ombre/ombra* (22-mal), *obscure/obscurité* (35-mal), *ténèbre* (18-mal), *invisible* (4-mal), *déguisement/déguiser* (12-mal), *nuit* (14-mal), *aveugle* (11-mal), *cacher* (34-mal).

Dabei ist es zutiefst sprechend, dass gerade das elfte und letzte Kapitel diese Absconditität Gottes besonders in den Blick nimmt. Mit einer nüchternen und zugleich ermutigenden Einsicht wie dieser sollen die Lesenden entlassen werden:

Im passiven Zustand des Glaubens jedoch nimmt alles, was Gott kommuniziert, teil an seinem Wesen und den undurchdringlichen Finsternissen, die seinen Thron umgeben; nur verwischte und dunkle Empfindungen herrschen da. Die Seele, die sich so vorfindet, fürchtet oft mit dem Propheten, durch dieses Dunkel laufend mit dem Kopf gegen einen Felsen zu rennen. Doch, treue Seele, du hast nichts zu fürchten, dies ist dein Weg und Gottes Verhalten dir gegenüber, es gibt nichts so Sicheres und Unfehlbares wie das Dunkel des Glaubens.¹³⁸

So wie schon der Auferstandene sich in Gestalten zeigt, die ihn verkleiden (vgl. 165), und bereits das geschriebene Gotteswort voller Geheimnisse ist (vgl. 137), so ist auch das göttliche Handeln immer verkleidet (vgl. 90) und geheimnisvoll (vgl. 137). Mit bildlichen und gedanklichen Anleihen an Pseudo-Dionysius Areopagita, Johannes Tauler¹³⁹ und Johannes vom Kreuz¹⁴⁰ heißt es:

Gott, der Mittelpunkt des Glaubens ist, ist ein Abgrund der Finsternisse, der sich ... über alle Schöpfungen, die aus ihm hervorgehen, ergießt. Alle seine Worte, alle seine Werke sind, um

137 Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens*, übers. v. D. STEINHOFER, München 1923, 106.

138 «Dans la voie passive de foi, tout ce que Dieu communique tient de sa nature et de ces ténèbres inaccessibles qui environnent son trône : ce ne sont que sentiments confus et ténébreux. L'âme qui s'y trouve, appréhende souvent comme le prophète d'aller donner et se briser contre quelque écueil en marchant au travers de cette obscurité. Non, âme fidèle, ne craignez point ! C'est là votre voie et la conduite de Dieu sur vous, il n'y a rien de plus sûr et de plus infaillible que les ténèbres de la foi.» (*Abandon*, 179).

139 Tauler nimmt hier wiederum Pseudo-Dionysius auf, wenn er vom überschwänglichen Licht spricht, welches das Licht der Vernunft verdunkelt und als «Finsternis der göttlichen Wüste» erscheint. Vgl. dazu A. HAAS, *Mystik als Aussage*, 494 f.

140 Vgl. JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht*, vollständige Neuübersetzung von U. DOBHAN U. A., Freiburg i. Br. 82007, II, 5, 3, 104.

es so zu sagen, dunkle Strahlen einer noch dunkleren Sonne. Wir öffnen unser leibliches Auge, um die Sonne und ihre Strahlen wahrzunehmen, aber die Augen unserer Seele, mit denen wir Gott und seine Werke schauen, sind geschlossene Augen. Finsternisse treten hier an die Stelle des Lichts; die Kenntnis besteht in Unkenntnis und man sieht, indem man nicht sieht.¹⁴¹

Das impliziert für das Glaubensleben, mit Gott durch all das hindurchzugehen, was ihn verkleidet bzw. defiguriert (vgl. 135). Die geheimnisvolle Gottespräsenz sieht und spürt man nicht (vgl. 193). Dem Menschen bleibt daher nur die «Überlebensstrategie»¹⁴², das «Lied der Dunkelheiten» anzustimmen (vgl. 183) und sich als blindes Subjekt (vgl. 56), ohne «Landkarte zur Orientierung» (122) Gott anzuvertrauen (vgl. 100) und auf den Weg zu machen – eine *conditio*, von der auch Jesus und Maria nicht ausgenommen waren (vgl. 116; 135). Gott hat zwar seine Pläne für den Einzelnen, aber er führt sie nur unter Schleiern aus¹⁴³ und schenkt seine Gnade in unerkannter Weise (vgl. 56). Es gibt kein Heilmittel gegen diese Dunkelheit, der Mensch muss sich in sie hineintreiben lassen.¹⁴⁴

Die Verborgenheit Gottes betrifft also zuerst die kognitive Ebene. So sehr «Caussade» das ungebrochen positive Verständnis einer göttlichen Geschichtlenkung des Einzelnen und der Welt fortschreibt, so wenig ist diese Vorsehung im Vorhinein in ihrem konkreten «Wie» erkenntlich bzw. errechenbar. Nur aus der Retrospektive heraus ist sie erkennbar, der Mensch hat mit Gott stets nur das Nachsehen, was der *Traité* vor allem am Ende durchscheinen lässt (vgl. 183; 185). Die eschatologische Vollendung scheint vor allem den Charakter der Aufdeckung bzw. Enthüllung zu haben. Erst da wird der ungetrübte Blick auf die Vorderseite des kostbaren Teppichs gewährt.

Hier bestätigt sich, was Michel de Certeau bedenkt, wenn er die Mystik als Reflex der ursprünglich-biblischen «rupture instauratrice»¹⁴⁵ liest, und zwar als Bruch zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, als Phänomen des Übergangs nach dem Untergang des kosmologischen Weltbilds und des damit einhergehenden «Umbruchs im Überbau der Christenheit»¹⁴⁶. Sie scheint bereits ein Phäno-

141 «Dieu est le centre de la foi. C'est un abîme de ténèbres qui ... se répand sur toutes les productions qui en sortent. Toutes ses paroles, toutes ses œuvres ne sont pour ainsi dire que des rayons obscurs de ce soleil encore plus obscur. Nous ouvrons les yeux du corps pour voir le soleil et ses rayons, mais les yeux de notre âme, par lesquels nous voyons Dieu et ses ouvrages, sont yeux fermés. Les ténèbres tiennent ici la place de la lumière, la connaissance est une ignorance et on voit en ne voyant pas.» (*Abandon*, 136.)

142 So A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo – Il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma 1996, 198.

143 «Dieu a ses desseins sur les âmes et, sous ces voiles obscurs, il les exécute très heureusement.» (*Abandon*, 64.)

144 «Il n'y a point de remède à cette obscurité, il faut s'y laisser enfoncer.» (*Abandon*, 56.)

145 Vgl. das Kapitel «Der gründende Bruch», in: M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 155 ff.

146 D. FINKELDE, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, 133.

men der abendländischen Säkularisierung zu sein und antwortet auf den «Rückzug» Gottes aus der Welt der neuzeitlichen Diskurse, indem sie versucht, die schmerzliche Erfahrung von Gottes Verborgenheit durch die Eröffnung eines Diskurses eben über die göttliche Verborgenheit zu bewältigen.¹⁴⁷ «Indem sie von ›Nächten‹ sprechen, verweisen die Texte also auf eine allgemeine Situation, aber auch darauf, wie diese Situation als Problem der Existenz erlebt wird.»¹⁴⁸ Auch der Mystik geht es darum, ein Verborgenes zu erkunden, das in seiner Abwesenheit doch auf paradoxe Weise anwesend und gegenwärtig ist.¹⁴⁹ «Die Welt spricht nicht mehr, die unmittelbare Transzendenz auf ihren Schöpfer geht verloren ... Mystiker sind sensibel für den sich anbahnenden ›Gottesverlust‹, ohne ihn zu akzeptieren.»¹⁵⁰ Indem «Caussade» die Absconditität Gottes als durchgängigen, erst im Eschaton sich lichtenden Glaubensmodus ernst nimmt, versucht er/sie in der historischen Umbruchssituation eine neue Rede von der Gottespräsenz eben in mitten der Entzogenheit entgegenzusetzen.

Vor diesem Hintergrund wird noch einmal neu verständlich, warum der Traité dem gegenwärtigen Augenblick solche Bedeutung beimisst. Von Gott her zeichnet sich für den Menschen kein sichtbarer Weg in die Zukunft ab (obschon ein solcher Weg kontraintuitiv als von Gott gegeben vorausgesetzt wird). Man kann nur Schritt für Schritt gehen, indem man hingegeben den Herausforderungen und den Impulsen des gegenwärtigen Moments Gehör schenkt und sich ihnen fügt – wobei auch der gegenwärtige Moment eine «Wüste» ist (vgl. 46), sich also Gottes Wirken auch hier keineswegs unmittelbar eindeutig manifest macht. Der Traité ermuntert, sich in, mit und unter dem Anspruchscharakter der jeweils gegebenen Situation für ein transzendentes «Mehr» offenzuhalten bzw. deutend von einem solchen «Mehr» auszugehen, das zugleich Anspruch und Zuspruch ist. Gerät der Traité mit dem hier geforderten Glauben in die Nähe eines Kadavergehorsams,¹⁵¹ insofern die postulierte Gottespräsenz im Augenblick kaum theologisch plausibilisiert wird, geschweige denn Kriterien genannt werden, die eine solche Präsenz identifizierbar machen?¹⁵² Oder macht sich hier die Tendenz bemerkbar, die Vernunft und die Analyse zugunsten eines mehr intuitiv-innerli-

147 Vgl. B. TEUBER, *Die mystische Mär – Eine postmoderne Relecture der mystischen Tradition nach Michel de Certeau*, in: M. DELGADO/G. FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg/Stuttgart 2005, 225–240, 230.

148 M. CERTEAU, *Mystische Fabel*, 28.

149 Vgl. ebd. 231.

150 D. BOGNER, *Das Religiöse weiter denken*, 497.

151 Diese Tendenz markiert für Richard M. Foster eines der Probleme des Traité (R. M. FORSTER, *Introduction*, in: *The Sacrament of the Present Moment*, übers. v. K. MUGGERIDGE, New York 1989, X–XXIV, XXII).

152 Vgl. A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, 199.

chen Erfassens der Wahrheit hintanzustellen?¹⁵³ Ignatius von Loyola bietet mit seinen Unterscheidungsregeln eine Kriteriologie, um das «Dunkel des gelebten Augenblicks»¹⁵⁴ aufzulichten und an der Resonanz der Gegebenheiten im eigenen Inneren wahrzunehmen, was von Gott her kommt bzw. ihm entspricht und was nicht. Diese *discretio spirituum* spielt, wie sich schon gezeigt hat, bei «Caussade» *expressis verbis* keinerlei Rolle.¹⁵⁵ In gewisser Weise scheint sie für das Werk allerdings auch beinahe überflüssig, insofern unterschiedslos alles, was im gegenwärtigen Moment widerfährt, zumindest letztlich als von Gott sanktioniert gedacht wird.

Eine zweite Ebene der Absconditat gemäß dem Traité betrifft das Paradox, dass sich Gottes Gnade – mit Luther gesprochen – oft *sub contrario* verbirgt. Auch hier ist Jesus das *exemplum*, insofern er während der Passion an sich geschehen lässt, was der Würde einer derart heiligen Seele scheinbar zu widersprechen scheint (vgl. 116). Die Schleier, unter denen Gott seine Pläne ausführt, bestehen konkret aus Misserfolg, körperlichen und geistlichen Schwächen (vgl. 64), aus Trockenheiten und Verzweiflung (vgl. 181), dusternen Stimmungen, dunklen Gedanken, aus Misstrauen, Neid und Vorurteilen (vgl. 70), aus mitmenschlichen bzw. teuflischen Intrigen und Nachstellungen (vgl. 70, 81), Krankheiten (vgl. 70), tödlichen Gefahren (vgl. 60; 135), allgemeiner gefasst aus dem, was die Kleinschrift immer wieder unter dem Wort *croix* fasst, also alle Widrigkeiten des Alltags, deren Eintreten der Mensch nicht selbst gewollt oder gewählt hat. Es handelt sich um jene Zumutungen, auf die sich die zweite Spielart der Hingabe bezieht. Immer wieder werden sie als das, was zu erleiden ist, in einem Atemzug mit der ersten Spielart der Hingabe, also dem, was vom *volonté signifiée* her zu tun ist, genannt.¹⁵⁶

Solche Leiderfahrungen werden vom Traité wie auch sonst in der mystischen Literatur reichlich aufgegriffen. Die Motivation dafür dürfte weder in einer fragwürdigen Leidverklarung oder Leidmystifizierung liegen, noch darin, dass einer Leidazese, also einer bewussten Leidzufugung, das Wort geredet würde. Dies wird schon daran sichtbar, dass «Caussade» die Situationen der Bedrängnis nicht selten in aller ungeschönten Dramatik (und damit sehr existenznah) schildert, was z. B. das Gefühl des Verlorenenseins (vgl. 92) und die drohende Verzweiflung angeht (vgl. z. B. 179). Sie scheinen den Menschen in den Ruin zu treiben (vgl. 56; 121) und verleiten die sinnliche Wahrnehmung zum Eindruck der Gottferne (vgl. 134). Die Seele spürt nichts als Tod und Vernichtung und fühlt sich aller Teilhabe

153 So fragt R. M. FOSTER, *Introduction*, in: *The Sacrament of the Present Moment*, XXII.

154 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1985, 343–360.

155 Dies ist m. E. eines der wichtigsten Argumente gegen die Autorenschaft des Jesuiten Caussade.

156 Die Verknüpfung von *faire* und *souffrir* begegnet an unzähligen Stellen: 35; 37; 65; 67; 69; 98 f.; 128 f.; 134; 138 f.; 142; 148 f.; 151; 156; 165; 177; 192. Darüber hinaus taucht auch die Verbindung von *peines* und *devoirs* (64; 165) auf.

an Herrlichkeit beraubt (vgl. 45). Wenn Leiderfahrungen von «Caussade» stark thematisiert werden, rührt das eher schlicht daher, dass der geschichtliche Entstehungshorizont leidvoll war und die Faktizität des Leidens damit unfraglich.¹⁵⁷ So hat Alois M. Haas etwa im Blick auf Taulers «Arbeit der Nacht» deutlich gemacht, dass Leid «für ihn ein das menschliche Leben prägendes Grundphänomen»¹⁵⁸ ist. Mystiker und ihre Schriften weisen gegenüber der «erhellten Tagseite» des Daseins eine stärkere Sensibilität für die «unaufhebbare Nachtseite»¹⁵⁹ auf. Diese Grundgegebenheit ruft nach einer Deutung, Haltung und einer Umgangsweise, vor allem angesichts eines Gottes, dessen Güte der *Traité* immer wieder hervorhebt.

Einer solchen Hermeneutik des Leidens widmet die kompilierte Schrift breiten Raum. Immer wieder wird dem Anschein widersprochen, eine Leiderfahrung bedeute Gottferne (vgl. z. B. 66). Das Leid gilt in der Spur einer breiten Tradition als gottgeschickt, Gott ist zumindest dessen letzter Urheber, und die Lesenden werden daher ermutigt, dieses Handeln zu erleiden (vgl. 121). Weil Gott durch Leid hindurchführt (vgl. 68), soll der Mensch in einer Haltung der Hingabe und eines letzten Vertrauens hindurchgehen (vgl. 68; 70), es gelassen annehmen und sich fügen. Auffallend sind in diesem Zusammenhang etliche «je mehr ... desto mehr»-Formulierungen: «Je mehr man mit Gott zu verlieren scheint, umso mehr gewinnt man, je mehr er vom Natürlichen wegnimmt, desto mehr Übernatürliches gibt er» (90), «Je mehr die Sinne sagen: Da ist kein Gott, umso fester ergreifen diese Seelen den Myrrhenstrauß» (134), «Je dunkler das Geheimnis ist, desto mehr Licht enthält es» (163), «Je mehr sie [die Feinde; MH] ihm Hindernisse in den Weg legen wollen, desto ruhiger und freier kann er handeln» (169), «Je mehr Finsternis auf unserm Weg liegt, Abgründe drohen, Klippen, Tod, Wüsten, Befürchtungen, Verfolgungen, Trockenheit, Mangel, Widrigkeiten, Beklemmung, Verzweiflungsgefühle, Fegfeuer- und Höllenqualen uns anfallen, desto mehr wachsen unser Glaube und unser Vertrauen!» (181). Mitten im «Krieg der Sinne» vermittelt der Glaube also eine Paradoxieerfahrung: Je dunkler der vor einem liegende Weg scheint, als umso gewisser wird eine hilfreiche Gottespräsenz affirmiert. Den Lesenden wird aber nicht nur vermittelt, dass Gott in Leiderfahrungen hilfreich präsent ist, sie werden darüber hinaus auch als von Gott her sinnerfüllt betrachtet. Unhinterfragt übernimmt «Caussade» hier die vor allem von Augustinus herrührende Deutung, dass Leiderfahrungen ein pädagogisches Instrument Gottes seien zum Zweck der Besserung oder

157 Vgl. dazu P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 144 f.

158 A. HAAS, *Mystik als Aussage*, 486.

159 Ebd. 474 f.

Prüfung des Menschen.¹⁶⁰ Ganz in dieser Optik heißt es, Gott instruiere das menschliche Herz durch Leid und Erfahrungen, die quer kommen (vgl. 112). Das Glaubensleben soll durch sie gepflegt und wachgehalten werden (vgl. 65). Die Dunkelheit reinigt und erhöht den Glauben (vgl. 140); Gott gießt kleine Todeserfahrungen über die Seele aus, um sie zu einer unspektakulären Heiligkeit im Kleinen zu erziehen (vgl. 105) bzw. zu einer Haltung der Demut (vgl. z. B. 93 f.) zu führen. Mehrmals taucht das Vokabular von *purgatoire* (vgl. 181; 186) und *purifier* (vgl. z. B. 115; 123) auf. Im Zusammenhang dieses reinigenden Wirkens rezipiert der *Traité* eine Tradition, die sich vorzüglich in der Lehre der dunklen Nacht bei Johannes vom Kreuz¹⁶¹ findet, vor ihm aber auch etwa bei Tauler¹⁶² und nachher z. B. bei Lallemand.¹⁶³ Den ersten «Akt» der Reinigung nennt Johannes die «Nacht im Sinnenbereich»: Im überhellen Licht Gottes wird die bisherige Faszination von der geschöpflichen Wirklichkeit in den Schatten gestellt. Sie erscheint mit dem Pathos des spanischen Mystikers gesprochen im Vergleich mit der Herrlichkeit Gottes sogar als *nada* (so gut wie nichts), insofern sich klärt, dass alles Geschöpfliche den unstillbaren Durst des Menschen nie letztlich befriedigen kann. Die Prioritäten in der menschlichen Werteskala werden verschoben, Vergötzungen des Endlichen gelassen. «In der Nacht des Sinnbereiches entgleiten die Dinge, die Werte und die Menschen, in der Nacht des Geistes entgleitet Gott.»¹⁶⁴ In diesem zweiten «Akt» setzt Gott den Glaubenden für eine Zeit auf eine Art Entzug, was das beglückende Gewahrwerden der Gottespräsenz, die *dulcedo Dei* betrifft. Das geschieht mit dem Ziel, ein geistliches Erwachsenwerden anzustoßen, damit der Mensch Gott nicht mehr vorrangig erfüllender Erfahrungen wegen, sondern um seiner selbst willen sucht. Beide «Nächte» tauchen zwar nicht terminologisch, wohl aber dem Inhalt nach auch bei «Caussade» auf. Die «Nacht im Sinnenbereich» begegnet, wenn es heißt, dass der Mensch durch eine lange Serie von Abtötungen aller Art von *inclinations* an alle partiellen Güter gelöst wird (vgl. 112), so dass das Geschaffene nichts und Gott alles ist (vgl. 113). Überzeugt von seinem eigenen Nichts-Sein wird Gott für den Menschen zur Quelle des Lebens (vgl. 55). Gott selbst will in ihm das einzige Objekt des Herzens und der Sehnsucht sein so-

160 Siehe dazu: AUGUSTINUS, *Conf.* 7,8; 29; *Ench.*, 96–100; zu diesem Deutungsmuster in «De civitate Dei» siehe P. STOELLGER, «Handeln Gottes» als Metapher und Folgerungen für die Lebensweltnähe der Theologie, in: M. BEINTKER/A. PHILIPPS (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 205–233, 229–232.

161 Vgl. dazu: M. HÖFFNER, *Erfahrungen Heiliger und Menschen: Evagrius Ponticus und Johannes vom Kreuz*, in: A. BÜSSING/T. DIENBERG (Hg.), *Geistliche Trockenheit – Empirisch, theologisch*, in der Begleitung, Münster 2019, 25–42.

162 Vgl. dazu A. HAAS, *Mystik als Aussage*, 501 ff.

163 Vgl. etwa L. LALLEMAND, *Geistliche Lehre*, 25 f., 75.

164 R. KÖRNER, *Die dreigestaltige dunkle Nacht*, in: *Karmelimpulse* 15 (2005), 16–21, 17.

wie der einzige Ursprung seiner Heiligkeit (vgl. 106). Die «Nacht des Geistes» findet sich wieder, wenn davon die Rede ist, Gott bereite durch den Entzug seiner Gaben das wertvollste Geschenk vor, nämlich Gott um seiner selbst willen zu lieben (vgl. 90). Wenn Gott die spürbare Gnade (vgl. 92) und seinen spürbaren Trost (vgl. 93) entzieht, dann führt es zum reinen Glauben und zur Vervollkommnung, indem man glaubt, was man nicht sieht (vgl. 93).

Die Deutung des Leidens gipfelt darin, dass dieses Leben nur wie ein Schlaf bzw. Traum zu verstehen sei, aus dem der Mensch am Tag der Herrlichkeit erwacht, und dann klar und staunend die vorher verborgenen Fügungen Gottes erkennen kann (vgl. 185). Vorher belässt Gott den Menschen bewusst in Traum und Schlaf, weil es ihm eine Freude ist (sic!; vgl. 184), ihn unzähligen verschiedenen Gefühlen auszusetzen, wozu auch echte und schmerzhaft Ängste und Freudlosigkeit zählen. Der Mensch soll aus diesem Traum nicht geweckt werden, man soll die Seele stöhnen und zittern lassen, weil Gott in diesem nächtlichen Schlaf an der Seele arbeitet.¹⁶⁵ Die Schmerzen seien nur Schmerzen der Nacht und des Schlafes, ähnlich den liebenden Betrügereien und Verkleidungen des Bräutigams im Hohenlied (s. u.) und der erprobenden Verstellung des alttestamentlichen Joseph vor seinen Brüdern (vgl. 185 f.). In eine ähnliche Richtung tendiert die Deutung, dieses Leben sei ein «kontinuierliches Schauspiel, das dem Himmel Freude macht, den Heiligen auf der Erde zur Übung [dient; MH], für die Hölle Verwirrung [ist; MH]»¹⁶⁶. Man kann hier ein Theodizeemodell angewendet finden, in dem vorausgesetzt wird, «dass geschichtliche Widerfahrnisse *in Wahrheit* nicht das sind, als was sie uns im Moment *erscheinen*»¹⁶⁷. Mit dieser Hermeneutik wird das Leiden in seiner Dramatik «entwichtigt», die Strategie scheint eine Desensibilisierung.¹⁶⁸ Den Lesenden soll die Perspektive vermittelt werden, dass Gott entgegen dem mitunter akuten Leid- und Angstempfinden das Schauspiel des Lebens als Regisseur fest im Griff hat und am Ende siegreich inszeniert. Der Mensch scheint hier nicht mehr als ein «Rädchen im Welttheater»¹⁶⁹. Eine Leidenssolidarität Gottes, ein göttliches Mitleiden ist mit dieser Blickweise kaum zu vermitteln, ist er doch zumindest letzter Urheber auch der *croix*.

165 «Ne réveillez point l'épouse, esprits forts, industries, actions humaines ! Laissez-la gémir, trembler, courir, chercher ! Il est vrai, l'époux la trompe, il se déguise. Elle rêve et ses peines ne sont que des peines de nuit et de sommeil. Mais laissez-la dormir, laissez l'époux travailler sur cette âme chérie et représenter en elle ce que lui seul sait peindre et exprimer. Laissez-lui développer la suite de cette apparence, il la réveillera quand il en sera temps.» (*Abandon*, 185.)

166 «Et cette vie n'est qu'un spectacle continuuel qui fait la joie du ciel, l'exercice des saints de la terre et la confusion de l'enfer.» (*Abandon*, 173.)

167 G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie – Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg i. Br. 2003, 46.

168 Vgl. dazu J. WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001, 73.

169 K. STOSCH, *Glaube – Macht – Geschichte*, 193.

In der Konsequenz dieser Optik ermutigt der *Traité* als Haltung und Umgangsweise dazu, dem Leiden nicht nur nicht aus dem Weg zu gehen, sondern es sich ergebend zu bejahen, sich des Leidens zu bedienen (vgl. 106), den Feinden nicht zu widerstehen, sie sich vielmehr – da sie Gottes Instrumente sind – zum Heil gereichen zu lassen (vgl. 167) bzw. darauf zu vertrauen, dass Gott die angemessenen Maßnahmen ihnen gegenüber eingibt. Die Klage ist in dieser Perspektive konsequenterweise nicht vorgesehen (vgl. 155; 159); sie gilt als ein Mangel des Glaubens angesichts der Prämisse, dass Gott es auch im Zuschicken von Leiden nur gut meint mit dem Menschen und ihm alles Nötige gibt. Die Gestalt des Hiob kann deshalb nur einseitig rezipiert werden als der Dulder des Rahmenteils, der sich ergeben ins Leiden fügt (vgl. 156).¹⁷⁰

Indem «Caussade» in der menschlichen Erfahrung von Leid eine göttliche Pädagogik wirksam sieht, folgt er/sie der Sicht vieler altkirchlicher Autoren wie Irenäus, Origenes und Clemens von Alexandrien, die Gnade als göttliche Erziehung verstehen.¹⁷¹ Die ganze altkirchliche Lehre von der Vorsehung baut auf dem hellenistischen Konzept der *paideusis* Gottes auf.¹⁷² In der Tat spricht vieles dafür, dass dabei nicht wenige der Gedanken Senecas aus seinem kurzen, gegen Lebensende verfassten Dialog «*De providentia*»¹⁷³ übernommen und «getauft» wurden.¹⁷⁴ Johannes von Damaskus etwa differenziert das vorsehende Wirken in die beiden Modi von Wohlgefallen und Zulassung, wobei die Zulassung von Unglück, Lei-

170 Ähnlich hier FRANZ VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 127; 158; 163.

171 Vgl. dazu J. WERBICK, *Gnade*, Paderborn 2013, 36 ff.

172 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 177 ff.*, 180.

173 Vgl. L. SENECA, *De otio/Über die Muße, De providentia/Über die Vorsehung*, Lateinisch/Deutsch, übers. v. G. KRÜGER, Leipzig 1996.

174 Vgl. W. HÜFFMEIER, *Deus providebit?*, 249. Lucilius, der Dialogpartner Senecas, wird in diesem Dialog insgesamt sieben Mal in sprachlich variiert Form mit der Anfrage zitiert, warum guten Menschen Böses zustößt, obwohl Gott sich vorsehend um den Menschen kümmert. Angesichts dessen will Seneca zu einer Versöhnung beitragen («in gratiam te reducam», 1,4; 28). Auch bei ihm findet sich eine das intuitiv-spontane Empfinden umdeutende Bonisierung des Leidens: Es sei nicht schlecht, was schlecht scheint («... non sint, quae videntur mala», 3,1,;36); was der Mensch hart, widerwärtig und verabscheuenswürdig nennt, geschehe zum Nutzen derer, die das Leid trifft und, wenn diese es tapfer ertragen, zum Nutzen aller im Sinne des Vorbildseins (3,1). So heißt es etwa: «... einen guten Menschen verzärtelt er [Gott; MH] nicht; er erprobt ihn, er härtet ihn ab, er bereitet ihn sich zu» (1, 5; 29 und 31). Und an anderer Stelle: «Diejenigen also, die Gott anerkennt, die er liebt, härtet er ab, mustert er, hält er in Atem.» (4,7; 49) Der Mensch bekommt durch Widrigkeiten die günstige Gelegenheit, sich in seiner Tugend, seiner Kraft und seinem Durchhaltevermögen zu erproben und kennen zu lernen. Alle widrigen Ereignisse seien daher für *exercitationes*, Übungen zu halten (2,2). Das Leid sei geradezu eine Würdigung Gottes (4,8). Im Zumuten von Leid zeige sich die väterliche Strenge und Liebe des erziehenden Gottes (2,5 f.). Daher gebe es keinen Grund, sich zu empören und zu jammern (5,7). Die Grundhaltung eines guten Menschen besteht daher darin, sich dem Schicksal hinzugeben («praebere se fato», 5,8; 58). Dabei geht Seneca anscheinend von einer göttlichen Zurüstung zum Bestehen leidvoller Situationen aus («... habe ich eure Herzen gegen alles gewappnet: tragt es tapfer», 6,6; 63).

den und Bösem einem guten, erzieherischen Zweck dient, und zwar zur «Besserung, Rettung und Ehre des Leidenden oder zur Aneiferung und Nachahmung anderer»¹⁷⁵. Diese gedankliche Linie ist für die Folgezeit bestimmend geworden und zieht sich weiter, etwa bis hin zu Gedanken Lessings, die etwa zeitgleich mit dem *Traité* entstehen.¹⁷⁶ Die in ihr vorausgesetzte Pädagogik hebt Leid schnell hinauf, insofern es immer eine Finalität, eine Taxonomie, einen heilsökonomischen Richtungssinn aufweist.¹⁷⁷ Leid ist von Gott zugedacht als Instrument der menschlich-geistlichen Reifung und als Chance dazu. «Caussade» kennt kein Nicht-Sein-Sollen zumindest bestimmter Arten von Leiden,¹⁷⁸ es gibt in der Perspektive des Glaubens nichts, was nicht bejahbar wäre. Jede menschliche Leidensgeschichte ist immer schon bonisiert, von einem prästabilen göttlichen Sinn überholt und in gewisser Weise auch vorentschieden. Der *Traité* zeigt hier deutlich die Perspektive der Vormoderne, die von der Theodizee noch nicht dermaßen angefochten ist wie die Epoche danach. Die Frage nach dem Leiden wird zwar keineswegs stillgelegt oder übergangen, im Gegenteil, aber sie wird «in einer vor-modernen Art des Gottvertrauens aufgehoben»¹⁷⁹. Allerdings hebt sich der *Traité* insofern deutlich von der Tradition ab, als er die Interpretation des Leidens als Strafpädagogik Gottes für die Sünde, die in der von Augustinus inaugurierten Tradition entscheidend war¹⁸⁰ und noch bei der für die Vistitandinnen prägenden Gestalt des Franz von Sales fraglos rezipiert wird,¹⁸¹ gänzlich mit Stillschweigen übergeht. Ebenso fehlt die Schlagseite einer komparativischen Sicht bei Franz von Sales, dass der Wille Gottes nicht nur ebenso in der Krankheit liegt, sondern «für gewöhnlich noch mehr als in der Gesundheit» und das göttliche Wohlgefallen «mehr im Kreuz, in Mühen und Plagen» geliebt werde.¹⁸² Auch die simplifizierende Hermeneutik «Das Kreuz gibt Gott, und Gott gibt das Kreuz»¹⁸³, die ganz ähnlich Madame Guyon von einem Verlangen nach dem Kreuz und einem Hunger nach Leiden¹⁸⁴ sprechen lässt, findet sich bei «Caussade» nicht. So sehr einzel-

175 JOHANNES VON DAMASKUS, *Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, 107.

176 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 181 f. Nach Lessing allerdings zielt die göttliche Pädagogik auf die Vervollkommnung der Freiheit.*

177 Vgl. P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 149 ff.

178 Darauf besteht K. STOSCH, *Glaube – Macht – Geschichte*, 211.

179 So M. DELGADO im Blick auf Teresa von Ávila (*Das zarte Pfeifen des Hirten*, 234).

180 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 13.*

181 «So sind Tod, Leiden Schweiß und Mühsale, deren unser Leben voll ist, nach der gerechten Anordnung Gottes zwar Sündenstrafen, zugleich aber durch seine milde Barmherzigkeit Himmelsstufen» (*Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 121; ähnlich 120 und 142).

182 Ebd. 146 und 123 (im Original teils kursiv). Ähnlich heißt es in einer gewissen Leidmystifizierung: «Die Leiden und Trübsale aus Liebe zu Gott zu lieben, ist der Höhepunkt der hochheiligen Liebe.» (Ebd. 124.)

183 J.-M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 86.

184 Vgl. ebd. 86; 90.

ne Gedanken des *Traité* zu diskutieren sind, bleibt würdigend die Grundperspektive hervorzuheben, dass die Leidfrage in keiner Weise retrospektiv, sondern entschieden prospektiv angegangen wird, so dass ein Glaubensweg geebnet wird, die «absolutistische Tyrannis des Gegebenen [zu; MH] brechen»¹⁸⁵. «Caussade» sucht nicht nach dem Warum, sondern nach einem Weg durch das Leiden. Völlig fehlt hier aber, dass es über eine Stärkung der Widerstandsfähigkeit im Leiden hinaus auch um die Stärkung «der menschlichen Transformationskräfte» gehen kann, «die in der Kontrasterfahrung des Leidens geweckt werden»¹⁸⁶. Leiden soll nur ergeben hingenommen, nicht aber in seinen Ursachen bekämpft werden.

Vor dem Hintergrund der unhintergehbaren Abscondität Gottes erschließt sich auch, warum dem reinen Glauben gegenüber der reinen Liebe der Vorzug gegeben wird, auch wenn «Caussade», der/die hier erneut keine Freude an klaren Abgrenzungen zeigt, den reinen Glauben als ein Mischungsverhältnis von Glaube, Hoffnung und Liebe betrachtet (vgl. 73) und es dem reinen Glauben nie an Liebe mangelt (vgl. 74). Dennoch kann dieser Vorrang des Glaubens angesichts der im Quietismus dominanten und kämpferisch ausgetragenen Debatte um den Begriff *amour pur*¹⁸⁷ zunächst durchaus überraschen. Die Präferenz erklärt sich durch die Definition: Die reine Liebe sieht, spürt und glaubt, während der reine Glaube glaubt, ohne zu sehen und zu spüren.¹⁸⁸ Es braucht also einen großen Glauben (vgl. 190), insofern hier ernst genommen wird, dass die Welt nicht ein einziger und eindeutiger Hinweis auf Gottes wirksame Präsenz und seine Güte ist, der Mensch sich daher in einer «epistemisch nicht ... völlig eindeutigen Situation»¹⁸⁹ befindet. Der Glaube spielt hier die Rolle eines Navigators durch das Dunkel: Er ist der Interpret Gottes (vgl. 140), durch ihn wird die Gewissheit der Gutheit dessen vermittelt, was jeweils im gegenwärtigen Moment zu tun ist (vgl. 153; 180). Das Licht des Glaubens führt im nächtlichen Labyrinth (vgl. 194 f.), der Glaube als «Licht der Zeiten» (vgl. 195) schafft inmitten der Dunkelheit das nötige Vertrauen, dass Gott alles zum Besten führt (vgl. 65). Der Glaube ermöglicht eine Art Reframing, eine Neurahmung leidvoller Erfahrungen:

185 J. TAUBES, *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hg. v. A. ASSMANN U. A., Paderborn 1996, 8.

186 D. MIETH, *Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit*, in: W. BÖHME (Hg.), *Lerne leiden – Leidensbewältigung in der Mystik*, Karlsruhe 1985, 69.

187 Vgl. dazu: L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 69 ff.; C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 69 ff.

188 «Le pur amour voit, sent et croit. La pure foi croit sans voir ni sentir. Voilà d'où vient la différence que l'on met entre l'une et l'autre.» (*Abandon*, 74.)

189 K. STOSCH, *Glaube – Macht – Geschichte*, 196.

Nichts Großzügigeres gibt es als ein Herz, das den Glauben besitzt, das in den Mühen und größten Gefahren nur göttliches Leben sieht. Wenn es gälte, Gift einzunehmen, sein Leben in die Schanze zu schlagen, als Sklave Pestkranken zu dienen: in alledem fände es eine Fülle göttlichen Lebens.¹⁹⁰

Während die Sinne nur das Handeln der Kreatur wahrnehmen, traut der Glaube dem Handeln Gottes in allem (vgl. 165). Insofern kann der Glaube lieben, was der Geist ablehnt und die Sinne revoltieren lässt (vgl. 166; 180). Die, die aus dem Glauben heraus leben, empfangen die Prüfungen daher nicht als Prüfungen, sondern als «*ordre de Dieu*» (141).

3.2.3 GOTTESPRÄSENZ IN DER SCHÖPFUNG

UND SAKRAMENT DES GEGENWÄRTIGEN AUSBLICKS

Der amerikanische Historiker Charly Coleman hat, wie schon angeklungen, deutlich gemacht, dass die theologischen Konfliktlinien des 17. und 18. Jahrhunderts auch entlang der Frage der Transzendenz bzw. Immanenz Gottes verlaufen. Gegen die Theologie der Jansenisten mit ihrer Tendenz zu einer radikalen Transzendenz Gottes betonten viele Mystiker Gottes Immanenz, ebenso Fénelon gegen Bossuet.¹⁹¹ In diesem Konflikt schlägt der *Traité* sich eindeutig auf die Seite der vorhergehenden Mystiker, ja lässt das konkrete Alltagsleben in einer bis dato kaum so formulierten Weise zum Ort der Theophanie werden – auch wenn sich hier erneut zeigen wird, dass das Werk einen Übergang markiert.

Wie wird diese Gottespräsenz gedacht? In seinem Versuch, den *Traité* mit der *Bhagavad-Gita* in ein theologisches Gespräch zu bringen, vergleicht der amerikanische Systematiker Robert L. Fastiggi auch in beiden Werken den «Sinn für Gottes Allgegenwart»¹⁹² und damit die Frage der Vermittlung von göttlicher Transzendenz und Immanenz. Er attestiert «*Caussade*» einen christlichen Theismus, der an der ontologischen Differenz Schöpfer-Geschöpf festhält, im Unterschied zur *Gita*, die zu einem Monismus und Panentheismus tendiere.¹⁹³ Allerdings sieht er im *Traité* Passagen, die eine kosmische Präsenz andeuten; außerdem seien im Christentum bei allem Insistieren auf der Unterschiedenheit von Gott und Welt auch mystische Traditionen inkorporiert, die eine gewisse Tendenz zum Panentheismus aufweisen.¹⁹⁴ Tatsächlich lässt sich beides bei «*Caussade*» finden, vor al-

190 «Il n'y a rien de plus généreux qu'un cœur qui a la foi, qui ne voit que vie divine dans les travaux et les périls les plus mortels. Quand il faudrait avaler le poison, marcher à une brèche, servir d'esclave à des pestiférés, on trouve en tout cela une plénitude de vie divine.» (*Abandon*, 66.)

191 Vgl. C. COLEMAN, *The Virtues of Abandon*, 11 f.; 40; 55; 80; 87; 99; 120 f.; 290.

192 R. FASTIGGI, *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the Bhagavad-Gita*, in: *Journal of Hindu-Christian Studies* 3 (1990), 13–20, 13.

193 Vgl. ebd. 18.

194 Vgl. ebd. 18 f.

lem in der beinahe programmatischen Aussage: «Das göttliche Wirken durchflutet das Universum, es durchdringt alle Geschöpfe, es hüllt sie ein. Überall, wo sie sind, da ist es auch. Es geht ihnen voraus, es begleitet sie, es folgt ihnen nach.»¹⁹⁵ Noch einmal heißt es an anderer Stelle ganz ähnlich, Gottes Handeln durchflute alle Kreaturen (vgl. 144) bzw. Gott sei in allen Dingen (vgl. 159). «Alles ist Gottes Hand, alles ist göttliches Land, Luft, Wasser. Sein Handeln ist ausgedehnter und präsenter als die Elemente.»¹⁹⁶ Diese kosmische Präsenz scheint für «Caussade» gegründet in der *creatio continua*, was sich z. B. andeutet in der Formulierung, dass alle Geschöpfe in Gottes Hand seien (vgl. 165).

Neben dieser mit der *creatio continua* gegebenen Schöpfungspräsenz begegnet immer wieder der Gedanke, dass Gott die Kreaturen, in scholastischer Terminologie gesprochen, als Instrumentalursache bzw. als Medien dienen. Die Geschöpfe sind «schwache Instrumente» (166), durch die Gott aber alles zukommen lässt, wessen der Mensch bedarf; er bedient sich ihrer (vgl. 41), spricht durch sie (vgl. 195) und sucht den Menschen unablässig in ihnen (vgl. 145), so dass das Handeln der Geschöpfe nur ein Schleier ist, der Gottes dahinter liegendes Wirken verbirgt (vgl. 165).

Präzise hier hat die Begriffsprägung vom «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» (36) ihren Ort. Ähnlich wie sich mit, unter und in einem sinnhaften Zeichen oder Gestus Gott in der Kraft des Geistes sakramental präsent setzt, geschehe es mit dem Handeln der Geschöpfe.¹⁹⁷ Der gegenwärtige Moment sei wie ein «Botschafter Gottes» (154), ein Schatz (vgl. 131), Banner, Sänfte und Kutsche ähnlich (vgl. 146), in allem, was im gegenwärtigen Augenblick auf uns zukommt, sei der Wille Gottes verborgen (vgl. 132). Vor diesem Hintergrund betet der/die Autor(in):

195 «L'action divine inonde l'univers, elle pénètre toutes les créatures, elle les surnage. Partout où elles sont, elle y est. Elle les devance, elle les accompagne, elle les suit.» (*Abandon*, 37.) Auch Mucci sieht die Abandon-Lehre des Traité auf dem «motivo dell' onnipresenza divina» gründend (G. MUCCI, *Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade I*, in: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 452–461, 457.

196 «Tout est main de Dieu, tout est terre, air, eau divine. Son action est plus étendue, plus présente que les éléments.» (*Abandon*, 146.)

197 Olphe-Galliard kommentiert hier, der Traité verstehe «Sakrament» im augustiniischen Sinn als «*signum sacrum*» (vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, 175). Dafür spricht, dass Augustinus die Begrenzung auf die sieben Sakramente noch nicht kennt, und es beim Zeichen nicht primär darauf ankommt, was das Zeichen ist (außer bei den Sakramenten im engeren Sinn, bei denen er eine *similitudo* zwischen *elementum* und *res* voraussetzt), sondern auf die unsichtbare göttliche *res*, auf die das Zeichen verweist. «Alles, Ereignisse und Handlungen, Sachverhalte und Gegenstände, die letztlich auf Gottes Heilshandeln in der Zeit verweisen, können als «*sacra signa*» und damit als «*sacramenta*» fungieren.» Vor diesem Hintergrund kann Augustinus die Menschwerdung als *sacramentum incarnationis* bezeichnen (vgl. C. MAYER, *Augustinus-Zitatenschatz – Kernthemen seines Denkens*, Lateinisch-Deutsch mit Kurzkommentaren, Basel⁷ 2018, 66).

Darum, oh göttliche Liebe, was für ein Fehler, Euch nicht zu suchen in allem, was gut ist und in allen Kreaturen! Warum Euch nicht in dem suchen, worin Ihr euch finden lassen wollt? Warum, göttliche Liebe, sucht man Euch unter anderen Gestalten als denen, die Ihr als Sakrament gewählt habt?¹⁹⁸

Sich an die Lesenden wendend bezieht der *Traité* sich auf Gen 28,16 und schreibt:

Wahrhaftig, sagt Jakob, Gott weilt an diesem Ort, und ich wusste nichts davon! Ihr sucht Gott, liebe Seele, und dabei ist er überall, alles verkündet ihn dir, alles schenkt ihn dir, er ging dir zur Seite, er umgab dich, er durchdrang dich und weilte in dir.¹⁹⁹

Es gilt, die Kreaturen nicht in sich sondern in ihrem Ursprung anzuschauen (vgl. 192). Hätte der Mensch Glauben, würde er bereitwillig die Kreaturen streicheln bzw. liebkosen (!) und ihnen dankbar sein, insofern sie ihm von Gott her dienen sollen zu seiner Vervollkommnung.²⁰⁰ In immer neuen Anläufen ermutigt der *Traité* daher, sich mit dem gegenwärtigen Augenblick zufrieden zu geben (vgl. 53; 121; 134; 155; 157 f.). Auch wenn Madame Guyon²⁰¹ und Lallemant²⁰² bereits in diese Richtung denken und die Treue gegenüber dem gegenwärtigen Moment einen Rat der geistlichen Begleitung ausmacht, der nicht außergewöhnlich ist,²⁰³ ist die Begriffsprägung originell²⁰⁴ und die Gedankenführung «Caussades» hier, was die Breite des Raumes und die begriffliche Zuspitzung angeht, doch einzigartig. Vor

198 «Car, ô divin amour, quelle erreur de ne pas vous voir dans tout ce qui est de bon et en toutes les créatures ! Pourquoi donc vous chercher en d'autres que dans celles dans lesquelles vous voulez vous donner ? Quoi, divin amour ? vous cherche-t-on sous d'autres espèces que celles que vous avez choisies pour vos sacrements ?» (*Abandon*, 59.)

199 «Vraiment, dit Jacob, Dieu est en ce lieu et je n'en savais rien ! Vous cherchez Dieu, chère âme, et il est partout, tout vous l'annonce, tout vous le donne, il a passé à côté, autour, au-dedans, au travers de vous.» (Ebd. 57.)

200 «Si nous avions de la foi, nous saurions bon gré à toutes les créatures, nous les caresserions, nous les remercierions intérieurement de ce qu'elles servent et se rendent si favorables à notre perfection, appliquées par la main de Dieu.» (Ebd. 166.)

201 So formuliert sie: Man solle alles, was auf einen zukommt, «in Gott anschauen und nicht vom Geschöpf her» und in dieser Perspektive mit allem zufrieden sein (J. M. GUYON, *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 83). Wenig später heißt es: «Lassen wir es uns genug sein mit dem gegenwärtigen Augenblick, der den ewigen Auftrag Gottes an uns mit sich bringt und der für uns eine so unumstößliche Aussage über den Willen Gottes darstellt, dass sie allen gemeinsam und für jeden gültig ist ...» (ebd. 85).

202 «So lasst uns denn Gott in allen Dingen suchen und aus allem Nutzen ziehen zu seiner größeren Ehre: aus Wohlfahrt und Widerwärtigkeit, Tröstungen und Dürre, selbst aus unseren Sünden und Unvollkommenheiten. Mit jeglichem ist denen gedient, die Gott in allem zu suchen und ihn auch in allem, was ihnen widerfährt, zu finden wissen.» (L. LALLEMANT, *Geistliche Lehre*, 25.)

203 So A. BOLAND, *Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 238–254, 248.

204 Olphe-Galliard schreibt die ursprüngliche Formulierung dem «echten» Caussade zu wegen eines Briefes an Mère de Rottembourg, in dem der Begriff auch auftaucht (vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, 174 f.). Es ist m. E. auffällig, dass die gegenläufige Abhängigkeit noch nirgends erwogen wurde, also der «echte» Caussade das Manuskript des *Traité* kannte und in diesem Brief das erste Kapitel weitgehend kopierte.

allem begegnet hier eine der verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen die ignatianische Spiritualität entscheidende Spuren hinterlassen hat,²⁰⁵ näherhin die Maxime, Gott zu suchen und zu finden in allen Dingen.²⁰⁶ Mit ihr hat Ignatius ein religiöses Ideal entworfen, «dessen Fruchtbarkeit ... weit über die Gesellschaft Jesu hinausstrahlt»²⁰⁷. «Caussade» partizipiert an der «ignatianischen Blickweitung», die sich auf alle Sphären des Lebens ausdehnt und zu einer organischen Sicht des Menschen und der Welt wird.²⁰⁸ Josef Stierli hat die dieser Maxime zugrunde gelegte theologische Option einmal in vier Punkten zusammengefasst: Alle Dinge werden als Gaben Gottes und seiner Liebe gesehen (1); in diesen Gaben ist der Geber als gegenwärtig betrachtet (2), und zwar als tätiger Gott wirkend (3), so dass alle Dinge in ihrem immerwährenden Ausgang von Gott wahrgenommen werden wollen (4).²⁰⁹ Auf diese Weise werden alle religiös-säkularen Dichotomien niedergebrochen, Schöpfer und Geschöpf werden nicht in einem Konkurrenzverhältnis gesehen. Ignatius präsentiert so eine Mystik gläubiger Weltzuwendung, insofern in allem Bedingten das Unbedingte miterfahren werden kann.²¹⁰ Tatsächlich taucht im *Traité* zweimal die Formulierung auf, dass Gottes Wirken nicht Objekt, sondern Prinzip aller geschöpflichen Wirklichkeit ist (vgl. 92; 182). Indem die kompilierte Schrift – zweifellos provokant,²¹¹ die Sprache der Tradition aufbrechend und so der Transzendenz neu Raum schaffend²¹² – vom

205 Mucci sieht sowohl beim *Traité* als auch den authentischen Werken Caussades im Blick auf die *forma mentis ignatiana* eher einen «supporto implicito.» Vgl. G. MUCCI, *Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade II*, 552.

206 Vgl. etwa: IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Briefe*, Einsiedeln 1956, 58; 206. Möglicherweise ist diese ignatianische Prägung nicht direkt, sondern vermittelt über den Jesuitenschüler Franz von Sales und damit die salesianische Spiritualität in den *Traité* gelangt, die die Schöpfungspräsenz Gottes betont (vgl. P. SHELDRAKE, *Introduction*, in: DERS. (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville Minnesota, 2018, 1–14, 3).

207 J. STIERLI, *Das ignatianische Gebet: «Gott suchen in allen Dingen»*, in: F. WULF (Hg.), *Ignatius von Loyola – seine Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956*, Würzburg 1956, 151–182, 162.

208 Vgl. A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, 189.

209 Vgl. J. STIERLI, *Das ignatianische Gebet*, 162.

210 Vgl. dazu C. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt? – Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013, 144.

211 Während die erste deutsche Ausgabe noch originalgetreu mit « Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks » zu übersetzen wagt (*Ewigkeit im Augenblick*, 24), gibt die bisher letzte deutsche Übersetzung die entscheidende Stelle auffällender Weise nicht mit « Sakrament », sondern abschwächend mit « Gnadenmittel des gegenwärtigen Augenblicks » wieder (J.-P. DE CAUSSADE, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, übers. v. P. ALTO, Einsiedeln 1981, 30). Auch einer der ersten Zensoren, Père Hilaire, hat sich an diesem Begriff gestoßen und bezeichnet ihn als zweifelhaft (« bien louche »; vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle*, 175).

212 Vgl. C. KOHLI-REICHENBACH, *Spiritualität und Sprache – Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung*, in: R. KUNZ/DIES. (Hg.), *Spiritualität im Diskurs – Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 197–207, 201; 204.

«Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» spricht, schließt sie sich an diese ignatianische Mystik und ihre theologischen Prämissen an. Weil alles in Gott betrachtet und sogar geliebt (vgl. 166) werden soll, zeigt sich die Gottesbeziehung und Gottesliebe als inklusiv. Mit den hier erwähnten Passagen scheint ein Schritt unternommen in Richtung einer Überwindung des Stockwerkdenkens von Natur und Gnade. Zugleich wagt «Caussade» beherzt einen Schritt heraus aus einer einseitigen Innenorientierung hin auf die «äußere» Wirklichkeit zu. Wenn etwa Thomas von Kempen, eine gewisse mystische Tradition bündelnd, raten konnte: «Lerne, was äußerlich ist, verschmähen, und gib Dich Deinem Innern hin»²¹³, würde «Caussade» demgegenüber markant den Blick weiten: Lerne Dich auch Deiner Außenwelt, Deiner Situation hinzugeben bzw. dem Gott, der Dir darin begegnen möchte – und nicht nur im Rückzug in Deine Innerlichkeit.

Kaum gedanklich-theologisch mit dieser ignatianischen Denkform vermittelt scheint hier die schon erwähnte Rezeption der dunklen Nacht des Johannes vom Kreuz mit seiner «ausgeprägten Absage an alles Geschöpfliche, das für ihn angesichts der göttlichen Herrlichkeit schlechterdings *nada* (nichts) war»²¹⁴. Auch in der «Caussadschen» Aneignung nimmt sie einen schöpfungspessimistischen Ton an und tendiert in Richtung eines konkurrierenden Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf. Die Seele soll sich von Gott ernähren, nicht vom geschaffenen Schein (vgl. 35). Das Ungeschaffene hält die Seele entfernt vom Geschaffenen (vgl. 71). Alles Geschaffene ist angesichts Gottes, der das Alles ist, ein Nichts (vgl. 113). Das göttliche Sein gießt über alles Geschaffene eine Oberfläche des Nichts aus, und das glaubende Herz ist mit seiner ganzen Fassungskraft von Gott erfüllt, so dass es keine Hinneigung mehr zum Geschaffenen verspürt (vgl. 114). Alles Geschaffene muss zunächst zu einem Nichts reduziert werden, um dann in Gottes Wirken aufgenommen werden zu können (vgl. 114). Das Geschaffene kann das Herz nicht füllen (vgl. 132), so dass, wenn der Mensch nach Geschaffenem verlangt, Gott dem Herzen mitteilt, dass er genügt (vgl. 159 f.). Man gewinnt den Eindruck, dass, soll Göttliches in den Menschen hinein, notwendigerweise zuvor alles Geschöpfliche den Menschen verlassen muss.²¹⁵ Das göttliche Erfülltwerden scheint das geschöpfliche Entleertwerden bzw. eine Art Vakuum vorauszusetzen – ein Gedanke, der auch bei Tauler mit dem Begriff der «Entwerdung» prägend ist.²¹⁶

213 THOMAS VON KEMPEN, *Die Nachfolge Christi*, übers. v. W. MEYER, neu durchgesehen v. L. HARDICK, Kevelaer⁶ 2003, 2. Buch, 1.1, 111.

214 A. HAAS, *Mystik als Aussage*, 513.

215 Vgl. P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 165. Ähnlich R. FASTIGGI, *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the 'Bhagavad-Gita'*, 14: «... we must detach ourselves from created things in order that God may fill our hearts and minds with his all-pervasive presence.»

216 Vgl. A. HAAS, «*Trage Leiden geduldig*» – *Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden*, in: W. BÖHME, (Hg.), *Lerne leiden – Leidensbewältigung in der Mystik*, Karlsruhe 1985, 35–55, 45.

Manche Passagen des *Traité* sind hier freilich genauer und differenzierter, wenn etwa klar gestellt wird, dass es um einen affektiven, nicht aber realen Verzicht auf das Geschaffene geht (vgl. 153). Das Verhältnis zur Schöpfung scheint aber auch hier tendenziell reduziert auf eine Repulsion, um ihre Attraktivität nicht wirksam werden zu lassen.²¹⁷ Dieses Denken ist nur insofern vermittelt mit der ignatianischen Denkform, als die Reinigungserfahrung der Nacht als Voraussetzung für die größere Gottesliebe in allen Dingen dargestellt wird. Aber anders als Ignatius, der mit der Dynamik der ersten Exerzitienwoche die Reinigungsthematik durchaus kennt, sie aber «nur» auf die «ungeordneten Anhänglichkeiten»²¹⁸ an das Geschöpfliche bezieht und damit die grundsätzliche Würdigung des Geschöpflichen konsequent beibehält, denkt «Caussade» Reinigung radikaler und schöpfungspessimistischer: Alle Hinneigung zu den Geschöpfen muss erst vernichtet werden, um dann, in gereinigtem Zustand, neu Gottes Gegenwart in ihnen zu entdecken, anzubeten und sich an ihnen freuen zu können.²¹⁹ In Spannung zur oben umrissenen Optik wird hier möglicherweise auch ein Einfluss der «dualistischen Grundstruktur»²²⁰ von Madame Guyon spürbar, die ebenfalls zu einem Entweder-Oder neigt und die Hingabe an Gott noch nach dem «Paradigma der intentionalen Beziehung zu Objekten» verstanden hat, nicht aber «als transzendente Offenheit für den Ursprung, der in aller Erfahrung miterfahren werden kann»²²¹. Diese Trennung, dass man die Dinge dieser Welt verlassen müsse, um Gott zu finden, steht in der Tat im Widerspruch zur ignatianischen Mystik, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.²²²

3.3 Die Pfeiler der Christologie

Im 1953 erschienenen zweiten Band des «*Dictionnaire de Spiritualité*» untersucht der spätere Editor der Werke Michel Olphe-Galliard SJ in seinem Artikel «Caussade» ausführlicher dessen Lehre und kommt im Unterpunkt zum «Weg der Hingabe» zu dem Schluss, Caussades Lehre sei eminent theozentrisch, weil sie sich auf das Dogma der Vorsehung stütze.²²³ Während das dort nicht weiter kommentiert bzw. problematisiert wird, schließt er sich 30 Jahre später unter der Überschrift

217 Vgl. P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 200.

218 IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übers. v. P. KNAUER, Würzburg 42006, 1, 27.

219 Vgl. M. ANDIC, *Simone Weil's Caussadism*, in: *Mystics Quarterly* 2 (1997), 73–90, 81. Ähnlich auch A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, 200.

220 K. BAIER, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, 165.

221 Ebd. 166.

222 Vgl. dazu J. SUDBRACK, «Gott finden in allen Dingen» – *Christliche Kontemplation und ignatianische Exerzitien*, in: *GuL* 68 (1995), 362–375, 365.

223 Vgl. M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, 364.

«Déisme mystique» den kritischen Stimmen der ersten Zensoren und des ersten Editors P. Ramière an. Der *Traité* biete eine diskutabile Lehre an, insofern die Gestalt Jesu auf die Rolle eines perfekten Modells der Hingabe reduziert sei und man sich eine gewichtigere Würdigung gewünscht hätte. Seine Rolle als Erlöser und Heilmittler werde wohl vorausgesetzt, aber mit Schweigen übergangen.²²⁴ Olphe-Galliard, der zu diesem Zeitpunkt schon davon ausgeht, dass der *Traité* nicht Caussade zum Urheber hat, lastet diesen Mangel Madame Guyon an, in deren Zirkel er die Autorenschaft vermutet bzw. den quietistischen Tendenzen der Person, die das Werk verfasst hat. Inwieweit sind diese Bemerkungen vom Text her gedeckt? Bedenkt man, dass die Vorsehungslehre von den «vor allem im Bereich des Zweiten Credoartikels angesiedelten Glaubenswahrheiten ... relativ unabhängig ist»²²⁵, überrascht der *Traité* mit insgesamt 58 Nennungen Jesu; ebenso wenig darf aus dem Blick geraten, dass die große Ouvertüre gleich mit der Verkündigung und damit der Inkarnation anhebt und diese inkarnatorische Perspektive, ohne ausdrücklich als solche benannt zu sein, das ganze Werk wie ein roter Faden durchzieht. Es sei «Jesu Art, die ganze Welt als göttliches Instrument zu behandeln»²²⁶.

Tatsächlich besteht einer der Pfeiler der Christologie des Werkes in Jesu Rolle als Lehrer und vollkommene Verkörperung der Hingabe. Jesus appelliert an die ganze Welt, sich dem Willen des Vaters zu unterwerfen und seinen mystischen Leib zu bilden (vgl. 76), er lehrt die «Erfahrungswissenschaft» der Hingabe (vgl. 139), bietet mit der Vater-unser-Bitte «Dein Wille geschehe» einen Gebetsweg dazu an (vgl. 156) und preist entsprechend die selig, die ein reines Herz haben (vgl. 83). Zugleich entspricht Jesus selbst mit Geschmeidigkeit und Demut dem, was sich ihm jeweils als Wille Gottes zeigt (vgl. 170), darauf allein sind seine Augen gerichtet (vgl. 116) so dass Jesus als Quelle bzw. Ursprung (*source*) der Hingabe gelten kann (vgl. 188). Im Sein und Handeln zeigt er eine Haltung der Abhängigkeit vom Wohlwollen Gottes und eine kontinuierliche Verfügbarkeit.²²⁷ Dabei verschweigt «Caussade» nicht, dass Jesus (hier wie auch an vielen anderen Stellen in einem Atemzug mit Maria genannt) auch die Erfahrung der Nachtseite der Hingabe, also der Verborgenheit Gottes, teilt (vgl. 116) und keineswegs ein «quietistisches Leben» in Frieden und Unempfindlichkeit geführt habe (vgl. 188). Zu dieser Nachtseite gehören ganz wesentlich die mehrfach erwähnten Erfahrungen von Unver-

224 Vgl. DERS., *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle*, 164.

225 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 12.*

226 «... car c'est la façon de Jésus de traiter tout le monde comme instrument divin.» (*Abandon*, 170.)

227 Das Werk spricht von einer «dépendance du bon plaisir de Dieu et une passivité continuelle pour être et pour agir» (*Abandon*, 42.).

ständnis und Widerstand, die Jesus entgegenschlagen.²²⁸ Sie spitzen sich zu in der Passion Jesu, bei der er die hingeebene Grundmaxime des *laissez faire Dieu* durchhält, indem er Dinge an sich geschehen lässt, die «der Würde einer so heiligen Seele entgegengesetzt sind»²²⁹. Wer sich als Glaubender in diese Grundhaltung der Hingabe Jesu einbeziehen lässt, zeigt das daher weniger in der «Anbetung Jesu auf dem Tabor» und in herausragenden Glaubenserfahrungen, sondern in der «Anbetung Jesu am Kreuz»²³⁰ – also dem Leben des Gotteswillens in einer Alltagsmystik. Dass sich der Auferstandene Maria Magdalena und den Aposteln nicht direkt «präsentiert», so dass sie ihn nicht gleich erkennen, gilt «Caussade» als biblisches Paradigma des «sich verkleidenden», verborgenen Handelns Gottes in den Gegebenheiten des Alltags, das den Glaubenden zum «reinen Glauben» erheben will.²³¹ Bei allen zur Zuversicht einladenden Passagen des *Traité* verhindert diese Erdung in der *theologia crucis*, dass die Vorsehungslehre einseitig abhebt zu einer *theologia gloriae*.

Ein zweiter bedeutsamer Pfeiler der Christologie ist zu markieren mit dem Gedanken der «Originalität». Hier trifft sich die Christologie mit einem der anthropologischen Leitgedanken. Gerade im Zusammenhang von Heiligenviten und spiritueller Lektüre betont der *Traité*, dass es nicht darum geht, die Wege anderer zu imitieren oder zu kopieren, insofern Gott eine unerschöpfliche Quelle immer neuer Ideen und Handlungsweisen sei, mit denen er immer neue Patriarchen, Propheten, Apostel und Heilige schafft (vgl. 143).²³² Jedes Instrument (= jeder

228 Ein Beispiel sei hier zitiert: «... comme les pharisiens ne pouvaient goûter les manières de Jésus, on les considère avec des yeux si prévenus que tout ce qu'elles font paraît ou ridicule ou criminel.» (*Abandon*, 44.) Siehe aber auch 137; 140; 161 f.; 190.

229 «... et qu'elle porte l'état de sa Passion pendant laquelle ce divin Sauveur marchait d'un pas égal dans l'amour de son Père et la soumission à sa volonté, en lui laissant faire les choses en apparence les plus contraires à la dignité d'une âme aussi sainte que la sienne.» (*Abandon*, 116.)

230 «Adorer Jésus sur le Thabor, aimer la volonté de Dieu dans les choses extraordinaires, cela n'est pas si fort une vie excellente de foi que d'aimer la volonté de Dieu dans les choses communes et d'adorer Jésus sur la croix.» (*Abandon*, 134.) Eine große inhaltliche Nähe wie Ähnlichkeit in der Formulierung hier bei Madame Guyon in ihrem «Moyen court»: «Wenn ihr ihn [Gott; MH] ohne Vorbehalt liebt, werdet ihr ihn in diesem Leben auf Golgota nicht weniger suchen als auf dem Tabor.» (*Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, 86.)

231 «Jésus trompe même Madeleine: il se présente sous la figure d'un jardinier, et Madeleine le cherche sous l'apparence de l'idée qu'elle s'en formait. Les Apôtres voient Jésus et ils le prennent pour un fantôme. Dieu se déguise donc à l'âme pour l'élever à la pure foi qui le trouve en lui-même sous toutes sortes d'énigmes, car quand elle sait le secret de Dieu, il a beau se déguiser, elle dit: Le voilà derrière la muraille, il regarde au travers des treillis et par les fenêtres.» (*Abandon*, 58; ähnlich 165.)

232 Ähnliche Gedanken finden sich bei der für den *Traité* prägenden TERESA VON ÁVILA: Gott «führt die Seelen auf vielen Wegen», jede so «wie er sieht, dass sie es braucht» (*Wohnungen der inneren Burg*, vollständige Neuübertragung v. U. DOBHAN/E. PEETERS, Freiburg i. Br. 2005, 6M, 712; ähnlich 8,10), und JOHANNES VOM KREUZ: Gott führt auf individuellen Wegen, «so dass man kaum einen Geist findet, der in der Eigenart, die er hat, auch nur halbwegs mit der Eigenart eines anderen

Mensch) empfängt einen originalen Impuls, der ihn auf unvergleichliche Weise handeln lässt.²³³ Diesen Impulsen gilt es im Geist der Hingabe zu folgen. Entsprechend ging es schon bei den Aposteln nicht darum, die Werke Jesu zu imitieren, sondern den Einwirkungen seines Geistes zu entsprechen – so wie auch Jesus selbst sich beständig vom Gottesgeist habe bestimmen lassen. Am Ende einer bei Abel beginnenden Kette von alttestamentlichen Gestalten, die jeweils keine Kopie waren, steht Jesus als das Original *par excellence*.²³⁴ Jeder Heilige empfängt einen Teil des göttlichen Lebens, so dass derselbe Christus in allen unterschiedlich repräsentiert ist (vgl. 188).²³⁵ Spiritualitätsgeschichtlich scheint diese theologische Perspektivierung der Nachfolge Jesu mit ihrer Verknüpfung von Christologie und Pneumatologie ein Novum zu sein – so dass fraglich wird, ob «Caussade» tatsächlich in keiner Weise innovativ war.²³⁶ Ohne eine literarische Abhängigkeit rekonstruieren zu können, zeigt sich hier zumindest eine große Nähe zu Formulierungen bei Madeleine Delbrêl: «Wir müssen sein [Jesu; MH] Leben mit unserem Leben leben, oder besser, unser Leben muss durch sein Leben gelebt werden. Das aber bedeutet, nicht eine Kopie zu sein, sondern ein Original.»²³⁷

Ein dritter Pfeiler der Christologie macht zunächst den Eindruck, unvermittelt mit dem zweiten zu sein, wenn nicht sogar im Widerspruch zu ihm zu stehen: «Caussade» geht im zentralen neunten Kapitel im neoplatonischen Sinn von einer Urbildlichkeit aus und knüpft an frühchristliche Denkmodelle an, das Schöpfungsgeschehen christologisch zu unterfangen. Diese schrieben dem göttlichen Wort in der Spur der deuteropaulinischen und johanneischen Schriften eine Schöpfungsmittlerschaft zu und gingen von einer im Anfang nach dem Bild des Logos geschaffenen Menschheit aus.²³⁸ Der *Traité* spricht in diesem Zusammenhang (und nur hier!) mehrfach vom *verbe* und bezieht sich dabei offenbar auf die

übereinstimmt» (*Lebendige Liebesflamme*, vollständige Neuübersetzung v. U. DOBHAN U. A., Freiburg i. Br. 2013, 3, 59).

233 «... chaque instrument trouve un mouvement original qui le fait agir incomparablement.» (*Abandon*, 143.)

234 «Elle a fait des Abel, des Noé, des Abraham sur différentes idées. Isaac sera un original, Jacob ne sera pas sa copie ni Joseph la sienne. Moïse n'a pas eu son semblable parmi ses pères. David, les prophètes sont tous d'une autre figure que les patriarches. Saint Jean les passe tous. Jésus-Christ est le premier-né. Les Apôtres agissent plus par l'impression de son esprit que par l'imitation de ses œuvres.» (*Abandon*. 188.)

235 Von Balthasar bemerkt hierzu: «Mit dem Pathos der *Devotio moderna* warnt Caussade vor dem Epigonentum des klassifizierenden theologischen Wissens.» (H. U. V. BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik III/1 – Teil II*, Einsiedeln 1965, 486.)

236 So behauptet Michel Olphe-Galliard mehrfach in: *Caussade*, 359 f.

237 M. DELBRÊL, *Leben gegen den Strom – Anstöße einer konsequenten Christin*, übers. von K. BÖEHME, Freiburg i. Br. 1992, 64.

238 Vgl. dazu D. SATTLER/T. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, in: T. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 120–238, 175 ff.

zweite innertrinitarische Person bzw. den präexistenten Christus. Das Handeln Gottes führe in der Zeit die Ideen aus, «die von allen Dingen in der ewigen Weisheit ruhen». Der *Traité* setzt damit voraus, dass alles nach einer eigenen Idee Gottes geschaffen ist, und beim Menschen besteht diese Idee im göttlichen Wort: «Das göttliche Wirken sieht im Wort die Idee, nach der ihr gebildet werden sollt, es ist das vorgegebene Vorbild.»²³⁹ Es formt den Menschen nach diesem im Wort Gottes konzipierten Bild, das metaphorisch mit einem dem Menschen eingepprägten Stempel (vgl. 150) beschrieben wird. Es geht im Wirken Gottes um einen Prozess der Verähnlichung mit dem göttlichen Vorbild.²⁴⁰ Auch wenn der/die Autor(in) sich hier nicht um einen Abgleich mit den Aussagen zur Originalität des Einzelnen bemüht, muss der Gedanke der Logos-Urbildlichkeit nicht im Widerspruch zu ihr gelesen werden. Manches steht dafür zu vermuten, dass angesichts des großen thematischen Rahmens der Hingabe die Urbildhaftigkeit in der Relationalität des Wortes auf den Vater hin zu sehen ist und diese im Menschen ausgeformt werden soll.

Ein vierter, für den *Traité* kaum zu überschätzender Pfeiler der Christologie ist zu sehen in dem, was «Caussade» das «mystische Leben Jesu»²⁴¹ nennt und damit das Wirken des erhöhten Christus bzw. dessen «Fortleben» bezeichnet. Der Glaube sieht, wie Jesus Christus in der Ausweitung der Jahrhunderte wirkt und lebt, so dass «der geringste Moment und das kleinste Atom einen Teil des verborgenen Weges und dieses geheimnisvollen Handelns enthalten»²⁴². So wie Jesus einst in Judäa lebte, so lebt er fort in den einfachen, d. h. Gott hingegebenen Seelen.²⁴³ Jesus lebt und wirkt seit Anfang der Welt im Menschen in der gesamten Dauer seines Lebens.²⁴⁴ Zweimal spricht der/die Autor(in) vom «immer lebendigen und immer wirkenden Jesus»²⁴⁵. Durch dieses immer neue Wirken schreibt sich das

239 «L'action divine voit dans le Verbe l'idée sur laquelle vous devez être formé, c'est l'exemplaire qui lui est proposé. Elle voit dans le Verbe tout ce qui est convenable pour toutes les âmes saintes.» (*Abandon*, 149.)

240 «... que cette même volonté nous rend conforme à l'image que le Verbe a conçue de nous.» (*Abandon* 150.) Hier zeigt sich eine thematische Nähe zu Madame Guyon: Auch bei ihr ist die Wiedererrichtung des Ebenbildes Gottes im Menschen eine theologische Leitlinie (vgl. U. EGNER-WALTER, *Das innere Gebet der Madame Guyon*, Münsterschwarzach 1989, 76; 81.

241 Ausdrücklich: *Abandon*, 191 f., dem Sinn nach aber an vielen Stellen vor allem der letzten Kapitel.

242 «Elle voit que Jésus Christ vit en tout et opère dans toute l'étendue des siècles, que le moindre moment et le plus petit atome renferment une portion de cette vie cachée et de cette action mystérieuse.» (*Abandon*, 165.) Ähnlich 191.

243 «Jésus Christ vivait ainsi dans la Judée. Il vit encore dans les âmes simples de la même manière.» (Ebd. 169.) Ähnlich 191.

244 «Dès l'origine du monde Jésus Christ vit en nous, il opère en nous tout le temps de notre vie.» (Ebd. 190.)

245 Vgl. ebd. 165; 188.

Evangelium fort und wird jeder Moment der Geschichte zum mystischen Weg Jesu (vgl. 191) – bis zur «Fülle Jesu Christi», wo alles «Stein des himmlischen Jerusalem» sein wird.²⁴⁶ Gottes Wille besteht darin, durch den Anspruch des gegenwärtigen Moments in der Herzenstiefe des Menschen Jesus zu formen.²⁴⁷ Offensichtlich denkt «Caussade» hier ähnlich Gal 2,20 an eine Einwohnung Jesu, worauf auch der Apell hindeutet, auf dem Grund des Seins die Ströme zu empfangen, von denen Jesus in seiner Seele ein Meer trug.²⁴⁸ Wer das geschehen lässt, ist in gewisser Weise wie Jesus, von dem eine geheimnisvolle Kraft ausging, die andere heilte.²⁴⁹ Ohne die Unterschiede zu verwischen rückt «Caussade» die Inkarnation in große Nähe bzw. Kontinuität zu den immer neuen Verleiblichungen Gottes in den Menschen, die im gegenwärtigen Augenblick jeweils ihr *Fiat* sprechen.

Angesichts dieser vier Pfeiler der Christologie wird man zumindest sagen müssen, dass die Theozentrik, die mit dem Thema «Hingabe an die Vorsehung» theologisch quasi vorgegeben ist, stark amalgamiert bzw. vermittelt ist mit einer Christusmystik, die von einer Urbildlichkeit ausgeht und den historischen Jesus als bei Gott Vollendeten bis in die Gegenwart hinein weiterwirken sieht. Es ließe sich, eine Formulierung von Michael Beintker aufgreifend, sogar sagen, dass die Providenzaussagen des *Traité* durch das «Nadelöhr der Christologie»²⁵⁰ geführt worden sind. Zudem bleibt diskussionswürdig, ob die christologischen Grundlinien tatsächlich defizitär sind, wenn man sie auf ihren soteriologischen Gehalt hin befragt. Für dieses Urteil scheint eine bestimmte soteriologische Optik den Ausschlag zu geben, die aus der scholastischen bzw. neuscholastischen Theologie herrührt. In der westlichen Theologie wurde, einsetzend etwa mit dem 13. Jahrhundert, die Christologie im Sinne der Lehre von der zweiten Person der Trinität immer stärker getrennt von der Soteriologie, die sich dem «objektiven Erlösungswerk» Christi widmete, und dies in Absetzung von der Gnadenlehre als dem Traktat über die «subjektive Erlösung».

Die scharfe Trennung hatte un gute Folgen: Die reduzierte Christologie konzentrierte sich auf das statisch gefasste Problem der Konstitution des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit (ihrer Einheit in Unterschiedenheit), die Soteriologie verengte das Erlösungswerk Christi zumeist auf den sühnenden Kreuzestod.²⁵¹

246 Vgl. ebd. 194.

247 Vgl. ebd. 190 f.

248 «Recevez dans le fond de votre être les ruisseaux dont Jésus a porté la mer dans sa sainte âme.» (ebd. 184.)

249 «...en sorte que ces âmes sont comme Jésus dont il sortait une vertu secrète qui guérissait les autres.» (Ebd. 41.)

250 M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, in: ZThK 90 (1993), 442–461, 461.

251 H. KESSLER, *Christologie*, in: T. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 241 f., 387.

Ob man den *Traité* gegenüber diesen soteriologischen Engführungen nicht als prophetisch-mystisches *agere contra* lesen kann, das keimhaft bereits manche Entwicklungen der neueren Christologie enthält? Immerhin wird hier bereits ernst genommen, dass die soteriologische Bedeutung Jesu nicht erst mit Passion und Auferstehung gegeben ist, sondern bereits in der Person und Geschichte Jesu gründet. Ebenso weitet sich der Blick vom Verhältnis der beiden Naturen durch den Focus auf die Hingabe hin zu Jesu relationalem Sein, also seinem Gottesverhältnis. Wie ein roter Faden ist die Christusmystik des Werkes durchzogen von der Sichtweise, dass Jesus sich ganz von Gott her versteht und ganz auf ihn hin lebt. Wenn «Caussade» etwa formuliert, dass Jesu Augen auf den Vater und dessen Willen gerichtet sind (vgl. 116), dieser göttliche Wille in immer neuen Wendungen als Gnade²⁵², als heilsam, heiligend, Leben gebend²⁵³ und somit vertrauenswürdig herausgestellt wird, und zudem aus dem «Meer» der Seele Jesu diese «Ströme» des Gottvertrauens überfließen sollen (vgl. 184), ist zum einen deutlich, dass «Jesus ... der ganz und gar gottbezogene Mensch [ist; MH], der unvergesslich und modellhaft geworden ist durch sein Gottvertrauen»²⁵⁴, und zum anderen, dass der «soteriologische Kern» seines Wirkens darin zu sehen ist, «dass er denen, die sich auf ihn einlassen, Anteil an seinem eigenen Gottesverhältnis gibt und so Gemeinschaft mit Gott vermittelt, in der das Heil im Grunde schon besteht und aus der es gegenwärtig schon erwächst»²⁵⁵. Auch die Theozentrik des Werkes würde sich von hierher nicht als *neben* der vermeintlich defizitären Christologie stehend erweisen, sondern als sich *aus ihr ergebend*, insofern Jesu Wirken selbst theozentrisch ist und es ihm um die Ankunft Gottes und seines Reiches in der Welt bzw. in der Diktion «Caussades» die Fortschreibung der Heilsgeschichte geht.²⁵⁶ Verschiedentlich ist zurecht hervorgehoben worden, dass die Gedanken des *Traité* und seine Bildwelt stark biblischen Geist atmen. Möglicherweise hat ein(e) mit der Welt der Evangelien vertraute(r), aber von der Schultheologie eher wenig geprägte(r) Autor(in) anderen, in mancher Hinsicht biblisch-ursprünglicheren Intuitionen Raum gegeben als den damals herkömmlichen Lehren des soteriologischen Traktats. Und dabei einen starken soteriologischen Aspekt in der stimulierenden Kraft der Gestalt Christi als dem *exemplum* der Hingabe gesehen.

252 Vgl. *Abandon*, 98.

253 «La volonté de Dieu est le salut, la santé, la vie du corps et de l'âme.» (Ebd. 101.)

254 H. KESSLER, *Christologie*, 395 (im Original kursiv).

255 Ebd. 403 (im Original kursiv).

256 Vgl. ebd. 394.

3.4 Pneumatologische Grundlinien

Die klassische Schultheologie kennt keinen eigenen dogmatischen Traktat Pneumatologie; sie wurde als Dimension anderer Traktate sozusagen mitverhandelt, allen voran in der Gnadenlehre, in der die heilsökonomische Rolle des Gottesgeistes im Rahmen der geschaffenen Gnade bedacht wurde. In diesem Fehlen eines eigenen Traktates reflektiert sich zum einen eine gewisse dogmatische Verkürzung der westlichen Theologie mit ihrer Tendenz zum Christomonismus, aber auch eine Geringschätzung im Glaubensleben und eine angstvolle «Domes-tizierung und Institutionalisierung des Heiligen Geistes» angesichts der Verunsicherung durch charismatische Bewegungen im Laufe der Kirchengeschichte.²⁵⁷ Von diesem theologischen Horizont hebt sich der *Traité* überraschend dadurch ab, dass er dem Gottesgeist eine zentrale Rolle einräumt.²⁵⁸ Christliche Existenz in der Haltung des *abandon* ist geistbewegtes und geistbestimmtes Leben, vor allem, was die dritte Spielart der Hingabe angeht, die Eingebungen, Impulse bzw. *attraits*, die über die normalen Pflichten hinausgehen. Auf diese «Kür» richtet das Werk ein Hauptaugenmerk. Eine Deutung für diese pneumatologische Akzentuierung legt sich nahe, wenn man Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik einblendet, die die Mystik als Phänomen eines kreativen Umgangs mit Krisen- und Umbruchzeiten liest, in denen orientierende Wahrheiten und äußere Normierungen sich geschwächt zeigen aufgrund des Autoritätsverlustes der Kirche. Dies provoziert offenbar einen anderen Umgang mit der christlichen Tradition, eben eine pointiertere Innenorientierung im Sinne einer Führung durch den Gottesgeist. Ähnliche historische Konstellationen haben jedenfalls theologiegeschichtlich immer wieder zu einem Aufleben der Geistlehre beigetragen: «Nur wenn in Krisenzeiten charismatische Aufbrüche und von Geisterfahrungen her motivierte Reformbewegungen sich artikulierten, rückte die Geisttheologie in den Blickpunkt des Interesses und wurde zum Thema.»²⁵⁹

Dem *Traité* geht es in den pneumatologisch bestimmten Passagen in keiner Weise um die innertrinitarischen Relationen oder um Spekulationen hinsichtlich des Geistwesens. Dieses Wesen des Gottesgeistes kommt, ganz in der Spur der bi-

257 Vgl. B. HILBERATH, *Pneumatologie*, in: T. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 445–552, 445 ff.

258 Ähnlich hier etwa ein Jahrhundert zuvor der Jesuit Louis Lallemant, *Geistliche Lehre*. Lallemant widmet das gesamte vierte Kapitel der «Lenksamkeit gegenüber dem Heiligen Geist». Er spricht davon, dass der Gottesgeist bei denen, die sich ihm überlassen, allmählich die Führung übernimmt (105) und diese Leitung neben der Herzensreinigung eine der beiden Funktionen geistlichen Lebens sei (110). Inbegriff des geistlichen Lebens sei es, über die Tugendübung hinaus «die Wege und Bewegungen des Gottesgeistes in unserer Seele wahrzunehmen» und den «inneren Lockungen des Heiligen Geistes zu folgen und sich von seiner Bewegung lenken zu lassen» (110 f.)

259 B. HILBERATH, *Pneumatologie*, 446.

blichen Aussagen, nur indirekt zum Vorschein, im responsorischen Erleben des Menschen, in den Spuren der Geistwirkungen. Der Focus des *Traité* liegt, theologisch gesprochen, auf der Heilsökonomie, dem immanenten Wirken des Geistes, allem voran in *dem* Geiststräger Jesus Christus (vgl. 188, s. o.).

An wenigen Stellen hebt «Caussade» auf die Gabe ab, in der Gott selbst als Geber dem Menschen gegenwärtig wird, also auf eine Präsenz im Sinne der Einwohnung, wobei diese Einwohnung nicht eigens dem Gottesgeist appropriiert wird, sondern undifferenziert Gott bzw. der Trinität. Im bedeutenden, an johanneische Gedanken anknüpfenden Einleitungssatz zum zweiten Kapitel thematisiert der *Traité* die zwei Stadien des Glaubensweges: Es gebe eine Zeit, in der die Seele in Gott lebe und eine Zeit, in der Gott in der Seele lebe.²⁶⁰ Diese prozessuale Sicht schimmert auch durch, wenn der/die Autor(in) meint, Gott ziehe nur (?) in die von allem Geschöpflichen völlig losgeschälten, also Gott völlig hingegebenen Seelen ein, in denen Gott eine «unbewohnte Wohnung» antrifft.²⁶¹ Die Präsenz Gottes ist die Einwohnung des dreifaltigen Gottes, der sich im Herzensgrund derer ausgießt, die dem Willen Gottes ganz unterworfen sind.²⁶² Wenn der Mensch Raum gibt, dann kann der Geist bleibend einwohnen, was das Werk an der biblischen Urgestalt Marias festmacht. Sie als «allezeit disponierte» Frau (vgl. 35) wird durch den Geist «penetriert», durchdrungen, und dieser Geist verlässt sie nie.²⁶³ Die Einwohnung beschreibt also eine Wachstumsstufe auf dem Weg der Hingabe: Erst die je mehr hingeebene Seele scheint fassungsfähig zu werden für die permanente Geistpräsenz im Innern.

Die schon hier durchscheinende stark dynamische Sicht findet sich auch in den übrigen pneumatologisch relevanten Passagen. Das Augenmerk liegt auf augenblickhaften, punktuellen Geistanstößen, die mit vielen gängigen Begriffen beschrieben werden: *infus/infusion* (vgl. 41; 47 f.; 127), *animer* (vgl. 90; 127), *inspirer* (16-mal), *impression* (vgl. 188, häufiger als *impression de grâce*, vgl. z. B. 53; 64; 111), *souffle* (8-mal), *touche* (12-mal, ausdrücklich auf den Geist bezogen vgl. 74), *onction* (vgl. 74; 139), *graver dans le coeur* (vgl. 127). Man kann die wirksame Präsenz des Gottesgeistes, die mit diesen Begriffen umschrieben wird, bündeln als eine «transfor-

260 «Il y a temps auquel l'âme vit en Dieu et il y en a auquel Dieu vit en l'âme.» (*Abandon*, 39.)

261 «... que dans ces âmes parfaitement détachées où Dieu, comme dans un séjour inhabité, fait sa demeure à l'exclusion de tout autre objet.» (*Abandon*, 84.)

262 «La présence de Dieu qui sanctifie nos âmes est cette habitation de la sainte Trinité qui s'écoule au fond de nos cœurs, lorsqu'ils se soumettent à la divine volonté. Car la présence de Dieu qui se fait par l'acte de la contemplation n'opère en nous cette union intime que comme les autres choses qui sont de l'ordre de Dieu.» (Ebd. 102 f.)

263 «Mais l'Esprit Saint, qui vient de la pénétrer sous le sensible, de cette mission, ne l'abandonnera jamais.» (Ebd. 35.)

mative und inspirative Wirkmacht»²⁶⁴, die immer neu und unvorhersehbar den nächsten Schritt der Hingabe erschließt und dadurch indirekt den Menschen formt.

Ein Zentrum des Geistwirkens liegt für den *Traité* also im inspirativen Wirken des Geistes, das auch in der Metapher der Feder (vgl. 68; 192) aufgenommen wird, mit der der Gottesgeist die Heilige Schrift weiterschreibt. In den entsprechenden Passagen muss den damaligen Lesern angesichts der Kühnheit und Neuheit der Atem gestockt haben: «Der Heilige Geist schreibt durch die Feder seines Wirkens ein lebendiges Evangelium.»²⁶⁵ Es muss kaum wundern, dass gerade manche dieser Aussagen der korrigierenden Redaktion Ramières in der Erstausgabe 1861 zum Opfer gefallen sind. Das «schöne Buch», das der Gottesgeist schreibt, das jeden Tag gesetzt und gedruckt wird (vgl. 192), ist kaum zufällig das thematische Finale, auf das der *Traité* zuläuft. Hier bündeln sich verdichtet viele Gedanken, die schon zuvor eingestreut waren: Die Heilige Schrift wächst beständig an durch das, was dem Menschen zu tun und zu leiden aufgegeben wird (vgl. 69). Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die Apostel waren Organe des Gottesgeistes, so dass Gott durch sie sprechen und sich je neu schenken konnte. Wenn die menschliche Seele sich an dieses Wirken anschließen kann, wird auch ihr Leben zu einer *suite* der heiligen Schriften, in denen Gott bis zum Ende der Welt die Heilsgeschichte fort-schreibt, nicht mit Tinte und auf Papier, sondern in den Herzen.²⁶⁶ Der Begriff *suite*, der wenige Verse später noch einmal auftaucht (195), kann im Deutschen sowohl mit «Rest» als auch mit «Fortsetzung» oder «Nachspiel» wiedergegeben werden. «Caussade» scheint also davon auszugehen, dass die Heilige Schrift bis zum mit dem letzten Gericht angespielten Ende der Zeit (vgl. 148) unvollständig ist. Erst mit den je neu im Entstehen begriffenen Schriften, die durch das Tun und Leiden der Menschen – nicht-kanonisch (vgl. 149) – geschrieben werden, vollendet sich die Geschichte göttlichen Handelns. «Die heiligen Bücher, die der Gottesgeist diktiert hat, sind nichts anderes als der Beginn göttlicher Instruktionen» und harren auf Fortsetzung.²⁶⁷ Ein Teil des göttlichen Wirkens ist die Schrift, der andere besteht in dem, was der Geist je aktuell in den Herzen der Glaubenden bewirkt (vgl. 149):

264 S. PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 31.

265 «Le Saint-Esprit, par la plume de son action, écrit un évangile vivant.» (*Abandon*, 192.) Ähnlich 68 f.: «L'Esprit de Dieu a la plume à la main, et voilà le livre ouvert pour y continuer l'histoire sacrée qui n'est point encore achevée et dont la matière ne s'épuisera qu'à la fin du monde.»

266 An anderer Stelle werden die auch von Paulus in 2 Kor 3,3 verwendeten Metaphern variiert: Die heiligen Seelen seien das Papier, und ihre Leiden und Taten die Tinte. (Vgl. *Abandon*, 192.)

267 «Les Livres saints que l'Esprit de Dieu a dictés ne sont pour elle que le commencement des divines instructions. Tout ce qui arrive et qui n'est point écrit pour elle, est pour elle la suite de l'Écriture.» (Ebd. 195.)

Die Bücher, die der Heilige Geist gegenwärtig diktiert, sind lebendige Bücher, jede heilige Seele ist ein Band, und der himmlische Schreiber ist eine wahrhaftige Offenbarung der inneren Handlungen, die sich allen Herzen erklären und sich in allen Momenten fortsetzen.²⁶⁸

Wohl in Anspielung auf den Epilog des Johannesevangeliums in 21,25 fragt der/die Autor(in),

wenn die ganze Welt nicht fähig ist, alles zu fassen, was man über Jesus hätte schreiben können, ... wie viele Evangelien müssten erst geschrieben werden, wollte man die Geschichte aller Augenblicke des fortdauernden, mystischen Lebens Jesu festhalten, in dem seine Wundertaten unaufhörlich zu nehmen, sind doch alle Zeiten, eigentlich gesprochen, nichts anderes als die Geschichte des göttlichen Wirkens?²⁶⁹

«Caussade» verfolgt also in den pneumatologisch geprägten Passagen eine konsequent heilsgeschichtliche Perspektive, angefangen bei einigen alttestamentlichen Gestalten über Maria und die Apostel bis hin zur je aktuellen Gegenwart. Auch das historische Christusereignis ist in diese Geschichte eingeschrieben, und es ist der Geist, der dieses Christusereignis bis in das jeweilige Heute verlängert. Das inspirierende Geistwirken bildet hier die Klammer bzw. den roten Faden.

Dabei fällt auf, dass das primäre «Empfangs- bzw. Kommunikationsorgan» für den göttlichen Geist im Menschen nicht der Geist, sondern das Herz ist (vgl. 74; 125; 139; 148; 192), das der *Traité* mit der biblisch-christlichen Tradition als Zentrum des Menschen und als «Sitz» des Willens betrachtet.²⁷⁰ Man gewinnt in der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Geist geradezu den Eindruck, dass Gottes Pneuma «kontrastbildend» wirkt²⁷¹ und den Kontrast ans Licht bringt. Der menschliche Geist zeigt sich vorrangig als Opponent des göttlichen Geistes. Er kann zwar durch göttliche Impulse bewegt werden (vgl. 33) und den Plan Gottes als hervorragend erkennen (vgl. 161). Insofern vermag er zwar zu nützen, wenn man sich seiner zu bedienen weiß, aber er kann auch sehr schaden (vgl. 159). Vor allem diesen Aspekt arbeitet der *Traité* markant heraus. Denn der menschliche Geist wird als schwach betrachtet (vgl. 43; 70). Er treibt zu beunruhigenden Reflexionen (vgl. 70), steht mit seiner Anstrengung und seinen Spekulationen oft im Gegensatz zum Gotteswillen (vgl. 102; 112; 150), der Geist verfällt

268 «Les livres que le Saint Esprit dicte présentement sont des livres vivants, chaque âme sainte est un volume, et cet écrivain céleste fait une véritable révélation de l'opération intérieure s'expliquant dans tous les cœurs et se développant dans tous les moments.» (*Abandon*, 149.)

269 «Si tout le monde n'est pas capable de contenir tout ce que l'on pourrait écrire de Jésus, de ce qu'il a fait ou dit, et de sa vie en lui-même, si l'Évangile ne nous en rayonne que quelques petits traits, si la première heure est si inconnue et si féconde, combien faudrait-il écrire d'évangiles pour faire l'histoire de tous les moments de cette vie mystique de Jésus Christ qui multiplie les merveilles à l'infini et les multipliera éternellement, puisque tous les temps, à proprement parler, ne sont que l'histoire de l'action divine?» (Ebd. 191.)

270 Vgl. M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, 152.

271 Vgl. S. PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, 30.

leicht Illusionen (vgl. 127), man weiß nie sicher, von welchen Geistern man angetrieben wird (vgl. 93).²⁷² Der Geist will Licht und Klarheit, das Herz dagegen sucht den Gotteswillen in der Dunkelheit (vgl. 180). Das Siegel Gottes empfängt der Mensch nicht durch Ideen des Geistes, sondern durch Willen und Hingabe (vgl. 150). Von daher gelangt der *Traité* zu der Einschätzung, der menschliche Geist sei wenig notwendig (vgl. 151), und müsse vom ersten auf den letzten Rang gesetzt werden, weil er ein gefährlicher Sklave ist (vgl. 159). Auf dem Weg der Hingabe geht es um die Vervollkommnung des Herzens, nicht die des menschlichen Geistes (vgl. 102). In diese Perspektive müssen auch die skeptischen Äußerungen über Reflexion und Buchlektüre²⁷³ eingeordnet werden, die «Caussade» gelegentlich den Vorwurf eines Antiintellektualismus²⁷⁴ eingebracht haben. Tatsächlich lässt sich eine gewisse Tendenz nicht leugnen, die Vernunft und damit den Geist gegenüber einem mehr intuitiven Erfassen der Wahrheit hintanzustellen.²⁷⁵ Näher betrachtet geht es allerdings keineswegs um eine «Apologie der Dummheit und der Ignoranz»²⁷⁶. Dominique Salin hat darauf aufmerksam gemacht, dass das kleine Werk den Begriff *réflexion* vor allem im traditionell-geistlichen Sinn einer Rückkehr zu sich selbst verwendet und eines Daseins unter dem Vorzeichen des Eigeninteresses.²⁷⁷ In der Absetzung davon dürfte die in der jansenistischen Spiritualität bedeutsame selbstkritische und -vergewissernde Taxierung des eigenen geistlichen Entwicklungsstandes mitgemeint sein. Wenn davon die Rede ist, dass es keinen Bedarf mehr an Reflexion gibt (vgl. 92; 181), dass Reflexionen, ähnlich wie auch Bücher, kein Weg sind (vgl. 187), dass man sich ohne Reflexion und Distinktion formen lassen solle (vgl. 59) bzw. die Reflexion zu einem früheren Stadium gehöre (vgl. 92), und man sich keinen Moment bei Reflexionen aufhalten soll (vgl. 53), dann ist hier vorausgesetzt, dass sie für ein Leben in *propriété*²⁷⁸ (vgl. 55; 158), in Eigenregie steht, das sich nicht in Hingabe vom Gottesgeist leiten lässt. Reflexion ist Opposition gegen Gott (vgl. 115), insofern der Mensch daran festhält, selbst sein Leben vorzusehen (vgl. 62) und unter Kontrolle zu halten und so in Unruhe gerät (vgl. 70). Hingabe dagegen ist ein Dasein in Selbstvergessenheit, das

272 Hier zeigt sich zumindest ein gewisses Problembewusstsein für die Notwendigkeit einer *discretio spirituum*.

273 Eine ähnliche Tendenz bei Lallemand: «Somit wird unsere wichtigste Sorge nicht so sehr die sein, geistliche Bücher zu lesen, als vielmehr sehr auf die göttlichen Inspirationen zu achten, für die wenig Lektüre erforderlich ist.» (L. LALLEMAND, *Geistliche Lehre*, 112.)

274 So das Vorwort der Herausgeber in der letzten deutschen Ausgabe vom 1963/1981 (J.-P. DE CAUSSADE, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, 20.).

275 Vgl. R. FOSTER, *Introduction to: The Sacrament of the Present Moment*, xxii.

276 M. VETÖ, *La volonté selon de Caussade*, 147. (Übersetzung: MH.)

277 Vgl. D. SALIN, Fußnote 10, in: *Abandon*, 46.

278 Vgl. M. VETÖ, *La volonté selon Caussade*, 135.

vertraut, an der «Brust der Vorsehung» getragen zu werden (vgl. 181) und das sich jeweils vom gegenwärtigen Moment und seinen Herausforderungen leiten lässt. Die Reserve gegenüber der Reflexion und gegenüber Büchern ist daher nicht gleichbedeutend mit einer Aufgabe des Denkens, zumal «Caussade» an manchen Stellen weder Reflexion und Buchlektüre einfachhin ausschließt (vgl. 154), beides allerdings daran bindet, ob der Gottesgeist kairologisch in die entsprechende Richtung zieht und es als für den Augenblick nützlich gebietet. Gerade beim Thema Lektüre betont «Caussade» diese innere Flexibilität für die Weisungen im gegenwärtigen Moment: Je nach *attrait* des Gottesgeistes soll der Mensch Bücher lesen oder die Lektüre unterbrechen und lassen (vgl. 96) bzw. von einer Lektüre zur anderen übergehen (vgl. 54). Liest man auf göttlichen Impuls hin, kann eine entsprechende Wirkung in der Herzenstiefe eintreten (vgl. 99). Ohne Weisung Gottes ist die Lektüre dagegen schädlich (vgl. 98) und bringt Verwirrung der Gedanken (vgl. 104); menschliche Neugier findet nur tote Buchstaben und Trockenheit vor (vgl. 99, auch 139 und 151). Ähnlich kann auch, wie wir schon gesehen haben, die Lektüre von Heiligenviten dann nur entmutigen (vgl. 119), weil sie ein überforderndes Ideal darstellt, für das Lesende nicht genügend Kraft aufbringen (vgl. 56), bzw. leicht ein normierendes Modell des Christseins vor Augen hält, das die Originalität des Einzelnen nicht zum Zuge kommen lässt (vgl. 104).

Die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Geist lässt sich also so fassen, dass der menschliche Geist mit seiner Neugier, seinem Wissenwollen, seinem Nachdenken, Vergewissern, Planen, Mühen und Streben nach Klarheit genau die Grundhaltung der inneren Flexibilität für das je gegenwärtige göttliche Geistwirken vermissen lässt bzw. kaum aufbringt, zu der das Herz sich mit seinem Wollen entschließen kann. Für «Caussade» ist diese formbare bzw. beeindruckbare Haltung der Hingabe nicht natürlich gegeben, sondern eine Art Fundamentaloption, eine «höchste Übung des Willens»²⁷⁹, den er mit der klassischen Anthropologie neben Intellekt und Gedächtnis als einen der drei Grundkräfte des Menschen betrachtet, als «Sitz der Liebe». Ähnlich wie in der franziskanischen, jesuitischen und salesianischen²⁸⁰ Tradition geschieht die menschliche Vereinigung mit Gott primär über den Willen.²⁸¹ Zu diesem Willensentschluss ermutigt der *Traité* die Lesenden, wenn er ihnen beinahe am Ende des *Traité* als Gebet in den Mund legt: «Lehre mich, göttlicher Geist, in diesem Buch des Lebens zu lesen. Ich möchte dein Schüler werden, und wie ein einfaches Kind will ich an

279 Ebd. 135.

280 Franz von Sales arbeitet das besonders im achten und neunten Buch des «Theotimus» heraus (F. v. Sales, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 77–165).

281 Vgl. D. SALIN, Fußnote 3, in: *Abandon*, 111. Salin weist darauf hin, dass der Wille hier nicht im modernen, heute geläufigen Sinn zu verstehen sei, als die Fähigkeit zu besitzen, eine Entscheidung zu treffen und sich an sie zu halten.

das glauben, was ich nicht zu sehen vermag. Es genügt mir, dass mein Meister spricht.»²⁸²

Eine solche engagierte Disponiertheit für den Gottesgeist sowie die klare Tendenz der pneumatologisch bestimmten Passagen, den Gottesgeist vor allem da wirksam zu sehen, wo Festlegungen gelockert, Verkrustungen aufgebrochen werden und Lebendigkeit und Beweglichkeit ins Spiel kommen, lassen durchscheinen, dass «Caussade» hier einen entschiedenen Gegenentwurf vorlegt gegen ein «Erstarren bzw. Einzwängen des geistlich-charismatischen Lebenslements der Kirche»²⁸³.

3,5 Die gnadentheologische Perspektive

Das Wort *grâce* zählt mit insgesamt 65 Nennungen zweifellos zu den prägenden Linien des *Traité*. In immer neuen Anläufen und Wendungen appelliert «Caussade», aus der Gnade zu leben (vgl. 40) und ihren Impulsen zu folgen. Dabei fällt auf, dass die schon in der Hochscholastik vorgenommenen und dann in der Barockscholastik etwa von Suárez ergänzten Differenzierungen der Gnade mit ihrer terminologischen Verzweigung keinerlei Rolle spielen. Ähnlich der zeitgleichen Ablehnung der Jansenisten scheint sich der/die Autor(in) damit von einer «steril erscheinenden scholastischen Theologie»²⁸⁴ zu distanzieren und deren Tendenz zum Statisch-Dinglichen und einem Stockwerkdennen von Natur und Übernatur durch eine dynamisch-geschichtliche Sicht aufzuweichen.

Der Focus des *Traité* liegt auf der Gnadenimmanenz, der Wirkung der Gnade im Menschen, in klassischer Terminologie also der geschaffenen Gnade, und hier auf einzelnen, immer neuen Einwirkungen Gottes (klassisch: der *gratia actualis adiuvans*²⁸⁵). Gnade ist durchgängig zugrunde gelegt als lebendiges, liebendes Beziehungsgeschehen, so dass etwa von der Gunst, den Zärtlichkeiten und Gaben der Gnade²⁸⁶ und ihrer Wärme²⁸⁷ die Rede ist, die die Raupe sich entpuppen lässt.²⁸⁸ Dabei wird Gott als gebefreudig vorausgesetzt: Durch unbekannte Kanäle lässt er dem Menschen eine Unendlichkeit an Gnaden zuflie-

282 «Apprenez-moi, divin Esprit, à lire dans ce livre de vie ! Je veux devenir votre disciple et, comme un simple enfant, croire à ce que je ne puis voir. Il me suffit que mon maître parle.» (*Abandon*, 193.)

283 B. HILBERATH, *Pneumatologie*, 543.

284 G. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1995, 807.

285 Zur scholastischen Differenzierung: G. KRAUS, *Gnade*, in: W. BEINERT (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1987, 201–209, 203 f.

286 «Voilà des faveurs, des caresses, des dons de grâce bien sûrs !» (*Abandon*, 94.)

287 «... jusqu'à ce que la chaleur de la grâce vous forme et vous fasse éclore.» (Ebd. 95.)

288 Die Metapher ist wohl eine Anspielung auf die fünften Wohnungen bei Teresa von Ávila (vgl. T. V. AVILA, *Wohnungen der inneren Burg*, 5M 2,2, 184 f.).

ßen.²⁸⁹ Dieses Beziehungsgeschehen ruft im Menschen Bewegungen hervor, es steigert sich mit dem Ziel, das Herz zu vervollkommen (vgl. 102). Entsprechend besteht die Grundhaltung des Menschen in einer «Mobilität der Seele für das Atmen der Gnade»²⁹⁰. Die Gnade führt den Menschen also hinaus über einen normierten, für alle gleichermaßen vorgegebenen Glaubensweg – denn die Gnade ist spezifisch (vgl. 80), individuell auf den Einzelnen zugeschnitten und bereitet unterschiedliche Formen der Hingabe (vgl. 78). Ohne dass der Begriff ausdrücklich fällt, knüpft «Caussade» hier sachlich an die paulinische Charismenlehre an. Insofern gilt es, den Impressionen, Bewegungen und Eindrücken der Gnade zu folgen (vgl. z. B. 50 f.; 53; 64; 107). Dabei ist diese Gegenliebe bzw. Fügsamkeit, die vom Menschen in seiner Freiheit abhängt, zugleich konkursiv ein Wirken der Gnade.²⁹¹

Das hier schon anklingende Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, das im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts im Blick auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade konfrontativ durchgespielt worden war, wird im *Traité* vor allem unter dem Begriffspaar Aktivität-Passivität verhandelt, das, wie sich im vorigen Kapitel gezeigt hat, auch im Quietismusstreit eine entscheidende Rolle spielte. Bei der Einschätzung dieser Verhältnisbestimmung «Caussades» begegnen in der Literatur unterschiedliche Stimmen. Die Amerikanerin Wendy M. Wright, eine ausgewiesene Kennerin der Spiritualitätsgeschichte dieser Epoche, meint, dass sich im Caussadschen Corpus eine Wende reflektiert, die sich in der katholischen französischen Spiritualität im Übergang in die Zeit der Aufklärung vollzieht. Die Balance von göttlicher Initiative und menschlichem Tun, die den optimistischen christlichen Humanismus eines Ignatius und Franz von Sales auszeichnete, weiche einer eher reservierten Sicht der menschlichen Fähigkeiten und einer neuen Betonung der Passivität.²⁹² Dagegen steht die Einschätzung von Balthasar, der diese Balance durchaus für gewahrt hält:

Man sieht, wie Caussade, durch die gesunde Lehre seines Ordensvaters geschützt, die Klippen des Quietismus meidet, ... weil er die volle Hingabe nicht mit solchen ontologischen Begriffen ausdrückt, die die Eigentätigkeit des Geschöpfes leugnen oder lahmlegen.²⁹³

Schon die bereits erwähnte fast wie ein Mantra wieder kehrende Kombination von *faire* und *souffrir* im Sinne dessen, was der Mensch von Gott her zu tun und

289 «... par de secrètes ressources et par des canaux inconnus, elle répand une infinité de grâces sur des personnes.» (*Abandon*, 41.)

290 «... mobilité d'âme au souffle de la grâce.» (Ebd. 126.) Die Freiheit des Menschen besteht für den/die Autor(in) in der Beweglichkeit, diesen Impulsen zu folgen (vgl. ebd. 51).

291 «L'amour de Dieu, la soumission à son action divine, voilà l'essentiel qui sanctifie l'âme. C'est tout ce qui dépend d'elle, c'est ce qui fait la grâce en elle par sa fidélité à y répondre.» (Ebd. 69.)

292 Vgl. W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, 212 f.

293 H. BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik* III/1 – Teil II, 490 f. Von Balthasar schreibt noch in der Zeit, in der Caussade für den Autor gehalten wurde.

hinzunehmen habe, spricht für diese Ausgewogenheit. Tatsächlich ist das kleine Werk von einem Monergismus weit entfernt, der Gott als allein wirksam und den Menschen als rein passiv betrachtet. Eher kann man davon sprechen, dass es ein energistisches Zueinander zugrunde legt, das eine Allwirksamkeit Gottes mit einer in sie eingebundenen Wirksamkeit des Menschen vermittelt.²⁹⁴ Dies zeigt sich vor allem im 8. Kapitel, das sich ausführlicher mit dem Verhältnis von Gnade und menschlicher Initiative bei der Heiligung des Menschen befasst. Das *dégagement* bestehe aus einer Aktivität und einer Passivität, und der *Traité* präzisiert, dass es Dinge gebe, die der Mensch mit der Gnade tun müsse und solche, die die Gnade im Menschen wirkt, ohne etwas anderes als Hingabe und passive Zustimmung zu fordern (vgl. 115, ähnlich 48). Dem Menschen falle allein die leichte Aufgabe zu, mit Sorge und Klugheit seine Pflichten zu erfüllen,²⁹⁵ also das, was bei den drei Spielarten der Hingabe in der Tradition des Franz von Sales als *volonté signifiée* bezeichnet worden war. Zu diesen allgemeinen Pflichten, die jeden Menschen treffen, kommen die individuellen hinzu, die sich aus der besonderen Lebenssituation des Einzelnen ergeben und die sog. *conseils*, die «Räte», die schon einige Theologen der ersten Jahrhunderte (Tertullian, Origenes, Cyprian und Ambrosius) unterschieden hatten von den Geboten: Gebote, zentral das Hauptgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, haben verbindlichen Charakter; Räte dagegen sollen beachtet werden, soweit man es kann.²⁹⁶ Der nur hier in diesem Sinn auftretende Begriff der *conseils* ist identisch mit dem, wozu die *attraits* bzw. *inspirations* locken (vgl. 119), ergo mit der dritten Spielart der Hingabe. Man meint hier ein gewisses Echo der okkasionalistischen Gnadentheologie Nicolas de Malebranches zu vernehmen. Malebranche geht davon aus, dass Gott mit einer «Gefühlsgnade» (*grâce du sentiment*) als «gelegenheitsangemessenen Gnadenimpulsen» bzw. einer «wirkenden Kraft in der jeweiligen Gelegenheit» einem Willensentscheid des Menschen vorausgehend eine freudvolle, anziehende Empfindung

294 Zu den Modellen vgl. G. KRAUS, *Gnade*, 208.

295 «Il suffit donc à l'âme de savoir ce qu'elle doit faire. Cela est la chose du monde la plus aisée : c'est d'aimer Dieu comme le grand et l'unique tout, être content de ce qu'il est et s'acquitter de son devoir d'obligation avec soin et prudence.» (*Abandon*, 115.)

296 So heißt es in der Didache: «Denn wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst.» (*Didache/Zwölf-Apostel-Lehre – Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung* (= FC 1), übers. von G. SCHÖLLGEN/W. GEERLINGS, Freiburg i. Br. 1991, 6,2, 117). Ähnlich hier der für den *Traité* prägende Franz von Sales: «Das Gebot offenbart einen ganz festen und drängenden Willen dessen, der anordnet. *Der Rat aber stellt uns nur einen Willen in Form eines Wunsches vor Augen. Das Gebot verpflichtet uns, der Rat muntert uns nur auf.*» (*Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, 90.) Tatsächlich scheint auch «Caussade» davon auszugehen, dass es Menschen gibt, denen «nur» die erste und zweite Spielart der Hingabe zugemutet wird, und andere, bei denen die *attraits* und *inspirations* zu einem Darüberhinaus locken. (Vgl. *Abandon*, 123.)

schafft.²⁹⁷ Zumindest weisen die *attraits* und *inspirations* des *Traité* zu dieser *grâce du sentiment* Parallelen auf. Um diese göttlichen Bewegungen zu empfangen (die dann als Antwort zu einer Aktivität führen können), muss der Mensch allerdings in Frieden, mithin passiv warten (vgl. 48). Die hingeebene Seele schaue allein auf Gott und jene Pflichten (vgl. 117), die jeweils der Kapazität des Einzelnen entsprechen und ihn somit nicht überfordern (vgl. 118 f.). Für diesen Part des Menschen benutzt der *Traité* fünf Mal den Begriff *fidélité active* (zwei Nennungen 107; 116; 118 f.). Alles aber, was die mystische Theologie als Werk der Vervollkommnung des Menschen beschreibe, bewirke Gott im Gott hingeebenen Menschen: Er heiligt, reinigt, führt, klärt, erhebt, weitet und lässt nützlich für andere bzw. apostolisch wirksam werden²⁹⁸ – wobei dies häufig im Dunkel geschehe, also so, dass der Mensch es nicht bewusst wahrnimmt. Gott hat dem Menschen das Kleine und Einfache überlassen, wobei die Gnade ihm zu Hilfe kommt; alles «Sublime» und Große dagegen hat er allein seinem Handeln und seiner Gnade reserviert.²⁹⁹ Vor diesem Hintergrund solle der Mensch seinen Teil tun und Gott werde in seiner Gnade den Rest tun³⁰⁰ bzw. der Mensch seine Partie singen und die Gnade den ihren.³⁰¹ Ganz ausdrücklich distanziert sich das Werk hier von einem Quietismus, der alle Eigenaktivität des Menschen zurückweist: Wenn der *ordre de Dieu* für den Menschen etwas zu tun vorsieht, müsse es von der aktiven Hingabe vollbracht werden (vgl. 123).

An drei Stellen wird das Zueinander von Wirken Gottes und menschlicher Initiative auch mit der Begrifflichkeit der *cooperation* beschrieben. Bei den Werken kommt es zu einer ausdrücklichen Kooperation des Menschen (vgl. 43), wobei diese Kooperation frei und aktiv ist, und zugleich von der Gnade unterfangen, nämlich «eingegossen und mystisch» (vgl. 47). «Daneben» aber gebe es einen Kraftfluss Gottes, bei dem der Mensch nicht kooperiert (vgl. 41) – hier denkt «Causade» offensichtlich an das «sublime Werk» der Heiligung, das im Verborgenen geschieht, unmerklich, wenn der Mensch sich ganz dem widmet, was der gegenwärtige Augenblick jeweils fordert.

297 Dazu ausführlicher: R. FRODL, *Freiheit – Wille – Gnade in der Philosophie des Nicolas de Malebranche*, Hanau 2009, 65; 69 f.

298 «... la manière d'agir de Dieu dans laquelle est tout son bien, car il la sanctifie, la purifie, la dirige, l'éclaire, l'élève, l'étend, la rend utile aux autres, la rend apostolique par des façons et des moyens où la réflexion ne fait voir sensiblement que le contraire.» (*Abandon*, 115 f.).

299 «Que la conduite de Dieu est pleine de bonté et de sagesse ! Il a tellement réservé à sa seule grâce et à sa seule action tout ce qu'il y a sublime et relevé, de grand, d'admirable dans la perfection et la sainteté ; il a [tellement] laissé à nos âmes aidées du secours de la grâce ce qui est petit, clair, facile, qu'il n'y a personne au monde à qui il ne soit aisé d'arriver à la perfection la plus éminente.» (Ebd. 117 f.)

300 «Qu'il remplisse sa partie, Dieu fera le reste, la grâce se le réservant à elle seule.» (Ebd. 119 f.)

301 «Il faut un abandon et un courage héroïque pour se tenir stable dans la simple fidélité active et chanter sa partie avec assurance, tandis que la grâce chante la sienne sur des airs et des tons qui ne font rien moins que de donner à entendre à l'âme qu'elle est trompée et perdue.» (Ebd. 116.)

In diesem Zusammenhang ist auf die Wendung *laisser faire Dieu* abzuheben, die in der Schrift insgesamt acht Mal begegnet. Sie bezieht sich auf diese passive Vervollkommnung und zugleich auf die zweite Spielart der Hingabe (das, was dem Menschen ohne eigenes Zutun, aus «reiner Vorsehung» widerfährt) wie auf die Rezeptivität für die *attraits*, die dritte Spielart. Diese Haltung des *laisser faire Dieu* verkörpert sich biblisch-urbildlich in Marias Antwort bei der Verkündigung. Ihr «*Fiat mihi secundum verbum tuum*» (Lk 1,38) erscheint als der Inbegriff aller mystischen Theologie und begegnet auch in der Vater-unser-Bitte «*Fiat voluntas tua*» (34). Das *laisser faire Dieu* steht für den passiven Aspekt der Hingabe (vgl. 96), für das also, was zum aktiven Tun der Pflichten hinzukommt (vgl. 152; 189 f.), für das blinde Vertrauen, das sich Gott auch im Dunkel überlässt (vgl. 100) und für die Bereitschaft, Gottes Hand die Vervollkommnung wirken zu lassen (vgl. 147). Sehr klärend ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Dominique Salin, dass das ursprüngliche Manuskript auffallender Weise das alte Wort *passiveté* verwendet, nicht das schon damals übliche *passivité*, das im Laufe des 17. Jahrhunderts aufkam und mit negativen Konnotationen behaftet ist, nämlich dem Fehlen von Initiative bzw. Entschlussunfähigkeit. Demgegenüber ist *passiveté* ein Echo des *divina pati* bei Pseudo-Dionysius-Areopagita³⁰² und meint die Folgsamkeit der gereinigten und mit Gott geeinten Seele.³⁰³ In diesem Sinn reflektiert sich in *passiveté* also ein Primat des Gnadenhandelns, das aber ein Mitwirken des Menschen keineswegs paralyisiert, sondern geradezu herausfordert.³⁰⁴ Es steht für eine vorgängige Indifferenz des Menschen, die zunächst in einer Haltung innerer Flexibilität und Rezeptivität entgegennimmt, was ihr aus der «reinen Vorsehung» und an *attraits* entgegenkommt.

Einige Gedankenlinien der Gnadentheologie können beim ersten Lesen den Eindruck nähren, als würden dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen jeweils unterschiedliche, abgegrenzte Zuständigkeitsbereiche zugeschrieben, etwa wenn davon die Rede ist, der Mensch solle seinen Teil tun, den Rest tue Gott oder das Werk der Heiligung allein Gott reserviert scheint. Damit würde der *Traité* nicht den Einsichtsstand der dialektischen Verzahnung von Gnade und menschlicher Freiheit widerspiegeln, den 1705, also wenige Jahre vor seinem Entstehen, der ungarische Jesuit Gabriel Hevenesí in seiner berühmt gewordenen

302 Vgl. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in: B. SUCHLA (Hg.), *Corpus Dionysiacum* I, Berlin 1990, Kap. 2,9, 134. Stoellger spricht hier vom Gottleiden als «Urpasivität» (*Passivität aus Passion*, 172 ff.).

303 Vgl. D. SALIN, Fußnote 1, in: *Abandon*, 39.

304 Ähnlich urteilt hier das DSp über das *laisser faire Dieu*: «L'expression n'est pas rare sous la plume de notre auteur. Elle ne condamne pas toute activité, mais elle rappelle avec insistance le primat de «operation divine.» (M. OLPHE-GALLIARD, *Caussade*, 366). Olphe-Galliard wagt sogar von einer «spiritualité de l'action» zu sprechen (ebd. 362).

Formula repräsentiert: «Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, et nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus.»³⁰⁵ Hinter dieser sprachlichen Maßarbeit bleibt der *Traité* ohne Zweifel zurück. Dennoch wird deutlich, dass auch für den *Traité* bei der Heiligung Gnade und Freiheit auf unterschiedlicher Ebene zusammenwirken, eben kooperieren. Sollte das Werk entsprechend dem gegenwärtigen Forschungsstand aus dem Umfeld Madame Guyons stammen, wird man ähnlich wie bei deren eigenen Schriften manches Missverständnis auf eine mitunter mangelnde sprachliche Präzisierung zurückführen dürfen.³⁰⁶ Wenn die Heiligung leicht missverständlich zum «Nicht-Kooperationsfeld» erklärt wird (41), dann bleibt zum einen zu beachten, dass das Motiv, wie wir gesehen haben, darin liegt, einer Leistungsfrömmigkeit entgegenzutreten, die sich direkt auf das Heiligwerden versteift. Zum zweiten geschieht die Heiligung keineswegs ohne den Menschen, da er zu einem aktiven Leben der Hingabe im Alltag gerufen bleibt – und genau darauf seinen Fokus setzen soll, nicht auf eine zu erringende Heiligkeit.

3.6 Die Reprise der Brautmystik

Eines der im *Traité* meist zitierten oder angespielten biblischen Bücher ist das Hohelied. Für ein Werk, das der Mystik im Sinne einer Alltagsmystik zuzuordnen ist, ist das keinesfalls ungewöhnlich. «Das Hohelied gehört in der Geschichte der Theologie und Spiritualität zu den wichtigsten und am häufigsten kommentierten Büchern der Heiligen Schrift.»³⁰⁷ Ursprünglich handelt es sich beim Hohelied um Liebeslyrik mit intensiver sinnlich-erotischer Färbung. Es besteht aus einer Sammlung von Liebesliedern, in denen Mann und Frau sich in ihrer Attraktivität bewundern und ihr lustvolles Begehren ins Wort bringen. Bis auf eine dezente Anspielung auf den Gottesnamen in 8,6 taucht kein direkter Gottesbezug auf.³⁰⁸ Das alttestamentliche Buch ist also in sich betrachtet «keineswegs Niederschlag mystischer, nicht einmal spezifisch religiöser Erfahrungen»³⁰⁹. Allerdings ging die Lektüre – schon durch die Aufnahme in den biblischen Kanon!³¹⁰ – immer von einer «mehrschichtigen Metaphorik des hochpoetischen Textes»³¹¹ aus.

305 G. HEVENESI, *Scintillae Ignatianae*, Wien 1705, 230 f.

306 So M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 54.

307 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015, 9. Ähnlich L. DUPRÉ, *Jansenismus und Quietismus*, 159; 163.

308 Vgl. ebd. 157 f.

309 U. KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: M. SCHMIDT/D. BAUER (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 50–72, 54.

310 Vgl. dazu ebd. bes. 14.

311 Ebd. 40.

Worte und Bilder wurden als offen für ein vielfältiges Verständnis betrachtet und damit auch für eine allegorische Lesart, so dass das Buch für den größten Teil seines Nachlebens geistlich interpretiert wurde.³¹² Mit Hilfe der üppigen Bildwelt ließen sich gelebte und doch schwierig zu versprachlichende Erfahrungen ausdrücken und deuten.³¹³ In christlicher Perspektive ist das Hohelied so seit der Väterzeit «als Grundgrammatik für die mystische Vermählung zwischen dem göttlichen Bräutigam und der menschlichen Braut»³¹⁴ gelesen worden. Dabei konnte in der Allegorese die Braut sowohl ekklesiologisch als auch mariologisch gedeutet werden. Seit Origenes und dann weiter entwickelt durch Bernhard von Clairvaux in seinen 86 Predigten, Wilhelm von St. Thierry und später die Karmelmystiker dominiert die Entschlüsselung der Braut auf die Einzelsee hin.³¹⁵ Ebenfalls mit Origenes³¹⁶ entwickelt sich die zunächst moralisch-asketische individuelle Interpretation hin zu einer mystischen. In dieser Tradition steht auch «L'Abandon à la providence divine».

Die Bedeutung des Hohenliedes bzw. der Brautmystik spiegelt sich neben der ausdrücklichen Nennung (vgl. 186), den Zitaten und Anspielungen des biblischen Buches zum einen in der ausdrücklichen Verwendung von *époux* (15-mal; Gott als *père* dagegen nur 7-mal) und *épouse* (11-mal), aber auch in thematisch verwandten Wortfeldern: *intime* taucht 15-mal auf, *attrait* 25-mal. Klaus Berger hat in seinen Untersuchungen zur «bräutlichen Religion der Liebe» darauf aufmerksam gemacht, dass sich in der Brautmystik ein neues Gottesbild Bahn bricht. Bilder, die eher die feudale öffentliche Struktur widerspiegeln und das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Verhältnis von Herr/König und Untertan insinuieren, werden ergänzt durch Bilder partnerschaftlich-familialer Intimität. Nicht nur Gehorsam prägt das Gottesverhältnis, Gott und die Seele scheinen wie verliebte Partner, die im Dialog miteinander sind.³¹⁷ Neben die vertikale «Dimension der Strenge» tritt die horizontale der Zärtlichkeit. «So gleichen die Dimension der Strenge und der Liebe einander aus.»³¹⁸ Die verschiedenen Bildwelten korrigieren sich gegenseitig, ergänzen sich, halten sich die Waage. Ein solches ergänzendes bzw. ausgleichen-

312 Vgl. K. EGAN, *Eros, Friendship and Love – The Future of Bridal Mysticism*, in: *Studies in Spirituality* 16 (2006), 131–150, 132.

313 Vgl. U. KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, 61. Köpf fragt bei Origenes und Bernhard von Clairvaux daher an, ob sie mit ihrer allegorischen Auslegung das Hohelied wirklich interpretieren oder eher mit Hilfe der reichen Metaphorik mystische Erfahrungen deuten. So sehr er bei beiden Autoren an einem «Mindestmaß an Affinität zwischen dem Mittel der Auslegung und dem Auszulegenden» festhält (71), komme es faktisch oft zu einer «Auslegung vorgegebener Erfahrungen durch den Text» (70).

314 M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 184.

315 Vgl. M. HEIMBACH-STEINS, *Brautmystik*, in: *LThK* 2, Freiburg i. Br. 1994, 665 f.

316 Dazu hervorragend: U. KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, 55 ff., 62.

317 Vgl. K. BERGER, *Was gibt uns Kraft zum Leben?*, Gütersloh 2001, 202 f.

318 Ebd. 201.

des «Gespräch» verschiedener Bildwelten findet sich auch im *Traité*. Die vor allem vom Hohenlied inspirierte eher «horizontale» Brautmystik tritt an die Seite anderer Wortfelder, die stärker die vertikale Dimension betonen. Das Wortfeld *obéissance/obéir* etwa taucht 20-mal auf, das Wortfeld *soumission/sou-mettre* 28-mal. Das schon vom Titel her dominante Begriffsfeld *abandon/abandonner* (insgesamt 108-mal) scheint demgegenüber beide Dimensionen in sich zu bergen.

Schon hier wird deutlich, dass mit der jeweiligen Sicht auf das Hohelied und die Brautmystik «zentrale Aspekte der Anthropologie und Theologie berührt»³¹⁹ werden. Auch die Anspielungen im *Traité* bestätigen das. Für den Bräutigam findet sich – anders als etwa als bei Teresa von Ávila – keine christologische sondern eine theologische Deutung. Von Gott als dem Bräutigam geht jeweils die Initiative aus: Er eilt der Seele voran (vgl. 135), führt sie (vgl. 181), kommuniziert mit ihr (vgl. 182; 176) durch die Begebenheiten des gegenwärtigen Augenblicks, weckt mit seiner Stimme die Braut durch innere Einsprechungen (vgl. 127; Hld 5,2), flüstert seine Worte in den Herzensgrund des Menschen (vgl. 150); er teilt zur rechten Zeit mit, wessen der Mensch auf seinem geistlichen Weg jeweils bedarf (vgl. 40), er enthebt den angefochtenen und bedrängten Menschen aller Sorgen (vgl. 169), umfängt ihn mit seiner Rechten (vgl. 181; Hld 2,6; 8,3), prägt ihm inmitten allen Ringens die Gewissheit der Gutheit des Weges ein (vgl. 180). Wenn er nicht vor Augen steht, also verborgen ist, dann steht er doch hinter der Seele, hält sie in den Händen, bewegt sie weiter (vgl. 182). Viele der hier dem Bräutigam zugeschriebenen Handlungen korrespondieren mit dem, was biblisch sonst bzw. ebenso unter der Metapher des Hirten gefasst wird – auch im biblischen Buch ist neben der königlichen Lebenswelt diese Hirtenwelt prägend. Sehr deutlich tritt die Initiative des Bräutigams vor Augen durch einen gegenüber dem biblischen Text vorgenommenen Rollentausch. Während es in Hld 3,1 eigentlich von der Braut heißt: «Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn, den meine Seele liebt», kehrt «Causade» die Rollen um: «Der Bräutigam sucht die Braut bei Nacht.»³²⁰ Das Verlangen nach Begegnung geht hier also vom Bräutigam aus – was aber durchaus im Einklang mit Hld 7,11 steht: «Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir.»³²¹ Entscheidend ist dabei, dass sich der Bräutigam im (Liebes-)Spiel von Nahen und Sich-Entziehen übt, das auch das biblische Buch durchzieht, wenn etwa immer wieder die klagende Wendung der Braut auftaucht: «Ich suchte ihn und fand ihn nicht» (3,1; 3,2; 5,6). Der draußen, an der Wand des Hauses stehende Bräutigam, der durch die Fenster blickt und durch die Gitter späht (vgl. Hld. 2,9), ist Bild für den nahen und doch verborgenen Gott (vgl. 58). Die nächtlichen Tautropfen am

319 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, 25.

320 «L'époux cherche l'épouse la nuit.» (*Abandon*, 182.)

321 Auch in Hld 2,10 und 5,2 scheint der Bräutigam initiativ.

Kopf des Bräutigams aus Hld 5,2 werden allegorisiert als die in den alltäglichen Ereignissen ergehenden «dunklen Worte» des verborgenen, unbekanntes Gottes. Hier wird schon deutlich, wie das Moment des Entzugs daraufhin gelesen wird, dass Gott sich in seinem Wirken am Menschen verbirgt und verhüllt und so den Menschen täuscht (vgl. 185). Gott belässt den Menschen mitunter in schwierigen Lebenssituationen, die Leiden und Anfechtung bedeuten, und der Traité verknüpft das, wie sich schon gezeigt hat, mit dem Motiv von Schlaf und Traum, aus dem die Braut nicht geweckt werden soll (vgl. Hld 2,7; 3,5; 8,4). Denn der Bräutigam arbeitet während dieses Schlafes am Menschen bzw. betätigt sich an ihm als Künstler (vgl. 185). «Caussade» legt das Schlafmotiv des biblischen Hohenliedes hier im Blick auf die Theodizeefrage aus, es dient ihm zu einer Funktionalisierung und damit Bonisierung des Leidens. Erst eschatologisch weckt der Bräutigam die Braut aus diesem Schlaf auf und lässt sie sein verborgenes Wirken entdecken:

Es geschieht am Punkt und in der Folge dieses Erwachens, dass diese heiligen Seelen, nachdem sie zu sich gekommen sind und alles in voller Freiheit beurteilen können, nicht aufhören können zu staunen über das Feingefühl, die Erfindungen, Finessen und liebenden Betrügereien des Bräutigams, wie unerforschlich seine Wege sind, dass es unmöglich war, seine Rätsel zu lösen, ihn in seinen Verkleidungen zu ertappen, irgendeinen Trost zu empfinden, wenn er Schrecken und Aufruhr verbreiten wollte.³²²

Allerdings gewährt Gott schon *in statu viatoris*, also in seinem «Kommerz» in allem, was im Diesseits vorgeht, eine Art Vorerfahrung dieser Lichtung, ein «Genießen des Bräutigams», was «ein Quell des Friedens, der Freude, der Liebe und des Beglücktseins von Gott» bedeutet, insofern der Mensch glaubt, dass er in allem, was geschieht, immer das Vollkommenste wirkt.³²³ So eigenwillig und theologisch diskussionswürdig manche Einzelallegorese sein mag, bleibt die Grundrichtung der Deutung doch vom biblischen Text abgedeckt. Besonders der erste, an den Prolog anschließende Teil des Buches (2,8–5,1) beschreibt die Rhythmen einer Liebesbeziehung zwischen Nähe und Distanz. «Sie hat eine Tag- und eine Nachtseite ... In seiner Liebesgeschichte mit Gott hat Israel beide Seiten erfahren.»³²⁴

322 «C'est au point et à la suite de ce réveil que les âmes saintes rendues entièrement à elles-mêmes et dans une pleine liberté de juger, ne pourront se laisser d'admirer les adresses, les inventions, les finesses et les tromperies amoureuses de l'Époux ; combien ses voies sont impénétrables ; qu'il était impossible de développer ses énigmes, de le surprendre dans ses déguisements, d'admettre aucune consolation quand il voulait répandre la frayeur et l'alarme.» (*Abandon*, 185.)

323 «C'est une révélation continue, c'est un commerce avec Dieu qui se renouvelle sans cesse, c'est la jouissance de l'époux non en cachette, à la dérobée, dans le cellier, dans la vigne, mais à découvert et [en] public, sans crainte d'aucune créature. Ce fonds de paix, de joie et d'amour, de contentement de Dieu vu, su, [ou] plutôt cru vivant et opérant toujours le plus parfait en tout ce qui se présente à tous les instants.» (*Abandon*, 176.)

324 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, 80.

Der Gott, der nach dem Menschen verlangt, besitzt eine ganz eigene Anziehungskraft. Man könnte hier erotisch zu nennende Züge Gottes ausmachen, wenn dessen Wirken häufig als *attrait* beschrieben wird. Hier zeigt sich zum einen eine deutliche Parallele zu, wenn nicht gar eine Abhängigkeit von Madame Guyon, die Gnade in ihrem «Moyen court» durchgängig als Anziehungskraft fasst (vgl. 44; 92; 94; 116) und von Gottes Verlangen spricht, sich mitzuteilen (vgl. 67, auch 72). Möglicherweise hat diese Rede aber darüber hinaus auch einen Rückhalt im biblischen Hohenlied, in dem die Braut die Attraktivität des Bräutigams spürt, ihr erliegt und ihren Geliebten daher bittet, sie hinter sich herzuführen (vgl. Hld 1,4). Dieser *attrait* ist verknüpft mit dem Wortfeld *intime*, das ein sanftes, behutsames, fast zärtlich zu nennendes Handeln Gottes andeutet, mit dem Gott sich zugleich im Geliebten präsent macht: Gott «intimiert» mit seiner Anziehung seine persönlichen Pläne (vgl. 124, 155), er «operiert» auf intime Art am Menschen (vgl. 46, 50), gibt intime Weisungen (vgl. 174), und Offenbarungen (vgl. 170), führt auf intime Weise (vgl. 168) und wirkt im Menschen die Überzeugung, geführt zu sein (vgl. 71). Zugleich gewährt er eine intime Präsenz (vgl. 66) bzw. Vereinigung mit sich (vgl. 103), und diese Präsenz seiner Liebe löst Frieden aus (vgl. 51).

Die Braut als der menschliche Partner begegnet im *Traité* damit zunächst als Geschöpf, das vom Bräutigam angezogen wird. Das spiegelt sich etwa in der zweimaligen Aufnahme des *bouquet de myrrhe* aus Hld 1,13: «Mein Geliebter ruht wie ein Beutel Myrrhe an meiner Brust.» Die Myrrhe spielt im ganzen Hohenlied eine wichtige Rolle (vgl. Hld 3,6; 4,6; 5,1; 5,13). Sie galt zum einen als erotisierend-belebender Duftstoff, mit dem Frauen sich selbst, das Brautkleid oder das Liebeslager parfümierten; zum anderen aber scheint der zwischen den Brüsten getragene Myrrhebeutel aber die Funktion eines Amuletts gehabt zu haben, das gegenüber lebensfeindlichen Kräften apotropäisch wirken sollte. «Der Geliebte ist für die Frau wie ein heiliger, erotisierender Duft, wie ein Amulett, das vor den Mächten des Todes schützt.»³²⁵ Genau in diesem Sinn wird Hld 1,13 an einer Stelle des *Traité* angespielt. Je mehr der Mensch den Eindruck hat, Gott in einer bestimmten Situation nicht anzutreffen, «umso fester drücken diese Seelen den Myrrhenstrauß an sich»³²⁶ und halten wider allen Anschein an der Gottespräsenz fest. Im Loblied auf das reine Herz, das «die schöne Liebe hervorbringt»³²⁷, taucht es in etwas anderer Verwendung auf. Hier ist es diese Gott hingeebene Brust, auf der der Myrrhenstrauß gepflückt wird³²⁸ – welcher den Geliebten anziehen soll.

325 Ebd. 52.

326 «Plus les sens disent : «Ce n'est point là un Dieu, plus ces âmes embrassent et serrent le bouquet de myrrhe. Rien ne les étonne, ne les dégoûte.» (*Abandon*, 134 f.)

327 «Considérez-moi bien ! C'est moi qui produit le bel amour.» (Ebd. 84, unter Anspielung auf Sir 24.)

328 «... c'est sur votre sein que se cueille le bouquet de myrrhe.» (Ebd. 85.)

Auf den *attraits* antwortend, sich ihm ergebend, steht die Braut als Idealbild für den Gott hingegebenen Menschen. Noch einmal nimmt «Caussade» hier den Faden der Originalität des Einzelnen auf. Zwar können und sollen alle Bräute sein, aber nicht alle auf die gleiche Weise (vgl. 75). Diese individuelle Formung geschieht, indem die Braut dem Bräutigam naheilt (vgl. 135), nicht die Aufmerksamkeit auf die Wege anderer richtet, stattdessen Gottes Einsprechungen lauscht, sie nicht neugierig untersucht, sondern sie liebend und dankbar annimmt (vgl. 150 f.). Dabei geht sie nur jeweils so weit, wie die Stimme des Bräutigams sie antreibt – wissend, dass sie nichts erreichen wird, wenn sie sich aus eigenem Antrieb auf den Weg macht (vgl. 127). Alles Eigene hat sie abgestreift, sie lebt nur noch durch die Gnade und daher im Vertrauen, dass der Bräutigam ihr jeweils zur rechten Zeit alles Nötige schenkt, was sie für das Fortkommen auf dem geistlichen Weg braucht (Bücher, Gedanken, Selbsterkenntnis; vgl. 40), so dass sie sich also nicht selbst darum mühen muss. Auch wenn der Bräutigam sie auf liebende Weise betrügt, indem er sein Wirken *sub contrario* verbirgt und er ihr nicht mehr als Weg und Wahrheit klar vor Augen steht (vgl. 182), ist der Braut doch die Gewissheit zugekommen, dass der Weg, auf dem sie geht, gut ist.

Mag der Geist aufschreien, nach Besserem suchen, die Braut fühlt den Bräutigam ohne ihn zu fühlen. Denn will sie ihn (an)fassen, verschwindet er. Sie fühlt die Rechte des Bräutigams, die sie umfängt, und sie will lieber, sich seiner Führung überlassend ... irgehen als sich abzusichern, indem sie die markierten Tugendwege durch Anstrengung beschreitet.³²⁹

Mit Bedacht ist die Untersuchung der nuptialen Mystik am Ende dieses Kapitels platziert, weil sich darin viele thematische Grundlinien bündeln. Durch seine originelle Aneignung der Brautmystik berührt der *Traité* metaphorisch zentrale Aspekte der Anthropologie und Theologie, des Zueinanders von Gott und Mensch. «Der menschliche Partner, repräsentiert durch die Frau, wird geadelt und in gewisser Weise vergöttlicht, der göttliche Partner, repräsentiert durch den Mann, wird vermenschlicht.»³³⁰ Dennoch kann nicht verborgen bleiben, dass «Caussade» gegenüber dem biblischen Hohenlied die Asymmetrie in der Beziehung Braut-Bräutigam deutlich stärker akzentuiert. Während im biblischen Buch die Frau eine etwas aktivere Rolle spielt als der Mann und mehr zu Wort kommt, so dass sich sogar sagen lässt, dass sie die Bühne dominiert,³³¹ und beide Partner aktiv und passiv sind, suchend und gefunden werdend, spielt in der Schrift des 18. Jahrhun-

329 «... il a beau crier, lutter, chercher mieux. L'épouse sent [l'époux] sans sentir, car lorsqu'elle le veut toucher, il disparaît. Elle sent la droite de l'époux qui l'environne et elle aime mieux s'égarer en s'abandonnant à sa conduite ..., que de s'assurer en prenant avec effort les routes marquées de la vertu.» (*Abandon*, 180 f.)

330 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, 10.

331 «One might say: She dominates the «stage».» (K. EGAN, *Eros, Friendship and Love*, 134.)

derts der Bräutigam die deutlich aktivere Rolle und die Braut vor allem eine passiv-responsive. Anders als etwa Teresa von Ávila, die die Brautmystik mit einer Freundschaftsmystik³³² verknüpft – und damit dem biblischen Hohenlied nahekommt, in der die Braut den Bräutigam sieben Mal den Freund nennt – fehlt die Freundschaftsmystik im *Traité* völlig – und damit auch eine Metaphorik, die die göttliche Würdigung des Menschen zu einer symmetrischen Beziehung noch stärker hervorgehoben hätte.

3.7 Die Frage nach den Fragen des Klassikers – ein Resümee

Vor dem Hintergrund des Durchgangs durch die thematischen Grundlinien und ihre Theologieimprägung soll abschließend noch einmal der «Sitz im Leben» des *Traité* eingeblendet werden.

Hermeneutisch lassen sich Thema bzw. Themen eines Textes dadurch bestimmen, dass man der Frage nach der Frage – dem Anlass, dem Problem, der Provokation, der Forderung, dem Ruf (Ricœur) fragt, auf die der Text zu antworten versucht oder der Text als Antwort gelesen werden kann.³³³

Mit diesen Fragen nach den Rufen, auf die der *Traité* eine Resonanz ist, lassen sich die thematischen Grundlinien noch einmal gut fokussieren.

3.7.1 GEISTVOLLE MOBILISIERUNG DER FRÖMMIGKEIT WIDER DEN ASCÉTISME

Henri Bremond lässt, wie im ersten Kapitel erörtert, seine breit angelegte «Metaphysik der Heiligen» aus dem Jahr 1928 auf den *Traité* «Caussades» zulaufen. Er sieht ihn als späten Gewährsmann jener theologisch-spirituellen Linie, der er in seiner «*Histoire littéraire du sentiment religieux*» mit seinen Begriffsprägungen *L'invasion mystique* (Band 2) und *Conquête mystique* (Bände 3–6) zum Durchbruch geholfen hat und damit entscheidend zur Neudeutung der spirituellen Landschaft des 17. Jahrhunderts beitrug. «Causade» scheint für ihn eine der Gestalten zu sein, die nach der *Retraite des mystiques* das mystische Erbe der *École française de spiritualité* mit Vertretern wie Vinzenz von Paul, Franz von Sales, Bérulle, Olier, Lallemand, Surin und Fénelon weiter vermittelt hat – gegen die Dominanz der antimystischen Bewegungen, namentlich der Jansenisten. Für deren vorwiegend rationalen Zugang zu Gott und deren Tendenz, Religion auf moralische Vervollkommnung zu reduzieren, hat er eigens die Bezeichnung *ascétisme* geprägt. Diese Sichtweise habe viele Seelen «im Gefängnis des Moralismus ersticken»³³⁴ lassen

332 Vgl. z. B. TERESA VON ÁVILA, *Das Buch meines Lebens*, vollständige Neuübertragung von U. DOBHAN/E. PEETERS, Freiburg i. Br. 2013, 8,5 f. (156 f.) und 22,6 (325).

333 I. DALFERTH, *Die Kunst des Verstehens – Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte*, Tübingen 2018, 252.

334 H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* III, hg. von F. TRÉMOLIÈRES, Grenoble 2006, 541.

und ihre «positive Philosophie des inneren Lebens» habe das Gebet «tyrannisiert»³³⁵. So opportun die Schulung des Willens sei, entscheidender sei es, als Getaufte aus der Gnade Christi und im Heiligen Geist zu leben.³³⁶ Eben diese Haltung ist für ihn in «Caussades» Maxime des *laissez faire Dieu* verwirklicht. Und das Ringen zwischen Mystik und antimystischem *ascétisme*, das bei ihm das Grundparameter zur Deutung der Spiritualitätsgeschichte darstellt, verkörpert sich für ihn, wie wir gesehen haben, noch einmal im Ringen des ersten Herausgebers P. Ramière. So diskussionswürdig aus heutiger Sicht manches am Grundkonzept Bremonds sein mag,³³⁷ so sehr trifft er mit dieser Deutung eine der zentralen Fragen bzw. Herausforderungen, auf die der *Traité* eine Resonanz ist – als eine «spirituality of counterpoint»³³⁸. Tatsächlich wirkt der *Traité* vor allem als ein beherzter Versuch, eine überreglementierte, moralisch aufgeladene Fassung von Spiritualität zu mobilisieren, zu dynamisieren und zu flexibilisieren. Dies geschieht vornehmlich, indem dem Geistwirken bzw. dem okkasionalen Gnadenwirken breiter Raum gegeben wird. Er ist damit ein Zeugnis des unterirdischen Fortwirkens der *agilité* und *vivacité* spirituelle des Franz von Sales und der sie rezipierenden Mystik Madame Guyons in der Zeit der Aufklärung mit ihrer Dominanz der jansenistischen Frömmigkeit.³³⁹ Zugleich wird der affektiven Note der Gottesbeziehung der ihr gebührende Platz eingeräumt, in ihrer ganzen Spannweite von Freude und Trockenheit. Gegenüber einer Frömmigkeit, die vor allem auf Pflichterfüllung abzielt, gewinnt eine Sichtweise von Spiritualität die Oberhand, die sich als von Freiheit getragene, lebendige Beziehung versteht, besonders durch die *attraits* als jeweils dem Einzelnen zugeordneten Impulsen Gottes und durch die nuptiale Mystik. Und so bedeutsam für den/die Autor(in) der menschliche Wille ist, um sich immer neu zu disponieren zu einer Grundhaltung des *abandon* bzw. um in dieser Haltung stabil zu bleiben, mündet dies wie bei Franz von Sales nicht in einen Voluntarismus. Die Willensanstrengung bleibt Reflex auf ein Ergriffen- bzw. Angezogenensein vom geheimnisvollen Gott – und gewinnt dadurch eine gewisse Leichtigkeit. Was Madeleine Delbrêl 1949 mit ihrem «Ball des Gehorsams»³⁴⁰ als christlichen Lebensstil poetisch verdichtet hat, liegt, ohne eine direkte Abhängigkeit rekonstruieren zu können, genau auf dieser gedanklichen Fluchtlinie: ein-

335 Ebd. 540.

336 Vgl. ebd. 541.

337 Vgl. dazu: Y. KRUMENACKER, *Henri Bremond et l'École française de spiritualité*, in: *Chrétien et sociétés XVIe–XXIe siècles* 9 (2002), 115–138.

338 D. BILLY, *Introduction*, in: J.-P. DE CAUSSADE, *Abandonment to Divine Providence*, Notre Dame Indiana 2010, 1–8, 7.

339 Vgl. G. MUCCI, *Jean-Pierre de Caussade – Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40, 33.

340 M. DELBRÊL, *Humour dans l'amour – Méditations et fantasies*, Paris 2005, 28 ff.

stimmend in den Rhythmus der Vorsehung den Lebenstanz zu wagen und der eigenen Tanzlust nicht zu widerstehen, sich nicht zu versteifen, den Weg zu Gott nicht als Turnübung nach festen Sportregeln misszuverstehen, ja überhaupt nicht als langweilige Monotonie, sondern behände und wendig den nächsten Tanzschritt sich von dem vorgeben lassen, was dem Einzelnen aus Gottes heiligen Willen von unvorstellbarer Phantasie jeweils im Alltag zugemutet wird, mal als befremdlichen Ton, mal als eher heitere Verfügung.

3.7.2 WIDER DEN GEIST DER SCHWERE

In diesem Zusammenhang gewinnt man als Lesender den Eindruck, dass «Causade» gegen eine ähnliche Atmosphäre anschreibt, die Friedrich Nietzsche ein gutes Jahrhundert nach der Entstehung des *Traité* den «Geist der Schwere» getauft hat, «welcher am Leben leidet und sich das Leben beschwert»³⁴¹. Dieser Geist der Schwere zeigt sich in «Also sprach Zarathustra» geradezu dämonisch als «Erzfeind»³⁴², als «Teufel»³⁴³, als Ungeist, der den Menschen durch schwere Worte und Werte schon in die Wiege gelegt wurde.³⁴⁴ Er erlegt ihnen damit eine lebenslange Last auf und lässt den Menschen deshalb so empfinden, dass das Leben schwer zu tragen sei.³⁴⁵ Ihm gilt daher eine radikale Kampfansage: Er muss getötet werden – nicht durch Zorn, sondern durch Lachen.³⁴⁶ Einen ähnlichen Geist der Schwere scheint «Causade» in der zeitgenössischen Konzeption von Heiligkeit und Vollkommenheit wahrgenommen zu haben mit ihrer pessimistisch-abwertenden Anthropologie und ihrem moralischen Rigorismus. Ihr setzt der *Traité* mit der Berufung des Einzelnen zur Originalität und zur Fortschreibung der Heilsgeschichte einen Ton entgegen, der auffallend optimistischer klingt und der den Menschen weit mehr würdigt. Das Werk widerstreitet einer leistungsorientierten Tendenz der Spiritualität, indem markant in immer neuen Wendungen die Vorrangigkeit des göttlichen Wirkens herausgestellt wird, das den Menschen zunächst zum Empfangenden macht. Vor diesem Hintergrund wird betont, dass es leicht sei, zu einer herausragenden Heiligkeit zu gelangen (vgl. 37), insofern Gott dem Menschen nur das Kleine, Klare und Einfache überlassen habe (vgl. 117), so dass er vom Menschen nur das Leichte und Einfache erwarte (vgl. 118; ähnlich 189). «Wir wiederholen es unablässig allen Seelen, dass die Einladung des süßen

341 S. APPEL, *Friedrich Nietzsche – Wanderer und freier Geist. Eine Biographie*, München 2011, 179.

342 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*, in: *Werke in drei Bänden* 2, München 1954, 544.

343 Ebd. 307.

344 Vgl. ebd. 439. Gemeint ist die Vorenthaltung einer Hinführung zu einer gesunden Selbstliebe.

345 Vgl. ebd. 306 f., ähnlich 441.

346 Vgl. ebd. 307.

und liebenswürdigen Retters nichts Schwieriges und Außergewöhnliches von ihnen fordert.»³⁴⁷ Auch die Identifikation des Glaubenslebens mit einem Leben der Freude (vgl. 65 f.; 166; 176) wirkt diesem Geist der Schwere entgegen. Unterstützt wird die Leichtigkeit nicht zuletzt durch den eingängigen, nicht moralisierenden, sondern werbend-ermutigenden, bildreichen und leidenschaftlich-mitreisenden sprachlichen Stil.³⁴⁸ Dazu zählen etwa die pathetisch staunenden «Oh-Rufe», die direkte Wendung zum Lesenden mit einem oft mitfühlend-aufbauenden Ton angesichts der Erfahrung von Schwäche und Kreuz, aber genauso die «schamfreie Doxologie»³⁴⁹, die ganz natürlich scheinende Wendung in die Gottesanrede und damit ins Gebet. Auch Wendy M. Wright hat auf den lyrischen, unsystematischen, lose organisierten und suggestiven Stil aufmerksam gemacht, der nicht streng argumentiert; sie sieht darin unter anderem den Grund für die Popularität des Werkes.³⁵⁰ Ebenso darf nicht übersehen werden, dass der *Traité* mit der dreigestaltigen Hingabe eine Elementarisierung des geistlichen Lebens vornimmt und auch damit einer Erleichterung Vorschub leisten will, insofern der Lesende sich nicht zunächst mühsam durch die subtilen Konzepte der mystischen Theologie hindurcharbeiten muss (vgl. 115). «Caussade» gehört, was Inhalt und äußeren Umfang anlangt, zu den «Verdichtungskünstlern», die die Grundfragen des Lebens in eine schlanke Form übersetzen, «damit der Leser im Vollzug der Lektüre lebensdienliche Einsichten auf die Welt bringen kann»³⁵¹.

347 «Répétons sans cesse à toutes les âmes que l'invitation de ce doux et aimable Sauveur n'exige rien d'elles ni de difficile, ni de si extraordinaire.» (*Abandon*, 76).

348 Dieser Stil wird immer wieder in Verbindung gebracht mit dem von Madame Guyon. Boland spricht vom «lyrisme ... de l'école de Madame Guyon» (A. BOLAND, *Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique*, 247; vgl. auch D. SALIN, *The Treatise on Abandonment to Divine Providence*, 28). Salin attestiert dem/der Autor(in), geschrieben zu haben «avec tant d'éloquence et de culture biblique e spirituelle» (*Introduction*, 18.). Für Andrea De Santis nähert sich der Ton der biblischen und der stoischen Weisheit (*Metamorfosi dello sguardo*, 189). Vor allem der Ausdrucksreichtum des *Traité* war gegenüber dem nüchternen Stil der authentischen Werke Caussades ein Kriterium, ihm nicht länger die Autorschaft des *Traité* zuzuschreiben. (Vgl. D. SALIN, *Introduction*, in: *Abandon* 15.) Auch Richard M. Foster bemerkt bezogen auf das authentische Werk «Instructions spirituelles»: «... it lacks the fiery eloquence and evangelical enthusiasm so characteristic of *The sacrament*.» (R. M. FOSTER, *Introduction*, to: *The Sacrament of the Present Moment*, XIV f.)

349 R. FOSTER, *Introduction*, to: *The Sacrament of the Present Moment*, XVI.

350 «Perhaps this accounts somewhat, for its continued popularity: it offers readers sufficient open space to take from it what they need.» (W. WRIGHT, *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, 209.)

351 K. HUIZING, *Schluss mit Sünde*, Hamburg 2017, 25; 22.

3.7.3 DIE ERGÄNZUNG DER INNENORIENTIERUNG DURCH EINE AUSSENORIENTIERUNG
 Inmitten der frühneuzeitlichen Umbrüche und der damit eingehenden Orientierungsunsicherheit, auf die die Mystik dieser Zeit antwortet, fokussiert sich der *Traité* nicht wie andere geistliche Werke auf eine mit der *contemplatio acquisitia* repräsentierte Innenorientierung, sondern ergänzt sie über das « Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks » durch eine glaubende Außenorientierung. Er leitet zu einer glaubenden Hermeneutik des « Außen » an.³⁵² Zugleich steht der *Traité* damit in einem Spannungsverhältnis zum *mainstream* des zeitgenössischen philosophisch-theologischen Denkens mit dessen « Verortung » von Gotteserfahrung im Subjekt. Schon bei Descartes vollzieht sich die Wende zu einer anthropozentrischen Perspektive, indem die Gottesidee im Rahmen der menschlichen Selbstvergewisserung eingeführt wird.³⁵³ Insofern Gott mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* als Gegenstand menschlich-phänomenaler Erfahrung unplausibel wird, wird Gotteserfahrung ausschließlich mit der Selbsterfahrung des Subjektes korreliert. Gotteserfahrung ist allein noch als transzendente Konstitution des menschlichen Selbstbewusstseins denkbar, im unmittelbaren Selbstbewusstsein sei ein Bezug zu Gott etwa im Modus eines « Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit » (Schleiermacher) immer schon mitgesetzt.³⁵⁴ Ob « *Caussade* » hier bewusst eine Konfliktlinie markiert, scheint angesichts des ursprünglichen Adressatinnenkreises eher unwahrscheinlich. Nichtsdestotrotz steht das emphatische Betonen einer über die Selbsterfahrung des Menschen hinausgehenden, wenn auch verborgenen Immanenz Gottes quer zu diesem philosophisch-theologischen Klima. Gewiss ist « *Caussade* » nicht der/die Erste in dieser Spur einer glaubenden Hermeneutik des « Außen », macht aber diesen Gedanken, den zuvor vielleicht nur Ignatius von Loyola so stark gemacht hat, wie keiner der Zeitgenossen zum Gravitationspunkt des Denkens. Die Wirklichkeit Gottes wird nicht vorrangig als Ausschließung oder Unterdrückung von Welterfahrung präsent, sondern vor allem als Erschließung von Welterfahrung.³⁵⁵ Hier schimmert etwas durch von der « ignatianischen Mystik der Weltfreudigkeit »³⁵⁶, wobei diese Sicht noch im Ge-

352 De Santis spricht von einer « *gestualità interiore ed esteriore* ». (A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo*, 189.)

353 Vgl. W. KASPER, *Autonomie und Theonomie – Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. WEBER/D. MIETH, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube – Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17–41, 26.

354 Vgl. hierzu: J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens – Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 41–51.

355 Vgl. dazu D. MIETH, *Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung*, in: *Diakonia* 12 (1981), 236–254, 241.

356 Vgl. dazu K. RAHNER, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in *GuL* 12 (1937), 121–137, jetzt in: *Sämtliche Werke* 7, Freiburg i. Br. 2013, 277–293. Auch der Benediktinermystiker Bede Griffiths ordnet « *Caussade* » in dieser Perspektive ein. In einem Brief vom 23.08.1943 schreibt er: « I have now come

burtsprozess ist. Noch konkurriert sie mit einer anderen theologisch-geistlichen Schule, die eher schöpfungs- und welt pessimistisch ansetzt. Es scheint aber, dass der/die Autor(in) einen Witterungssinn besaß für das Ungenügen einer theologischen Grundausrichtung, die Welt nur zu deuten als «Ort des Vergänglichen, Ort, der überwunden werden müsste, von dem aus es in die Arme eines jenseitigen Gottes zu fliehen gilt»³⁵⁷. Gewiss, an manchen Stellen bleibt der *Traité* einer asketischen Spiritualität verhaftet, die die Welt vor allem als Instrument der Vervollkommnung, als Ort der Bewährung und sozusagen als angebotenes bzw. zuge-
 mutetes Sprungbrett in den Himmel auffasst. Aber zumindest sind die Türen geöffnet für eine andere theologische Perspektive, die die Welt nicht mehr nur als Mittel, sondern auch als genuinen Ort der Spiritualität würdigen kann.³⁵⁸ Dieses Denken brauchte nach der Erstveröffentlichung des *Traité* 1861 noch einmal über 60 Jahre, bis es 1926 im «*Milieu divin*» Teilhard de Chardins deutlicher zum Durchbruch kam³⁵⁹ – all denen gewidmet, die die Welt lieben.³⁶⁰ Nicht zu Unrecht ordnet der Jesuit Thomas M. King Teilhards frühes theologisches Denken in einen Kontext ein, in dem in katholischen Kreisen eine Spiritualität zirkulierte, die in «*L'Abandon à la providence divine*» ihren klassischen Ausdruck gefunden hat.³⁶¹

3.7.4 EXISTENZIALE HERMENEUTIK WIDRIGER LEBENSERFAHRUNGEN

Schon in der Rezeptionsgeschichte war hervorgehoben worden, dass es «Caussade» um die Frage geht, wie man inmitten von Schwierigkeiten und Kämpfen Frieden und Ruhe finden kann.³⁶² Für all die Erfahrungen von Minderung, die immer wieder als *croix* bezeichnet werden, bietet er/sie eine existenziale Hermeneutik an,

down definitely on the side of de Caussade and against St John of the Cross. To me de Caussade is the only spiritual writer, who offers any way of escape from the conflict between the flesh and the spirit which asceticism sets up. It is not that I value him so much for himself (he is obviously rather second rate), but simply that he seems to be the one writer who was able to release the soul from the fearful tension set up by the ascetic tradition (which began with the Fathers of the Desert and reached its culmination in the Carmelite mystics), and to have set it free to return to the tradition of the gospel and St Paul and the early church.» (A. RANCE (Hg.), *Letter from Bede to Dorothy Rance*, in: *The Bede Griffiths Sangha Newsletter* 21 (2020), 3 f.)

357 J. WÜST-LÜCKL, *Theologie des Gebetes – Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*, Fribourg 2007, 210.

358 Vgl. D. MIETH, *Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung*, 240.

359 Und es brauchte noch einmal mehr als 30 Jahre, bis das Werk – posthum! – 1957 veröffentlicht werden durfte.

360 Vgl. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der Göttliche Bereich – Ein Entwurf des inneren Lebens*, Olten 1965, 11.

361 Vgl. T. KING, S.J., *Teilhard, Evil and Providence*, in: *Teilhard Studies* 21, Chambersburg PA 1989, 1–15, 1.

362 Fastiggi sieht hier eine der Gemeinsamkeiten mit der Bhagavad-Gita: «Both of them deal with the question of how one can achieve peace and serenity in the midst of trials and struggles.» (R. FASTIGGI, *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the 'Bhagavad-Gita'*, 19.)

die die intuitive menschliche Deutung solcher Widerfahrnisse radikal in Frage stellt. Durch das Narrativ einer von der göttlichen Vorsehung unfehlbar gelenkten Individual- und Weltgeschichte, die angesichts ihrer absoluten Verborgenheit allerdings nur geglaubt werden kann, soll dem einzelnen eine Perspektivendifferenz³⁶³ bzw. eine Art *Reframing* dieser leidvollen und mitunter aussichtslos erscheinenden Lebenssituationen möglich werden. Der Rahmen, in dem solche Ereignisse zunächst interpretiert und dann wahrgenommen werden, wird im *Traité* durch eine alternative Rahmung ausgewechselt. Auf diese Weise wird eine Neukontextualisierung der *croix* möglich: Gegen den Anschein wird alles gut und ist alles sinnvoll, weil alles in der Hand des guten und ordnenden Gottes ist. Das glaubende Grundvertrauen soll angesichts existentieller Erschütterungen gestärkt werden, so dass der Mensch sich unterschiedslos alles zum Guten und zum Nutzen gereichen lassen kann. Kontrafaktisch vergewissert der *Traité* die Lesenden der wirksamen, den Menschen auch im und durch das Leid formenden Gottesgegenwart. Mit Reinhold Bernhardt kann man von der «Sprachform des Dennoch»³⁶⁴ sprechen. Er leitet an, «gegen die Evidenz der Wirklichkeit anzuglauben»³⁶⁵. Bildreich und damit die Emotionen besonders ansprechend wird das gegen Ende des *Traité* noch einmal verdichtet:

Gehe immer weiter, Tränen vergießend, denn der Hauch der Gnade lässt sie fließen! Und unmerklich wird der Gnadenhauch sie trocknen; die Wolken werden weichen, die Sonne wird ihr Licht wieder verbreiten, der Frühling Euch mit Blumen bedecken, und die Folge Eurer Hingabe wird Euch die wunderbare Variation entdecken lassen, die in ihrer Fülle das göttliche Wirken birgt. Tatsächlich ist es recht vergeblich, dass der Mensch sich beunruhigt. Alles, was in ihm vorgeht, ist einem Traum ähnlich, ein Schatten folgt und zerstört den anderen, bei denen, die schlafen, reihen sich die Einbildungen aneinander. Die einen drücken nieder; die anderen trösten. Die Seele wird zum Spielball dieser Einbildungen, die sich gegenseitig verschlingen, und das Erwachen lässt sehen, dass alles nichts hatte, was die Seele hemmen konnte. Es fegt alle Eindrücke hinweg, und man beachtet weder die Gefahren noch die Seligkeiten, die der Traum vorgaukelte.³⁶⁶

363 Vgl. R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier 1988, 78.

364 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 403.

365 Ebd.

366 «Allez toujours, semant des larmes tant que le souffle de la grâce les fera couler ! Et, insensiblement, le même souffle les fera sécher, les nuées se dissiperont, le soleil répandra sa lumière, le printemps vous couvrira de fleurs et la suite de votre abandon vous fera trouver l'admirable variété que porte dans toute son étendue l'action divine. En vérité, c'est bien en vain que l'homme se trouble. Tout ce qui se passe en lui est semblable à un songe. Une ombre fuit et détruit l'autre, les imaginations se succèdent dans ceux qui dorment. Les unes affligent, les autres consolent. L'âme est le jouet de ces apparences qui se dévorent les unes les autres et le réveil fait voir que toutes n'avaient rien qui dût arrêter l'âme. Il dissipe toutes ces impressions et on ne tient compte ni de ces périls ni de ces bonheurs du sommeil.» (*Abandon*, 184.)

Mit dieser Hermeneutik scheint also ein Angebot gemacht zu werden für das, was die philosophische Religionstheorie Hermann Lübbes als «Kontingenzbewältigung» bezeichnet. Sie bezieht sich auf die «Unverfügbarkeit unserer Daseinskontingenzen»³⁶⁷, und deren Bewältigung geschieht aus Lübbes Sicht, indem der Mensch die Kontingenzen nicht beseitigt, sondern anerkennt und akzeptiert.³⁶⁸ Diese Anerkennung bekommt bei «Caussade» jedoch insofern eine besondere Note, als der Glaubende die Kontingenzen nicht wirklich als Kontingenzen anerkennt, sondern sie als eine Art optische Täuschung ansehen soll und damit in gewisser Weise doch beseitigt. Er sei eben ein Spielball von Träumen und Einbildungen, die ihn keinen klaren Blick nehmen lassen, dass alles, was gefährdend und kontingent wirkt, in Wahrheit aufgehoben ist in einer theonomien Notwendigkeit. Der Zufall ist, mit der treffenden Wortbildung Bernhardts, «entzufällig»³⁶⁹. Die Vorsehungslehre soll damit Sinn stiften und kontraintuitiv eine Daseinsgeborgenheit ermöglichen. Der *Traité* erliegt mit diesem Deutungsangebot zur Kontingenzbewältigung allerdings keiner Funktionalisierung des Hingabedenkens. Der Hingabeübende Mensch übt sie nicht *final*, damit er seine Kontingenzen bewältigt, sondern *kausal*: Weil er glaubt, dass Gott in seiner Vorsehung, Güte und Weisheit seiner Hingabe würdig ist, kann er auch seine Kontingenzen bewältigen.³⁷⁰ Allerdings kommt überhaupt nicht in den Blick, dass Kontingenzbewältigung in zwei Modi³⁷¹ möglich ist: nicht nur in der Weise einer auf Gottes Gnade vertrauenden Annahme des Gegebenen, sondern auch im Sinne eines «Veränderungsdrangs», der das Gegebene gerade nicht hinnimmt, sondern es mit dem «Ideal» einer anderen, heilvollen Absicht Gottes konfrontiert und die Wirklichkeit dann diesem Ideal näherzubringen versucht. Angesichts des vorausgesetzten Konzeptes von Vorsehung ist dieses Fehlen konsequent – Gott verfolgt ja mit allem, auch mit dem Übel, seinen Plan, warum also kämpfend dagegen angehen? Es wird sich aber noch zeigen, dass dieses Fehlen virulent wird, sobald dieses Konzept in der Folgezeit noch brüchiger wird.

367 H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, München 32004, 144.

368 Vgl. ebd. 159.

369 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 11.*

370 Vgl. dazu, auf die entsprechenden Funktionalisierungsbedenken Robert Spaemanns gegenüber Lübbe eingehend: M. SEEWALD, *Religion als Kontingenzbewältigung? – Präzisierungen zu einem gängigen Topos in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Hermann Lübbe und Ernst Tugendhat*, in: M. ENDERS/H. HOLGER (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016), 152–179, 171.

371 Vgl. dazu ebd. 178 f. Das betont Seewald in Abgrenzung von Lübbe, aber auch Luhmann und Tugendhat.

3.7.5 EINE ALTERNATIVE ZUR «TRAGISCHEN WELTANSCHAUUNG»

In seinem Hauptwerk «Le Dieu caché» legt Lucien Goldmann eine Studie über die tragische Weltanschauung in den *Pensées* Pascals und dem Theater Racines vor. Im Blick auf Pascal und die ganze Schule des Jansenismus arbeitet er die Verborgenheit Gottes und die Distanz zwischen Gott und Mensch als Grundidee der tragischen Vision heraus.³⁷² Beredtes Zeugnis dafür ist ihm Pascals Fragment 206: «Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.»³⁷³ In der neuen Welt mit den aufkommenden rationalen Wissenschaften sei Gott stumm geworden. «Die Stimme Gottes spricht nicht mehr unmittelbar zum Menschen. Das ist ein fundamentaler Gesichtspunkt des tragischen Denkens. *«Vere, tu es deus absconditus»* wird Pascal schreiben. Der verborgene Gott.»³⁷⁴ Dabei betont Goldmann, dass dieser verborgene Gott für Pascal stets gegenwärtig und abwesend sei.³⁷⁵ Stellt man dem die ersten Zeilen des *Traité* demgegenüber, klingen sie wie ein engagierter Gegenentwurf: «Gott spricht auch heute noch wie er einstmals zu unseren Vätern sprach.»³⁷⁶ Der ganze *Traité* lässt sich als eine Entfaltung und lebenspraktische Operationalisierung dieser Grundthese lesen. Er leitet dazu an, das Ansprechen Gottes im jeweils gegenwärtigen Augenblick zu glauben und ihm hingegen zu entsprechen. Dabei ist es aufschlussreich, dass der *Traité* die Denkvoraussetzung Pascals und der Jansenisten vollkommen teilt. Auch der/die Autor(in) geht von der radikalen Verborgenheit Gottes aus; die Dunkelheit ist, wie wir gesehen haben, die normale Glaubensatmosphäre. Wie Pascal nimmt auch «Caussade» den neuzeitlichen Bruch ohne Beschönigung ernst. Allerdings denkt er auf dieser Grundlage völlig anders weiter. Inmitten der Diskontinuität knüpft die «neue» verborgene Gottespräsenz doch an ein Kontinuum an («... wie er einstmals zu unseren Vätern sprach»). Während Pascal und die Jansenisten jeder Mystik fremd oder sogar feindlich gegenüber stehen,³⁷⁷ weil sie das «klare, schmerzliche, eindeutige Bewusstsein der Grenzen und der Unmöglichkeit ... diese Grenzen zu überwinden»³⁷⁸ haben, was gegen eine mystische Aufhebung und Überwindung der Grenzen bzw. gegen eine Wahrnehmung der Gegenwart der Gottheit spricht, wagt der *Traité* den Ausweg in eine Alltagsmystik. Die For-

372 Vgl. L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, 61; 242.

373 Ebd. 59.

374 Ebd. 60.

375 Vgl. ebd. 61.

376 «Dieu parle encore aujourd'hui comme il parlait autrefois à nos pères.» (*Abandon*, 33.)

377 Vgl. L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, 212.

378 Ebd. 220. Im Blick auf Barcos, den Goldmann vor allem untersucht und mit etlichen Zitaten zu Wort kommen lässt, schreibt er: «Mit allen Kräften widersetzt er sich der Vorstellung einer wahrnehmbaren Gegenwart Gottes oder auch nur der einer Annäherung, eines Weges zu einer solchen Gegenwart.» (Ebd. 217.)

mulierung von Fragment 206 aufnehmend, ließe sich sagen, dass der Traité ein Appell ist, sich konstraintuitiv vom Schweigen der unendlichen Räume nicht erschrecken zu lassen – da dieses Schweigen doch nur ein Schein ist, und Gott verborgen unter den Verhüllungen des Alltags sehr wohl spreche und wirke. Der gegenwärtige Moment scheint dafür wie eine «disclosure situation» (Ian T. Ramsey)³⁷⁹ zu sein: «Der gegenwärtige Augenblick gleicht einer Wüste, in der die einfache Seele nur Gott sieht, den sie genießt, sich mit nichts beschäftigend als dem, was er von ihr will.»³⁸⁰ In, mit und unter dem Anspruchscharakter der gegenwärtigen Situation zeige sich in der Grundhaltung der Hingabe ein tieferes, transzendentes «Mehr», das Anspruch und zugleich Zuspruch ist. Während bei Pascal die Grundüberzeugung eines sich verborgenden Gottes bis zu dem Punkt zugespitzt wird, dass der Mensch nicht mehr «völlig und vorbehaltlos seiner, d. i. Gottes Existenz gewiss» sein kann und damit zum Konzept eines Glaubens gelangt, der Wette ist,³⁸¹ hält der Traité – freilich eher postulierend als plausibilisierend – genau an dieser Gewissheit der Existenz eines inmitten aller Verborgenheit nicht nur gegenwärtigen sondern auch wirksam gegenwärtigen Gottes fest. So tragisch das Leben also angesichts der Umdunkelung Gottes zunächst wirkt, weil weder im individuellen Lebenslauf noch im öffentlichen Leben eindeutige Spuren göttlicher Präsenz zu erkennen sind, muss es so nach dem Denken «Caussades» doch nicht zu einer tragischen Weltanschauung kommen, weil er den schmalen, gegenwärtigen Augenblick jeweils für ein Aufblitzen, eine Art Vorübergehen Gottes offenhält.

Man versteht daher, dass die Katholiken des ausgehenden 19. Jh., die durch die Niederlage von 1870, vor allem aber durch das Aufkommen der laizistischen Republik irritiert waren, den Text von Caussade mit großer Freude in die Hand nahmen.³⁸²

Für viele Lesende hat sich der Traité offensichtlich als geistliche Lektüre erwiesen, die eine lebenstaugliche «Mystik für Krisenzeiten»³⁸³ bietet.

3.7.6 DAS KÜHNE BEKENNTNIS ZUM «PRIMAT EINER PERSÖNLICHEN ORDNUNG»

Alle hier gebündelten Resonanzen des Traité auf seinen «Sitz im Leben» haben zur Bedingung ihrer Möglichkeit, dass sein Stil einer Alltagsmystik gründet auf einer zwar verborgenen, aber dennoch starken Weltimmanenz Gottes – und einem darin eingebetteten menschlichen Selbst. Der Traité schreibt dazu ein maximalistisches Vorsehungsnarrativ fort, das jeden Augenblick als von Gott dem Einzelnen

379 Vgl. dazu: M. KESSLER, *Disclosure*, in: LThK³ 3, Freiburg i. Br. 1995, 260.

380 «Le moment présent est donc comme un désert où l'âme simple ne voit que Dieu seul, dont elle jouit, n'étant occupée que de ce qu'il veut d'elle.» (*Abandon*, 46.)

381 Vgl. L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, 245.

382 D. SALIN, *Der verborgene Gott – Von Ignatius v. Loyola zu Charles de Foucauld*, in: GuL 78 (2005), 117–128, 128.

383 So D. SALIN, *Introduction*, 28 («Mystique pour temps de crise»).

zugesdachtes Arrangement betrachtet und als codierten Gotteswillen ausgibt, dem sich der Mensch vertrauend hingeben kann. Damit setzt sich der *Traité* markant von dem ab, was, wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit skizziert, zu seiner Entstehungszeit die *Religion à la mode* geworden war, und zwar der von Charles Taylor so genannte providenzielle Deismus, durch den genau dieses maximalistische Konzept von Vorsehung theologisch-philosophisch strittig wurde. Mit dessen «Primat der unpersönlichen Ordnung»³⁸⁴, der Gott mehr indirekt mit den Geschöpfen in Beziehung sieht über die geschaffene Ordnung der Dinge und deren dauernde Aktualisierung in der *creatio continua*, und der Vorsehung in einem sehr weiten Sinn auffasst als *providentia generalis*, begnügt sich der *Traité* nicht, sondern geht von einer bis in die Details der Alltagserfahrung und -praxis reichenden *providentia specialis* aus. Dabei bleibt festzuhalten, dass dieses Vorsehungsnarrativ schlicht postuliert wird, ohne dessen Glaubenswürdigkeit und dessen Geltungsanspruch zu plausibilisieren. Das kann die Deutung nahelegen, als wollte der *Traité* sich den tektonischen Verschiebungen seiner Epoche mit allem spirituellen Pathos entgegenstemmen und ohne Irritation von den theologisch-philosophischen Anfragen in einer trotz-restaurativen Attitüde an der «alten», verzauberten Welt festhalten. In der Tat wird man davon ausgehen können, dass «Caussade», ähnlich wie wenig später Rousseau gegen Voltaire, die «große und tröstliche Lehre» von der Vorsehung gegen Skeptiker bewahren möchte – auch wenn Rousseau das im Unterschied zu «Caussade» in einer «verschlankten» Form umsetzt. Das Pathos des *Traité* für Vorsehung und den Korrespondenzbegriff Hingabe ließe sich aber auch so deuten, dass er von der starken biblischen Imprägnierung her, die ja an vielen Stellen des kleinen Werkes durchschimmert, den zweifellos kühnen Glauben an eine persönlich-fürsorgende, dem einzelnen zugewandte Gottespräsenz auch inmitten der geistesgeschichtlichen Umbrüche weiterhin zur Geltung bringen und insofern am «Primat einer persönlichen Ordnung» festhalten will. Weil er dabei aber noch über keine geeigneten Denkformen verfügt, diese Vorsehung im Sinne einer persönlichen Fürsorge mit einer relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und einer echten Kontingenz des gegenwärtigen Augenblicks zu vermitteln – und damit das Wahrheitsmoment des providenziellen Deismus zu heben –, greift er weitgehend auf klassische, vorkritische Denkmuster der Vorsehung zurück und emanzipiert sich davon nur in ersten, zaghaften Schritten. Wenn Wolf Krötke formuliert, es gehöre «zu den ureigensten Intentionen des christlichen Glaubens, den Gewinn der Gewissheit darüber zu teilen, dass Gott nicht aufhört, für die ganze Welt und für alle Menschen zu

384 C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. J. SCHULTE, Berlin 2012, 379.

sorgen»³⁸⁵, scheint das sehr nahe auch an die Motivschicht des *Traité* zu rühren – auch wenn die Konkretion dieser Intention angesichts des historischen Reflexionsstandes der Theologie in mancher Hinsicht an Grenzen stößt.

Wie lässt sich diese Intention inspiriert durch die thematischen Schlüsselthemen von «L'Abandon à la providence divine» hermeneutisch für den gegenwärtigen Verstehenshorizont erschließen? Wie lässt sich im Dialog mit der Tradition und zugleich in einem Gespräch mit dem Gegenwartshorizont, also eingedenk der geistesgeschichtlichen Umbrüche, ein Stil entwerfen, der dem des Ursprungs korrespondiert und ebenso kairologisch ins Heute spricht – und auf diese Weise dem Klassiker ein neuer Resonanzkörper verschaffen? Diesen Fragen widmen sich die kommenden beiden Kapitel – und verfolgen dabei die Absicht, Konturen einer theologisch begründeten und verantworteten Alltagsmystik sichtbar werden zu lassen.

385 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt – Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, in: DERS., *Die Universalität des offenbaren Gottes – Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 82–94, 94.

4 DER GEISTLICHE KLASSIKER VOR DEN HERAUSFORDERUNGEN DES GEGENWARTSHORIZONTS

Die letzten beiden Kapitel haben zunächst den Ursprungshorizont als den Sitz im Leben und dann die thematischen Grundlinien des *Traité* in den Blick genommen und gewürdigt. In der leitenden hermeneutischen Perspektive dieser Arbeit wird nun zu fragen sein, wie diese Schlüsselthemen auf den Gegenwartshorizont auf-treffen – eingedenk der geistesgeschichtlichen und darin theologischen Weiterentwicklungen in der etwa dreihundertjährigen Zwischenzeit, die den Klassiker von der Gegenwart trennt und zugleich mit ihr verbindet. Es handelt sich dabei nicht um zwei voneinander unabhängige und geschlossene Partialhorizonte, da man weder von einem «Ansichsein des Vergangenheitshorizonts noch des Gegenwartshorizonts»¹ ausgehen kann. Über die Wirkungsgeschichte sind beide je schon vermittelt. Diese reicht hinein bis in die allerjüngste Vergangenheit, wie das erste Kapitel nachgezeichnet hat.

Die folgenden Reflexionen nehmen den Gegenwartshorizont fokussiert auf die drei Themenfelder Vorsehung, Hingabe und Präsenz im Augenblick hin wahr. Sie hatten sich in den thematischen Grundlinien als Schlüsselthemen herauskristallisiert und sind auch durch die verschiedenen Titel, unter denen der Klassiker in den verschiedenen Sprachen gegenwärtig publiziert wird, angezeigt. Die übrigen im letzten Kapitel gehobenen Themen gruppieren sich eher sekundierend und stützend um diese Schlüsselthemen herum.

Dabei wird sich, das sei vorweggeschickt, bei allen drei Themenfeldern eine Zeitsignatur der Gegenwart bemerkbar machen, die man als «Gleichzeitigkeit gegenläufiger Entwicklungen» fassen kann: «Gegenläufige Entwicklungen, die Koexistenz des Widerstreitenden, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zählen zu ihren unveränderlichen Merkmalen.»² In mancher Hinsicht wird sich zeigen, dass diese Schlüsselthemen des *Traité* fragwürdig oder sogar, zumindest für eine Zeit, unerschwinglich geworden sind. Sie gründen in Deutungshorizonten und Lebenserfahrungen, die nicht mehr die unserer Epoche sind. In anderen Hinsichten lässt sich entdecken, dass manche Themen nach einer Epoche kritischer Auseinandersetzung eine Renaissance erleben, theologisch-spirituell, teils aber überraschend auch in anderen kulturellen Kontexten. Im Blick auf die Themen Hingabe und gegenwärtiger Augenblick etwa bewahrheitet sich die Zeitdiagnostik Michel de Certeaus:

1 H. GANDER, *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip* (GW 1, 270–311), in: G. FIGAL (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2007, 93–111, 108.

2 H. HÖHN, *An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie*, in: DERS. (Hg.), *Krise der Immanenz – Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 7.

Heutzutage ist das Christentum – ähnlich jenen majestätischen Ruinen, aus denen man Steine bricht, um damit andere Bauten zu errichten – für unsere Gesellschaften zum Lieferanten eines Vokabulars, eines Schatzes an Symbolen, Zeichen und Praktiken geworden, die anderswo neue Verwendung finden.³

Immer wieder aber lichtet sich, dass die Gegenwart von den Fragen, die der *Traité* mit seinen Grundthemen stellt, und von den Antworten, die er anbietet, nicht loskommt. Nach wie vor wird auch zeitgenössisches Denken von ihnen bewegt. Hier scheint sich ein Witterungssinn zu äußern, diese Deutungsmuster nicht hinter sich lassen zu können, wenn man vorwärts kommen will. Wie im ersten Kapitel skizziert, offenbart sich gerade darin die Qualität eines geistlichen Klassikers.

Vor diesem Hintergrund wird dann das abschließende fünfte Kapitel den mystischen Text des *Traité* neu lesen und ihn «wie ein Musikstück interpretieren . . . , in einer Interpretation, die einer neuen ›Inszenierung‹ gleicht, in der dann etwas von dem ›greifbar‹ werden kann, was den Text auf den Weg geschickt hat»⁴.

4.1 De- und Rekonstruktion eines vorsehenden Handelns Gottes

4.1.1 DIE PSYCHOLOGISCHE DEKONSTRUKTION DES VORSEHUNGSGLAUBENS

Schon beim Ursprungshorizont hatte sich in puncto Vorsehung eine Koexistenz widerstreitender Konzepte bzw. eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen herausgestellt. Während der *Traité* seine Hingabelehre mit dem klassischen maximalistischen Konzept der Vorsehung theologisch unterlegt hatte, waren im Rahmen des providenziellen Deismus und seinem verschlankten Konzept allein einer *providentia generalis*, das mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Kausalitätszusammenhänge kompatibler schien, zeitgleich massive Zweifel an eben diesem Konzept laut geworden, das spätestens seit der christlichen Rezeption der griechisch-stoischen *πρόνοια* in der Antike unhinterfragt den Horizont christlicher Frömmigkeit bildete. In der Folgezeit nahmen sie vor allem durch das Erdbeben von Lissabon und die sich damit aufdrängende Theodizeefrage an Vehemenz zu, so dass es Mitte des 19. Jahrhunderts etwa mit Nietzsche zu einem engagierten Plädoyer für die Verabschiedung jeglichen Vorsehungsglaubens als intellektuell unredlich kam. Die Psychoanalyse Sigmund Freuds sekundierte dieser Entwicklung mit einer psychologischen Dekonstruktion des Vorsehungsglaubens. Der Vorsehungsbegriff wird nun in seiner psychischen Genese untersucht und in diesem Zuge als illusionärer Stabilisator der Lebensbewältigung, religiöses Wunschdenken und damit als «offenkundig infantil»⁵

3 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, übers. v. M. LAUBLE, Stuttgart 2009, 245.

4 So im Blick auf die Hermeneutik der Mystik bei Michel de Certeau: M. ECKHOLT, *Gast eines anderen werden – Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Mainz 2020, 48.

5 S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur – Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a. M. 2018, 40.

entlarvt. Wie bei allen religiösen Vorstellungen sei das Geheimnis der Stärke des Vorsehungsglaubens die Stärke der projizierten Wünsche. An eine Vorsehung zu glauben biete dem sich als ausgesetzt erlebenden Erwachsenen «eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche»⁶, insofern ihm ähnlich dem hilflosen Kind durch einen ins Jenseits projizierten noch mächtigeren Vater eine Konfliktlösung zuteil werde:

Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen.⁷

Mit dieser jenseitigen Existenz werden «etwaige Versagungen» im Diesseits kompensiert.⁸ Dabei benennt Freud offen den Preis, den das sich diesen kindischen Vorstellungen entwindende und erwachsen werdende Subjekt zu entrichten hat:

Gewiss wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus, ins ‚feindliche Leben‘ ...⁹

Freud plädiert daher dafür, die durch den Abschied von Jenseitserwartungen frei werdenden Kräfte auf das irdische Leben zu richten und sie kulturell fruchtbar zu machen.

Einerseits führten diese philosophischen und psychologischen Dekonstruktionen die schon im Ursprungshorizont des *Traité* einsetzende Entwicklungslinie weiter, sich vom Vorsehungsglauben als nicht länger plausibel zu verabschieden – mit Spuren bis hinein in die belletristische Literatur, so etwa mit der ironisierenden Inschrift «Deus providebit» über dem Portal des Firmensitzes der sich im freien Fall befindlichen Buddenbrooks.¹⁰

6 DERS., *Die Zukunft einer Illusion*, in: DERS., *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a. M. 1997, 107–158, 133.

7 Ebd.

8 Vgl. DERS., *Das Unbehagen in der Kultur*, 40.

9 DERS., *Die Zukunft einer Illusion*, 151.

10 Siehe zu diesem literarischen Niederschlag die instruktiven Hinweise bei: W. HÜFFMEIER, *Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung*, in: I. DALFERTH U. A., *Denkwürdiges Geheimnis – Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 237–258, 238 f.

4.1.2 VORSEHUNG ALS THEOLOGISCHES KONSTRUKT IN DER IDEOLOGIE HITLERS
UND IN DER «THEOLOGIE NACH AUSCHWITZ»

Allerdings vollzieht sich diese Entwicklung keineswegs linear. Es zeigen sich mehrere Entwicklungsstränge, nicht zuletzt in der theologischen Auseinandersetzung. In der Rezeptionsgeschichte des *Traité* hatte sich das exemplarisch erwiesen. Neben Autoren wie Garrigou-Lagrange, die anscheinend unberührt von diesen Anfragen weiterhin an einem maximalistischen Konzept von Vorsehung festhalten, versuchen Theologen wie Guardini pionierhaft, die kritischen Anfragen ernst zu nehmen und das traditionelle Konzept so zu reformulieren, dass es kompatibler wird mit den zeitgenössischen Konzepten menschlicher Freiheit und Autonomie. Vor allem aber kommt es zeitlich beinahe exakt parallel zu Freuds Dekonstruktion in den theologischen Konstrukten der Ideologie Hitlers zu einem unerhörten «Aufleben» des Vorsehungsbegriffs. Er avanciert zur funktional bedeutendsten Kategorie seines Selbstverständnisses¹¹ – als eine nicht weiter selbst «begründungspflichtige Begründungsgröße»¹². Geradezu exzessiv, in beinahe allen Wortmeldungen greift Hitler auf die geschichtstheologische Kategorie der Vorsehung zurück, um sich selbst und sein nationalsozialistisches Projekt zu legitimieren, es mit diesem Nimbus zu schmücken und damit von einem bloßen Menschenwerk abzuheben. Erfolge wie Niederlagen werden gleichermaßen mit diesem *Passepartout* gedeutet, erstere als Gabe, letztere als Prüfung der Vorsehung. «Im Erfolg behauptet der Vorsehungsbegriff die göttliche Sendung Hitlers, im Prozess der Niederlage dient er als göttliche Mobilisierungshilfe.»¹³

Nicht nur wegen dieses Missbrauchs und Unbegriffs von Vorsehung, sondern vor allem durch das massenhafte und unfassliche Morden der Nationalsozialisten sah sich die Vorsehungstheologie nach dem Holocaust schwerwiegenden Herausforderungen ausgesetzt. Vertreter sowohl der jüdischen wie der christlichen «Theologie nach Auschwitz» nahmen ein «Zerbrechen der traditionellen Deutformen»¹⁴ wahr, distanzierten sich entschieden von Deutungen, im Holocaust ein Wirken Gottes zu sehen und Auschwitz einen Platz in der heilvollen Vorsehung einzuräumen – dies würde «aus Gott ein Ungeheuer machen»¹⁵. Sie forderten, wie etwa Richard L. Rubenstein auf jüdischer und Gregory Baum auf christlicher Sei-

11 Vgl. R. BUCHER, *Hitlers Theologie – Die Verkündigung einer Erwählung*, in: L. SCHERZBERG (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung – Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, 71–85, 79.

12 R. BUCHER, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008, 80–83.

13 Ebd. 86.

14 N. RECK, *Theologie nach Auschwitz – Das Aufkommen der Frage und die Antwortversuche von Juden und Christen*, in: *MthZ* 46 (1995), 463–479, 467.

15 Ebd. 470.

te, eine «Demythologisierung» bzw. Neuformulierung des Glaubens an Gottes geschichtsmächtig-vorsehendes Handeln, einen Verzicht auf eine religiöse Überhöhung des Grauens und ein respektvolles Gedenken an die Opfer.¹⁶ Im Rahmen einer geschärften Theodizee- und zugleich Freiheitssensibilität zeigte sich, dass der Vorsehungsglaube in hergebrachter Gestalt nicht aufrecht zu erhalten war, ja sich bestimmte Formen des Providenzdenkens geradezu diskreditiert hatten.¹⁷ Viele Theologen nahmen Abstand von einem teleologischen Vorsehungsnarrativ, das ohne Irritationen von konkreten Leidensgeschichten durchgezogen wurde und den faktischen Geschichtsgang einfachhin mit Gottes Willen gleichsetzte¹⁸ und das leidvolle Situationen immer schon als *medium salutis* von Gott geschickt oder zumindest zugelassen und damit als sinnvoll behauptete.

4.1.3 ANFRAGEN AN EINE VORSEHENDE PÄDAGOGIK GOTTES

Diese theologische Unterscheidung unterzog damit jene Bonisierung des Leidens durch eine Funktionalisierung und Pädagogisierung einer kritischen Prüfung, die der *Traité* in seinem zweiten Hingabemodus voraussetzt und die in anderer Gestalt auch nach Auschwitz noch in der Prozesstheologie Alfred North Whiteheads, der *Free-Will-Defense* Richard Swinburnes und der *Person-making-Theodicy* John Hicks auftauchten.¹⁹ Auch wenn dem sog. *Being-of-Use-Argument* nicht jede Plausibilität abzusprechen ist, weil Leiderfahrungen in gewisser Weise Möglichkeitsbedingungen menschlicher und geistlicher Reifungsprozesse sein können, und eine Welt ohne Minderung kaum Anlässe zum moralischen Wachstum böte, bleibt doch festzuhalten, dass dieses Argument der Charakterbildung keineswegs systematisch auf alle *croix* verallgemeinert werden kann: «Das Leiden ist viel zu oft viel zu verheerend, um ihm noch irgendeinen pädagogischen Nutzen zusprechen zu können – zumindest nicht über die Köpfe der von ihm Betroffenen hinweg.»²⁰ Das «kategorische Nicht-sein-sollen bestimmter Formen des Leidens» ist ein «unaufgebbares Desiderat an jede Theodizee»²¹. Mitunter werden Menschen von nur noch destruktivem Leid derart überwältigt, dass jede Pädagogisierung oder Bonisierung hier passen muss und lediglich die Hoffnung bleibt, dass

16 Vgl. ebd. 466 f.; 470.

17 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte – Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br. 2006, 336 f.

18 Vgl. ebd. 324.

19 Siehe dazu konzise: A. LOICHTINGER, *Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie*, in: *MthZ* 52 (2001), 260–269.

20 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 191. Ähnlich: C. BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte – Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen*, Freiburg i. Br. 2011, 49.

21 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 210 f.

die Betroffenen daran nicht völlig zerbrechen. Immer wird es Leiderfahrungen geben, die nicht integrierbar, rätselhaft, ja sinnlos wirken: «Der Konflikt besteht in dem Erlebnis des Gegensatzes zwischen dem ohnmächtigen Idealfaktor Wohlwollen Gottes und den übermächtigenden Realfaktoren im Leben.»²² Die Pädagogisierung von Leid wurde immer klarer als soteriologische «Malitätsbonisierung»²³ desavouiert, weil sie die Sinnlosigkeit solcher Erfahrungen nur als optische Täuschung ansieht und in einer Überinterpretation²⁴ als von einem Erziehergott prästabil mit Sinn erfüllt betrachtet, wobei das Ziel häufig in einer Erziehung zur Demut²⁵ bzw. zur Gottergebenheit²⁶ gesehen wurde. Neben dem Einwand, dass bestimmte Leiderfahrungen keinen Wachstums- oder Lernschritt ermöglichen, wurden auch von der Gotteslehre her Bedenken laut. Eine potentielle Reifung als göttlich vorgesehenen pädagogischen Zweck einschneidender Leidwiderfahrnisse und damit Gott als ihren ursächlichen Grund auszugeben, liefe auf blanken Zynismus hinaus und würde Gott als *auctor* bzw. *cooperator mali* moralisch diskreditieren. Der Zweck heiligt eben nicht die Mittel. Wolf Krötke hat hier deutliche Worte gefunden:

Darum ist es ... verfehlt, die Fürsorge Gottes in einer ›Pädagogik‹ zu sehen, in der das Böse zur Erziehung des Menschen eine unentbehrliche Funktion bekommt. Der Schöpfer ist darin laut des Tuns Gottes am Kreuz Christi auf alle Fälle vertrauenswürdig, dass er mit dem Bösen keine Kompromisse schließt! Er hat mit ihm nur so zu tun, indem er es bekämpft.²⁷

Eine solche göttliche Transformation von zerstörerischem menschlichen Handeln in Heil beuge exemplarisch im Erlösungshandeln Jesu Christi.²⁸

Flankierend zur geschärften Theodizeesensibilität offenbarte das von «Causade» seit der altkirchlichen Tradition vorausgesetzte *Paideia*-Denken auch aus

22 L. WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? – Analyse und Deutung des Problemstands seit der Aufklärung*, in: T. SCHNEIDER/L. ULLRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 17–71, 47.

23 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion – Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010, 186.

24 Vgl. ebd. 181; 414.

25 Krötke hat das im Blick auf Dietrich Bonhoeffer herausgearbeitet: Vgl. W. KRÖTKE, «Gottes Hand und Führung» – *Dietrich Bonhoeffers Vertrauen auf Gottes Vorsehung in meinem Leben*, online: https://wolf-kroetke.de/news-ansicht-1-6.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=281&cHash=7c7f8016319d6bd7cfded283dd21e5db, 8 (11.01.2022).

26 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Münster 2008, 182 ff.

27 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt – Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, in: DERS., *Die Universalität des offenbaren Gottes – Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 82–94, 92.

28 Vgl. W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, in: R. SIEBENROCK/C. AMOR (Hg.), *Handeln Gottes – Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg i. Br. 2014, 132–172, 150.

anderen Gründen seine theologische Brisanz bzw. verlor seine unhinterfragte Selbstverständlichkeit. Veronika Hoffmann etwa fragt im Blick auf die ja auch im *Traité* prägende Transformationsvorstellung der «dunklen Nacht» bei Johannes vom Kreuz, ob man sie

... so eindeutig wie die geistliche Tradition als ‚göttliche Pädagogik‘ lesen [kann; MH], als Reinigungsprozess, der mich von meinen frommen Gefühlen weg und stärker auf Gott selbst hin orientieren soll? Drängt sich nicht die Frage auf, woher ich eigentlich die Zuversicht nehme, dass Gott sich nur entzieht? Vielleicht ist er nicht? Vielleicht ist mein Glaube nur die Projektion meiner Wünsche, und wenn die Projektion zusammenbricht, bleibt nicht ein immer größerer und deshalb nicht erfahrener Gott übrig, sondern die Einsicht, dass da außer meinem Gottes-Wunschbild nichts war?²⁹

Statt länger das «schrille Hohelied göttlicher Pädagogik»³⁰ anzustimmen, mahnt Oliver Wintzek in seiner Studie «Gott in seiner allwissenden Vorsehung» eine modernitätskonforme Arbeit am Gottesbegriff an. Alle Pädagogisierungsstrategien³¹ des Vorsehungsgedankens rechnet er unkritischen Vorstellungen der Vorsehung zu, die ein «determinierendes Kontaminationspotential»³² aufweisen, weil sie keinen Raum lassen für menschliche Selbstbestimmung und damit eine kontingenzbasierte Freiheit im ernstzunehmenden Sinn. Sie gehören für ihn wohl zu den «spirituellen Nebelkerzen zur Verhübschung der Welt»³³.

4.1.4 ANFRAGEN AN DIE KOMPATIBILITÄT VON VORSEHUNG UND MENSCHLICHER FREIHEIT

Außer der Bedrängnis durch die Theodizeefrage rief also auch die zunehmende theologische Würdigung des Freiheits- und Autonomiestrebens der Neuzeit nach einer kritischen Relecture des Vorsehungsdenkens. Wenn Walter Kasper 1980 programmatisch formulierte, «die Herausbildung des neuzeitlichen Autonomieverständnisses» sei «auch ein Akt humaner Selbstbehauptung gegen ein repressiv

29 V. HOFFMANN, *Licht und Dunkel – Metaphorische Annäherungen an Glaube und Zweifel*, in: *GuL* 92 (2019), 76–84, 78.

30 O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz – Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus*, Regensburg 2017, 16.

31 Vgl. ebd. 660.

32 Ebd. 609. Wenn Greshake in seiner Systematisierung des *paideia*-Denkens der Väterzeit schreibt: «Gott setzt seinen Erziehungsplan mit dem Menschen unweigerlich durch. Aber die Weise der göttlichen Erziehung besteht in der Umwerbung menschlicher Freiheit» (G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit – Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Br. 1992, 36.), dann zeigt sich die Anfrage Wintzeks gegenüber dem klassischen *paideia*-Denken als nicht unbegründet. Tatsächlich scheint ein sich unfehlbar durchsetzendes göttliches Vorsehungs- und Erziehungswirken mit einer echten Umwerbung menschlicher Freiheit kaum zu vermitteln.

33 O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, 647.

gewordenes Verständnis von Theonomie», und die neuzeitliche Autonomie habe sich «einer sich selbst missverstehenden christlichen Theonomie kritisch»³⁴ angenommen, mussten auch all jene Konzepte von Vorsehung fragwürdig werden, die dahin tendierten, den ganzen Weltlauf bis ins Detail als unfehlbar vorausbestimmt und/oder vorausgewusst, also durchgehend ordinativ-teleologisch vorterschieden zu betrachten – und die damit als theologischer Determinismus erscheinen mussten, der für echte menschliche Freiheit keinen Raum lässt. «Es lässt sich nicht leugnen, dass die Gotteslehre der traditionellen Theologie unter dem Druck metaphysischer Vorentscheidungen eine Schlagseite nach dieser Richtung hin hatte.»³⁵

In diesem Zusammenhang werfen viele theologische Entwürfe der Gegenwart einen differenzierten Blick auf die Theorie der Zweitursächlichkeit bei Thomas von Aquin, mit der er die Absicht verfolgte, der menschlichen Freiheit als der *causa secunda* den ihr gebührenden Platz zuzuweisen im Entstehen von Ereignissen und die «Eigenwirksamkeit des Geschöpfes trotz der Allwirksamkeit Gottes abzusichern»³⁶. In Absetzung von den islamischen Denkern Averroes und Avicenna, die der Zweitursache eine echte Ursächlichkeit absprechen, besteht Thomas darauf, dass eine Wirkung jeweils ganz aus göttlicher Erst- und menschlicher Zweitursache kommt.³⁷ Diese Eigenursächlichkeit der Geschöpfe nimmt Gott nichts von seiner Größe, es gilt sogar das Gegenteil: «Der Vollkommenheit der Geschöpfe etwas absprechen heißt also, der Vollkommenheit der göttlichen Kraft etwas abzusprechen.»³⁸ Dass Gott allwirksam ist,³⁹ bedeutet nicht, dass er alleinwirksam wäre. Wenn Thomas von einer Teilgabe an der «dignitas causalitatis» spricht,⁴⁰ wird deutlich, wie er sich davon distanziert, die Geschöpfe zu blinden Instrumenten herabzuwürdigen. Bei aller Würdigung der denkerischen Leistung des Thomas und ihrer «metaphysischen Eleganz»⁴¹ wird in der gegenwärtigen Auseinandersetzung diskutiert, inwieweit sich, da sich Gottes Handeln nicht im Schöpfungshandeln erschöpft, die über *creatio* und *creatio continua* hinausgehende *motio ad finem*, also die souverän-unfehlbare göttliche Hinbewegung auf das Ziel

34 W. KASPER, *Autonomie und Theonomie – Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. WEBER/D. MIETH, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube – Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17–41, 25; 31.

35 E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 325.

36 C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 238.

37 Vgl. ScG III, c. 70.

38 Ebd. c. 69.

39 Vgl. ebd. c. 67.

40 Vgl. 3.2.1.

41 D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 72.

der Schöpfung, in diesen Denkraum einpasst. Hier fragt etwa Klaus von Stosch an, ob die Konzeption des Thomas wirklich eine «Denkmöglichkeit bereitstellt, um im gleichen Maße menschliche Autonomie und Willensfreiheit auf der einen und göttliche Lenkung und Souveränität auf der anderen Seite zu konzipieren»⁴². Er sieht die Theorie der Zweitursächlichkeit vor diesem Hintergrund eher als «Konturierung des Problems» an denn als eine Lösung.⁴³ In eine ähnliche Richtung äußert David Fergusson seine Bedenken. Gegen ihre besten Absichten, der menschlichen Freiheit Raum zu geben, neige bzw. tendiere die thomistische Modellbildung zumindest dazu, alles Geschehen als von Gott beabsichtigt, gewollt und bewirkt überzubestimmen, insofern der Nexus zwischen Primär- und Sekundärursache, der «causal joint», letztlich opak bleibe.⁴⁴ Auch wenn das thomistische Konzept also mit dem göttlichen Wirken durch Zweitursachen einen Kompatibilismus von göttlicher und menschlicher Freiheit vertrat, hielt es doch daran fest, dass Gottes Wille sich unfehlbar durchsetzt und nicht vereitelt werden kann.⁴⁵ Die Denk Voraussetzungen, «dass Gott, über seine immerwährende Seinsmitteilung hinaus ... den ersten Zweitursachen unmittelbar lenkend nahe ist und durch sie dem ganzen Geflecht der Zweitursachen»⁴⁶ schienen kaum noch erschwinglich. Kant etwa betrachtete diese Vermittlung, polemisch zuspitzend, als Modell einer Marionette bzw. eines Automaten, aufgezogen vom Meister der Schöpfung, und lehnte es dezidiert ab.⁴⁷ Zusehends mehr wurden Zweifel laut, ob dieser Kompatibilismus nicht eine allenfalls sehr schwache Konzeption menschlicher Freiheit impliziere, inwieweit man von einem echt dialogischen Freiheitsgeschehen sprechen könne und ob der Mensch *de facto* einen wirklich offenen Spielraum des Handelns habe.⁴⁸

42 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 65.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 73 ff.

45 Vgl. O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, in: CGG 4, Freiburg i. Br. 1982, 74–119, 74–77.

46 Ebd. 84.

47 Vgl. L. WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 25.

48 Es bleibt fragwürdig, inwieweit es einen Ausweg aus dieser Problemlage bietet, wenn manche Autoren die *Providentia* als «Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart» von einer *Praescientia* oder einer *Praevidentia* abgrenzen und dafür plädieren, «Gottes Vorsehung nicht im Sinne eines zeitlichen Vorherwissens zu verstehen, sondern als ein gegenwärtiges Sehen, das in keiner Weise determiniert» (so z. B. W. SCHÜSSLER, *Das Gebet – Versuch einer philosophisch-theologischen Grundlegung*, in: DERS./A. REIMER (Hg.), *Das Gebet als Grundakt des Glaubens – Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs*, Münster 2004, 11–28, 21). Unter Bezugnahme auf Meister Eckhart erläutert Schüßler zuvor, Gott sehe von Ewigkeit her, was der Mensch frei tun wird, und im Hinblick auf diese freigezählten Handlungen (inklusive das Gebet) fasse Gott seine

Zudem wurde und wird die Missverständlichkeit der *causa*-Terminologie überhaupt problematisiert hinsichtlich der Frage, inwieweit sie geeignet ist, die Ebene des Personalen und eine Interaktion in Freiheit zum Ausdruck zu bringen bzw. inwieweit sie eine gewisse Schlagseite aufweist, die Relationalität von Gott und Welt unterzubestimmen und den Menschen weniger als freies Gegenüber sondern eher als Objekt des Handelns Gottes erscheinen zu lassen. So bemerkt etwa Hans Kessler, dass die *causa*-Terminologie «das Zu- und Miteinander von befreiender Freiheit Gottes und (zu einer bestimmten Art von Handeln) befreiter Freiheit des Menschen – jedenfalls für heutiges Verständnis – kaum noch zum Ausdruck bringen»⁴⁹ kann.⁵⁰

Vor diesem Hintergrund bahnten sich theologische Reflexionen hin zu einer Revision dieses klassischen Verständnisses an. Die Geschehnisse des Makro- und Mikrokosmos seien, deutlicher als es die Tradition zu denken vermochte und gegen eine gewisse Tendenz zu einer vorsehenden Überbestimmung von Ereignissen, als Ergebnis eines Wechselspiels zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit und damit als wirklich kontingent einzuschätzen.⁵¹ Paradigmatisch tastete sich der 1966 erschienene Holländische Katechismus in diese Richtung vor:

Wenn wir von jedem einzelnen Ding und jedem Ereignis für sich sagen, dass es jeweils ganz von Gott komme, und zwar so, wie es ist, behaupten wir mehr, als wir im Glauben wissen können ... Von der Offenbarung her können wir so viel sagen: Das Ganze kommt von ihm her; aber das besagt noch nicht, dass wir auch jedes einzelne Weltereignis vollständig auf seine Tätigkeit zurückführen dürfen. Die Menschen und Dinge haben auch eine Art Eigen-tätigkeit, gehen in einem gewissen Sinn eigene Wege ... Es ist längst nicht immer gesagt,

unabänderlichen Ratschlüsse. Der Mensch könne dann nur das wirksam erbitten, «was in Gottes ewigem Ratschluss bereits als Gebetserhöhung vorgesehen ist» (ebd. 20). Auch Schüßler scheint damit entgegen seinen Absichten aus dem Dilemma eines Vorwissens und dessen determinierenden Konsequenzen nicht heraus zu kommen. Eberhard Schockenhoff sieht in dem Modell eine Erklärungslücke, insofern es offen lässt, wie genau sich das göttliche Wissen von Ewigkeit her und menschliche Freiheit zueinander verhalten. Lasse sich diese Lücke nicht schließen, biete das Denkmodell keine wirkliche Alternative zum theologischen Determinismus, vielmehr handle es sich um «eine Art höherstufiger Variante» (E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, 324.).

49 H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg 2002, Anm. 53, 294 f. Siehe dazu auch K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 65. Siehe auch: D. FERGUSSON, *The Providence of God – A polyphonic Approach*, Cambridge 2018, 322.

50 Manche Ansätze zur Überwindung der hier skizzierten Problemlagen bietet Thomas selbst an. Wenn er etwa, wenn auch nur mit einer kurzen Bemerkung streifend, die *motio ad finem* mit der Bewegung vergleicht, mit der «das Verlangende ... vom Verlangten» bewegt wird (ScG III, c. 64), bricht er die *causa*-Terminologie mit einer personalen Sprechweise auf und scheint zumindest anzudeuten, wie er den «causal joint» denkt – und diese Denkweise ließe bei aller Anziehung für den Verlangenden durchaus Freiheit.

51 Siehe dazu ausführlicher 4.1.8.5.

dass ... diese Eigentätigkeit die Dinge und Menschen sich so entfalten lässt, dass sie wirklich sie selbst werden ... und von daher gut sind. Sie sind dann nicht so, wie sie nach Gottes Absichten sein sollen.⁵²

4.1.5 DIE BIBLISCHE DE- UND REKONSTRUKTION VON VORSEHUNG

Vor allem die biblische De- und Rekonstruktion der Vorsehungslehre leistete einen entscheidenden Vorschub in diese Richtung. In einer Kleinschrift des Katholischen Bibelwerks mit dem markanten Titel «Vorsicht vor der Vorsehung» widmete sich Rudolf Pesch 1969 in einer «Orientierung an der Bibel» der Archäologie des Providenzbegriffs. Er entstamme dem *pronoia*-Denken der griechischen Philosophie und stehe für die Vorstellung einer «absolut zweckmäßig planenden und zielbewusst führenden göttlichen Weltregierung»⁵³. Demgegenüber lasse die Bibel die Welt anders erfahren: «Die Bibel verlangt nicht, die ihr selbstverständliche Spannung zwischen freier Tat des Menschen und allmächtiger Fügung Gottes im System auszugleichen, sondern sie existentiell auszuhalten und zu bestehen.»⁵⁴ Vor allem das Alte Testament bevorzuge die Rede von der Obhut Gottes, und diese mache den Menschen «nicht zu einer gespielten Figur in der Hand Gottes, sondern zu einem Spieler, dem Verantwortung aufgeladen ist, dem Entscheidung aufgegeben ist, dem Vertrauen zugesprochen ist»⁵⁵. Diese biblisch-begründende Argumentation baut Otto-Hermann Pesch in seinem Beitrag zur Enzyklopädie «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft» weiter aus. Unter der kontrastiven Überschrift «Weltvernunft oder Gottes treue Sorge» arbeitet er heraus, dass der Begriff der Vorsehung «erkennbar bibelfremd»⁵⁶ sei. Die wenigen Stellen in Weish 6,7; 14,3; 17,2 und (mit dem hebräischen Äquivalent) Hiob 10,12, in denen der Begriff der *pronoia* im theologischen Sinn auftaucht, ließen eine Rezeption griechisch-stoischen Denkens vermuten, wobei diese Rezeption mit einer Korrektur bzw. Adaption einhergehe, vor allem in der Hinsicht, dass die durchgehende teleologische Bestimmtheit allen Geschehens in der Stoa dem Menschen keine Freiheit lasse. «An deren Stelle tritt im biblischen Denken der Glaube an Gottes treue Sorge für Welt, Mensch und Geschichte.»⁵⁷ Diese treue Sorge Gottes hebe

52 Glaubensverkündigung für Erwachsene – Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg i. Br. 1969, 546 f.

53 R. PESCH, *Vorsicht vor der Vorsehung*, Stuttgart 1969, 18.

54 Ebd. 18 f.

55 Ebd. 22.

56 O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, 79. Er meint dieses «bibelfremd» wohl im Sinne genuin jüdischen Glaubens.

57 Ebd.

menschliche Freiheit und Verantwortung nicht auf und mache Geschichte zur Heilsgeschichte. Eine Nähe des biblischen Denkens zu dem der Stoa sei vor allem gegeben in der Betonung der Verborgenheit des göttlichen Wirkens. Vor diesem Hintergrund kommt Pesch zu dem Schluss, der biblische Glaube an Gottes treue Sorge sei gänzlich ohne die «Denkhilfe» der stoischen *pronoia* verständlich.⁵⁸ Die Ausformulierung eines christlichen Vorsehungsglaubens verortet er an der Schwelle der Väterzeit, als stoisch geprägte Intellektuelle zu Christen wurden und die neue Lehre in ihren mitgebrachten Denkhorizont inkulturieren wollten. Sie sahen sich dabei allerdings gleichzeitig veranlasst, ihn biblisch neu zu formatieren, zum einen indem die christliche *pronoia* einen personalen Gott voraussetzte, eine Freiheit Gottes,⁵⁹ die mit dem freien Menschen handelt und auf dessen Taten eingeht, zum anderen indem sie Gott von der Verantwortung für das Böse entlastete. Der biblische Glaube habe sich also der griechischen *pronoia* «unterworfen, mit Rückwirkungen, gelegentlich auch mit Verlusten, aber klar zu seinen Bedingungen.»⁶⁰ Eine entscheidende Rückwirkung sieht Pesch darin, dass das biblische Denken wenig Interesse an der Vorsehung in Gott selbst hatte, sondern vornehmlich an deren Auswirkungen in Schöpfung und Geschichte. Erst die spekulative theologische Systembildung habe sich auf die göttlichen Ideen kapriziert und diese Vorsehung *ad intra* von der *ad extra*, also von Gottes Weltregierung, unterschieden. Der Alttestamentler Frank-Lothar Hossfeld unterlegte diese Argumentationen mit einer genauen historisch-kritischen Analyse der alttestamentlichen Rede von Gottes Vorsehung. Er resümiert, die Bibel lasse ein «durchgängiges Interesse» an der «lebendigen Immanenz Gottes» erkennen und nehme «vieles in Kauf, auch an schiefer und belastender Rede, um das beherrschende und konstante Interesse Gottes an seiner Schöpfung und in der damit angestoßenen Geschichte mit den Menschen zum Ausdruck zu bringen»⁶¹. Viele Stellen zeugten in ihrer Unausgeglichenheit von der Schwierigkeit, Wirken Gottes und Handeln der Menschen bzw. Vorsehung und menschliche Freiheit miteinander zu vermitteln, «ohne dass an der Wirkmacht und Freiheit von einer der beteiligten Seiten Abstriche gemacht werden»⁶². Zugleich betrieben die biblischen Stellen eine «Sprachkritik an der Rede von der Vorsehung», vor allem dann, wenn sie sich reserviert ge-

58 Vgl. ebd.

59 Ähnlich: O. BOULNOIS, *Unser Gottesbild und die Vorsehung*, in: IkaZ 31 (2002), 303–324, 303–307.

60 O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, 80.

61 F. HOSSFELD, *Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?*, in: T. SCHNEIDER/L. ULLRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 72–93, 90.

62 Ebd. 87.

ben, die Vorsehung berechenbar zu machen bzw. das *mysterium iniquitatis* zu lösen.⁶³ Im Blick auf das Neue Testament hat etwa Olivier Boulnois es als denkwürdig hervorgehoben, dass es den Begriff der Vorsehung im theologischen Sinn nie verwendet, zumal doch voraussetzen sei, dass die neutestamentlichen Autoren den Begriff der *pronoia* aus der sie umgebenden Kultur oder zumindest den alttestamentlichen Weisheitsbüchern gekannt haben müssen. Dagegen fehle es auch hier «nicht an Texten über das Wohlwollen und die Fürsorge Gottes»⁶⁴ – Boulnois erwähnt hier paradigmatisch Lk 12,24–31. Auch er betont, dass die Vorsehung in der Bibel nicht «eine unaufhaltbare Maschinerie»⁶⁵ darstelle, sondern ein «Liebesdrama»⁶⁶, in dem der freie Gott, konfrontiert mit dem Bösen, seine handelnde Gegenwart der menschlichen Freiheit anbietet. Mehrmals betont Boulnois mit Blick auf Jesus Christus als Modell allen Vorsehungsdenkens, die Vorsehung biete nicht auf Rosen, verschone nicht vor Ungemach,⁶⁷ wattierte das Dasein nicht und sei nicht triumphal,⁶⁸ sondern erfülle leidvolle Situationen mit göttlicher Gegenwart. «Das Rätsel des Übels wurde von Christus nicht behoben, sondern bewohnt.»⁶⁹

Im 20. Jahrhundert hatte vor allem Karl Barth kritisiert, dass es die Vorsehungslehre oft gänzlich unterlassen habe, nach dem spezifisch christlichen und damit neutestamentlichen Sinn der Vorsehungslehre zu fragen.⁷⁰ Die nachfolgende christologische Revision der Vorsehungslehre von der *theologia crucis* her führte entsprechend dazu, sie nicht länger triumphalistisch als Kapitel einer *theologia gloriae* betrachten zu können.⁷¹ Wenn Walter Kasper die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts als groß angelegten Versuch charakterisiert, «vom Kreuz Jesu Christi her, den Begriff Gottes und seiner Unveränderlichkeit einer Neuinterpretation zu unterziehen, um so das biblische Verständnis vom Gott der Geschichte neu zur Geltung zu bringen»⁷² und in diesem Zuge dem klassischen theistischen Apathieaxiom die Rede von einem Gott der Compassion entgegenzusetzen, dann geschieht dies wesentlich im Rahmen der hier skizzierten biblischen De- und Rekonstruktion der Vorsehungslehre

63 Vgl. ebd. 89 ff.

64 O. BOULNOIS, *Unser Gottesbild und die Vorsehung*, 307.

65 Ebd. 317.

66 Ebd. 321.

67 Vgl. ebd. 310.

68 Vgl. ebd. 321.

69 Ebd. 319.

70 Vgl. W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt*, 84.

71 Vgl. D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 285; 308 ff.

72 W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, 241.

re.⁷³ Die normative Relevanz der biblischen Schriften hat also einerseits eine Profilierung der heilsgeschichtlich-treuen Sorge Gottes gegen das metaphysische Vorsehungskonzept beflügelt und andererseits herausgefordert, gegen eine Verabschiedung jeglichen Vorsehungsdenkens nach Gründen zu suchen, «die uns erlauben, damit zu rechnen, dass Gott heute Einfluss auf unsere Lebenswirklichkeit nimmt»⁷⁴. Damit deutet sich zugleich ein Problem an: So hilfreich und impulsgebend diese biblische Vergewisserung einerseits war, so wenig entkommt die Theologie durch sie der «Härte der Problemlage»⁷⁵, hat doch das voraufgeklärte, verzauberte biblische Weltbild noch kein geschärftes Bewusstsein für die Nichtobjektivierbarkeit Gottes und für eine relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, sei es, was die Naturkausalität angeht, sei es, was menschliche Freiheit und damit echte Kontingenz betrifft. Die heikle Frage des sog. *causal joint*, also wie Gott seine treue Sorge wirksam werden lässt, wird von der Schrift mit ihrem Changieren zwischen einem direkten und einem vermittelten Wirken und ihrer oft unbefangenen Narration eines punktuell-interventionistischen Handelns offen gelassen. Auch wenn dadurch, positiv gewendet, ein «Unschärfbereich»⁷⁶ entsteht, der Gottes vorsehendes Handeln als letztlich nicht fassbares Geheimnis aufscheinen lässt, ruft die Frage doch zumindest nach einer theologischen Annäherung.

73 All die neueren Entwürfe der Rede von einem vorsehenden Wirken bzw. Handeln Gottes, die weiter unten in den Blick kommen und auf deren theologischer Grundlegung dann eine dem Reflexionsstand der Gegenwart angemessene schöpferische Reformulierung der Grundlinien des *Traité* gewagt wird, stehen in der Fluchtlinie dieser Entwicklungen. Schon die Titel einiger Veröffentlichungen offenbaren das: W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt*; G. ESSEN, *Gottes Treue zu uns – Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IkaZ 36 (2007), 382–398.

74 C. BÜCHNER, *Gottes Wirken in der Welt – Anregung zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, in: B. NITSCHKE (Hg.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, Münster 2008, 49–60, 49.

75 O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, 88.

76 M. BEINTKER, *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens – Einführung*, in: DERS./A. PHILIPPS (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 11–16, 13.

4.1.6 DIE LATENT DEISTISCHE GRUNDSTIMMUNG
UND DAS GRUNDGEFÜHL SCHIERER KONTINGENZ

So sehr also das «Vorsehungsdogma oder besser dessen Unbegriff sich im Durchgang vieler Jahrhunderte zersetzt»⁷⁷ und gleichzeitig ein «reflexives Purgatorium»⁷⁸ durchlaufen hat, sind doch im Gegenwartshorizont Ablagerungen und Anreicherungen der verschiedenen Entwicklungsstränge und -stufen wahrzunehmen. Auch hier präsentiert die Momentaufnahme eine Koexistenz des Widerstreitenden und eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Vor allem scheinen die philosophisch-theologischen Positionen der Aufklärung inzwischen breite Schichten der Gesellschaft erreicht zu haben. Der Gegenwartshorizont ist gekennzeichnet durch eine «Desintegration von Glaube und Welterfahrung»⁷⁹ und eine «Säkularisierung des Alltagsbewusstseins»⁸⁰. Die Welt wird kaum mehr plausibel wahrgenommen als eine von einer allwirksamen, numinosen Wirklichkeit durchdrungene, geschweige denn als Ort der Immanenz eines personalen Gottes, der in Treue zur Welt vollendend handelt. Transzendenz und Immanenz scheinen nicht länger miteinander vermittelt. Die Ausdehnung des menschlichen Freiheitsraumes und die in den Naturwissenschaften gängige Deutung der Natur als einem mehr oder minder geschlossenen Kausalzusammenhang haben Gott sozusagen in «Wohnungsnot»⁸¹ gebracht. Otto-Hermann Pesch hat 1982 von einer latent deistischen Grundstimmung⁸² unter Theologen gesprochen, die sich auf einen Diskurs mit den Naturwissenschaften einlassen. Für David Fergusson stellt die deistische Reformulierung der Vorsehungslehre, für die eine Überdeterminierung jedes Ereignisses als Wille Gottes und damit eine Überspiritualisierung des Mondänen fragwürdig geworden war, die für weite gesellschaftliche Kreise komfortable Mehrheitsmeinung dar⁸³ – freilich nur, sofern sie sich überhaupt in einer Glaubensoption verorten.⁸⁴ Der biblisch oft geradezu selbstverständlich bezeug-

77 L. WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 21.

78 J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung – Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, in: *IKaZ* 45 (2016), 49–59, 49.

79 G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden – Schöpfung und Gottese Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1986, 15.

80 J. NEGEL, *Weißer Ekstase oder: Die Unmöglichkeit, Gott zu erfahren, als Bedingung der Möglichkeit der Gottese Erfahrung – Ein Versuch*, Rheinbach 2017, 18.

81 L. WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 31.

82 Vgl. O. PESCH, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, 84.

83 Vgl. D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 32.

84 Karl Rahner hat bereits 1965 im Auftakt zu seinem Exerzitienkommentar bemerkt: «Der moderne Mensch ist wohl nicht so sehr ein Atheist, sondern einer, dem die Transzendenz Gottes mehr als anderen aufgegangen ist und dem es unanständig erscheint, so zu tun, als könne man

te Glaube an ein immanentes und als solches unterscheidbares Handeln Gottes löst bei vielen Menschen Verlegenheit oder sogar Peinlichkeit aus und nährt den Verdacht eines anthropomorphen Gottesbildes.⁸⁵ Dort, wo kirchlich etablierte Sprachspiele in Orationen oder Fürbitten ein maximalistisches Konzept der Vorsehung als einer Allwirksamkeit voraussetzen, empfinden viele «diese Art, von Gott zu reden, als ungedeckt von ihrer Alltagserfahrung»⁸⁶. Die «alten Sprachschlüssel der Kirche» sind unverständlich, ja mitunter zum Ärgernis geworden.⁸⁷ Gott als transzendentaler Urgrund allen Seins und/oder als eine Art «Hintergrundrauschen» anzunehmen, ist vielleicht noch erschwinglich, aber darüber hinaus hat sich ein Grundgefühl eines abwesenden, jedenfalls nicht geschichtsmächtigen Gottes durchgesetzt. In der Konsequenz scheint sich «alles Reden vom aktuellen Handeln Gottes jeder Aussicht auf Evidenz beraubt zu haben»⁸⁸. Der Gegenwartshorizont ist weitgehend bestimmt von der Grundverfassung schierer Kontingenz.⁸⁹ Erhard Kunz hat in einem hellsichtigen Beitrag aus dem Jahr 1972 das «Bewusstsein von der Gegenwart Gottes»⁹⁰ im Lebensalltag als Problemanzeige markiert. Es gebe zwar theologisch respektable Versuche, Gottes vorsehendes Handeln neu zu denken, was, wie wir sehen werden, für die Folgejahrzehnte *a fortiori* gilt.

Wer aber einmal von dem kritischen Bewusstsein ergriffen ist, das in der modernen Geistesgeschichte metaphysischen Aussagen gegenüber entwickelt worden ist, der wird im tiefsten auch diesen Antworten der Philosophie und Theologie gegenüber eine gewisse kritische Reserve bewahren ... Jedenfalls wird es ihm sehr schwer fallen, dem Gegenstand des Glaubens, d. h. dem nahen Gott, gegenüber jene Unmittelbarkeit zu entwickeln, wie sie einem vorkritischen Bewusstsein möglich war.⁹¹

Gott in irdisches Erkennen einfangen.» (K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 20.)

85 Vgl. W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, in: R. SIEBENROCK/C. AMOR (Hg.), *Handeln Gottes – Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg i. Br. 2014, 132–172, 148.

86 B. GROM, *Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild*, in: *StZ* 134 (2009), 40–52, 42.

87 Vgl. L. WEIMER, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?*, 17.

88 M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, in: *ZThK* 90 (1993), 442–461, 443.

89 Vgl. mit Rückgriff auf Richard Rorty R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 11.*

90 E. KUNZ, *Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität*, in: *GuL* 45 (1972), 261–272. Ähnlich C. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt? – Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013, 144: «Die ... Herausforderung besteht darin, dass eine Spiritualität, die Gott in den Dingen zu suchen versucht, der heutigen modernen Lebensauffassung weitgehend entgegen steht.»

91 E. KUNZ, *Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität*, 265 f.

Die latent deistische Grundstimmung zeitigt damit auch Konsequenzen für ein personales Gottesbild. Nachdem schon in der Neuzeit die Personalität Gottes immer mehr problematisiert wurde,⁹² hat Lieven Boeve für den Gegenwartshorizont das Stichwort des «Etwas-ismus» geprägt:

Tatsächlich geben viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen in zunehmendem Ausmaß in Interviews, Umfragen etc. an, dass sie glauben, dass es ‚etwas mehr‘ gibt, ohne fähig oder willens zu sein, in positiverer Weise die Inhalte eines solchen Glaubens festzuhalten. Vielmehr bewegen sie sich oft im Widerstand gegen christliches Vokabular oder christliche Interpretationen.⁹³

Es liegt zumindest nahe zu vermuten, dass diese Säkularisierung des Alltagsbewusstseins und das dadurch hervorgerufene Grundgefühl schierer Kontingenz mitbestimmende Faktoren dafür sind, dass das hat aufkommen können, was die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Anne Dufourmantelle als «Obsession vom Null-Risiko» kritisch beschrieben hat. «Merkwürdig in der Tat, dass womöglich keine Epoche je ‚sicherer‘ war als unsere und wir dennoch alle unter einer wachsenden, unermesslichen Angst vor jedem potentiellen Ereignis leiden.»⁹⁴ Allenthalben setzten sich Versicherungen durch und werde das Null-Risiko angesteuert. «Wahrscheinlichkeitsrechnungen, Umfragen, Crash-Szenarien, Evaluierung psychischer Belastbarkeit, Prävention gegen Naturkatastrophen, Krisenzellen ... Das Vorsorgeprinzip ist zur Norm geworden.»⁹⁵ Die «Risiken und Nebenwirkungen» des Daseins verlangen in ihrer Komplexität nach Kontrollierbarkeit. Im Vorwort des Werkes spricht Joseph Hanimann bezeichnenderweise von einer «Vorsehungsgesellschaft nach dem Null-Risiko»⁹⁶. Bleibt womöglich dort, wo das menschliche Vorsehen nicht mehr in Relation ist mit einem göttlichen Vorsehen und der Mensch sich in seiner vorsorgend-verantwortlichen Freiheit nicht mehr einem Größeren überlassen und von dorthier empfangen kann, kein anderer Ausweg?

92 Vgl. C. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt?*, 169–175.

93 L. BOEVE, *Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute – Spiritualität und das offene christliche Narrativ*, in: R. KUNZ/C. KOHLI-REICHENBACH (Hg.), *Spiritualität im Diskurs – Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 161–179, 173 ff.

94 A. DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos – Plädoyer für das Ungewisse*, Berlin 2018, 78.

95 Ebd. 27.

96 Ebd. 20.

4.1.7 DIE ÜBERRASCHENDE RESISTENZ DES VORSEHUNGSGLAUBENS

Allerdings ist mit dieser Säkularisierung des Alltagsbewusstseins nur eine Facette in der Momentaufnahme des Gegenwartshorizonts eingefangen. So sehr das Aufkommen deistischer Denkmuster einerseits befreiende Wirkungen auslöste,⁹⁷ scheinen sie gleichzeitig eine Art existentielles Schwindelgefühl hinterlassen zu haben. Schon Sigmund Freud hatte in seiner psychologischen Dekonstruktion sehr offen den Preis benannt, den der Mensch zu gewärtigen hat, der sich emanzipativ vom bergenden Rahmen einer Vorsehung verabschiedet. Offensichtlich sind auch postmoderne Menschen nicht gänzlich gewillt, diesen Preis zu zahlen. «Die Hartnäckigkeit des Wunsches, es möge jemand da sein, der die Bedingungen menschlichen Lebens machtvoll durch andere ersetzt, darf nicht unterschätzt werden.»⁹⁸ Der Vorsehungsglaube hat sich anders als das Vorsehungsdenken erstaunlich «aufklärungsresistent»⁹⁹ erwiesen. In gewisser Weise habe sich der Vorsehungsglaube von existentiellen Erschütterungen wie dem Erdbeben von Lissabon und philosophischen Infragestellungen «immer wieder erholt»¹⁰⁰. Bis hinein in die Alltagssprache finden sich Redewendungen wie: «Es soll so sein», «Es hat sich gefügt», «Gott wird es schon richten».¹⁰¹ Auch Klaus von Stosch bemerkt eine «ungeahnte Renaissance» und eine «verblüffende Vitalität»¹⁰² des Glaubens an ein vorsehendes Handeln Gottes im Leben der Gläubigen, so etwa im Staunen über Fügungen oder Synchronismen oder aber im Wiederaufkommen eines Schutzengelglaubens. Wenn Menschen etwa auch gegenwärtig fragen, was Gott ihnen durch Leid sagen will, dann liegt es nahe, diese Frage auch zu deuten als «Ausdruck eines zutiefst menschlichen Kontinuitätsbedürfnisses, das noch das Zweckwidrige und Sinnlose in den eigenen Lebensentwurf integrieren will»¹⁰³. Die Resistenz des Vorsehungsglaubens mag auch mit einer solchen Suche nach einem existentiellen roten Faden zu tun zu haben. Ein hinter den Lebensereignissen verborgenes Vorsehungswirken verspricht einen solchen Faden in das Leben hineinzuweben. Es kann der Neigung von Menschen entsprechen, «ihr Leben als Fortsetzungsroman zu interpretieren, damit sie sich von jedem Zufall etwas

97 Vgl. D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 106.

98 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken – Versuch über den mündigen Glauben*, in: M. RASKE U. A. (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 232–249, 248.

99 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 12.*

100 W. HÜFFMEIER, *Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung*, in: I. DALFERTH U. A. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis – Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 237–258, 237.

101 Vgl. J. GRÖSSL, *Gebet und Vorsehung im offenen Theismus*, in: *GuL* 89 (2016), 187–196, 187.

102 K. STOSCH, *Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, in: *ThR* 101 (2005), 91–107, 91.

103 G. ESSEN, *Gottes Treue zu uns*, 384.

Nützliches sagen lassen können»¹⁰⁴. Fulbert Steffensky, der in einem Religionsbuch aus den 50er-Jahren den Satz fand, Kriege kämen aus Gottes Hand, kommentiert dazu: «So schrecklich die Erklärung in diesem Fall sein mag, so beruhigt sie doch, weil sie ein Ganzes nennt. Einen Grund des Lebens nennen zu können, das scheint zu beruhigen, auch wenn der Grund unter Umständen schrecklich und falsch ist.»¹⁰⁵ Wer also Schlimmes erlebt, für den oder die scheint es leidmindernd zu sein, wenn man dahinter eine vorsehende Absicht Gottes vermutet. Das Leiden empfängt mit einer solchen Teleologie zumindest irgendeinen Sinn.

Die skizzierte Ambivalenz einer Skepsis gegenüber vorsehendem Handeln und einer simultanen Persistenz solchen Glaubens legt die Deutung nahe, dass sich das Denken vieler Glaubender in zwei parallelen Welten bewegt. In der einen Welt überwintert religiöses Urvertrauen, das gerade in existentiellen Herausforderungen aktiviert wird, in der anderen, der «Wissenswelt», fällt es schwer, daran festzuhalten, dass Gott sich um den einzelnen kümmert und Einfluss nimmt auf den Alltag.¹⁰⁶ Einerseits scheint es für glaubende Menschen schwer zu verkraften, wenn alles, was sich im Leben zuträgt, nur eine Kette von Zufällen wäre bzw. naturgesetzlichen Notwendigkeiten entspringen würde. Ebenso schwer allerdings scheint die Vorstellung zu ertragen sein, wenn jedes Detail des Lebenslaufes von Gott vorbestimmt wäre.¹⁰⁷

Tatsächlich lassen sich also im Gegenwartshorizont Ablagerungen und Anreicherungen der verschiedenen Entwicklungsstränge und -stufen identifizieren, die seit dem Ursprungshorizont des *Traité* das Vorsehungsdenken geprägt haben. So wenig man *mit* der hergebrachten Vorsehungslehre leben konnte und kann, die der *Traité* – noch einmal – repräsentiert, so wenig scheint man ganz *ohne* Providenz auskommen zu können. So sehr es einerseits zutrifft, dass die «große Erzählung» einer umfassenden Heilsgeschichte, in der jedes Ereignis für den einzelnen arrangiert ist, jede Glaubenswürdigkeit eingebüßt hat, so sehr bleibt andererseits zumindest eine Sehnsucht, dass schiere Kontingenz nicht das letzte Wort habe. «Es scheinen im Kopf desselben Menschen mehrere Vorsehungstheologien präsent zu sein, und je nach Stimmung und Lebensumständen entscheidet sich, welche davon jeweils die dominante Rolle wird.»¹⁰⁸

104 H. KURZKE, *Frömmigkeit ohne Glauben – Aphorismen über Christentum als Kultur*, in: DERS./J. WIRION, *Unglaubensgespräch – Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*, München 2005, 17–26, 20.

105 F. STEFFENSKY, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 2008, 150.

106 Vgl. B. GROM, *Deistisch an Gott glauben?*, 41.

107 Vgl. J. GRÖSSL, *Gebet und Vorsehung im Offenen Theismus*, 187.

108 D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 3 (Übersetzung: MH).

4.1.8 ZEITGENÖSSISCHE DENKVERSUCHE, EIN VORSEHENDES
HANDELN GOTTES ZU REFORMULIEREN

Inmitten dieser Ungleichzeitigkeiten und Ambiguitäten sah und sieht sich die Verantwortbarkeit der Rede eines vorsehenden Wirkens vor große Herausforderungen gestellt, sollen doch gegenwärtige theologische Reflexionsstandards nicht unterboten werden, etwa hinsichtlich der Freiheit des Menschen und damit echter Kontingenz, aber auch hinsichtlich der Theodizeefrage. Es besteht inzwischen ein weitgehender Konsens darüber, dass «die Art, wie Gottes Vorsehung in der von der metaphysischen Ontologie geprägten Schöpfungslehre gedacht wurde, ans Ende gekommen ist»¹⁰⁹. Deren Kernproblem bestand darin, «dass eine echte geschichtliche, d. h. aber: kontingente Begegnung von Gott und Mensch, Gnade und Freiheit, aufgrund der Dominanz einer metaphysischen Interpretation von Gott, Mensch und Geschichte nur schwer gedacht werden konnte»¹¹⁰. Zeitgenössische Denkversuche weisen deshalb eine deutliche Tendenz auf, Geschichte nicht länger als Exekutive eines «göttlichen Masterplans»¹¹¹ zu verstehen, als unmittelbares Resultat göttlichen Wirkens und als harmonisch-souveräne Entwicklung einer durchgängig determinierenden Teleologie,¹¹² die jede Kontingenz auf eine höhere Notwendigkeit hin überschreitet und damit alles Faktische theologisch sanktioniert.¹¹³ Die schematisierende Fassung der klassischen Vorsehungslehre erweckte oft den «Eindruck eines allezeit überschaubaren, fassbaren und abrufbaren, ja wohlregulierten Handelns Gottes»¹¹⁴, ein Eindruck, der weder der Verborgenheit des göttlichen Wirkens noch den damit verbundenen Anfechtungserfahrungen Glaubender genügend Rechnung trug. Demgegenüber wird heute betont, dass allen «geschichtstheologischen Lauschangriffen auf Gottes verborgenes Wirken»¹¹⁵ mit Skepsis zu begegnen sei. So wenig also der Vorsehungsglaube in seinem traditionellen Gewand aufrecht zu erhalten ist, ist doch mit der Diskreditierung bestimmter Gestalten nicht schon jede Rede vom Han-

109 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt*, 83.

110 J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung*, 54.

111 Ebd.

112 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 407.

113 Vgl. J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung*, 55; 57.

114 W. HÜFFMEIER, *Deus providebit?*, 250 f.

115 M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, 446.

deln Gottes obsolet¹¹⁶ bzw. als «infantilisierende Stillstellung des Menschen»¹¹⁷ abzutun, die ihm nichts als fatalistische Ergebung lässt. Etliche Autorinnen und Autoren haben sich daher an das Projekt einer kritischen Relecture bzw. Rekonstruktion der Vorsehungslehre herangewagt – getragen von der Ahnung, dass sie mehr Orientierung geben kann als die Kritik zunächst übrig zu lassen scheint¹¹⁸ und im Bewusstsein, dass die Frage nach dem Handeln Gottes die «Schlagader»¹¹⁹ des Gottesglaubens berührt. Dabei begrenzen sie ihre Aufgabe darauf, Möglichkeiten einer Rede von einem Handeln Gottes in der Welt auszuloten und aufzuweisen. Eine «Theologie, die mehr will, hat in der Agenda der Theologie nichts zu suchen»¹²⁰. Die entscheidenden Grundmotive dieser Denkversuche sollen hier in der gebotenen Prägnanz zusammengetragen werden – sie werden Gründe und Inspirationen bieten für eine Reformulierung der Alltagsmystik «Caussades».

4.1.8.1 Göttliches und menschliches Handeln auf unterschiedlichen Ebenen

Bereits zu Anfang der 30er-Jahre ringt Romano Guardini geradezu um Worte, um fassen zu können, dass Vorsehungs Handeln und menschliches Handeln nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen: «Nun handle, wie gehandelt werden soll. Aber frei. Gott ist's, der handelt. Du bist und handelst ... im Einvernehmen mit ihm. Doch nein; lösche das aus. Er allein. Und doch, gerade dann erst recht Du ... Und das ist Vorsehung.»¹²¹ Viele der gegenwärtigen Konzepte, Vorsehung und Wirken Gottes zu denken, knüpfen – bei aller kritischen Absetzung – an das Modell der *double agency*¹²² an, der doppelten Täterschaft, das vom anglikanischen Theologen und Philosophen Austin Farrer vor allem in «Faith and

116 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 337; 349. Manche theologischen Entwürfe lehnen ein nach Analogie mit menschlichen Handlungsobjekten konzipiertes Geschichtshandeln Gottes ab, weil sie es mit Gottes radikaler Transzendenz für nicht kompatibel halten, wobei dann fraglich bleibt, wie diese Transzendenz überhaupt noch mit der Immanenz in Berührung kommen kann – so dass die Vertreter dieser Richtung sich konsequenterweise reserviert zeigen gegenüber der klassischen Rede vom Handeln Gottes bzw. gänzlich davon distanzieren (vgl. J. NEGEL, *Weil die Welt nicht ganz dicht ist – Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt*, in: W. EISELE, *Gott bitten? – Theologische Zugänge zum Bittgebet*, Freiburg i. Br. 2013, 102–185, 109 ff.).

117 C. LINK, *Die Krise des Vorsehungsglaubens – Providenz jenseits von Fatalismus*, in: *EvTh* 65 (2005), 413–428, 415.

118 Vgl. W. HÜFFMEIER, *Deus providebit?*, 242.

119 M. BEINTKER, *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens – Einführung*, in: DERS./A. PHILIPPS (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 11–16, 11.

120 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 354.

121 R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1981, 22.

122 Vgl. A. FARRER, *Faith and Speculation – An Essay in Philosophical Theology*, London 1967, bes. 104 ff.

speculation» entworfen und vom niederländischen Religionsphilosophen Vincent Brümmer in «Was tun wir, wenn wir beten?»¹²³ weiterentwickelt wurde. Dieses Modell ist ein Denkversuch des *concursum divinum*, der einerseits ernst nimmt, dass Gott partikular handelt,¹²⁴ aber andererseits niemals menschliches Handeln ersetzt bzw. mit ihm in Konkurrenz tritt und auch nicht einfach synergistisch-additiv zum Handeln des Menschen hinzutritt.¹²⁵ Die Alterität des Handelns Gottes wird betont. Zugleich operiert dieser Denkversuch nicht mit der klassischen physikalischen Kategorie der Ursächlichkeit. Austins zentrale These lautet: Eine Wirkung wird zwei unterschiedlichen Agentien zugeschrieben, der göttlichen wie der menschlichen Freiheit, wobei das Wirken der göttlichen Freiheit nicht an der Oberfläche der empirischen Wirklichkeit beobachtbar ist, sondern auf der Ebene der Ontologie angesiedelt wird. Das Wechselverhältnis ist, mit den Worten von Peter Hünermann, nicht gedacht als Wechselverhältnis zweier Kräfte, die wie Ochsen vor einem Wagen zusammengespannt sind, sondern als ein Fundierungsverhältnis.¹²⁶ Beide Agentien wirken je ganz auf unterschiedlicher Ebene. Auf der ontologischen Ebene wirkt Gott, so das Modell Farrers, allerdings nicht nur als transzendentaler Ermöglichungsgrund aller geschöpflichen Eigendynamik, sondern auch als Zielgrund, der werbend und lockend Einfluss nimmt auf die Willensrichtung des Menschen, indem er «in einer praevenierenden Aktivität den Menschen anspricht und zur Einstimmung in seinen Willen ruft»¹²⁷. Gott gibt der menschlichen Freiheit finalisierende Impulse, ihren Willen seinem Willen bzw. seiner Intention konform zu machen.¹²⁸

123 V. BRÜMMER, *Was tun wir, wenn wir beten? – Eine philosophische Untersuchung*, Marburg 1985.

124 «If God acts in this world, he acts particularly.» (A. FARRER, *Faith and Speculation*, 61.)

125 «God's agency must actually be such as to work omnipotently on, in or through creaturely agencies without either forcing them or competing with them.» (Ebd. 62.)

126 Vgl. P. HÜNERMANN, *Gottes Handeln in der Geschichte – Theologie als Interpretatio temporis*, in: M. BÖHNKE U. A. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 109–135, 123.

127 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 303.*

128 Diese Gedankenrichtung nehmen viele Denkversuche auf, auch wenn sie die *Double-Agency*-Theorie selbst hinter sich lassen, insofern sich immer deutlicher die «Denkumöglichkeit einer doppelten Täterschaft in einem Akt selbst» (R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 306*) erwiesen hat, da es sich *de facto* um zwei Handlungen handelt, die dann wohl in einem Effekt zusammen wirken. Ungeklärt bleibt auch, wie die von Farrer behauptete direkte Proportionalität von göttlichem und menschlichem Handeln und wie genau die Inanspruchnahme durch Gott zu denken ist, der sog. «causal joint» (vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 31; 36 f.; 85). Zur Kritik siehe auch: D. FERGUSSON, *The Providence of God*, 226 ff.

4.1.8.2 Gottes operative Präsenz

Einige zeitgenössische Modelle, Gottes Trans-Immanenz zu denken, zeigen sich reserviert gegenüber einer Rede vom Handeln Gottes, das eher mit Intentionalität, Direktive, Besonderheit, Punktualität und Personalität konnotiert ist.¹²⁹ Um demgegenüber die Alterität des göttlichen Agens zu betonen, bevorzugen sie die Rede vom Wirken Gottes und lassen ihr Denken vom Konstruktionspunkt der Präsenz Gottes ausgehen. Im deutschen Sprachraum steht dafür vor allem Reinhold Bernhardt. Zunächst unterscheidet er in einer hilfreichen Modellbildung einen sapiential-ordinativen¹³⁰ und einen aktualistischen¹³¹ Typus und ergänzt dann einen drit-

129 Siehe dazu die ausführliche Fußnote 21 in der Einstimmung (o.).

130 Dieses Modell versteht Vorsehung als ein «primär ›intellektuales‹ Geschehen der gott-internen Logizität und als davon ausgehende Manifestation dieser Logizität in der Struktur bzw. Ordnung geschöpflichen Seins (in Natur, Geschichte und individuellem Leben)» (29). Gott finalisiert vorsehend und vorbestimmend in seiner ewigen Weisheit vor aller Zeit den Lauf von Welt und Geschichte und führt diesen Plan konsekutiv aus. In diesem Modell wirkt die Vorsehung nicht «aktual, sondern formativ ... , indem sie die innere Textur der Wirklichkeit sinnhaft präformiert und als solche dann realisiert» (30). Gott wirkt also nicht je neu als Subjekt handelnd auf die Geschichte ein, sondern erweist sich eher als Weltvernunft, die der Schöpfung eine Ordnung und eine Teleologie eingestiftet hat. Vorsehung ermöglicht hier, dass eine «initial angelegte Reifegestalt» sich organisch entwickeln und verwirklichen kann (vgl. 390). Tatsächlich impliziert dieses Verständnis, wie Bernhardt zurecht bemerkt, ein deistisches oder zumindest semi-deistisches Gottesbild (vgl. 30; 390) und gerät in eine bedenkliche Nähe zum Determinismus (vgl. 390). Es orientiert sich als Leitvorstellung am Kausalitätsdenken, indem es vor allem zwischen Primär- und Sekundärursache unterscheidet, dadurch einerseits Gottes Geschichtsmächtigkeit «rettet», ohne andererseits alle innerweltlichen Phänomene direkt Gott als Ursache zuzuschreiben, eben weil Gott als transzendente Ursache geschöpflichen Wirkens gedacht wird. Es tendiert daher dazu, «Gottes Wirksamkeit im Sinne einer impersonalen geistigen Kraftwirkung zu denken» (36). Im Wesentlichen begreift dieses Modell Gottes Wirken «als creatio continua, als Gottes ständige Realisierung dessen, was er für die Schöpfung mit ihrer Erschaffung intendierte» (C. BÜCHNER über Bernhardt in: *Wie kann Gott in der Welt wirken? – Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg i. Br. 2010, 350.) – was eine gewisse Tendenz zum Pantheismus implizieren kann. Herausgefordert ist dieses Modell durch die Fragen, wie es sich gegenüber einem als solches identifizierbaren, konkreten, oft einbruchartigen Geschichtshandeln Gottes verhält, von dem die Bibel immer neu geradezu unbefangen erzählt (M. WUNDER, *Willenskundgaben* etc.) und wie dem als Weltvernunft und Kraftwirkung gedachten Gott personale Qualitäten wie Liebe, Treue, Gerechtigkeit zugeschrieben werden können (vgl. dazu J. NEGEL, *Weil die Welt nicht ganz dicht ist*, 110.).

131 Der aktuelle Typus der Vorsehungslehre liegt näher an den biblischen Glaubenszeugnissen vom Handeln Gottes (vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt ›Handeln Gottes‹?*, 32.). Gottes Handeln erscheint hier nicht nur oder nicht vorrangig als ein das Weltgeschehen gründendes Kontinuum, sondern als je neue Interventionen Gottes, mit denen er auf das Handeln der Menschen reagiert bzw. ein Handeln der Menschen hervorrufen möchte. Gott vermag nach diesem Modell «diese Kontinuitätszusammenhänge ... immer wieder durch seine inkommensurablen Handlungsvollzüge [zu; MH] unterbrechen ..., um unerwartbar Neues zu setzen» (36). Für dieses Modell ist nicht das Kausalitätsdenken systembildend, sondern eine personale Ontologie: Gottes Weltbezug ist hier «intentional voluntativ» (32) gedacht, sein Handeln personal und subjektanalog (vgl. 36). Hier liegt die Herausforderung zum einen darin, wie sich angesichts des «Skandals der Partikularität» (37) des Gotteshandelns dessen Kontinuität, sozusagen dessen roter Faden ausweisen lässt, ohne den in der Tat der Eindruck ei-

ten Typus, das Handeln Gottes im Sinne einer «aktiven Immanenz»¹³² zu denken: Das Modell der «*praesentia operosa*»¹³³. Dieses dritte Modell soll dazu beitragen, die jeweiligen Schlagseiten der beiden anderen Konzepte aufzufangen und die «Alternative zwischen den subjektanalogen und kausativen Vorstellungen des Wirkens Gottes»¹³⁴ aufzubrechen, andererseits aber auch ihre «unverzichtbaren Wahrheitsmomente»¹³⁵ aufzunehmen. Das Grundparadigma dieser operativen Präsenz orientiert sich an der «Erfahrung überpersonaler, die Personen aber ergreifender und transformierender Energien, wie z. B. dem Erfülltsein von der «Macht der Liebe»»¹³⁶ – wobei Bernhardt hier nicht ganz konsequent ist und wenig später von der «Metaphorik *inter-* und *transpersonaler* Energien»¹³⁷ spricht und dabei ausdrücklich die tröstende, schützende und bergende Gegenwart einer signifikanten Bezugsperson erwähnt.¹³⁸ Bernhardt greift auf Jürgen Moltmanns «formative Metaphern» und John Cobbs «erotisierende Metaphern»¹³⁹ für das energetische Geistwirken zurück. Das Wesen Gottes wirke als «Macht der Liebe», entfalte eine Strahlkraft, strahle eine «reale Transformationsenergie» aus, die sich formativ auf die geschöpfliche Wirklichkeit bezieht und sie in Entsprechung zur heilvollen Schöpfungsintention führen möchte.¹⁴⁰ «Einem Magnetfeld vergleichbar übt die Präsenz *ausrichtenden* Einfluss aus.»¹⁴¹ Während beim spential-ordinativen Modell Gott als *causa* aufge-

ner göttlichen Willkürlichkeit entstehen könnte. Zum zweiten lässt die «hermeneutische Schlichtheit» (43) der biblischen Quellen und Theologie mit ihrer Vorstellung eines spontan-intervenierenden und unverborgenen Handelns die Frage offen, wie ein solches Agieren Gottes in seiner bleibenden Transzendenz und in seinem Vermitteltsein mit menschlicher Freiheit denkmöglich sein soll.

132 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 29.*

133 Es ist sowohl von Pannenberg's Modell des pneumatischen Kraftfelds (vgl. ebd. 361 ff.) als auch von Hodgson's Konzept der «*shapes of freedom*» (Gestalten der Freiheit) inspiriert (vgl. ebd. 373 ff.).

134 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 255.*

135 Ebd. 391.

136 Ebd. 352.

137 Ebd. 390 (Hervorhebung: MH).

138 Insofern scheint die Anfrage Lockmanns und von Stoschs, wie «ein kaum anders als personal zu verstehender Begriff wie der der Liebe von einer strikt überpersonal verstandenen Entität ausgehen soll» (K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 83.), diskussionswürdig, da Bernhardt diese Entität selbst nicht strikt und konsequent apersonal konzipiert und zumal ihm selbst als mögliche Gefahr eine «Tendenz zu einer impersonal konnotierten Vorstellung vom Wirken Gottes» (R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 391.)* bewusst ist und sie durch eine trinitätstheologische Rückbindung auffangen will. Inwiefern diese trinitarische Rückbindung dann angesichts einer einseitigen «Verortung der Vorsehungslehre in der Pneumatologie» (ebd. 393) in der Umsetzung geglückt ist, kann man mit von Stosch sehr zu recht anfragen (84). Er selbst hat daher die Gedanken Bernhardts in eine «trinitarische Perspektivierung» integriert.

139 Ebd. 356.

140 Vgl. ebd. 355.

141 Ebd. 356. So sehr dieses Modell der operativen Präsenz zu Recht darauf besteht, dass sich der von der «Macht der Liebe» bestimmte Dialog der Freiheiten von Gott und Mensch nicht vorwiegend mit

fasst war und im aktualistischen als je neu intervenierender Agens, wird er hier als *movens* gedacht, der «Modus des Wirkens ist die operative Präsenz und die Inspiration»¹⁴². Äußern kann sie sich sowohl affirmativ-stabilisierend (neue Lebenskraft schenken, stärken ...) als auch kritisch-innovativ gegen die Eigendynamik der weltlichen Wirklichkeit, wenn der Präsenz Gottes Widerständigkeiten begegnen, und zwar als Impuls zum Aufsprengen lebensfeindlicher Denk- und Handlungsmuster, individuell wie kollektiv. Diese operative Präsenz fächert sich dreifach auf: *Praecursiv* schafft sie als vo-rauslaufende Gnade Möglichkeitsbedingungen und nimmt vorsorgend Einfluss auf die Disposition von Ereignissen und Handlungen. *Concursiv* ist die Gottespräsenz mitgehend-begleitende Kraft, eine Situation zu bestehen. *Postcurativ* bzw. *postcursiv* bringt sie nachsorgend Geschehenes zurecht, indem Gott sinnloses und gottwidriges Geschehen (als dessen Urheber Gott nicht betrachtet werden darf!) in seiner Bedeutung transformiert und keimhaft einen neuen Sinn stiftet, also gegen die Rückwärtsorientierung der Warumfrage ein in die Zukunft weisendes «Wozu» ermöglicht – so etwa paradigmatisch im Auferstehungshandeln am Gekreuzigten. Gegenüber der Tradition legt Bernhardt auf dieses postcurative Handeln das Schwergewicht.¹⁴³ Anders als beim aktualistischen Modell ist dieses operative Wirken weniger punktuell-akthaft bzw. interventionistisch konzipiert,¹⁴⁴ sondern eben als wirkende Präsenz, die darauf zielt, dass dieses Gotteswirken in Menschen Gestalt wird – so dass es als eine Spielart des Panentheismus verstanden werden kann: Die von Gott ausgehende verwandelnde Kraft «wirkt als Kraft unter Kräften und ist doch nicht eine der geschöpflichen Kräfte, sondern von ihnen qualitativ unterschieden»¹⁴⁵. Diese Konzeption des Kraftfeldes als «effektiv wirkende Macht» ermöglicht es, Gottes Wirken im ernstzunehmenden Sinn auf menschliche Freiheit bezogen zu denken, insofern sich diese Macht der Liebe nicht gewaltsam und zwingend-dominant selbst durchsetzt.¹⁴⁶ Ja, der Geistimpuls ist nicht als hinreichende, sondern nur als notwendige Bedingung beim Zustandekommen eines Ereignisses zu verstehen, denn es «geht aus einer Vielzahl notwendiger Bedingungen hervor, die erst in ihrem Zusammenwirken die hinreichende Bedingung ausmachen»¹⁴⁷.

der Kategorie der Kausalität fassen lässt, so wenig kann Bernhardt im letzten plausibilisieren, dass «die Metaphorologie des Feldbegriffs zur Erläuterung eines derartigen Verhältnisses geeignet ist» (K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 85.).

142 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 353.

143 Vgl. ebd. 404.

144 «... ereignet sich nicht primär in Form einzelner, distinkter Akte», ebd. 391, ähnlich 403.

145 Ebd. 391.

146 Vgl. ebd. 353.

147 Ebd. 360. Zugleich versucht Bernhardt, mit dem Modell eine *providentia individualis* als denkmöglich zu erweisen, da die operative Präsenz neben dem uniformen und generellen Wirken, sprich der

4.1.8.3 Gottes Propräsenz des Sich-Gebens

Ein diesem Modell der operativen Präsenz nahestehendes¹⁴⁸ aber ihm gegenüber deutlicher Metaphern der zwischenmenschlichen Kommunikation aufnehmen- des Konzept hat Christine Büchner vorgelegt, indem sie das Wirken Gottes vom Gabedenken her profiliert, genauer: von einer Hermeneutik des Sich-Gebens.¹⁴⁹ Eine Dynamik des Gebens durchziehe die Wirklichkeit, die allem ermöglicht, es selbst zu sein, indem es über sich hinausgeht. In dieser Dynamik findet die Wirklichkeit sich immer schon vor, so dass sie «nicht einfach mit der Eigendynamik der Welt identisch sein»¹⁵⁰ kann. Immer wenn etwas sich gibt, schöpft es bereits aus einem Begabtsein, einem zuvorigen Empfangenhaben. Insofern kann man die Dynamik des Gebens «interpretieren als *Teilhabe an einer unendlichen, unbedingten, göttlichen Dynamik, des Sich-Gebens*, durch die der Geber in der Gabe anwesend ist»¹⁵¹. Büchner ergänzt hier die phänomenologische Methode durch die transzendente, indem sie nach der Bedingung der Möglichkeit des Sich-Gebens fragt.¹⁵² Gott erscheint in dieser Fragerichtung als der Horizont allen Gabegeschehens und, hier Bernhardt ohne sein Feldmodell aufnehmend, als kraftvolle Präsenz. Jedem bedingten Geben liegt ein unbedingtes Geben als es ermöglichend zugrunde. Büchner spricht hier von der «Ur-Zuvorkommenheit»¹⁵³ Gottes. In dieser Perspektive wird das christliche Bekenntnis zum trinitarischen Gott anschlussfähig,

transzendentalen Relation, in der Gott die Möglichkeitsbedingung geschöpflicher Eigenwirksamkeit schafft, auch das Einzelne und Partikulare erfasst und beeinflusst (vgl. ebd. 391), etwa in einzelnen Ereignissen als «Verdichtung der Geistkraft Gottes». Lassen Menschen sich von dieser operativen Präsenz betreffen und bestimmen, kann es zur «Gestaltung der Gegenwart Gottes» (ebd. 356) kommen, indem Menschen heilvolle Schöpfungsintention repräsentieren, darstellen.

148 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 368 ff.; 392.

149 Büchner setzt mit Jean-Luc Marion und Stefan Oster an bei einer phänomenologischen Reduktion der Wirklichkeit (vgl. 37; 301), die das Selbstsein der Phänomene als gegeben und darin zugleich sich gebend entdeckt, und zwar sowohl die Naturgegebenheiten als auch die menschlichen Beziehungen. «Alles, was erscheint, erscheint, indem es aus sich selbst heraus geht und darin auf andere zukommt.» (C. BÜCHNER, *Gottes Wirken in der Welt*, 53.) Die Gebefähigkeit ist ein «Grundzug der Wirklichkeit» (DERS., *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 46.). Auch wenn das endliche Sich-Geben immer bedingt und ambivalent bleibt, und de facto in einem Mischungsverhältnis von Sich-Geben und Sich-Verschließen, Sich-Zurückhalten bzw. Verdrängen und Bemächtigen des Anderen auftritt, können die Phänomene doch auf das Sich-Geben auf das unbedingte Moment ihres Daseins zurückgeführt werden. Ja, trotz aller Endlichkeit und Bedingtheit des Gebens hören Menschen nicht auf, immer wieder in Beziehung zu gehen, sind also unterschwellig vom Sinn dieser Beziehungen überzeugt und strecken sich mitten in allem Zurückbleiben immer wieder aus nach einem reinen, unendlichen Sich-Geben als tragendem Prinzip der Realität. Es gibt eine «grundsätzliche Offenheit der Welt» (83) auf ein absolutes, unendliches Sich-Geben.

150 Ebd. 301.

151 DERS., *Gottes Wirken in der Welt*, 53.

152 Vgl. DERS., *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 81 f.

153 Ebd. 329.

der in sich Beziehung und damit Sich-Geben und Empfangen ist und «ökonomisch» in seinem Geben über sich hinausgeht auf die Schöpfung zu – sie schaffend, erhaltend und transformierend. «Indem Gott sich gibt, überschreitet er die ontologische Differenz zwischen sich und der Welt und bewahrt sie zugleich.»¹⁵⁴ In Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus lichtet sich eindeutig, dass Gott nicht in Konkurrenz zum Menschen tritt, sondern sich selbst unbedingt gibt und ein Beziehungsangebot macht, wodurch das Empfangensein ohne Angst annehmlich wird. Die Hingabe Jesu ist der neutestamentliche Parameter der Deutung¹⁵⁵ für das, was Büchner Gottes «Propräsenz»¹⁵⁶ nennt. Der Mensch Jesus ist ganz transparent für diese göttliche Präsenz¹⁵⁷, so dass er sich ohne Selbstverlust geben konnte.¹⁵⁸ Das Vorgegebensein von Natur und Mensch lässt sich von dieser Offenbarung her deuten als Erfahrung des Schöpfungswirkens Gottes, das ein reines Geben ist, insofern es in Freiheit geschieht, daher das Andere nicht verdrängt und sich nicht dessen bemächtigt, sondern es ermöglicht. Gott gibt mit der Schöpfung nicht nur etwas, sondern macht im Gegebenen sich selbst präsent, «insofern er dieses aus der Beziehung zu ihm leben lässt und sich für dessen Seinkönnen engagiert»¹⁵⁹ – und gewährt so eine «ohne Angst bejähbare Präsenz»¹⁶⁰.

4.1.8.4 Kreatürlich vermitteltes besonderes Handeln Gottes

Sowohl der Entwurf von Bernhardt als auch dessen gabetheologische Weiterentwicklung bei Büchner setzen bei einer wirkenden Präsenz Gottes an, so dass das Wirken Gottes im Vergleich zum aktualistischen Modell weniger punktuell-aktuell konzipiert ist.¹⁶¹ Gottes Handeln geschieht im repräsentierenden, darstellenden Handeln des Menschen, der sich dem Kraftfeld des Gottesgeistes aussetzt (Bernhardt) bzw. in die Dynamik des Gebens hineinnehmen lässt (Büchner) und, davon bewegt, sein Handeln der Intention Gottes konform macht. Gottes Präsenzwirken wird als ein immergleiches Kontinuum vorausgesetzt, insofern er stets im Geist als Kraftfeld wirkt bzw. immer der Sich-Gebende ist, wobei sich die Besonderheit des Handelns mehr ergibt durch die «Brechung» dieses Wirkens in der konkret-individuellen Situation des Menschen, der sich dieser Präsenz aus-

154 DERS., *Gottes Wirken in der Welt*, 54.

155 DERS., *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 188 f.

156 Ebd. 64.

157 Vgl. ebd. 323.

158 Vgl. ebd. 327.

159 Ebd. 380.

160 Ebd. 382.

161 Es «ereignet sich nicht primär in Form einzelner, distinkter Akte», wie Bernhardt ausdrücklich klarstellt (R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 391.).

setzt und von ihr in Freiheit bestimmen lässt. Darüber hinausgehend versucht Klaus von Stosch auch ein punktuell-akthafes Handeln Gottes als denkmöglich auszuweisen – und damit Gottes Präsenz als nicht nur allgemein zu fassen, sondern «als bestimmte Präsenz für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen»¹⁶². Außer dem Impetus, die Rede vom Handeln Gottes theodizeesensibel zu erweisen, verfolgt er das Anliegen, Handlungsstufen des Handelns Gottes zu systematisieren.¹⁶³ Neben Gottes unvermitteltem Schöpfungshandeln als erster, der *creatio continua* als zweiter und einem unvermitteltem radikal innovatorischen besonderen Handeln Gottes als vierter Stufe widmet er sich differenziert als dritter Stufe auch dem kreatürlich vermittelten besonderen Handeln Gottes.¹⁶⁴ Hier nimmt er zunächst auf, was er den berechtigten Kern¹⁶⁵ des Anliegens der Theorie der doppelten Täterschaft nennt: Gottes Handeln geschieht im darstellenden Handeln freier Subjekte, und es ist «in dem Maße Handeln Gottes, in dem die Darstellung dem Dargestellten entspricht»¹⁶⁶, also je mehr das menschliche Handeln der göttlichen Intention konform ist. Die Wirksamkeit des Gottesgeistes lasse von einer wirklichen Gottespräsenz sprechen. Von Stosch stellt sehr klar heraus, dass «die Besonderheit in dem besonderen Akt der Öffnung des Menschen gegenüber dem uniformen und universalen Handeln Gottes besteht»¹⁶⁷ – also nicht in einem je auf diesen Menschen in seiner spezifischen Situation zugeschnittenen Handeln Gottes. Der sich in seinem Wirken gleichbleibende Gott trifft sozusagen «nur» besonders auf die je unterschiedliche Wirklichkeit des menschlichen Akteurs (auch wenn das nicht zur Konsequenz haben muss, von einem «Selbstbetrug des Menschen» zu sprechen).¹⁶⁸ Davon setzt von Stosch aber einen zweiten,

162 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 310.

163 Vgl. ebd. 170 ff.

164 Unter c) thematisiert von Stosch hier auch ein «Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze», genauer in der «statistischen Schwankungsbreite der Naturgesetze» (ebd. 170). Dieser Frage hat er sich noch einmal ausführlicher gewidmet in seinem Aufsatz «Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften», in: G. GASSER/J. QUITTERER (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs – Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010, 55–80. Er diskutiert hier die quantentheoretische Indeterminiertheit sowie die Chaostheorie und *Top-down*-Kausalität als Grundlage einer Rede von Gottes besonderem und unvermitteltem Handeln in der Welt und verfolgt dabei die Absicht, die Möglichkeit einer «theologischen Interpretation bestimmter Vorgänge, die sich u. U. genauso gut (aber eben nicht besser!) rein naturalistisch erklären lassen» (72), aufzuweisen bzw. zu klären, ob es vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Forschungsstands zwingende Gründe gegen diese Möglichkeit gibt (55). Diese Möglichkeit sei weder mit dem Verweis auf naturwissenschaftliche Argumente noch mit dem Verweis auf die Würde der menschlichen Freiheit abzuweisen (76).

165 Vgl. ebd. 171.

166 Ebd. 170.

167 Ebd.

168 Vgl. ebd. 70.

erst im eigentlichen Sinn so zu nennenden Modus des besonderen Handelns Gottes ab, und zwar als personale Interaktion, die in «individuellen Akten Gottes» besteht, welche aber «bewusstseinsimmanent» bzw. «intramental» konzipiert bleiben und die er in Analogie zu persuasiven Sprechakten versteht.¹⁶⁹ Hier interagiert Gott so mit dem freien Subjekt, «dass dieses zur Umsetzung von Gottes Grundintention befreiender Anerkennung und Würdigung befähigt wird»¹⁷⁰. Göttliche und menschliche Handlung sind also nicht als identisch vo-rausgesetzt, sondern dialogisch aufeinander ausgerichtet. Gott wirbt mit einer konkreten Absicht um die freie Zustimmung des Menschen und das entsprechende Handeln. Von Stosch versucht damit der traditionellen Rede von Eingebungen, Intuitionen und Erfahrungen des Geführt- und Aufgehobenseins gerecht zu werden.¹⁷¹ Auch wenn man für solche Autointerpretationen des Menschen gewiss auch andere, etwa psychologische Erklärungsmuster finden kann und sie ebenso gewiss eine Missbrauchsanfälligkeit mitbringen,¹⁷² hält er diesen Rekurs auf ein die Freiheit des menschlichen Akteurs wahrendes, also nicht manipulatives intramentales Handeln Gottes im Blick auf Schrift und kirchliche Tradition für unverzichtbar.¹⁷³ Matthias Remenyi besteht hier allerdings zurecht darauf, dass auch ein solches bewusstseinsimmanentes Handeln Gottes nicht unvermittelt, sondern immer als medialvermittelt zu denken ist, und zwar «vermittelt durch das Bewusstsein des erfahrenden Subjekts, das dann gezwungen ist, sich diese Erfahrung reflexiv und deutend anzueignen»¹⁷⁴. Wären die intramentalen Impulse direkt und unvermittelt konzipiert, wäre zum einen die transzendente Alterität göttlichen Handelns fraglich und müssten sie außerdem für die Empfangenden so evident in ihrer göttlichen Urheberschaft identifiziert werden können, dass für deren Freiheit kaum Raum bliebe.

Diese eher formale Fassung eines besonderen Handelns Gottes im Sinne intramentaler Impulse füllt von Stosch material dergestalt, dass Gottes Handeln Freiheit ermöglicht, und zwar in dem Sinn, dass «Gott uns neue Lebensmöglichkeiten

169 Vgl. ebd. 377.

170 Ebd. 171.

171 Vgl. ebd.

172 Vgl. ebd. 172.

173 Vgl. ebd. 173. Von Stosch perspektiviert seine Rede von Gottes Handeln stärker als Bernhardt trinitarisch, doch auch er sieht ähnlich wie Bernhardt den göttlichen Geist als «effector providentiae» (ebd. 352), der die an die jeweilige Situation des Menschen angepasste Bewegung von Gott zum Menschen vollzieht. Von Stosch hebt damit also das Wahrheitsmoment des aktuellen Modells, sieht dabei aber zugleich die Anforderungen der «free-will-defence» als unhintergebar (vgl. ebd. 318 ff., bes. 323).

174 M. REMENYI, *Vom Wirken Gottes in der Welt – zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, in: B. GÖCKE/R. SCHNEIDER (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt – Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und der analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, 276–300, 286.

und Handlungsalternativen aufzeigt»¹⁷⁵ und dadurch den Alltag heilsam verändert¹⁷⁶ bzw. in Leiderfahrungen die Bedeutung dieser Erfahrung verwandelt, die es möglich macht, Ja zum Leben zu sagen, ohne das Leid auszublenden.¹⁷⁷ Auf Jürgen Werbick rekurrierend sieht von Stosch hier die Macht Gottes am Werk, «die Alternativlosigkeiten natürlicher und quasi-natürlicher Zwangsläufigkeiten aufzusprengen»¹⁷⁸ vermag und die Menschen gerade dadurch in die Freiheit ruft und vom Eindruck befreit, nur reagieren zu müssen bzw. von den Umständen beherrscht zu sein.¹⁷⁹ «Freiheit braucht die offene, verheißungsvolle Perspektive»¹⁸⁰, die «Wirklichkeitsgestalt eines realisierbaren, «wählbaren» Zukunftsentwurfs»¹⁸¹. Eben diesen gewähre das besondere, bewusstseinsimmanente Handeln Gottes, verbunden mit der Kraft, dieses Geschenk der Möglichkeit zu schätzen und anzunehmen.¹⁸² Von Stosch betont, dass auch dieses besondere, neue Lebensmöglichkeiten erschließende und einräumende Handeln Gottes dem Menschen die «volle Autonomie» lässt und ihn nicht manipuliert, da Gott lediglich zu diesen Alternativen lockt und für sie wirbt, ohne den Menschen je zu zwingen, sich für sie zu entscheiden.¹⁸³

4.1.8.5 Die Kontingenzfähigkeit Gottes und seine «beweglichen Pläne»¹⁸⁴

Der überwiegende Teil der gegenwärtigen Literatur zur Frage eines vorsehenden Handelns Gottes problematisiert ein Denken, nach dem für Gott alles von Ewigkeit her ordinativ vorentschieden und vorgewusst ist.¹⁸⁵ Die unkritische Vorstel-

175 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 86, ähnlich 380.

176 Vgl. ebd. 315.

177 Vgl. ebd. 327.

178 J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 109.

179 Vgl. ebd. 189.

180 Ebd. 108.

181 Ebd. 110.

182 Vgl. ebd.

183 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 86. Dieses besondere Handeln Gottes verknüpft sich mit einigen Impulsen des sog. *open theism*, den von Stosch als «relationalen Theismus» bezeichnet. Zum einen übernimmt er dessen Grundüberzeugung, dass Gottes Handeln als Werben um Liebe auszubuchstabieren sei, das nur mit den Mitteln der Liebe geschieht, also Freiheit lässt und nicht manipulativ ist, und zwar mit dem Ziel, Mitliebende zu gewinnen (vgl. ebd. 318). «Gottes Handeln ist konkretes Hineinführen in das Liebesverhältnis, das er in sich selber ist und deshalb den Menschen frei gewährt. Dieses Hineinführen muss als konkretes Sich-zu-erkennen-Geben des göttlichen Willens im je einzelnen menschlichen Leben gedacht werden, ohne dass die Freiheit des Menschen aufgehoben würde.» (Ebd. 323.)

184 G. GISBERT, *Der dreieine Gott – Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 302.

185 Impulse der Prozesstheologie Whiteheads aufnehmend (ohne allerdings direkten Bezug zu nehmen) war schon Vincent Brümmer davon ausgegangen, dass Gott «auf kontingente Ereignisse und menschliche Handlungen reagiert» (V. BRÜMMER, *Was tun wir, wenn wir beten?*, 40.). Gott vermö-

lung einer göttlichen Allwissenheit und Vorsehung, so etwa jüngst Oliver Wintzek, schaffe gravierende Probleme,¹⁸⁶ ja habe ein «determinierendes Kontaminationspotential»¹⁸⁷, weil sie mit der Selbstverständlichkeit kontingenzbasierter Freiheit konfligiert. Zudem provoziere die Gebetsrhetorik einer niemals fehlgehenden Vorsehung «massive Enttäuschungserfahrungen»¹⁸⁸. In einem breit angelegten Durchgang durch die Theologiegeschichte diagnostiziert Wintzek eine lange Tradition des «horror contingentiae»¹⁸⁹, die Kontingenz für eine optische Täuschung hält, keinen Spielraum echter Selbstbestimmung¹⁹⁰, sondern nur eine «kompatibilistische Ersatzfreiheit»¹⁹¹ übrig lässt: «Wie können wir Urheber freier Handlungen sein, wenn Gott unsere geheimsten Regungen bereits kannte, bevor wir geboren wurden?»¹⁹² Genau hier sei um einer modernitätskonformen Fassung des christlichen Gottesbildes willen eine positive Verhältnisbestimmung vonnöten.¹⁹³ Der Gottesgedanke sei so zu bestimmen, dass er zum einen der menschlichen Freiheit gerecht wird und zum anderen seiner Selbstbestimmung als Liebe.¹⁹⁴ Vor diesem Hintergrund erhebt Wintzek eine «Kontingenzforderung ad maiorem Dei gloriam potentis diligere homines» und argumentiert, das Got-

ge dialogisch-responsiv auf verweigernde Kooperationen des Menschen einzugehen und sozusagen um einen «Plan B» zu werben bzw. Umstände dafür zu schaffen. «Sobald wir seine besten Absichten für uns zerschlagen, bringt er aus seiner Neueinschätzung der Situation die zweitbesten Absichten hervor.» (Ebd. 31.)

186 Vgl. O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, a23.

187 Ebd. 609.

188 Ebd. 638.

189 Ebd. 23.

190 Vgl. ebd. 17.

191 Ebd. 669.

192 Ebd. 656. In diesem Punkt trifft sich der dezidiert non-kompatibilistische Ansatz Wintzeks mit dem kompatibilistischen Ansatz des vorrangig im angelsächsischen Sprachraum angesiedelten sog. *open theism*, der in Absetzung vom klassischen Theismus und in kritischer Aneignung prozesstheologischer Impulse ein neues spekulatives Konzept vorlegt, die Allwissenheit Gottes mit menschlicher Freiheit als kompatibel zu erweisen. «Wenn wir frei sind, muss Gottes Wissen von unseren Entscheidungen abhängig sein. Nimmt man einen Gott an, der zeitliches Wissen besitzt und unsere Entscheidungen vorherweiß, würde eine konstituierende Rückwärtsverursachung ... implizieren, dass die Zukunft nicht offen sein kann ... Freiheit wäre dadurch ausgeschlossen.» (J. GRÖSSL, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes – Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit*, Münster 2015, 135.) Der offene Theismus betrachtet es als logisch unmöglich, dass Gott unsere freien Entscheidungen im Vorhinein kennt. Die Zukunft ist ein echter «Möglichkeitsraum», «eine Menge von möglichen zukünftigen Weltverläufen» (ebd. 244). Gott hat nicht einen fixen Plan für den Menschen, er weiß nicht immer schon, welchen konkreten Verlauf eine Biographie oder die Weltgeschichte nimmt, er erfährt es tatsächlich schrittweise, sukzessiv (vgl. ebd. 302), d. h., er lernt den Ausgang freier Entscheidungen erst kennen, sobald sie gefällt worden sind.

193 Vgl. O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, 22.

194 Vgl. ebd. 643.

tesbild der Prozesstheologie aufgreifend,¹⁹⁵ für «Gottes kontingenzfähige Souveränität salutis causa»¹⁹⁶. Die Begriffe der Vorsehung und der Allwissenheit, die beide ursprünglich keine biblischen Begriffe seien, müssten von der Bibel her gefüllt werden, und zwar im Sinne des biblischen Gottes, der souverän auf menschliches Verhalten und kontingente Geschichte reagiert und darin eine «unerschöpfliche Innovationsmacht»¹⁹⁷ zeigt. Gott und Mensch stünden in einem Verhältnis kommunizierender Freiheiten, und Gott könne in seiner Freiheit auf das Handeln und Leiden der Menschen schöpferisch eingehen und antworten.¹⁹⁸ Der Gott, der eine liebende Beziehung zum Menschen will, habe sich frei dazu entschieden, «manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen»¹⁹⁹.

4.1.8.6 Wider eine theologische Überdeterminierung des Augenblicks

Viele zeitgenössische Denkversuche heben als ein Wahrheitsmoment der deistischen Kritik am maximalistischen Vorsehungskonzept, den Nexus zwischen dem vorsehenden Handeln Gottes und dem gegenwärtigen Augenblick gelöster anzusetzen. Sie wehren daher einer theologischen Überbestimmung des Augenblicks als so von Gott gegeben und damit einer unbesesehenen theologischen Sanktionierung und Affirmierung des *status quo*. Auch hier kann exemplarisch der Ansatz Büchners dienen, der der ambivalenten Erscheinung der Wirklichkeit Rechnung trägt, die häufig weniger den Gabecharakter des Daseins durchscheinen lässt, sondern wo eine Atmosphäre der Konkurrenz herrscht, die anderen den Platz streitig macht. Sie übernimmt hier von Friedolin Stier die Rede von den Masken Gottes und fügt sie so in ihr Denken ein, dass Gott mehr oder weniger maskiert in allem, was sich gibt, auf uns zukommt. «Im uns angehenden Gegebenen von allem sowie in den zwischenmenschlichen Situationen ist Gott als mittelbar Wirkender sich gebend und anbietend am Werk zu denken.»²⁰⁰ In allem, was geschieht, lässt sich Gott am Spiel sehen, allerdings graduell variierend, entsprechend dem «Grad» des Mitspiels von Schöpfung und Geschöpf.²⁰¹ Vor diesem Hintergrund kann das göttliche Wirken «in seiner wesenhaften Alterität ge-

195 Vgl. ebd. 654.

196 Ebd. 643.

197 Ebd. 642.

198 Vgl. ebd. 643.

199 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 87.

200 C. BÜCHNER, *Gottes Wirken in der Welt*, 57.

201 Vgl. DERS., *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 50.

rade innerhalb der Kausalitäten der Welt in den Blick»²⁰² kommen – freilich ohne als äußerlich beobachtbarer Eingriff identifizierbar zu sein. Zugleich folgt daraus, dass nicht jedes Geschehen undifferenziert als Gabe Gottes zu interpretieren ist.²⁰³ Die Wirklichkeit ist, mit Rombach gesprochen, als Struktur zu verstehen mit einem Zusammenspiel verschiedenster Faktoren, in der alles mit allem komplex zusammenhängt, so dass Gottes Gebeaktivität in ihrer Dynamik erheblich gestört²⁰⁴ und die «Atmosphäre der Pro-Existenz»²⁰⁵ stark geschwächt werden kann, wenn sie in den am Geschehen beteiligten Personen nicht zum Zuge kommt, weil diese sich verschließen. In Situationen von Leid und Unrecht ist Gott also nicht als Geber dieser Erfahrungen zu sehen,²⁰⁶ sondern als der, der sich im Gegenzug so gibt, dass a) die Beziehung zu ihm nicht abreißt und b) er dieses Leiden mindert.²⁰⁷ Auch wo Gottes Sich-Geben aufgrund der Freiheit der Akteure nicht durchkommt, bleibt er mit seinem Geben dran,²⁰⁸ indem er sich jeden Augenblick neu kommunikativ in das Netz der Beziehungen einbringt²⁰⁹ und so eine Gegenbewegung gegen das Leid ermöglichen will.²¹⁰

4.1.8.7 Gottes Unveränderlichkeit als Unverbrüchlichkeit seiner Treue

In der Konsequenz des hier skizzierten beweglichen, kontingenzfähigen Handelns Gottes musste sich auch die Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes stellen, die in der teleologisch-ordinativen Vorsehungslehre eine tragende Rolle spielt.²¹¹ Georg Essen hat in einem konzepthistorischen und hermeneutischen Zugang versucht, sie als geschichtlich bedingte Modellbildung zu dekonstruieren,²¹² indem er das Anliegen dieser Vorsehungslehre beschreibt: «Die frühchristliche Vorsehungslehre lässt sich als Ringen um eine dem biblischen Gottesverständnis gemäße Denkform begreifen, weil sie das Wagnis eingehen musste,

202 DERS., *Gottes Wirken in der Welt*, 49.

203 Vgl. DERS., *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 313.

204 Vgl. ebd. 337.

205 Ebd. 363.

206 Vgl. ebd. 313.

207 Vgl. ebd. 357.

208 Vgl. ebd. 372.

209 Vgl. ebd. 383.

210 Vgl. ebd. 387.

211 Walter Kasper hat, wie bereits erwähnt, die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts als groß angelegten Versuch charakterisiert, Gottes Unveränderlichkeit einer Neuinterpretation zu unterziehen.

212 So J. KNOP in: *Freiheit – Sorge – Vorsehung*, 53.

die griechische Metaphysik der Vorsehung zu rezipieren.»²¹³ Einerseits gelinge es den Vätern in ihrem Inkulturationsbemühen, das Vorsehungsmodell der Stoa dahingehend zu adaptieren, dass sie entschieden auf der menschlichen Freiheit bestehen. Andererseits sieht Essen die Rezeption der Vorgabe der Unveränderlichkeit im griechischen Gottesbegriff nicht produktiv bewältigt; die «schöpferische Freiheit Gottes in seinem spontanen und kontingenten Geschichtshandeln»²¹⁴ geriet deutlich in den Hintergrund. Erst in der scotistisch-nominalistischen Tradition der *potentia dei absoluta* mit ihrem Insistieren auf der Freiheit Gottes auch im Sinne einer «Beweglichkeit», sich in den Weltenlauf innovativ und antwortend einzumischen, sei eine Möglichkeit gegeben, das «prekäre Philosophem von der Unveränderlichkeit Gottes» neu zu formulieren: «... als die Identität Gottes mit sich selbst in der Kontingenz seiner Entschlüsse.»²¹⁵ Von daher ist für Essen eine Spur gelegt, Gottes unerschöpfliche Innovationsmacht bzw. seine «je größeren Möglichkeiten»²¹⁶ mit seiner Unveränderlichkeit als kompatibel zu denken, wenn diese Unveränderlichkeit soteriologisch gedeutet wird als Treue zu seinem Heilsratschluss: «Gott steht, weil er treu ist, unveränderlich und beständig zu dem «Plan», den er von Ewigkeit her für seine Schöpfung vorgesehen hat.»²¹⁷ An diesem Punkt sieht Essen die vordringliche Aufgabe gegeben, den biblischen Gedanken der Verheißung bzw. des Bundes in das Vorsehungsverständnis einzutragen. Das Bundesverhältnis impliziert den Menschen als freien Partner und Gott als Gott, der sich um der menschlichen Freiheit willen selbst dazu bestimmt hat, sich von menschlicher Freiheit bewegen zu lassen und seinen Absichten nur auf den Wegen der Liebe Geltung zu verschaffen. Damit sei Vorsehung zunächst als göttliche Selbstbegrenzung zugunsten menschlicher Freiheit zu deuten, einschließlich dem damit eingegangenen Wagnis einer wirklichen Offenheit der Geschichte. Die Vorsehung verbürgt Gottes Treue zu den im Bund gegebenen Verheißungen, letztlich der Verheißung, die Geschöpfe zur Teilhabe an seiner Liebe zu führen. «Vorsehungsglaube lebt von der Hoffnung, dass Gott in Treue zu seiner mit Israel und in Jesus von Nazareth eröffneten Geschichte und ihren Verheißungen unverbrüchlich steht und die eschatologische Vollendung heraufführen wird.»²¹⁸ Essen sieht mit dieser Reformulierung eine Klärung der Gottesprädikate Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit gefordert. Zudem sei zu diskutieren, ob die traditi-

213 G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich/III. Systematisch-theologisch*, in: LThK¹ 10, Freiburg i. Br. 2001, 897 ff., 897.

214 DERS., *Gottes Treue zu uns*, 388.

215 Ebd. 389.

216 Ebd. 390.

217 Ebd. 389.

218 G. ESSEN, *Vorsehung*, 899 (die Abkürzungen im Original wurden zurück genommen).

onelle teleologisch-ordinative Denkform nicht durch eine stärker heilsgeschichtlich-eschatologische zu ersetzen sei.²¹⁹

4.2 De- und Rekonstruktion des Hingabedankens

Gegenläufige Entwicklungen und eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen lassen sich im Blick auf den Gegenwartshorizont nicht nur für die Vorsehungstheologie ausmachen, sondern auch für den zweiten Schlüsselbegriff des *Traité*, den der Hingabe.

4.2.1 EINE MARKANTE AUSBLENDUNG DES HINGABEBEGRIFFS

Abgesehen von der Theologie Hans Urs von Balthasars, in der der Hingabebegriff, wohl grundiert durch seine theologische Ästhetik,²²⁰ innertrinitarisch, christologisch, eucharistisch,²²¹ mariologisch wie anthropologisch einen *cantus firmus* darstellt, fällt in einem Teil theologischer Fachliteratur eine Fehlanzeige ins Auge: Weder in der zweiten noch in der dritten, aktuellen Ausgabe des «Lexikons für Theologie und Kirche» taucht das Stichwort *Hingabe* überhaupt auf, «nicht einmal, was noch mehr irritiert, im 1992 veröffentlichten «Praktischen Lexikon für Spiritualität» – dort ist es stiefmütterlich ins Register verschoben.²²² Dabei zählt der Terminus, wie wir exemplarisch an der frühneuzeitlichen Mystik Frankreichs gesehen haben, zu den Grundworten mystischer Theologie. Zudem hat die christliche Frömmigkeitsgeschichte in namhaften Vertretern wie Ignatius von Loyola, Niklaus von Flüe und Charles de Foucauld ein eigenes Genus von Hinga-

219 Vgl. ebd. In diese Richtung argumentiert auch Wintzek, das theologische Vorsehungdenken sei konsequent zu lösen aus einer «Überbeanspruchung einer philosophischen Gotteslehre, die oft jenseits biblischer Parameter» (O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, 640.) war, insofern das griechische Gottesbild Veränderung immer als Mangel begriffen hat. Dadurch habe sich die «Zwangsvorstellung» eines Gottes ergeben, der sich in seiner Unveränderlichkeit nicht von den Geschöpfen bestimmen lässt (vgl. ebd. 667). Biblisch aber bedeute die Treue Gottes keine zeitlose Dauer, sondern sein immer neues Hineinwirken in die Zeit. Auf der Ebene der Ontologie müsse Gottes Unveränderlichkeit als Unverbrüchlichkeit der Treue zu seinen Verheißungen (vgl. ebd. 647) bzw. als Unveränderlichkeit seiner ewigen Entschiedenheit für den Menschen ausgelegt werden (vgl. ebd. 659). Gottes ordinative Präsenz sei so neu zu fassen, dass Gott angesichts einer offenen Zukunft vorsehend um seine frei motivieren könnenden Gewinnungsmöglichkeiten weiß (vgl. ebd. 659; 665).

220 Dazu neuerdings mit einem ausführlichen Kapitel über von Balthasar: C. HEUPTS, *Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes – Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch*, Paderborn 2021. Heupts arbeitet als gemeinsamen Nenner der untersuchten Theologien heraus, dass der Hingabebegriff in den theologischen Ästhetiken Hans-Urs von Balthasars, Navid Kermanis und Ahmad Milad Karimis zentral sei (vgl. ebd. 461).

221 Vgl. H. U. V. BALTHASAR, *Christus, Gestalt unseres Lebens – Zur theologischen Deutung der Eucharistie*, in: *GuL* 43 (1970), 173–180; DERS./S. OSTER, *Verkaufe alles und folge mir nach*, Einsiedeln 2018.

222 Vgl. C. SCHÜTZ, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1992, 1488.

begebenen (*commendatio animae*) hervorgebracht, die nach wie vor in Gebets- und Gesangbüchern ihren angestammten Platz haben. Wie ist dieses Fehlen zu deuten? Enthalten diese Hingabegebete «eine ganze Reihe von Reiz- und Tabuworten, die uns schwer erträglich geworden sind?»²²³ Hat mit dem Vergehen der Welt einer ursprünglichen Unmittelbarkeit dem Heiligen gegenüber «ein bestimmter Typ der Frömmigkeit seine Biosphäre, seine Wurzeln verloren», so dass er allenfalls noch zitiert wird, abgespielt, ohne ihn noch glaubend füllen zu können?²²⁴ Hat auch hier das «Wissen um das Gebrochene, Ungefügte von theologischer Reflexion und Praxis, Glauben und Beten die Oberhand gewonnen»²²⁵, so dass man mit einem neuen Focus auf der Erdung geistlichen Tuns all jenen Termini mit Skepsis begegnete, die im Umfeld des hohen Ideals des *amour pur* angesiedelt waren? Klang die Rede von der Hingabe wie die der Liebe nur mehr wie «pathetisches Feiertagsvokabular», das gemessen an den Alltagsrealitäten gelebten Glaubens zwei Nummern zu groß ist?²²⁶ Das Fehlen deutet jedenfalls einen markanten Bruch zum Ursprungshorizont «Caussades» an, der selbstverständlich aus dem begrifflichen Repertoire der Hingabe schöpfen konnte.

4.2.2 PARALLELEN ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM OPFERBEGRIFF

Vieles spricht dafür, dass in der Dynamik, als «Theologen den Opferbegriff zur ideologischen Rumpelkammer der Tradition verwiesen»²²⁷, auch der Hingabebegriff fragwürdig bzw. seiner Ambivalenzen überführt wurde. Hingabe und Opfer befinden sich in enger Nachbarschaft zueinander, zwischen beiden gibt es deutliche Schnittmengen, nicht selten werden Hingabe und Opfer als Synonyme verwendet. Beider Problematik sollte der mit dem Beginn der 70er-Jahre eingeführte und damit unbelastete Terminus der «Pro-Existenz»²²⁸ Abhilfe verschaffen.

Als die Opferkritik lauter wurde und sich vor allem am neuzeitlichen Ideal des selbstbestimmten, autarken Menschen entzündete, zeitigte das ähnliche Konsequenzen für die Haltung der Hingabe, die zusehends mehr als anachronistisch betrachtet wurde. Da die Rede vom Opfer nur noch als Akt der Unterwerfung unter ein heteronom-göttliches Subjekt und damit als Ausdruck der Selbstentfremdung erscheinen konnte, gegen die die autonome Selbstbehauptung aufzu-

223 F. STEINMETZ, *Ignatianische Hingabe*, in: GuL 68 (1995), 241–245, 241.

224 Vgl. T. HALÍK, *Theater für Engel – Das Leben als religiöses Experiment*, Freiburg i. Br. 2019, 200.

225 J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer – Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005, 337.

226 Vgl. dazu J. WERBICK, *Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen*, München 1997, 11.

227 J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer*, 19.

228 Er wurde als theologischer Begriff erstmalig 1972 vom Exegeten Heinz Schürmann bei einem Vortrag in Wien verwendet. Siehe dazu: H. SCHÜRMAN, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, hg. v. K. SCHOLTISSEK, Paderborn 1994, 286–358, 286.

begehren hatte, musste derjenige, der in positiver Weise vom Opfer handelt, riskieren, «sich in einem Sprachspiel zu bewegen, das inkompatibel erscheint mit dem Diskurs der Moderne über Freiheit und Autonomie»²²⁹. In diesem Zuge musste auch der Hingabebegriff als kaum mehr vermittelbar erscheinen. Wenn dem theologischen Opferdenken vorgeworfen wurde, dazu zu dienen, «lamentable Verhältnisse besser auszuhalten»²³⁰, und damit indirekt bestehende Leidverhältnisse zu sanktionieren bzw. systemstabilisierend zu wirken, konnte auch die affirmative Tendenz der mystischen Hingabelehre gegenüber den *croix* davon nicht unberührt bleiben. Als die theologische Aufklärung das Missbrauchspotential der mit dem Opferdenken verbundenen Rede von Selbstlosigkeit bzw. uneigennütziger Selbstpreisgabe aufdeckte und diese Idealisierung ideologiekritisch beargwöhnte bzw. als Helfersyndrom dekonstruierte, musste auch eine Haltung in diesen Windschatten geraten, die sich bedingungslos dem überlässt, was im gegenwärtigen Augenblick an Handlungsimpulsen zugespielt wird. Mit einem Gott, der zunehmend mehr als «emanzipative, kommunikative, solidarische, mitfühlende Wirklichkeit»²³¹ gedacht wurde, schien ein sowohl mit dem Opfer- wie mit dem Hingabebegriff indiziertes asymmetrisches Verhältnis zwischen Mensch und Gott kaum in Einklang zu bringen. Wenn in der geistlichen Tradition, etwa bei Thomas von Kempen, die Haltung der Hingabe auch im sog. «Gebet der Resignation»²³² zum Ausdruck kam, in dem der Mensch seinen Eigenwillen zugunsten des Gotteswillens lässt, waren nachaufklärerisch Missverständnisse und eine Absetzungsbewegung geradezu vorprogrammiert.

Einige Beispiele mögen diese Entwicklung belegen. So ist es sehr sprechend, wie Viktor Warnach im 1962 erstveröffentlichten «Handbuch theologischer Grundbegriffe» unter dem Stichwort *Liebe* auf die im zweiten Kapitel skizzierten Diskussionen um die Gottesliebe im französischen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts zurückkommt. Er sieht in der Option für die ekstatische Liebe des *amour pur* eine ungebührliche Abwertung der sog. physischen Konzeption von Liebe, die die Liebe zu Gott in der natürlichen Dynamik der Selbstliebe als deren Erfüllung ortet. Zudem moniert er einen «Drang zur Selbstaufgabe und Selbstverachtung, ja zur Selbstvernichtung», den er z. T. als Reaktion auf die «Egozentrik des Humanismus und die oft krasse Diesseitsbejahung des Barock» deutet, aber darüber hinaus in einem «Hang zur Negation» in der westlichen Religiosität überhaupt einordnet.²³³ Noch eindeutiger ist die Selbstkorrektur, die Franz-Josef Nocke in

229 J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer*, 509.

230 Ebd.

231 Ebd. 510.

232 Vgl. F. WULF, *Vom Gebet der Hingabe*, in: *GuL* 35 (1962), 1–5, 3.

233 V. WARNACH, *Liebe*, in: *HthG* III, München 1974, 55–77, 68.

der dritten Auflage seines Standardwerks «Liebe, Tod und Auferstehung» aus dem Jahr 1993 vornimmt. In seinem Nachwort distanziert er sich explizit von einer «Hingabe-Ideologie» als einem «schlechten Liebesbegriff»²³⁴. Er geht dabei auf Reaktionen von Lesenden ein, die seine Reflexionen zum Hingabecharakter der Liebe in den beiden ersten Auflagen als Bestätigung eines «Aufopferungs-Ethos» aufnahmen, den sie «aus ihrer früheren christlichen Erziehung als lebensfeindliche Belastung in Erinnerung»²³⁵ hatten. Nocke anerkennt diese Kritik und verzichtet in der Neuauflage auf den Begriff der «Selbstaufgabe», mit dem er zuvor verschiedentlich «die Bewegung des Sich-Lassens und Sich-Verschenkens»²³⁶ unterstrichen hatte. Diese Termini weckten Assoziationen an «fragwürdige Ideale, unter denen besonders Frauen gelitten haben»²³⁷. Einerseits bleibt Nocke bei seiner Grundthese, dass Liebe wesentlich Hingabe bedeute im Sinne von Dasein-für, Mit-Sein, Sich-Einlassen auf andere, Loslassen aus der Ich-Verkrampfung und Sich-Ausliefern. Andererseits wehrt er einer «Verabsolutierung von Selbstaufgabe und Opfer»²³⁸, einer Identifikation von Hingabe mit Weggabe und einer sinnwidrigen Hingabe,²³⁹ die die Selbstpreisgabe und das Kreuz direkt anzielen und nicht ausschließlich als Konsequenz einer liebenden Beziehung annehmen.²⁴⁰ Nocke hält zwar an einer erwachsen-reifen, aus Freiheit und einer inneren Fülle erwachsenden Selbstlosigkeit fest, nimmt aber unter Bezug auf Eugen Drewermann Abstand von einer Gestalt der Selbstlosigkeit, die einer moralisch erzwungenen Unterdrückung des eigenen Ichs gleichkommt.²⁴¹

Viele dieser Gedanken tauchen auch in Sarah Coakleys Werk «Macht und Unterwerfung» auf, in dem sie – so der Untertitel – die «Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung»²⁴² untersucht. Die anglikanische Theologin überrascht damit, dass sie es vor dem Hintergrund einer Neuformulierung des Verhältnisses von Macht und Unterwerfung wagt, starke Termini neu zu beleben. Dazu zählt vor allem der der Unterwerfung im Sinne einer «unhintergehbaren Kapitulation»²⁴³ vor Gott, die für sie vor allem im kontemplativen, wortlosen Gebet geschieht. Gebet bedeute, die nackte Enteignung vor Gott auszuhalten und

234 F. NOCKE, *Liebe, Tod und Auferstehung – Über die Mitte des Glaubens*, München 1993, 176 ff.; 183.

235 Ebd. 171.

236 Ebd. 183.

237 Ebd. 176.

238 Ebd. 115.

239 Vgl. ebd. 139 f.

240 Vgl. ebd. 126.

241 Vgl. ebd. 182.

242 S. COAKLEY, *Macht und Unterwerfung – Die Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007.

243 Ebd. 9.

die Kontrolle aufzugeben,²⁴⁴ das Selbst zu entwaffnen²⁴⁵ – allerdings nur in einem wohl verstandenen Sinn Gott gegenüber mit seiner besonderen Macht, die sanft ist, nicht missbräuchlich, nicht räuberisch und vernichtend, zwangfrei, Verantwortung weckend und erhaltend.²⁴⁶ Erst dieses Verständnis göttlicher Macht erlaube es, «auf paradoxe Weise Verwundbarkeit und persönliche Ermächtigung zusammenzuhalten»²⁴⁷. Zugleich entwirft Coakley dieses Konzept zum einen angesichts einer seit der Aufklärung andauernden kulturellen Angst vor Heteronomie,²⁴⁸ die die Begriffe von Hingabe, Unterwerfung und Verletzlichkeit per se verdächtig mache, und zum anderen vor der Negativfolie «maskulinistischer Gottesbilder»²⁴⁹, in dem die mit Hingabe verbundene Passivität gender-stereotypisch als typisch weiblicher Zug enggeführt werde.²⁵⁰ Verwundbarkeit und Selbstverleugnung halten für männliche Dominanz allenfalls als eine «sekundäre und kompensatorische Ergänzung»²⁵¹ her.

In diesen exemplarischen Blitzlichtern auf die theologische Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte schimmert neben der Konfliktlinie Freiheit und Autonomie eine andere durch, nämlich die (vor allem auf Frauen gerichtete) Moralisierung des Hingabebegriffs und seine aszetische Überformung. Hingabe degeneriert vor allem zum Gebot und zu einer menschlichen Leistung – und be-

244 Vgl. S. COAKLEY, *God, Sexuality and the Self – An Essay on the Trinity*, Cambridge 2013, 19. Ähnlich S. COAKLEY, *Macht und Unterwerfung*, 61.

245 Vgl. ebd. 62.

246 Vgl. ebd. 13; 21; 27; 60 f.; 65.

247 Ebd. 27.

248 Vgl. ebd. 13.

249 Ebd. 52.

250 Vgl. ebd. 64.

251 Ebd. 47. Männliche Theologie habe die Haltungen von Verwundbarkeit und Empfänglichkeit verherrlicht, und gegen die in diesem Zuge indirekt unterdrückte Weiblichkeit habe feministische Theologie berechtigterweise protestiert (vgl. 14). Kenosis habe häufig die Ermahnung an Frauen bedeutet, ihr Leben selbstzerstörerisch unterzuordnen, so dass feministische Theologinnen Verwundbarkeit und Selbsthingabe nach wie vor als Tabuthemen behandelten (vgl. 59), diesbezüglich stumm seien (vgl. 26 f.) und Verwundbarkeit als abhängig machend betrachten (vgl. 15). Vor diesem Hintergrund fordert und praktiziert Coakley eine «feministische *discretio spirituum*» (66). Sie formuliert von der Christologie her neu die Haltung der Kenosis und verabschiedet jeden Maskulinismus (vgl. 65). In diesem Zusammenhang kommt Coakley auch kritisch auf den *Traité «Caussades»* zu sprechen. Da die Nonnen als Adressatinnen bereits einer doppelten Unterwerfung ausgesetzt gewesen seien, ihren Oberen und ihren männlichen Beichtvätern und Seelsorgern gegenüber, sei es nicht «besonders ermutigend, wie er sie vor ›intellektueller Neugier‹ warnt und noch mehr ›demütige Ergebung‹ empfiehlt» (91). Es fragt sich hier allerdings, inwieweit Coakleys Kritik angemessen ist. Ihre Bewertung «Caussades» rezipiert nicht die Diskussionen um die Verfasserschaft des *Traité*. Der gegenwärtige Forschungsstand lässt ja offen, welches Geschlecht der Verfasser hatte, lässt damit auch eine Frau denkbar sein und verortet das Werk im Wirkungsfeld der Spiritualität Madame Guyons. Zu den vermeintlich antiintellektuellen Tendenzen des *Traité* siehe 3.4.

raubt sich damit ihres Ermöglichungsgrundes. Der mystische Nährboden der Hingabe, ihr letztes Herrühren aus einer Ergriffenheit, ihr Entspringen in einer Gotteslust, ihr Hineingenommensein in eine von Gott ausgehende Dynamik, wie es im *Traité* mit der Brautmystik noch gegeben war, ist aus dem Blick geraten. Es liegt zumindest nahe zu vermuten, dass hier Auswirkungen dessen greifbar werden, was im zweiten Kapitel als «Schisma von Aszetik und Mystik» bezeichnet wurde, in dessen Folge die beargwöhnte mystische Facette von Spiritualität zusehends stärker marginalisiert wurde.

4.2.3 DIE REHABILITIERUNG DES HINGABEBEGRIFFS DURCH DIE «GABETHEOLOGIE»

Wenn Sarah Coakley nicht bei den missbräuchlichen Gestalten von Hingabe stehenbleibt, sondern eine durchaus kühne Reformulierung wagt, deutet sich schon an, dass sich auch beim Hingabebegriff eine Parallele zum Opferbegriff ziehen lässt. Dort hatte sich nach einer Phase systematischer Reserviertheit erwiesen, dass man ihn nicht einfach entsorgen und *ad acta* legen kann als unhintergebar zum Menschsein gehörend und seit den Anfängen die Menschheitsentwicklung bestimmend. Eine «unterschiedslose Perhorreszierung der Opferkategorie»²⁵² habe deren befreiende Seite verdeckt. Ähnlich taucht auch der Hingabebegriff eingedenk aller Ambivalenzen inzwischen wieder unbefangener in der theologischen Literatur auf. Anton Rotzetter etwa hält das Stichwort «Hingabe» in seinem 2008 publizierten «Lexikon christlicher Spiritualität»²⁵³ einer Aufnahme würdig. Einen entscheidenden Beitrag für die Rehabilitation hat zweifelsohne die zunächst von außertheologischen Disziplinen inspirierte gabetheoretische Neuformulierung bedeutender theologischer Traktate geleistet, in der Sich-Geben und Hingabe häufig als Synonyme begegnen. Dieser theologische Gabediskurs beschreibt das Sich-Geben in der Begegnung von Gott und Mensch als Raum und wechselseitige Bewegung, als unabschließbaren Kreislauf des Gebens und Nehmens,²⁵⁴ in dem es keine Exklusivpositionen gibt, sondern in dem Gott und Mensch und der Mittler Jesus Christus jeweils die Positionen des Gebenden und des Empfangenden besetzen.²⁵⁵ Dabei unterscheidet die Gabetheologie aber betont zwischen einer ersten (göttlichen) und einer zweiten (menschlichen) Gabe²⁵⁶ und hält an einer Vorordnung göttlichen Gebens fest. Insofern es um die Gabe der Anerkennung geht, zielt die göttliche Gabebewegung zwar auf Wechselseitigkeit,

252 J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer*, 510.

253 A. ROTZETTER, *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008, 246 ff.

254 Vgl. V. HOFFMANN, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe – Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2013, z. B. 457; 506; 542.

255 Vgl. ebd. z. B. 443.

256 Vgl. ebd. z. B. 406; 454.

geht aber trinitarisch bleibend aus dem Überschuss einer «Logik der Überfülle»²⁵⁷ hervor, faltet diese in Raum und Zeit aus und kommt daher «ohne Symmetrie- und Äquivalenzforderungen»²⁵⁸ aus und geht so das Risiko ein, die erste Gabe zu wagen, ohne einer menschlichen Annahme gewiss zu sein. Beide Bewegungen der ersten Gabe und der menschlich-antwortenden «zweiten ersten Gabe»²⁵⁹ verschränken sich in der gottmenschlichen Gestalt Jesu Christi. Er ist im zweifachen Sinn «Kontaktpunkt»²⁶⁰ zwischen Gott und Welt: Er ist Gottes Gabe in Person an den Menschen, und er repräsentiert zugleich in seinem Menschsein die ideale, vollkommene zweite erste Gabe, indem er sich Gott vorbehaltlos zurückgibt. Die Selbstgabe von Glaubenden tritt also in diese stellvertretende Gabebewegung Jesu Christi ein, lässt sich in ihre Dynamik hineinnehmen bzw. einschließen und vollzieht sie mit bzw. Jesu Weg zum Vater nach.²⁶¹ Insofern ist der Mensch in seiner Hingabe nie das exklusive Subjekt einer Gabebewegung.²⁶² Diese Gedanken beugen einer «moralischen oder asketischen Überhöhung unserer Selbst(hin)gabe»²⁶³ vor.

4.2.4 DIE HERAUSFORDERUNG KOMPARATIVER THEOLOGIE DURCH DIE HINGABELEHRE DES ISLAM

Zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Hingabe fordert auch die komparative Theologie heraus, vor allem in der Begegnung mit dem Islam.²⁶⁴ Im Anschluss an einen Aufenthalt am Muslim College in Cambridge hat der evangelische Theologe Ralf Karolus Wüstenberg 2015 sein auch auf nicht theologisch versierte Adressaten ausgerichtetes Werk «Islam ist Hingabe» veröffentlicht. Ausgehend von der Frage, wie fremd oder vertraut eine Religion ist, die Glaube – so eine mögliche Übersetzung des Wortes *islām* – «als radikale Gotteshingabe oder gar als Unterwerfung unter Gott steht»²⁶⁵, bringt er islamisch-mystische, vor allem an al-Ghazālī und am Sufismus²⁶⁶ inspirierte und reformatorische Theologie

257 Vgl. ebd. z. B. 486; 507.

258 Ebd.

259 Ebd. 507.

260 Ebd. 540.

261 Vgl. ebd. z. B. 455; 457; 540; 545.

262 Vgl. ebd. 443.

263 V. HOFFMANN, *Christus – die Gabe – Zugänge zur Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2016, 135.

264 In der Rezeptionsgeschichte hatte sich mit den beiden Autoren David B. Burrell und Robert L. Fastiggi gezeigt, dass der *Traité «Caussades»* als christlicher Gesprächspartner solcher komparativ-theologischen Untersuchungen dient (siehe 1.2.2.11).

265 R. WÜSTENBERG, *Islam ist Hingabe – Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016, 9; 200.

266 Vgl. ebd. 17–36.

ins Gespräch. Hier untersucht der Autor die Gemeinsamkeiten und arbeitet Begriffe wie «vertrauensvolle Hingabe, Inanspruchnahme von Gott, Kapitulation von selbst gewählten Heilswegen, Dankbarkeit, Demut, Gehorsam gegenüber Gott»²⁶⁷ neu als Denkanstöße heraus und sieht in dieser Glaubenshaltung ein Integrationspotential im interreligiösen Dialog. Zugleich benennt Wüstenberg den «soteriologischen Indikativ» der vorgängigen Hingabe Gottes in der Inkarnation als bedeutenden Unterschied zwischen Christentum und Islam: «Hingabe des Menschen an Gott ist nach biblischem Verständnis immer Folge der liebenden Hingabe und Zuwendung Gottes, nicht ihre Voraussetzung.»²⁶⁸ Vor diesem Hintergrund grenzt er sich ab von einer falschen Hingabe im Sinne eines fehlgeleiteten religiösen Eifers.

Im selben Jahr hat der in islamischer Philosophie und Mystik spezialisierte islamische Theologe Ahmad Milad Karimi unter dem Titel «Hingabe» den ersten Teil einer Trilogie zu Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie vorgelegt.²⁶⁹ Einer seiner leitenden Grundfragen, was Menschen tun, wenn sie glauben, geht er in dem sichtlich an Heideggers Humanismusbrief²⁷⁰ inspirierten Kapitel «Glaube als Ek-sistenz» nach. Auch für Karimi spielt die Mystik al-Ghazālīs eine entscheidende Rolle. Angesichts eines sich in Liebe offenbarenden, aber zugleich abwesenden Gottes entstehe im Menschen eine Sehnsucht, die ihn aus der Versunkenheit in sich herauszieht und «nötigt ..., aus sich heraus und in seinen Grund hineinzugehen. Dieses Geschehen lässt sich präzise als Ek-sistenz bestimmen ... Der Mensch findet die Erfüllung seiner Existenz erst in und aus der Hingabe an den einen Gott»²⁷¹. Solche Hingabe schließe einen in Freiheit geschehenden Akt der Zurücknahme des eigenen Willens zugunsten des Gotteswillens ein – und zwar als Weg zur Glückseligkeit.²⁷² Erst auf dem Boden völliger Hingabe und in einem Selbstverständnis als Diener Gottes werde der Mensch als freies Wesen entlassen. «Frei ist allein ... der sich Hingebende.»²⁷³ Zugleich gehe Hingabe damit einher, die Gegenwart Gottes in der Welt zu erkennen und damit die weltliche Realität als heiligen Ort wahrzunehmen.²⁷⁴

267 Ebd. 200.

268 Ebd. 206.

269 Vgl. A. KARIMI, *Hingabe – Grundfragen der systematischen-islamischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2015.

270 Vgl. ebd. 65.

271 Ebd. 61.

272 Vgl. ebd. 63; 82.

273 Ebd. 82.

274 Vgl. ebd. 66.

4.2.5 DIE HERAUSFORDERUNG DURCH DIE RENAISSANCE DES HINGABEBEGRIFFS
IN ESOTERIK UND PHILOSOPHISCHER LEBENSKUNST

Konsultiert man den schon erwähnten Artikel «Hingabe» in Rotzetters «Lexikon christlicher Spiritualität», legt sich allerdings nahe, dass für die theologische Rehabilitierung neben dem Gabeldiskurs und der komparativen Theologie andere Gründe ausschlaggebend waren. Zwei der Literaturverweise beziehen sich bezeichnenderweise auf Veröffentlichungen aus dem Bereich der Esoterik.²⁷⁵ In der Tat: «Digitale Suchmaschinen spüren Hingabe als Zauberwort esoterischer Zirkel auf.»²⁷⁶ Exemplarisch soll hier der New-York-Times-Bestseller²⁷⁷ von Michael Alan Singer «The surrender Experiment/Das Experiment Hingabe»²⁷⁸ zu Wort kommen. In der Manier autobiographischer *Confessiones* lässt Singer auch das dahinterliegende esoterische Konzept von Hingabe erkennen – worauf hier der Focus liegen soll. Gegen den menschlichen Drang, das Leben zu kontrollieren, zu planen und festzulegen und sich mit seinem Willen dem entgegenzustellen, was diesem Planen zuwiderläuft, ist Singer überzeugt, dass «das Leben auch ohne Einmischung gut funktioniert» (15). Es gelte, den Sitz hinter dem Steuer freizumachen (vgl. 81), los- und sich führen zu lassen, sich nicht mehr von Vorlieben und Abneigungen leiten zu lassen (vgl. 75) und sich mit seinem Willen dem «Fluss des Lebens» anzuvertrauen (vgl. 17) – eine Wendung, die unzählige Male auftaucht. «Das Leben übernimmt die Regie» (78). Man dürfe dem Leben nicht im Wege stehen (vgl. 85). Ziel ist die Ergebung, die in zwei Schritten erfolgt: Zunächst im Loslassen der eigenen Vorlieben und Abneigungen, schließlich auch des Selbstbildes (vgl. 143) und dann im Tun dessen, was die Situation, die vor einem liegt, verlangt (vgl. 89). So bringe man seine Arbeit der unsichtbaren Kraft dar, die einen leitet (vgl. 100). Dadurch ist zugleich die scharfe Trennungslinie zwischen dem Spirituellen und Weltlichen verblasst (vgl. 104).²⁷⁹ Wer dieses Hingabe-Experiment wagt, werde mit einem tiefen inneren Frieden beschenkt. Nichts im Leben geschehe zufällig (vgl. 77), alles könne etwas lehren und zum Wachstum beitragen (vgl. 52). Alles ist ein «Geschenk von unsichtbarer Hand», die das Leben übernimmt (vgl.

275 Vgl. G. KÜHLEWIND, *Aufmerksamkeit und Hingabe – Die Wissenschaft des Ich*, Stuttgart 1998 (Neuaufgabe 2019); P. FERRINI, *Leben in Hingabe – Wie man sein Herz öffnet und darin wohnen bleibt*, Darmstadt 2000.

276 M. SCHERER, *Hingabe – Versuch über die Verschwendung*, Springe 2021, 9.

277 Vgl. <https://www.nytimes.com/books/best-sellers/2015/07/12/religion-spirituality-and-faith/> (11.01.2022).

278 M. SINGER, *Das Experiment Hingabe – Mein Weg in die Vollkommenheit des Lebens*, übers. v. S. SCHUMACHER, Winterthur 2016.

279 Dieses Denken charakterisiert die monistisch-holistische Einheitsschau der verschiedenen esoterischen Richtungen: «Dieses Weltbild, das Psychisches und Körperliches, Geistiges und Materielles, Gewordenes und Urgrund energetisiert und entdifferenziert, beruht, logisch betrachtet, auf unscharfen Begriffen.» (B. GROM, *Esoterik*, in: HrG, Freiburg i. Br. 1989, 89–93, 92.)

65; 101) bzw. Ergebnis göttlicher Interventionen (vgl. 305 ff.) Diese unsichtbare Hand führt aus der Egozentrik und einem einsiedlerisch-spirituellen Leben (vgl. 118) hinaus in eine Haltung des Dienens (vgl. 109; 137). Was bzw. wer genau diese letzte Kraft ist, bleibt relativ unbestimmt, was Formulierungen wie die folgenden durchscheinen lassen: «wie immer man sie nennen wollte – Gott, Christus, Geist» (100), «universale Kraft» (101). Viele Anleihen stammen unübersehbar aus dem Zen-Buddhismus. Im von Singer gebauten Tempel stehen Figuren von Buddha und Jesus, daneben ein Bild von Yogananda (vgl. 129) – alle Religionen, alle Heiligen, alle Meister sind vertreten. Der «machtvolle Fluss des Lebens» lässt schließlich auch die Liebe des Lebens finden und scheint überhaupt eine einzige Erfolgsgeschichte zu gewährleisten. Hingabe wird unterschwellig geradezu als Lebensversicherung angepriesen. Für die Anthropologie bedeutet das, dass der Mensch «Mittelsmann und Verwalter» ist (148) bzw. «Sendbote Gottes» (151). Das Experiment Hingabe an das, was das Leben nur selbst vollbringen kann, lässt aus dem Einsiedler Singer schließlich den Vorstandsvorsitzenden eines Millionen-Unternehmens der IT-Branche (vgl. 237 ff.) werden – um von dort aus noch einmal zum Autor internationaler spiritueller Bestseller gesteigert zu werden.

Auch wenn der Schweizer Alexandre Jollien seinen 2012 veröffentlichten «Petit traité de l'abandon»²⁸⁰ in seiner Profession als Philosoph schreibt, bewegen sich die Gedanken, mit denen er – inspiriert von etlichen Philosophen (Epikur, Diogenes, Seneca, Spinoza, Montaigne und Nietzsche), vom Zen-Buddhismus²⁸¹ sowie vom Christentum²⁸² – eine Lebenskunst entwirft, in eine sehr ähnliche Richtung. Hingabe im Sinne von Überantwortung bedeutet für Jollien: «Lernen, sich der Wirklichkeit nicht mehr zu verweigern, das, was ist, ohne Widerstand annehmen, ohne ständig zu kämpfen und damit dieser beschwerlichen Neigung anheim zu fallen, die mich auslaugt.»²⁸³ Die Lebensmaxime bestehe darin, «das Leben leben sein zu lassen, mit ihm zu tanzen, ohne es festlegen zu wollen»²⁸⁴. Wer in sich selbst abtauche, dort Freude und inneren Frieden finde, könne aufhören, gegen das Leben anzukämpfen bzw. jemand werden zu wollen, und sich, so befreit von sich selbst, dem gegenwärtigen Augenblick überantworten. Dies sei keineswegs mit Resignation und Fatalismus gleichzusetzen, sondern schaffe eine Präsenz im Augenblick, die es ermöglicht, situationsangemessen zu reagieren²⁸⁵

280 Im Deutschen bezeichnenderweise unter einem anderen Titel veröffentlicht: A. JOLLIEU, *Lob des ungesicherten Lebens*, Winterthur 2014.

281 Vgl. ebd. z. B. 11; 17; 117; 135.

282 Vgl. ebd. 80; 95.

283 Ebd. 9.

284 Ebd. 139.

285 Vgl. ebd. 12; 61. Es wird nicht ganz deutlich, wie sich solche Aussagen damit vereinbaren lassen, wenn es an anderer Stelle heißt: «... die Welt lässt sich nicht ummodelln.» (47)

bzw. jeweils zu unterscheiden, was in der eigenen Macht steht und was nicht.²⁸⁶ Solche Hingabe identifiziert Jollien sowohl mit vollkommener Liebe, nicht im Sinne absoluter Toleranz, sondern als «das totale Wohlwollen gegenüber dem, was hier und jetzt ist»²⁸⁷, als auch mit Demut, die in «völliger Übereinstimmung mit der Realität des Augenblicks»²⁸⁸ lebt – einschließlich des Leidens, das zum Leben dazugehört.²⁸⁹ Die Welt ändern oder ummodellieren zu wollen verhindere dagegen, sich am gegenwärtigen Augenblick freuen zu können.²⁹⁰ Jollien versteht Hingabe nicht als unerreichbare Haltung,²⁹¹ sondern im Gegenteil als Vereinfachung des Lebens.²⁹² Teil dieser Entkomplizierung ist, sich des Ichs, des eigenen Selbstbildes und unangemessener Wünsche zu entledigen.²⁹³ Der Ermöglichungsgrund der Hingabe bleibt ähnlich wie bei Singer eher vage und schillernd: Hingabe empfängt, was das Leben schenkt, es gelte, sich vom Leben Freunde im Guten und gute Führer schenken zu lassen.²⁹⁴

4.2.6 HINGABE ALS KONTINGENZBEWÄLTIGUNG

Hält man die beiden hier skizzierten Autoren mit dem *Traité* «Caussades» zusammen, ergibt sich thematisch eine nicht unbeträchtliche Schnittmenge: der Focus auf dem gegenwärtigen Augenblick, das Loslassen von einem kontrollierenden Lebenszugriff, die Intention, einen einfachen, leichten Weg zu weisen, die Anheimgabe an das alltägliche Leben, das von einer providenziellen Macht unterfangen scheint – auch wenn diese Macht bei den genannten Autoren im Unterschied zum *Traité* unbestimmt bleibt und zumindest nicht eindeutig christlich bzw. auf einen personalen Gott hin gedeutet ist. Gleichzeitig sind die Unterschiede markant und grundlegend. Gewiss hat Hingabe auch bei «Caussade» die Facette der Kontingenzbewältigung, aber diese Facette ist gegründet auf der Hingabe als einem auf die göttliche Anziehungskraft responsiven Geschehen – und damit primär Modus der Gottesbegegnung. Hingabe wird nicht final geübt, um Kontingenz zu bewältigen, sondern kausal, weil Gott sich als vertrauender Hingabe würdig gezeigt hat. Der *Traité* entgeht damit einer Verzweckung der Hingabe. Sowohl der Entwurf von Singer als auch der von Jollien konzipieren Hingabe dagegen zweckrational. Sie gerät hinter das Vorzeichen von Lebenskunst. War der

²⁸⁶ Vgl. ebd. 86.

²⁸⁷ Ebd. 34, ähnlich 37 ff.; 45 ff.

²⁸⁸ Ebd. 104.

²⁸⁹ Vgl. ebd. 61.

²⁹⁰ Vgl. ebd. 47.

²⁹¹ Vgl. ebd. 16.

²⁹² Vgl. ebd. 131, ähnlich 40 ff.

²⁹³ Vgl. ebd. 49 ff.; 57.

²⁹⁴ Vgl. ebd. 89; 24; 26.

Hingabebegriff zunächst in der Dynamik des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiedenkens vielfach fragwürdig geworden, gewinnt man hier den Eindruck, dass die Dialektik der Moderne bzw. das Unbehagen an der Moderne neu auf ihn zurückkommen lässt: «Emanzipation bezahlen viele Zeitgenossen mit Einsamkeit, Autonomie mit Überforderung.»²⁹⁵ Die endlose Suche nach der eigenen Identität und der entsprechenden Lebensform, das unternehmerische Selbst, das vor die Aufgabe gestellt ist, das Leben als Sequenz von Projekten möglichst effektiv zu organisieren, der Optimierungsdruck, die Deregulierung von Rollenmodellen und die Fluidität der Moderne enden immer öfter im freiheitsmüden,²⁹⁶ überforderten und «erschöpften Selbst»²⁹⁷, das dankbar auf das Reparaturangebot «Hingabe» zugreift und im hingebenden Loslassen eine geradezu erlösende Exit-Strategie erblickt. Hingabe scheint zu versprechen, die «Freiheit stressfreier zu bewohnen»²⁹⁸. Eine sekundierende Entwicklung lässt sich in der reichhaltigen Bestsellerliteratur²⁹⁹ zur Haltung der Gelassenheit beobachten, die mit der Hingabe eng benachbart ist. Ihrem ursprünglich theologisch-spirituellen Nährboden ent wurzelt, ist auch sie vor allem zum «psychohygienischen Ziel»³⁰⁰ geworden, um der Überbeanspruchung eine ausgewogenere Lebenskunst entgegenzusetzen. Entsprechend listet eine *Life-Balance*-Expertin Hingabe unter den zwölf Schlüsseln zur Gelassenheit auf – als ein «Wort mit Verheißung», der «Leichtigkeit und Lebenslust», ein «Zauberwort für Intensität»³⁰¹. Auch wenn es im Managementsektor noch kaum gewürdigt werde, zeigt sie sich überzeugt, dass Hingabe ein Thema mit Zukunft sei.³⁰² Hingabe sei nicht zu verwechseln mit (weiblicher) Aufopferung, sondern bedeute: «Mich einlassen auf dieses Abenteuer Leben, Handbremsen lösen, die Skepsis ablegen, eins werden mit den Dingen, die ich tue.»³⁰³ Hingabe wagt, sich zu entschern, verschwenderisch Herzblut für das eigene Charisma zu investieren und auf diese Weise das Leben in einen «Flow» zu bringen.³⁰⁴

295 H. HÖHN, *An den Grenzen der Moderne*, 9.

296 Vgl. R. SCHEULE, *Wir Freiheitsmüden – Warum Entscheidung immer mehr zur Last wird*, München 2015.

297 A. EHRENBERG, *Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 2015.

298 R. SCHEULE, *Wir Freiheitsmüden*, 18.

299 So v. a. W. SCHMID, *Gelassenheit – Was wir gewinnen, wenn wir älter werden*, Berlin 2014; S. ASGODOM, *12 Schlüssel zur Gelassenheit – So stoppen Sie den Stress*, München 2009; SENECA, *Von der Gelassenheit*, übers. u. mit einem Nachwort versehen v. B. ZIMMERMANN, München 2016.

300 A. ROTZETTER, *Gelassenheit*, in: DERS., *Lexikon christlicher Spiritualität*, 192 f., 193.

301 S. ASGODOM, *12 Schlüssel zur Gelassenheit*, 125 f.; 133.

302 Vgl. ebd. 129.

303 Ebd. 126.

304 Vgl. ebd. 131 f.; 134.

4.2.7 EIN PHILOSOPHISCHER EINSPRUCH GEGEN DIE VERZWECKUNG VON HINGABE

Auf den ersten, flüchtigen Blick treffen sich manche dieser Gedanken mit dem von Martin Scherer 2021 publizierten philosophischen Essay «Hingabe – Versuch über die Verschwendung», in dem er den «Gang über den Klanghof eines alten Wortes»³⁰⁵ unternimmt und dabei Licht werfen will auf ein bekannt-unbekanntes Phänomen, das oft eher im Halbdunkel bleibe.³⁰⁶ Hingabe sei eine bestimmte Form der Selbstvergessenheit, der Verschwendung,³⁰⁷ ein maßloses «Verschenken von Gunst und Gegenwart»³⁰⁸, ein Sprung aus dem gewöhnlichen Zeitbewusstsein,³⁰⁹ eine gewisse Preisgabe von Kontrolle und Souveränität³¹⁰ zugunsten eines Schwachwerdens für etwas oder jemanden – wobei der Mensch sich mitten in dieser Selbstverausgabung doch «gleichsam als aufgeladenes Erlebnisbündel» zurückgewinne und «so etwas wie reine Gegenwart»³¹¹ erfahre. Hingabe reiße heraus aus den Einspurungen von Tradition, Gewohnheit und Routine,³¹² und der Hingeebene entdeckt mit einer Seligkeit: «Ich habe mich nicht im Griff, also bin ich.»³¹³ So sehr diese Phänomenologie von Hingabe sich mit manchen Facetten der vorher präsentierten Literatur deckt, so grundverschieden bleibt allerdings der Ansatz. Scherer versteht seinen Essay geradezu als Gegenentwurf zu jeder zweckrationalen Vereinnahmung von Hingabe: «Hingabe taugt nicht als Konzept oder Handlungsanweisung.»³¹⁴ Mit den häufig angepriesenen Modethemen Resilienz und Achtsamkeit werde häufig nur «Deoptimierung optimiert»³¹⁵, es seien Mittel der Stressbewältigung, der Mensch bleibe mit ihnen im Bannkreis der Selbstsorge und Selbsterhaltung und komme nicht heilsam aus sich heraus. Das Subjekt kontemplativer Praktiken wolle mitten in aller Achtsamkeit im letzten doch nur sich selbst gehören und sich selbst intensiv spüren. Spöttisch könne man von einer «transzendentalen Masturbation»³¹⁶ sprechen. Hingabe dagegen stehe für die «pure Anti-Ökonomie»³¹⁷, sie sei geradezu blind für zweckrationale Belange und entziehe sich jeder Instrumentalisierung, auch als Offerte an spiritu-

305 M. SCHERER, *Hingabe*, 22.

306 Vgl. ebd. 7.

307 Vgl. ebd. 8.

308 Ebd. 78 f.

309 Vgl. ebd. 86.

310 Vgl. ebd. 31; 53.

311 Ebd. 12.

312 Vgl. ebd. 75.

313 Ebd. 53.

314 Ebd. 46, ähnlich 78.

315 Ebd.

316 Ebd. 96.

317 Ebd. 23.

ell Suchende oder metaphysisch Obdachlose.³¹⁸ «Mit der Hingabe nimmt sich der Mensch eine Auszeit vom ökonomischen Bewusstsein – und die Welt kann sich, für Augenblicke wenigstens, von ihrer Verdinglichung erholen.»³¹⁹ Scherer betont, dass Hingabe aus einer «erlittenen Bezauberung»³²⁰ erwachse, die den «inneren Süden»³²¹ zum Vorschein kommen lässt. Sie entspringt der Begegnung mit einem «magisch empfundenen Anderen»³²², welche man nicht beabsichtigen und machen kann, so dass sich auch nicht für Hingabe plädieren lasse im Sinne einer einzuübenden und anzueignenden Lebenskunst. Auch wenn Scherer im Bedenken der Hingabe also das Moment des unverfügbaren Widerfahrnisses stark macht, das einen hinreißt, in das man hineingerät und auf das eine «Bewegung des Gleitens oder Kippens»³²³ antwortet, unterscheidet er Hingabe doch von der rein passiven Hingebung. Es bleibt ein aktives Moment des Sich-Bestimmenlassens, das Hingabe von Unterordnung absetzt.³²⁴ Scherer ortet Hingabe eher als Schwebezustand, in dem aktiv und passiv, außer sich und bei sich, selbstbestimmt und abhängig keine Dichotomien sind sondern auf paradoxe Weise gleichzeitig präsent.³²⁵

4.2.8 HINGABE ALS SEHNSUCHT UND ANTHROPOLOGISCHES BEDÜRFNIS

Angesichts der beschriebenen Rehabilitierung des Hingabedankens kann es Thomas Philipp wagen, in seiner 2010 veröffentlichten Ortsbestimmung «Wie heute glauben? – Christsein im 21. Jahrhundert» von einer «Sehnsucht nach Hingabe»³²⁶ zu sprechen. Er umreißt diese Sehnsucht so:

Der Mensch strebt leidenschaftlich danach, für etwas zu leben. Er sucht ein Gegenüber, an das er sich verlieren kann, so dass seine Kräfte fließen können. Der Mensch sucht einen Inhalt für sein Leben, um es nicht als leer empfinden zu müssen. Der Mensch sehnt sich nach Fülle. Er möchte einen Kraftstrom spüren.³²⁷

Da es viele und zudem ambivalente Kandidaten für das «Hin» der Hingabe gebe, zeichne sich kultiviertes Menschsein durch einen unterscheidend-bewussten Umgang mit dem Bedürfnis nach Hingabe aus. Philipp recurriert dabei erklärtermaßen auf die Religionspsychologie Erich Fromms, der unter den spezifisch hu-

318 Vgl. ebd. 78.

319 Ebd. 9.

320 Ebd. 76; 79.

321 Ebd. 37.

322 Ebd. 83.

323 Ebd. 38.

324 Vgl. ebd. 91.

325 Vgl. ebd. 63; ähnlich 39.

326 T. PHILIPP, *Wie heute glauben? – Christsein im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2010, 46 f.

327 Ebd.

manen, über die körperliche Selbsterhaltung hinausgehenden Bedürfnissen³²⁸ ein «BedürfnisnacheinemRahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe»³²⁹ identifiziert. Im Rahmen dieser Bedürfnisse verhandelt Fromm die Fragen nach Religion und Weltanschauung. Sein Religionsbegriff ist dabei bewusst weit gefasst: Als religiös gilt ihm «jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet»³³⁰. Da dem Menschen im Unterschied zum Tier eine Determination durch Instinkte als Orientierung abgehe und das menschliche Hirn es erlaube, in viele Richtungen zu denken, brauche es ein «Objekt für seine totale Hingabe ... als Brennpunkt all seines Strebens und als Basis seiner tatsächlichen – und nicht nur nach außen proklamierten – Werte»³³¹. Es gebe «keine stärkere Energiequelle im Menschen»³³², es bündele die Lebensenergien in eine Richtung, hebe den Menschen aus seiner Isolation heraus bzw. befreie ihn aus der Ichbezogenheit und verleihe dem Leben inmitten von Unsicherheiten und Zweifeln Bedeutung.³³³ In diesem Sinn berge sich in jedem Menschen ein religiöses Bedürfnis³³⁴ – und ohne dessen Befriedigung werde der Mensch verrückt.³³⁵ Allerdings weist die Art der Befriedigung erhebliche Unterschiede auf. Der Mensch habe die Wahl zwischen «besseren oder schlechteren, höheren oder niedrigeren, wohltuenden und zerstörerischen Formen von Religion und Weltanschauung»³³⁶. Zielpunkte der Hingabe «können Tiere oder Bäume sein, Idole aus Gold oder Holz, ein unsichtbarer Gott, ein Heiliger oder ein diabolischer Führer; die Vorfahren, die Nation, die

328 «Diejenigen Bedürfnisse, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat – Hunger, Durst und das Bedürfnis nach Schlaf und sexueller Befriedigung – sind deshalb wichtig, weil sie im chemischen Haushalt seines Körpers wurzeln und übermächtig werden können, wenn sie unbefriedigt bleiben. Aber selbst die volle Befriedigung dieser Bedürfnisse gewährleistet noch nicht die geistige und seelische Gesundheit. Diese hängt von der Befriedigung jener Bedürfnisse und Leidenschaften ab, die spezifisch menschlich sind und den Bedingungen der menschlichen Situation entstammen: des Bedürfnisses nach Bezogenheit, nach Transzendenz, nach Verwurzelung, nach Identitätserleben und nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe.» (E. FROMM, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, in: *Gesellschaftstheorie*, München 1989, 1–254, 51.)

329 So etwa in: E. FROMM, *Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, in: *Analytische Charaktertheorie*, München 1989, 269–414, 365 ff.; DERS., *Aggressionstheorie/Anatomie der menschlichen Destruktivität*, München 1989, 207 ff.; DERS., *Psychoanalyse und Religion*, in: *Religion*, München 1989, 227–292, 241 ff.; DERS., *Psychologie und Werte*, in: *Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik*, München 1989, 331–241, 339.

330 DERS., *Haben oder Sein*, 130.

331 DERS., *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, 208 f.

332 DERS., *Psychoanalyse und Religion*, 243.

333 Vgl. DERS., *Aggressionstheorie/Anatomie der menschlichen Destruktivität*, 209.

334 Vgl. DERS., *Psychoanalyse und Religion*, 243.

335 Vgl. DERS., *Psychologie und Werte*, 339.

336 DERS., *Psychoanalyse und Religion*, 245.

Klasse oder Partei, Geld oder Erfolg. Die jeweilige Religion kann den Hang zur Destruktivität fördern oder die Bereitschaft zur Liebe, die Herrschsucht oder die Solidarität; sie kann die Entfaltung der seelischen Kräfte begünstigen oder lähmen»³³⁷. Bei den Religionen im engeren Sinne als Bereitstellern von Hingabeobjekten gebe es primitive Systeme wie den Totemismus, rein philosophische Systeme wie die Stoa, nicht-theistische Systeme wie den Buddhismus und monotheistische religiöse Systeme.³³⁸ Fromm wendet sich vor dem Hintergrund dieser Ambiguität dezidiert gegen die relativistische Auffassung, schon das Vorhandensein eines Objektes der Hingabe an sich sei als wertvoll einzuschätzen.³³⁹ Weil «schlechte» Objekte eine Regression bewirken können, bedarf es einer grundlegenden Unterscheidung, für die Fromm aus seiner religionspsychologischen Perspektive die Wert-Kriterien von Gesundheit, Wachstum und das Wohl-Sein benennt. Der Grundparameter zur Beurteilung liegt darin, ob bzw. inwieweit sie die Entwicklung des Menschen fördern oder lähmen.³⁴⁰ «Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine größte Stärke, nicht seine äußerste Ohnmacht zu erreichen.»³⁴¹

4.2.9 DIE ANSCHLUSSFÄHIGKEIT AN DAS HINGABE-DENKEN DES TRAITÉ

Bei aller Ungleichzeitigkeit weist der Gegenwartshorizont in seinen vielen Facetten eine gewisse Anschlussfähigkeit an den Hingabegedanken des *Traité* auf. Allerdings lässt die auf Fromm rekurrierende Einführung des Hingabebegriffs bei Thomas Philipp zugleich deutlich die tektonischen Verschiebungen zwischen der geistigen Landschaft des *Traité* und derjenigen der Gegenwart vor Augen treten. Während der Hingabebegriff im Ursprungshorizont für eine Betonung der Theozentrik gegen die wachsende Anthropozentrik des Humanismus stand, wird hier der Hingabebegriff dezidiert anthropozentrisch eingeführt im Rahmen der Frage nach menschlicher Identität³⁴² – als menschliche Sehnsucht (Philipp) bzw. menschliches Bedürfnis (Fromm). Dabei spielt die salutogenetische Perspektive eine dominierende Rolle. Anders als im Ursprungshorizont wird in dieser Optik, die Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte aufnehmend, eine Ambivalenz des Hingabebegriffs thematisiert – was vor allem mit der unterschiedlichen Qualität der Hingabeobjekte zusammenhängt. Hingabe wird nicht fraglos als gut un-

337 DERS., *Haben oder Sein*, 365 f. Ähnlich: DERS., *Aggressionstheorie/Anatomie der menschlichen Destruktivität*, 209.

338 Vgl. DERS., *Psychologie und Werte*, 339.

339 Vgl. DERS., *Psychoanalyse und Religion*, 243.

340 Vgl. z. B. DERS., *Psychoanalyse und Werte*, 339; *Haben oder Sein*, 366.

341 DERS., *Psychoanalyse und Religion*, 249.

342 Vgl. das Vorwort v. P. HÜNERMANN, in: T. PHILIPP, *Wie heute glauben?*, 9.

terstellt, weil nicht jede Hingabe *per se* heilsam für den Menschen ist, sondern nur eine solche, deren Richtungsziel humanisierend sein Potential hebt. Dies hängt zweifellos mit einer Pluralisierung der Hingabeobjekte zusammen: Zwar kennt auch «Caussade» unterschiedliche immanent-konkrete Gegenüber der Hingabe (Alltagspflichten, Kreuzeserfahrungen ...), aber mittelbar richtet sie sich immer als Resonanz auf den Gott, der den Menschen ergreift und hinreißt (Brautmystik), der dem Menschen mit guten Absichten (*bonté*) begegnet und der alle kategorialen Hingabeobjekte in diesem Sinne vorsehend unterfängt. Eine solche transzendente Rahmung ist allerdings im säkularen Zeitalter nur mehr optional, eine Möglichkeit neben anderen.³⁴³ Nach der Zerrüttung des Hintergrundrahmens einer verzauberten Welt ist der geteilte kulturelle Horizont weitgehend der eines rein immanent aufgespannten Rahmens.³⁴⁴ Die Optionalisierung von Glauben und Unglauben und die Diversifikation möglicher Welthaltungen ist von einem Elitenphänomen zu Zeiten des *Traité* zu einem Massenphänomen geworden.³⁴⁵ Selbst wenn man also anthropologisch von einer Sehnsucht oder einem Bedürfnis nach Hingabe ausgeht, muss dieses Bedürfnis oder – mit Taylor gesprochen – diese Suche nach einem «Ort der Fülle»³⁴⁶ keineswegs mehr zwangsläufig über einen immanenten Rahmen hinausführen bzw. jede Hingabe an ein immanentes Objekt als wie auch immer transzendent gerahmt betrachten. Wie wir an verschiedenen Autoren gesehen haben, ist Hingabe dort vornehmlich plausibel als Konzept einer rein immanent bleibenden Lebenskunst.

4.3 Die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks im Kontext der zeitgenössischen Spiritualität

4.3.1 IMMANENTE SPIRITUALITÄTEN UND EIN UNBEHAGEN AN DER «INNERWELTLICHKEITSENGE»

Die eben beschriebene Spannung durchzieht auch die «Spiritualitätsszenen» der Gegenwart mit der ihnen eigenen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Einerseits trifft man auf Versuche, auch *in puncto* Spiritualität «*sub specie temporis*»³⁴⁷, innerhalb eines rein immanent aufgespannten Rahmens zu verbleiben: «Nicht jede Spiritualität ist notwendig religiös.»³⁴⁸ Diese Spiritualität der Immanenz bzw. der «Immansität»³⁴⁹, wie sie exemplarisch der französische Philosoph André Comte-

343 Vgl. zum folgenden: C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. J. SCHULTE, Berlin 2012, 14 ff.

344 Vgl. ebd. 33.

345 Vgl. ebd. 15; 34.

346 Vgl. ebd. 18 ff.

347 A. COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, 231.

348 Ebd. 161.

349 Ebd. 170.

Sponville in seinem breit rezipierten Werk «Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott» entfaltet hat, ist «beinahe gleichbedeutend mit Ethik oder Weisheit» und «betrifft unsere Beziehungen zum Menschlichen, zum Endlichen und zur Zeit»³⁵⁰ – unter Ausschluss eines nicht (mehr) plausiblen Übernatürlichen. Andere Autoren dagegen thematisieren eine «Krise der Immanenz» und bemühen sich, «die Unabgegoltenheit religiöser Sinnsysteme aufzuspüren und nach der Relevanz von Mythos und Mystik für die Selbstinterpretation des «aufgeklärten» Menschen zu fragen»³⁵¹. Sie üben eine Widerstandshaltung gegen eine «Innerweltlichkeitsenge»³⁵², eine «Tyrannei der Endlichkeit», die in dem Moment entsteht, «da das Faktische, aus dem heraus sich alles Technische zu erklären und worin es sich zu bewähren hat, die Realität zusehends definiert»³⁵³. Die Suche nach einer «Entdichtung des Faktischen»³⁵⁴ verdankt sich einer Sehnsucht, die «nichts, was faktisch ist, in seiner opaken Existenz ruhen, auf sich beruhen lässt»³⁵⁵. Darin bestätigt sich, dass ein Signum der späten Moderne darin besteht, dass sich die Aufklärung mit ihren säkularisierenden Anliegen nicht einfach monolinear in Richtung eines schleichenden Verschwindens von Religion entwickelt hat. Die traditionellen, kirchlich verfassten Formen von Religion bzw. Spiritualität sind zwar weitgehend rückläufig. Aber daneben zeitigt die späte Moderne durchaus religions- und vor allem spiritualitätsproduktive Tendenzen.³⁵⁶ Mitunter ist von einer spirituellen Wende, einer Respiritualisierung oder gar einem neuen Megatrend Spiritualität die Rede. Dabei zeichnet sich ab, dass Religion und Spiritualität in ein «kontrastives Verhältnis»³⁵⁷ geraten sind. Während Religion für Dogma und Moral mit Wahrheitsanspruch und Institution mit definierten Partizipationsbedingungen steht, ist Spiritualität ein weiterer Begriff, ein «semantisches Dach ..., unter dem man alle nicht rein materiellen Bemühungen um subjektives Wohlbefinden unterbringen konnte»³⁵⁸, eine «unbestimmte Chiffre, zur Bezeichnung höchst disparater Angebote, Übungen, Traditionen, Zustände, Gefühle und Wirklichkeitsdeutungen»³⁵⁹, ein «Platzhalter für eine sinnvolle, er-

350 Ebd. 166.

351 H. HÖHN, *An den Grenzen der Moderne*, 23.

352 P. STRASSER, *Kritik der Spiritualität – Warum uns die Welt nicht genug ist*, Basel 2020, 55.

353 Ebd. 36.

354 Ebd. 54.

355 Ebd. 46.

356 Der Begriff wurde geprägt v. H. HÖHN, *GegenMythen – Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1996.

357 S. PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 9.

358 B. GROM, *Spiritualität ohne Grenzen*, in: StZ 134 (2009), 145 f., 145.

359 C. BENKE, *Was ist christliche Spiritualität? – Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen*, in: P. ZULEHNER (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 29–43, 29.

füllte, glückliche Lebensweise, für die Sehnsucht nach einem alternativen Leben»³⁶⁰.

4.3.2 DER *RENOUVEAU MYSTIQUE* UND DAS NEUE INTERESSE AN KONTEMPLATION

Unabhängig von der Frage, ob die jeweilige Spiritualität dabei unter einem rein immanenten oder einem transzendenten Rahmen aufgespannt wird, ist es allerdings auffällig, dass der Begriff Spiritualität im Vergleich zum Ursprungshorizont zu einer «Edelvokabel»³⁶¹ mit überwiegend positiven Konnotationen geworden ist. In der kirchlich-theologisch aufgeladenen Atmosphäre des Ursprungshorizonts hatte *spiritualité* dagegen einen pejorativen Klang, galten doch die dann als Quietismus etikettierten neuen mystischen Strömungen als *nouvelle spiritualité*.³⁶² In der Folgezeit, so hatten wir im zweiten Kapitel deutlich gemacht, geriet diese Mystik in Verruf, wurde allenfalls als Sonderweg weniger Begnadeter betrachtet und verschwand damit nahezu aus dem öffentlichen Leben der Kirche. Christliche Frömmigkeit stand unter dem Vorzeichen einer dominierenden Aszetik. Erst um die Wende zum 20. Jahrhundert setzte hier ein Umdenken ein, das unter der Überschrift eines *renouveau mystique* firmierte und für unseren Kontext relevant ist. Der in Angers ansässige Priester Auguste Saudreau vertrat in seinen auflagenstarken und in mehrere Sprachen übersetzten Werken wie «Les Degrés de la vie spirituelle» (Angers 1896) und «L'État mystique, sa nature, ses causes» (Paris 1903) einen erweiterten Mystikbegriff, der nicht auf außerordentliche Phänomene begrenzt war. Er verflüssigte all jene Abgrenzungen, die seit den Verwerfungen des Quietismus nahezu kanonisch geworden waren: die «zwischen Aszetik und Mystik, zwischen erworbener und eingegossener Kontemplation, zwischen allgemeinem Heilsweg und mystischem Sonderweg»³⁶³. Die schon erwähnte Kritik Henri Bremonds am *ascétisme*³⁶⁴ bewegt sich im Fahrwasser dieses Neuaufbruchs. Im Rahmen dieser Rehabilitierung der Mystik wurden im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zunächst am Angelicum und wenig später auch an der Gregoriana Lehrstühle für aszetische und mystische Theologie eingerichtet und ab 1932 das groß angelegte «Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique» publiziert.³⁶⁵ Simon Peng-Keller resümiert, dass dieses «Plädoyer für ein

360 R. POLAK, *Megatrend oder Megaflop? – Zur Wiederentdeckung von Spiritualität*, in: *Diakonia* 37 (2006), 286–392, 389.

361 B. GROM, *Spiritualität ohne Grenzen*, 145.

362 Vgl. S. PENG-KELLER, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs – Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen im Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, in: *Spiritual Care* 3 (2014), 36–47, 40.

363 DERS., *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in: *GuL* 84 (2011), 236–249, 242.

364 Siehe dazu 1.2.2.2; 3.7.1.

365 Vgl. dazu ebd. 243.

mystisch geöffnetes Christentum» den Terminus *spiritualité* nachhaltig einfärbte und ihm bis in die Gegenwart hinein einen «warmen Klang» verleiht.³⁶⁶ Im Zuge dieses neuen Interesses an Mystik konnte es gelingen, gegen die Dominanz von Rationalismus und Moralismus der *cognitio dei experimentalis*³⁶⁷ erneut zu ihrem Recht zu verhelfen, damit die «Erfahrung wieder zum Thema der Theologie» zu machen und als einen theologisch bedeutsamen Ort zu würdigen.³⁶⁸

Vor dem Hintergrund dieser «demokratisierten Mystik»³⁶⁹ mit ihrer Grundüberzeugung einer Berufung aller zur Kontemplation als Gebet und Lebenshaltung wurde auch im Westen das Jesusgebet stärker aufgegriffen. Es entstanden die kontemplativen Bewegungen des 20. Jahrhunderts – mit einer reichen Fülle an spirituell-theologisch grundlegender und praktisch-anleitender Literatur.³⁷⁰ Tatsächlich gilt: «Diese Konstellation ist neu.»³⁷¹ Gerade hier lichtet sich ein weiterer bedeutender Unterschied zum Ursprungshorizont. Der *Traité* kreist, wie hervorgehoben, um eine Leerstelle.³⁷² Es fällt ins Auge, dass das Thema «Gebet» generell und die nicht nur für spirituelle «Eliten» reservierten Topoi «Inneres Gebet» bzw. «Gebet des Herzens», «*oraison du simple regard*» und «*contemplatio*», allesamt Kernthemen des Quietismus und der Mystik Madame Guyons, im *Traité* lediglich äußerst randständig thematisiert sind. Sie scheinen stillschweigend vorausgesetzt zu werden. Vieles spricht für die vertretene These, dass diese Auslassung aus gutem Grund geschieht, wäre doch angesichts der Verwerfungen des Quietismus und dem sich formierenden Schisma von Aszetik und Mystik die Publikation des kleinen Werkes fraglich geworden. Schon so hatte sie die Hürden einer antimystischen Skepsis etlicher Rezensenten nehmen müssen, wie sich im ersten Kapitel gezeigt hat. Und doch ist das Ungesagte zutiefst präsent. Wenn «Caussade» seiner/ihrer Alltagsmystik – vor allem der zweiten und dritten Spielart der Hingabe – jene Haltung zugrunde legt, die sich in der Wendung *laissez faire Dieu* kondensiert, für die Marias «*Fiat mihi secundum verbum tuum*» (Lk 1,38) als Inbegriff aller

366 Vgl. S. PENG-KELLER, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, 40 f.

367 So die auf Jean Gerson zurückgehende Formel zur Beschreibung von Mystik. Vgl. dazu S. Wendel, *Christliche Mystik – Eine Einführung*, Kevelaer 2004, 25.

368 Vgl. E. SALMANN/A. BIERINGER, *Mystik als erfahrenes Leben und Denken*, in: IkaZ 44 (2015), 527–536, 534.

369 Vgl. D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, Hamburg 1999, 13.

370 Im deutschen Sprachraum ist hier besonders der Jesuit Franz Jalics zu nennen, vor allem seine Werke: F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien – Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und das Jesusgebet*, Würzburg 2005; DERS., *Der kontemplative Weg*, Würzburg 2006. Siehe auch: T. KEATING, *Das Gebet der Sammlung – Einführung und Begleitung des kontemplativen Betens*, Münsterschwarzach 2010; S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz – Kontemplation als Gabe, Praxis und Lebensform*, Würzburg 2021; R. ROHR, *Ganz da – Einfach und kontemplativ leben*, München 2019.

371 S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 12.

372 Siehe dazu 2.2.

mystischen Theologie hervorgehoben wird und die in eine «mobilité d'âme au souffle de la grâce» mündet, dann scheint untergründig die Praxis kontemplativen Betens als Voraussetzung durch. In ihr wird eingeübt, was «Caussade» (mit der schon damals anachronistischen Schreibweise) *passiveté* nennt, also ein Geschehenlassen göttlichen Vorübergehens, eine vorgängige Indifferenz des Menschen, eine innere Flexibilisierung.

Seit dem *renouveau mystique* konnten nun diese spirituellen Praktiken, die der *Traité* nur zaghaft andeuten konnte, aus einer beargwöhnten, allenfalls für wenig geduldeten Nische ins Freie treten und zu einem Breitenphänomen werden – unter dem religiös bzw. christlich formatierten Begriff Kontemplation oder unter seinem weltanschaulich unbestimmteren «Ableger» Achtsamkeit.

4.3.3 KULTURELLE KATALYSATOREN DES NEUEN INTERESSES AN MYSTIK UND KONTEMPLATION

Allerdings bahnten auch andere katalysatorische Faktoren den Weg dorthin. Jede Spiritualität hat, wie mehrfach angeklungen, responsorischen Charakter. Sie kommt, so Michel de Certeau, einem «fotografischen Entwickler»³⁷³ der jeweiligen Kultur mit ihren Fragen und Herausforderungen gleich. Daher spielt die Kontextualität eine bedeutende Rolle. Lieven Boeve hat die Kontextualität gegenwärtiger (spiritueller) Identitätsfindung beschrieben als konfrontiert mit Enttraditionalisierung und Individualisierung und als herausgefordert durch die Pluralisierung der Religion.³⁷⁴ Auch die neue Hochschätzung von Mystik und Kontemplation ist darin begründet.

Zum einen hat sie ihren Geburtsort, erneut mit Michel de Certeau gesprochen, in einer *rupture*. Ähnlich wie die von ihm eingehend untersuchte Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts wuchert ebenso die der Gegenwart um einen Verlust. Auch sie reagiert seismographisch auf die Phänomene von «entschwindenden Wahrheiten, sich verdunkelnden Autoritäten, gespaltenen oder geschwächten Institutionen»³⁷⁵. Noch eklatanter als zu Beginn der Neuzeit zeichnet sich ein Relevanzverlust des traditionellen kirchlich-konfessionell verfassten Christentums ab. Teils partizipiert er an der auch in anderen gesellschaftlichen Gestaltungs Kräften wie Parteien und Gewerkschaften zu beobachtenden schwindenden Bindekraft von Institutionen, teils hängt er aber auch zusammen mit den kirchlichen Skandalen der jüngeren Vergangenheit und dem Fremdeln der Kirche(n) mit der zeitgenössischen Kultur und daher einem mangelnden «Brückenbau» – der vielfach

373 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 43.

374 Vgl. L. BOEVE, *Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute*, 162–166.

375 M. CERTEAU, *Mystische Fabel – 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. M. LAUBLE, Berlin 2010, 26; 28.

den Eindruck der Lebensferne weckt.³⁷⁶ «Zerbrochen ist die Glaubwürdigkeit der Religion als Instanz verbindlicher Sinnvorgabe.»³⁷⁷ Nachhaltiger als zu Beginn der Neuzeit hat Religion das Monopol eingebüßt, das orientierende Narrativ zur Daseinsdeutung und -bewältigung zu repräsentieren. Es legt sich nahe, von einer «Exkulturation»³⁷⁸ des Christentums zu sprechen. Peter Zimmerling erwähnt in diesem Zusammenhang die katalysatorische Bedeutung des mit der 68er-Generation verbundenen Traditionsabbruchs, der sich auch in den neuen Spiritualitäten niederschlägt: «Sie meinen, ganz auf abendländische, spirituelle Traditionen verzichten zu können. Stattdessen importieren sie spirituelle Traditionen aus anderen Kulturkreisen, meist aus dem Fernen Osten stammend wie Hinduismus und Buddhismus.»³⁷⁹ Die Anziehungskraft und Plausibilität dieser «fremden Propheten»³⁸⁰, etwa des indischen Yoga und des japanischen Zen-Buddhismus, erklären sich wohl zum einen aus der Exotik des Unbekannten und dessen Unverbrauchtheit, aber auch aus dem Umstand, dass die «fernöstliche Struktur von Religion dem postmodernen Individualismus»³⁸¹ entgegenkommt. Den immanent bleibenden Spiritualitäten entspricht es zudem, dass der Zen-Buddhismus «die buddhistische Religion auf die radikalste Weise in die Immanenz» wendet und «nicht nach etwas Verborgenen *hinter* der Erscheinung» sucht, sondern den Glanz der erscheinenden Dinge, nämlich den Glanz der Immanenz»³⁸². In diesem Zusammenhang klingt der Ratschlag eines Zen-Meisters, «das Hier und Jetzt zu bewohnen»³⁸³ leicht anschlussfähig für die Suche, die gleich noch ausführlicher vor unser Auge kommt, nämlich überhaupt im Augenblick präsent sein zu können. Schließlich dürfte es denen, die unter dem Dauerdruck der (Selbst-)Optimierung stehen, höchst willkommen erscheinen, dass die fernöstlichen Spiritualitäten, so Byung-Chul Han, «eine affirmative Haltung gegenüber dem Bestehenden»³⁸⁴ aufweisen. Es gelte, sich an die Faktizität der Welt anzuschmiegen.

Spirituelle Daseinsvergewisserung wird von einem Großteil der Zeitgenossen also kaum in einer «Außenorientierung» gesucht, in dogmatisch-moralischen, rituell-liturgischen oder institutionellen Objektivierungen, sondern vornehmlich

376 Vgl. C. THEOBALD, *Christentum als Stil – Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br. 2018, 25.

377 D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart – Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 31.

378 Vgl. C. THEOBALD, *Christentum als Stil*, 22 ff.

379 D. ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität – Wurzeln und Zugänge*, Götting 2010, 133.

380 M. ROSENBERGER, *Im Geheimnis geborgen – Einführung in die Theologie des Gebets*, Würzburg 2012, 119.

381 Ebd. 120.

382 B. HAN, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Ditzingen 2002, 18; 24; 32.

383 Ebd. 35.

384 B. HAN, *Gute Unterhaltung*, Berlin 2018, 73.

in einer «Innenorientierung» – und in Literatur bzw. bei Vertretern und (eher temporären) Gruppen, die dazu anleiten. Der Mystikboom der Gegenwart³⁸⁵ und die Konjunktur entsprechender spiritueller Praktiken hat unter anderem hier seinen Nährboden. Bei den Spiritualitäten, die unter einem transzendenten Rahmen aufgespannt sind, ist er gekennzeichnet von einem «Pochen auf Gottesunmittelbarkeit»³⁸⁶. Diese Innenorientierung ist neben dem Glaubwürdigkeitsverlust des verfassten Christentums auch durch jene Entwicklungen mitbegründet, die im Kapitel über Vorsehung nachgezeichnet wurden: Wenn eine Weltimmanenz Gottes immer fragwürdiger wurde, Gottespräsenz und Wirklichkeitserfahrung kaum mehr zusammenfinden und sich das Alltagsbewusstsein zusehends weniger von einer verborgenen Kopräsenz Gottes getragen weiß, dann bleibt – wenn überhaupt – allein eine transzendente Innerlichkeit des Menschen – sein Herz, seine Seele, sein Selbst – ein ortloser Ort, an dem Gott vergegenwärtigt und erfahren werden kann – sozusagen eine letzte Nische: die Seele als «lebendiger Tabernakel der Großen Transzendenz»³⁸⁷. Es legt sich der Eindruck nahe, dass je mehr die Gotteserfahrung im gegenwärtigen Augenblick der Geschichte verschwunden ist bzw. an Plausibilität verloren hat, die Kontemplation desto mehr an Bedeutung gewann – als Innwerden der Gottespräsenz im Selbst des Menschen.

4.3.4 KONTEMPLATIVER PRÄSENZMODUS, AKTIVITÄTSMODUS UND ERLEBNISRATIONALITÄT

Allerdings lässt sich kaum übersehen, dass sich im Blick auf die Kontemplation als einem zentralen Thema mystischer Praktiken gegenüber dem Ursprungshorizont – je nach Standpunkt – eine bedeutende Akzentverschiebung bzw. ein gewichtiger Motivationswechsel ergeben hat. Ging es der *contemplatio acquisita* bzw. der *oraison du simple regard* um ein nicht diskursives, von Vorstellungen befreites Ruhen in der Gottespräsenz, das selbstverständlich in einen christlichen Deutungshorizont eingelassen war, ist diese Zielrichtung kontemplativen Übens im Gegenwartshorizont zumindest ergänzt, wenn nicht überlagert durch das (Wieder-)Erlernen, überhaupt im gegenwärtigen Augenblick verweilen und präsent sein zu können. In nahezu allen Entwürfen geht es zunächst oder sogar zentral um eine Enthabitualisierung des Alltagsbewusstseins, und zwar darum, den «Aktivitätsmodus» zu unterbrechen und in den «Präsenzmodus»³⁸⁸ umzuschalten,

385 Paul Mommaers diagnostizierte schon 1979 ein «großes Interesse für die rätselhafte Welt des Mystikers»: «Mystik ist offenbar Mode.» (P. MOMMAERS, *Was ist Mystik?*, Frankfurt a. M. 1979, 11.)

386 H. HÖHN, *Zerstreuungen – Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 77.

387 R. ROHR, *Ganz da*, 70.

388 S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 56.

vom Nachdenken zum Gewährwerden bzw. zum absichtslosen Schauen zu gelangen. Dabei heben die Autoren ab auf die absorbierende Gedankentätigkeit, mit der Menschen noch der Vergangenheit nachhängen, die nicht mehr ist, oder sich imaginierend und planend in der Zukunft bewegen, die noch nicht ist. Dagegen bedeutet «in der Wahrnehmung bleiben ... auch in der Gegenwart bleiben»³⁸⁹. Diese «unverzweckte Wahrnehmung sammelt uns im Hier und Jetzt»³⁹⁰. Zwar nehme jeder Mensch notwendig wahr, aber schon nach dem Bruchteil einer Sekunde fange der Verstand an zu arbeiten.³⁹¹ Einerseits wird diese Polung auf Problembewältigung und Reduktion kognitiver Dissonanzen als evolutionsgeschichtlich überlebenswichtig gewürdigt.³⁹² Andererseits drohe über den Verarbeitungsdruck des Gewesenen und den Planungs- und Handlungsdruck im Blick auf das Kommende die Präsenzfähigkeit des Menschen zu verkümmern – so dass ein Gegensteuern zur Überlebensfrage wird. Daher werben die entsprechenden Werke dafür, Denken und Tun loszulassen, Des-Identifikation³⁹³ zu üben, nichts verändern zu wollen, nichts zu bewerten und alles so aufzunehmen, wie es sich offenbart. Viele der entsprechenden Übungen sind über eine bestimmte Sitzhaltung und die Aufmerksamkeit auf den Atem lenkend körperbasiert und erleichtern bzw. verstärken auf diese Weise, sich im Präsenzmodus einzufinden. Wenn Kontemplation und Achtsamkeit zunächst oder sogar vornehmlich als Wege nahegelegt werden, im gegenwärtigen Augenblick zu verweilen, dann reagieren diese Einspurungen auf ein Weltverhältnis, das Hartmut Rosa mit dem Schlüsselbegriff der «Beschleunigung» zu fassen versucht hat, welche alle Lebensbereiche durchzieht.

Diese systematische Eskalationstendenz verändert ... die Art und Weise, in der Menschen in die Welt gestellt sind ... Dynamisierung in diesem Steigerungssinn bedeutet, dass sich unsere Beziehungen zum Raum und zur Zeit, zu den Menschen und zu den Dingen, mit denen wir umgehen, und schließlich zu uns selbst, zu unserem Körper und unseren psychischen Dispositionen, fundamental verändert.³⁹⁴

Gegenüber dieser Selbst-Entfremdung und diesem Weltverstummten müsse die Resonanzfähigkeit des Menschen für seine Umwelt und sich selbst allererst neu gelernt werden. Das Plädoyer für Kontemplation und Achtsamkeit in der Kultur der Gegenwart liest sich vor diesem Hintergrund als Angebot in diese Richtung und damit als Versuch, «lebensweltliche Modernisierungsschäden auszugleichen

389 F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, 37.

390 S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 58.

391 Vgl. F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien*, 38.

392 Vgl. S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 130; 136 f.

393 Vgl. R. ROHR, *Ganz da*, 22 ff. Er bezeichnet mit diesem Terminus das Nicht-Anhaften an Gedanken.

394 H. ROSA, *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 14.

und den Seelenhaushalt der Individuen von den Folgekosten permanenter kultureller und technischer Innovationsschübe zu entlasten»³⁹⁵. Zugleich ist diese einzuübende Präsenzfähigkeit im Augenblick für die Literatur, die zu einer Kontemplationspraxis im christlichen Kontext und damit zu einem Gewahrwerden der verborgenen Gottespräsenz anleiten möchte, der unerlässliche propädeutische Schritt, wie Andreas Schönfeld prägnant deutlich gemacht hat: «Die Veräußerlichung und Ichzentriertheit, die die differenzierte Technikwelt mit sich bringt, zersplittern den Geist und hindern uns, gesammelt aus der Personmitte zu leben. Weil wir nicht mehr in unserer Leibmitte zu Hause sind, verliert die Seele ihre natürliche Sammlungsfähigkeit» und die «psychosomatischen Grundlagen» des Betens. «Die Einübung einer kontemplativen Fähigkeit ist generell ein Gebot der Stunde.»³⁹⁶

Damit ist bereits angedeutet, dass die beschriebene Innenorientierung zumindest in Teilen der «neuen Mystik» stark geprägt ist vom Erlebniswert der Angebote und der damit einhergehenden Erwartung einer psychologisch-therapeutischen Wirkung der spirituellen Erfahrung.³⁹⁷ Sie «optiert für den Primat persönlicher, authentischer Erfahrung vor einem bloß gewussten, überlieferten Glauben»³⁹⁸. Diese auch spirituell-mystische Erlebnisorientierung partizipiert an der situationsübergreifenden «Tendenz eines Subjektes, sein Handeln an dem Ziel auszurichten, vorübergehende Prozesse positiver Valenz (schöne Erlebnisse) bei sich selbst herbeizuführen»³⁹⁹. Kontemplativ-achtsame Praxis soll nicht selten vor allem ein «intensives Leben»⁴⁰⁰ erschließen, die Übenden neu zu sich selbst bringen und nicht einfach resonanzfähig machen für die göttliche Tiefendimension der Wirklichkeit bzw. seiner selbst, sondern sie «den göttlichen Flow in allem genießen» lassen, staunend «genussvolle Hingabe»⁴⁰¹ ermöglichen. Wenn immanente Spiritualitäten sich auf mystische Traditionen beziehen, dann oft zum Auskosten einer entschleunigten Präsenz im Augenblick, zur «Erkundung der unbekanntesten Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts ... Mystik im Zeitalter der Individualisierung

395 H. HÖHN, *GegenMythen*, 37.

396 A. SCHÖNFELD, *Spirituelle Identität und Mystik*, in: *GuL* 81 (2008), 1–8, 3.

397 Dabei fehlt es nicht an kritischen Stimmen. So etwa Peng-Keller mit seiner pointierten Formulierung, das erste Ziel kontemplativen Übens sei nicht, sich besser zu fühlen, sondern besser zu fühlen (vgl. S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 64). Auch Sölle sieht die «Mystikgier» und die «Hochschätzung von religiösen Erlebniskategorien» mit Bedenken: «Die Erfahrung rechtfertigt die Sache und wird zum eigentlichen Inhalt von Religiosität.» (D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 12.)

398 B. GROM, *Spiritualität ohne Grenzen*, 146.

399 G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2005, 560.

400 Vgl. dazu T. GARCIA, *Das intensive Leben – eine moderne Obsession*, Berlin 2017.

401 R. ROHR, *Ganz da*, 43; 47.

wird ... zu einer Anleitung für psychische Transzendenzen, für Reisen ins innere Ausland des Subjekts»⁴⁰².

4.3.5 PRÄSENZ IM GEGENWÄRTIGEN AUGENBLICK UND DIE MYSTIK DER GESCHLOSSENEN BZW. DER OFFENEN AUGEN

In der Wirkungsgeschichte «Caussades»⁴⁰³ war deutlich geworden, dass einige Rezipienten der jüngeren Vergangenheit den *Traité* genau durch diese Brille lesen, vor allem den Schlüsselbegriff vom *sacrement du moment présent*. Sie betonen das Werk als Korrektiv gegen eine Mentalität, die sehr stark auf Zukunft und Vergangenheit ausgerichtet ist, darüber gewissermaßen die Gegenwart verliert und sich damit vom «flow of life» abschneidet. Die achtsame Präsenz im Augenblick habe damit etwas vor allem psychologisch Lösendes (so etwa Ryder, Rohr) bzw. gewährleiste als Aufmerksamkeit für den *kairos* auf Dauer Lebensqualität (Barclay). Andere sehen darüber hinaus eine therapeutische Lektion gegen ein überhöhtes Kontrollbedürfnis bzw. einen überwertigen Eigenwillen im Leben (so etwa Casey und Younger). In der Perspektive dieser Rezipienten scheint die Rede vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks unmittelbar anschlussfähig für bzw. kompatibel mit dem Horizont, den wir hier beschrieben haben.

Ohne hier diese Segnungen des Präsentseins im Augenblick in irgendeiner Weise abzuwerten bzw. die Notwendigkeit zu bestreiten, auch auf dem Weg einer christlichen Kontemplationspraxis erst einmal wieder resonanzfähig und gegenwärtig zu werden, stellt sich hier doch die Frage, inwieweit diese Hermeneutik dem *Traité* angemessen ist, inwieweit sie die Resistenzlinien des Textes ernst nimmt, ja ob diese Deutung von «Caussades» Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks nicht eine Ähnlichkeit mit dem Text erzwingt, diesen Begriff vereinnahmt und eine Bedeutung unterschiebt, die mit dem gegenwärtigen Deutungshorizont leicht kompatibel scheint. Aus gutem Grund lässt sich die These vertreten, dass der *Traité* die Praxis kontemplativen Betens voraussetzt, auch wenn sie aufgrund der zeithistorischen Umstände nur randständig thematisiert werden konnte. Hier wird das *laisser faire Dieu* eingeübt, das sich dann in der Hingabep Praxis des Alltags bewährt. Die Grundhaltung, die sich in der betend-zurückgezogenen Mystik der geschlossenen Augen ergeben hat, soll also in die Alltagsmystik der offenen Augen⁴⁰⁴ ausstrahlen, und zwar der für den gegenwärtigen Augenblick in seiner Konkretetheit geöffneten Augen. Wer in der Mystik der geschlossenen Augen versetzt in Gott neu zu sich gekommen ist bzw. in sich mehr als sich selbst wahrgenommen hat, soll dann in einer Mystik der offenen Augen

402 H. HÖHN, *Zerstreuungen*, 82 f.

403 Siehe 1.2.2.

404 Vgl. dazu J. METZ, *Mystik der offenen Augen – Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.

neu zur Welt kommen. Wenn «Caussade» im *Traité* also vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks spricht, dann nicht, um in einer Nische des Alltags in Gott zu ruhen, heilsam göttlicher Präsenz und darin neu seiner selbst inne zu werden (all das geschieht in der vorausgesetzten *oraison du simple regard*), sondern um «in den Moment hineinzufinden, in dem sich göttliches und menschliches Wollen begegnen»⁴⁰⁵, und zwar ein göttliches Wollen, das den konkreten Augenblick mit seiner Alltäglichkeit bzw. mit seiner jeweiligen Herausforderung zu leben hilft. Der gegenwärtige Augenblick wird für «Caussade» nicht dann zum Sakrament, wenn man für eine kontemplative Gebetszeit alle Aufmerksamkeit vom konkreten Gegebensein des Alltags, in dem man sich befindet, abzieht und ganz auf Gott richtet, sondern indem man dieses konkrete Gegebensein gerade in Gott «hinein» hält und sich damit inmitten der eigenen Freiheit für den Gotteswillen öffnet. Es geht nicht um den temporären Ausschluss von Welterfahrung, sondern um deren geistliche Erschließung. Simon Peng-Keller problematisiert eine gewisse Tendenz gegenwärtiger kontemplativer Angebote, sich in der Ruhe selbstgenügsam abzukapseln, die Ruhe zum letzten Ziel zu machen, und unterstreicht in Abgrenzung davon: «Kontemplation als Lebensform zu verstehen, heißt ihr eine formative Kraft zuzutrauen, die den Alltag zu durchdringen vermag. Das ist alles andere als selbstverständlich.»⁴⁰⁶ Der Schlüsselbegriff vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks geht von einer solchen formativen Kraft kontemplativen Betens für eine Lebensform oder einen Lebensstil mitten im Alltag aus. Man könnte von einer Co-Evolution von Mystik der geschlossenen und Mystik der offenen Augen sprechen. Die Rede vom *sacrement du moment présent* hält zusammen, was in der gegenwärtigen Situation mit der beschriebenen Desintegration von Glaube und Wirklichkeitserfahrung kaum noch zusammenfindet.

Auch wenn – wie in diesem Kapitel schon deutlich wurde und sich auch im kommenden Kapitel erweisen wird – die Weise, wie im *Traité* Glaube und Wirklichkeitserfahrung miteinander vermittelt sind, unter den Denkvoraussetzungen der Gegenwart nicht einfach unverändert für einen heutigen Stil des Christseins übernommen werden kann, so fordert doch das «Dass» und das «Wie» dieser Vermittlung im konkreten Augenblick hermeneutisch heraus, «einen Stil zu prägen, der mit dem Stil des ‚Ursprungs‘ korrespondiert und diesen in einer anderen Zeit und unter anderen Bedingungen wiedergibt»⁴⁰⁷. Dieser theologischen Grundierung einer von «Caussade» inspirierten Stilbildung wird sich das nun folgende fünfte Kapitel widmen: einer Alltagsmystik unter gegenwärtigen Verstehensvor-

405 Diese schöne Formulierung im Blick auf die Exerzitieninterpretation Michel de Certeaus bei: M. ECKHOLT, *Gast eines anderen werden*, 53.

406 S. PENG-KELLER, *Überhelle Präsenz*, 155.

407 D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 143.

aussetzungen. Wie lässt sich die menschliche Präsenz im gegenwärtigen Augenblick mit seinen verschiedenen Dimensionen denken als eingelassen in ein vorsehendes Walten und ihm ausgesetzt – und so aus einer Innerweltlichkeitsenge herausgelöst? Wie lässt sich die «Partitur» des Klassikers im Blick auf die dreigestaltige Hingabe anlässlich des Gegenwartshorizonts neu inszenieren – und wo bedarf sie einer ergänzenden «Coda»? Schließlich: Wie kann man ein vorsehend-formatives Wirken Gottes angesichts des je gegebenen Augenblicks zeitgemäß plausibilisieren und damit eingedenk aller Anfragen das Potential des *paideia*-Denkens neu heben?

5 DIE RELECTURE DER GRUNDLINIEN DES KLASSIKERS UNTER GEGENWÄRTIGEN VERSTEHENSBEDINGUNGEN

Auf dem Weg der theologischen Erschließung des Klassikers ist nun der Punkt erreicht, an dem eine Relecture gewagt werden soll. Sie soll die Schlüsselthemen des *Traité* (Kap. 3) mit dem gerade abgeschrittenen Gegenwartshorizont ins Gespräch bringen. Dieser Dialog ist herausgefordert einzulösen, was beim Nachdenken über eine angemessene Hermeneutik geistlicher Klassiker deutlich geworden war: dass man sie nicht als zeitloses Artefakt betrachten kann. Der Zeitindex jeder Spiritualität ist ernst zu nehmen. Die Spannung zwischen dem vergangenen Text mit seinem Horizont und den Lesenden der Gegenwart mit ihrem Verstehenshorizont darf also nicht nivelliert werden. Es gilt, die hermeneutische Differenz zwischen Fremdheit und Vertrautheit aufrechtzuerhalten. Dabei nährt die lebendige Rezeptionsgeschichte des *Traité* bis in die Gegenwart hinein (Kap. 1.2.) die Vermutung, dass sich diese Differenz fruchtbar machen lässt. Bei diesem Dokument der Spiritualitätsgeschichte scheint es sich nicht um einen abzuwerfenden Ballast zu handeln und ebenso wenig nur um eine archäologische Quelle des Heute.¹ Die Fremd-Vertrautheit des Textes birgt ein Potential, das über die Kluft der Jahrhunderte hinweg den Gegenwartshorizont positiv zu inspirieren und zu bereichern vermag. Durch seine Ähnlichkeit in Verschiedenheit² beflügelt er nach wie vor die Suche nach einer Weise, glaubend in der Welt zu sein. Diese Relecture versteht sich also, mit Michel de Certeau gesprochen, als Dialog von Tradition und Gegenwart in gegenseitiger Anerkennung, in dem beide Seiten stimulierend ihre Widerständigkeit erweisen.³ Dieser Dialog räumt der Vergangenheit das Recht ein, dem Gegenwartshorizont Widerstand zu leisten, und zugleich wird der Gegenwart zugestanden, ihr Reibungsfläche zu bieten.⁴ Soll eine theologische Hermeneutik des geistlichen Lebens ein Wechselspiel von theologisch-geistlichen Deutungshorizonten und deutungsbedürftigen Widerfahrungen ermöglichen,⁵ ist hier einerseits mit einer *Hermeneutik des Wohlwollens* systematisch-theologisch zu fragen, inwieweit die Deutungshorizonte «Caussades» heute positiv herausfordern, tragen und orientieren können und daher würdig sind, sich von ihnen interpretieren zu lassen. Gleichzeitig muss andererseits eine *Hermeneutik des Verdachts* kritisch offenlegen, inwieweit sie theologisch vertretbar sind, und wo sie eine kreative Fortschreibung bräuchten bzw. eine andere syste-

1 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, übers. v. M. LAUBLE, Stuttgart 2009, 75.

2 Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch – Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 36.

3 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 75 f.

4 Vgl. ebd. 65 ff.

5 Vgl. S. PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 25 ff.; 148.

matisch-theologische «Unterfütterung». Der Reflexionsstandard gegenwärtiger Theologie soll und darf dabei nicht unterboten werden. Eine Flucht in den «Fideismus des Dennoch»⁶, der sich hermetisiert gegen alle Anfragen, ist einer ernsthaften Theologie unwürdig. Auf diese Desiderate eingehend wird nun versucht, die geborgenen Kerngedanken «Caussades» schöpferisch zu reformulieren: Der gegenwärtige Augenblick als «Ort» möglicher vorsehender Gottespräsenz und Gott als Ortung des gegenwärtigen Augenblicks (5.1.), der Stil der Hingabe (5.2.) und schließlich das *paideia*-Denken (5.3.)

Im dritten Kapitel wurde einleitend bemerkt, dass die «Hingabe an die göttliche Vorsehung», systematisch betrachtet, zu den «Reflexionen erster Stufe»⁷ zählt. Das Werk vermittelt zwischen der gelebten Spiritualität als «*primus locus theologicus*»⁸ und der akademischen Theologie als Reflexion zweiter Stufe, die «eine lebensweltlich situierte, aus der christlichen Glaubenspraxis hervorgehende Theologie voraussetzt»⁹. Wie schon im Kapitel über die theologisch-spirituellen Schlüsselthemen werden sich auch die folgenden Gedanken auf der Reflexion zweiter Stufe bewegen, sind doch viele der thematischen Grundlinien «Caussades» fragwürdig geworden und nicht mehr ungebrochen-selbstverständliche Grundlage glaubender Lebensdeutung. Gegenüber dem lebendigen und frisch-inspirierenden Stil «Caussades» ergibt sich damit unvermeidlich ein mehr reflektierender Ton. Dennoch geschieht dieser «Spurwechsel» in der Hoffnung, eine Alltagsmystik, wie sie der *Traité* präsentiert, neu theologisch denkbar zu machen, sie zu grundieren und damit schließlich einem glaubenden Lebensvollzug unter gegenwärtigen Bedingungen zu dienen. In diesem Sinn versteht sich das folgende Kapitel als Versuch, den Klassiker aus dem 18. Jahrhundert in seiner «produktiven Vorbildlichkeit»¹⁰ zu ehren.

6 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? – Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Münster 2008, 17.

7 D. KRASCHL, *Fundamentaltheologie und Spiritualität – Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis*, in: T. MÖLLENBECK/L. SCHULTE (Hg.), *Spiritualität – Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2017, 225–245, 231.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 K. RAHNER, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, in: *Sämtliche Werke* 10, Freiburg i. Br. 2003, 368–420, 370.

5.1 Eine vom Klassiker inspirierte Neukomposition von Vorsehung
und gegenwärtigem Augenblick

5.1.1 GOTT ALS «ORTUNG» DES GEGENWÄRTIGEN AUGENBLICKS

«Caussades» Denken rotiert um den gegenwärtigen Augenblick: 140-mal (!) taucht der Begriff *moment* auf, davon 18-mal als *moment présent*, ergänzt durch die fünfmal begegnende Variation *devoir présent*. Sachlich durchaus gerechtfertigt haben manche Übersetzende des *Traité* daher den (nicht ursprünglichen) Titel «Hingabe an die göttliche Vorsehung» verändert, beispielsweise in «The Sacrament of the Present Moment»¹¹. In dieselbe Richtung tendiert die deutsche Erstübersetzung mit dem Titel «Ewigkeit im Augenblick»¹². Damit scheint durch: Der Klassiker befasst sich mit der Vorsehung als «Lehre von der aktiven Immanenz»¹³ Gottes vor allem im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Gottespräsenz und gegenwärtigem Augenblick. Die Welt, die sich dem Einzelnen im Ausschnitt des gegenwärtigen Augenblicks zumutet, ist «Ort» einer göttlichen Vergegenwärtigung und insofern Sakrament. So ist etwa davon die Rede, dass Gott die Welt durchdringe, durchflute, im Menschen als Dreifaltiger einwohne (vgl. 102 f.). Allerdings wird diese Dominante sozusagen justiert durch eine andere Perspektive, die zumindest dezent in manchen Formulierungen durchscheint. Mehrmals begegnet etwa die Wendung *en Dieu*: die Seele bzw. der Glaube lebt in Gott (vgl. 39; 66), man besteht (*subsister*) nur in Gott (vgl. 53), soll die Dinge nur in Gott behandeln (vgl. 65) und sich in Gott verlieren (vgl. 85). Diese Wendung findet sich auch in der geradezu programmatischen Aussage, dass es eine Zeit des Lebens der Seele in Gott und eine Zeit des Lebens Gottes in der Seele gebe.¹⁴ Hierin bündelt sich, wie gezeigt wurde, die prozessuale Sichtweise des Glaubensweges bei «Caussade»: «In» Gott ist der Mensch immer schon, auch jener, der «nur» die Pflicht des Glaubenslebens tut; die Einwohnung Gottes in der Seele dagegen wächst in dem Maß, indem der Mensch sich in der Hingabe übt, so Freiraum in sich schafft und für die Gottespräsenz fassungsfähiger wird. Dabei scheint das Insein des Menschen bzw. der Schöpfung in Gott eher ruhend, das Insein Gottes in der Welt bzw. im Menschen eher dynamisch aufgefasst zu sein. An anderer Stelle wird dem Gott suchenden Menschen zugesprochen, dass Gott nicht nur den Augenblick durchdringt und einwohnt, sondern ihn auch mit seiner Gegenwart umhüllt und umgibt.¹⁵ Insofern ist bei «Caussade» nicht ausschließlich von der Ewigkeit im Augenblick zu

11 *The Sacrament of the Present Moment*, übers. v. K. MUGGERIDGE, New York 1989, xxii.

12 J. DE CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick*, übers. v. W. RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951.

13 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 29.*

14 «Il y a temps auquel l'âme vit en Dieu et il y en a un auquel Dieu vit en l'âme.» (*Abandon*, 39.)

15 «Vous cherchez Dieu, chère âme, et il est partout, tout vous l'annonce, tout vous le donne, il a passé à côté, autour, au-dedans, au travers de vous. Il y demeure et vous le cherchez?» (*Abandon*, 57.)

sprechen, sondern auch vom Augenblick in der Ewigkeit. Der/die Autor(in) erwägt nicht nur eine Einwohnung Gottes im jeweiligen Jetzt des Menschen, sondern auch ein Einwohnen des Menschen mit dem je gegenwärtigen Augenblick in Gott. Vorrangig ist der gegenwärtige Augenblick im *Traité* gewiss «Ort» des Wirkens Gottes, aber zugleich ist Gott «Ort» des gegenwärtigen Augenblicks. Transzendenz wirkt in Immanenz, aber die Immanenz ist zugleich aufgehoben in Transzendenz. Entsprechend hat Robert L. Fastiggi Spuren einer pan-entheistischen Mystik ausgemacht.¹⁶

Diese fast dialektisch zu nennende Sicht der Gottespräsenz ist im Rahmen der hier anstehenden Relecture anschluss- bzw. entwicklungsfähig in Richtung einer topologischen Reformulierung der Trinitätslehre, wie sie in jüngerer Zeit mit unterschiedlichen Akzenten von verschiedenen Theologinnen und Theologen vorangetrieben wurde.¹⁷ Durch die Einholung der für die neuzeitliche Philosophie bestimmenden Geschichtsdimension war die Theologie lange auf die Kategorie der Zeit konzentriert. Inzwischen allerdings hat die topologische Wende¹⁸ der Kulturwissenschaften, die das menschliche Grundbedürfnis nach einem Lebens-

16 Vgl. R. FASTIGGI, *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the Bhagavad-Gita*, in: *Journal of Hindu-Christian Studies* 3 (1990), 13–20, 18 f. Markus Knapp betont hier, dass ein trinitarisch gedachter Panentheismus von einem philosophischen Panentheismus abzugrenzen sei, der seinen Ausgangspunkt beim Verhältnis vom Absoluten zum Endlichen hat. Nur ein trinitarisch begründeter Panentheismus könne die Unterschiedenheit von Gott und Welt bei gleichzeitiger Verbundenheit überzeugend denken. Vgl. M. KNAPP, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung – Das Christentum in einer säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg i. Br. 2020, 157 f.

17 Vgl. etwa J. MOLTMANN mit dem Kapitel «Im «weiten Raum» der Trinität», in: DERS., *Erfahrungen theologischen Denkens – Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 266–290. DERS., *Gott und Raum*, in: DERS./C. RIVUZUMWAMI (Hg.), *Wo ist Gott? – Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–41. Im Anschluss an Friedrich-Wilhelm Marquardt: M. FRETTLÖH, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt – Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnames māqōm für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität*, in: R. WETH, (Hg.), *Der lebendige Gott – Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232; DIES., *Von den Orten Gottes zu Gott als Ort – Māqōm, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität*, in: DIES./J. DÖHLING (Hg.), *Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt – Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch*, Gütersloh, 2001, 86–124. Für die katholische Theologie wäre zum einen zu nennen das Kapitel «Der trinitarische «Raum» der Schöpfung» in: G. Greshake, *Der dreieine Gott – Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 229–237. Zum anderen bei J. NEGEL das Kapitel «Welt aus/in Gott – Gott über/in Welt: Zum Zusammenhang von Kosmologie und biblischem Schöpfungsglauben» in seinem Aufsatz «Weil die Welt nicht ganz dicht ist ... – Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt», in: W. EISELE, *Gott bitten? – Theologische Zugänge zum Bittgebet*, Freiburg i. Br. 2013, 102–185, 138 ff. Und schließlich H. SANDER, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik* 1, Mainz 2019.

18 Vgl. M. FRETTLÖH, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt*, 198.

raum und zugleich die wachsende menschliche Ortlosigkeit bedenkt, auch in der theologischen Reflexion Resonanz gefunden. Dies hat dazu geführt, die zuvor eher randständig bedachte Raumdimension der Rede von der Gottespräsenz in der jüdisch-christlichen Tradition neu wahrzunehmen.

Die Kategorie des Raumes bietet insofern Möglichkeiten für die Gottesrede, als in ihr Weite und Grenze, Freiheit und Schutz vermittelt sind.¹⁹ Im Zentrum der topologischen Gotteslehre stehen die Begriffe *māqōm*, *perichoresis* und *schechina*. *māqōm*²⁰ ist im Unterschied zu den im Gebet verwendeten Rufnamen Gottes eine rabbinische Gottesbenennung. Mit Ex 3,15 ist sie näher zu bestimmen als zu den Gedenk- und Erinnerungsnamen gehörig. Die an zentralen Stellen des Ersten Testaments begegnende Gottesbenennung (Gen 28,11; Ex 33,21; Ps 90,1) deutet die Exegese des *Midrasch Bereschit Rabba* so, dass nicht die Welt der Ort bzw. Raum Gottes ist, sondern Gott der Ort bzw. Raum, in den/dem die Welt aufgehoben ist. Die grundlegende Wirklichkeit ist der verortende, nicht der verortete Gott. Zugleich steht *māqōm* in Est 4,14 für die Gottespräsenz in ihrer Dialektik von Offenbarung und Verbergung, Nähe und Distanz, Immanenz und Transzendenz. Dem verortenden und in sich Raum gewährenden Gott entsprechen andere Metaphern, so etwa in der Psalmsprache die der Burg als der von «Gott umgrenzte, geschützte, unangreifbare Ort»²¹. Diese Rede von einem raumgebenden weiträumigen Gott wird in den genannten Entwürfen verknüpft mit einer topologischen Perspektivierung der immanenten Trinität, genauer: mit einer topologischen Reformulierung der *perichoresis*, einem Schlüsselbegriff der Trinitätslehre. Fußend auf dem Verb *perichorein* (herumgehen, durchwandern, durchdringen sowie auf jemanden übergehen, umkreisen, umschließen) bezeichnet er die wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen ohne Vermischung. Schlüsselte man nun die Annäherung an Gott als Raum trinitarisch auf, «wird die Weiträumigkeit Gottes interessanter und differenzierter»²². Dabei kann diese Topologie zurückgreifen auf die Wurzeln der *perichoresis*-Lehre. Schon Johannes von Damaskus formuliert: «Die Personen weilen und wohnen ineinander.»²³ Diese Linie zieht Molt-

19 Vgl. M. FRETTLÖH, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt*, 199.

20 Vgl. zum folgenden: Ebd. 205 ff. Frettlöh vertritt die These, dass der rabbinische Gottesname *māqōm* aus dem Diasporajudentum erwachsen ist, und, da der Tempel als der Ort der Gottesgegenwart für die Exilierten unerreichbar war, für eine Entschränkung der Gottesgegenwart steht und zugleich eine qualifizierte Gottesgegenwart beschreibt: Überall dort, wo man mit *māqōm* Gottes gedenkt, sei der ferne Gott nahe (214 ff.).

21 J. MOLTSMANN, *Gott und Raum*, 33.

22 Ebd. 34.

23 JOHANNES VON DAMASKUS, *Genau Darlegung des orthodoxen Glaubens*, übers. v. D. STEINHOFFER, München 1923, 1,14, 42. Im griechischen Original heißt es: «Ἡ ἐν ἀλλήλαις ζῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις.» (B. KOTTER (Hg.), *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως/Expositio fidei*,

mann weiter, wenn er betont, die trinitarischen Personen seien auch «Raum» füreinander, und nur in diesen gewährten Räumen der jeweils anderen ek-sistieren die göttlichen Personen. Sie «sind durch völlige Hingabe ‹außer sich› und ganz in den anderen. So werden sie sich wechselseitig und gemeinsam zur ewigen Wohnung»²⁴. Wie schon weltlich gilt, dass jedes Lebewesen Raum für andere ist,²⁵ Bewohner und Bewohnter zugleich und Existenz daher Inexistenz ist,²⁶ gilt dies analog auch für die trinitarischen Personen: «Jede Person ist zugleich Bewegungs-, Lebens- und Wohnraum für die beiden anderen ... Jede Person ist den anderen einwohnend und zugleich raumgebend.»²⁷ Sie ist sozusagen aktiv in den anderen einwohnend und raumgebend und passiv von den anderen raumempfangend und bewohnt werdend.²⁸ In der lateinischen Rezeption haben sich mit der Zeit zwei Übersetzungsvarianten ergeben: *circumincessio* und *circuminsessio*. Für Moltmann beleuchten sie zwei Facetten der trinitarischen Einheit, nämlich Bewegung und Ruhe. «Das erste meint dynamische *Durchdringung* (*incedere*), das zweite ruhende *Einwohnung* (*insedere*).»²⁹ In den Bewegungsräumen der jeweils anderen entfalten die göttlichen Personen ihre ewige Lebendigkeit.

Diese trinitarische Differenzierung im Sinne einer wechselseitigen Raumgabe hat Konsequenzen für die Lehre Gottes als *māqōm* für die Welt: «Der Raum, der aufnimmt, entspricht seinem innersten Wesen.»³⁰ So wie Gott in sich raumgebende Beziehung für andere ist, lässt er auch eine von ihm verschiedene Welt in sich existieren. Trinität ist «offene Trinität»³¹, nicht in dem Sinne, dass im innergöttlichen Beziehungsleben ein Mangel herrschte, sondern so, dass die Liebe der drei Personen sich in ihrer Fülle für ein «Außen» öffnet, über sich hinausgeht und auch der Schöpfung Lebensraum in sich gibt. Welt und Mensch wohnen so im dreieinigen Gott ein. In diesem Zusammenhang wird meist der in der Kabbala Isaak Lurias entwickelte Begriff des *Zimzum*³² eingespielt, der den Gedanken einer

Berlin/New York 1973, 42. Moltmann folgert vor diesem Hintergrund, dass «der dreieinige Gott der christlichen Trinitätslehre ein besonderes Verhältnis zum Raum» hat. Vgl. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes – Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 326.

24 J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, 328.

25 Vgl. DERS., *Gott und Raum*, 32.

26 Vgl. DERS., *Das Kommen Gottes*, 320.

27 Ebd. 35.

28 Vgl. DERS., *Erfahrungen theologischen Denkens*, 279.

29 DERS., *Gott und Raum*, 34.

30 DERS., *Das Kommen Gottes*, 327. Ähnlich G. GRESHAKE: «Die Personen in Gott sind also von ihrer innersten Eigenart her so, dass sie ‹neben› sich Raum gewähren.» (*Der dreieine Gott*, 232.)

31 J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes – Zur Gotteslehre*, München 1980, 110 f.

32 So etwa DERS., *Das Kommen Gottes*, 326 f.

ursprünglichen Selbstbegrenzung Gottes nahelegt, um in sich Anderem und damit auch seiner Schöpfung Raum zu gewähren. Perichoretisch ist dieser *Zimzum* allerdings nur dann gedacht, wenn diese raumgebende Präsenz als je schon zum Wesen des trinitarischen Gottes gehörig betrachtet wird, so dass es auch der Schöpfung gegenüber nicht erst zu einer Rücknahme bzw. Kontraktion göttlicher Präsenz kommen muss. Mitunter wird dieser *Zimzum* aber so gedeutet, dass Gott seine absolute Allgegenwart so einschränke bzw. kontrahiere, dass ein leerer, gottverlassener Raum bzw. eine Gottesferne und ein Abstand zu Gott entsteht, weil Gott nur so für die Menschen erträglich und nur so eine freie Schöpfung zu denken sei.³³ Göttliche und menschliche Präsenz sind in dieser Deutung offensichtlich in einem Konkurrenzverhältnis angesetzt, es scheint die Vorstellung einer dinghaften Präsenz zugrunde gelegt, als ob die göttliche «Masse» die des Menschen verdrängen bzw. erdrücken würde und nicht beide zugleich am selben «Ort» präsent sein könnten – die göttliche Wirklichkeit Raum gebend, die menschliche Wirklichkeit Raum bewohnend. Wird damit die qualitative Andersartigkeit der eben nicht verdrängenden göttlichen Raumhaftigkeit bzw. Präsenz, wie sie gerade im *perichorese*-Modell vorausgesetzt wird, wirklich konsequent auf das Verhältnis Trinität-Schöpfung hin weitergedacht? Wie ist *Zimzum* im Sinne eines gottverlassenen Raumes vermittelt mit der an anderer Stelle getroffenen Aussage, dass Gott und Welt durch ihre wechselseitigen Einwohnungen unvermischt und ungetrennt bleiben?³⁴ Von daher wäre der menschliche Bewegungsraum in Gott kaum als Hohlraum, sondern als gerade von Gottes wohlthuend anderer Präsenz erfüllter und durchdrungener Raum zu fassen. Emil Cioran hat angesichts des «Niemandlands», das durch Gottes «willentliche Verdünnung» und seine «teilweise Absenz» vermeintlich entstanden sei, nur bemerken können: «In seiner Tollheit hat er sich also uns zuliebe *amputiert*. Hätte er doch nur die Einsicht und den guten Geschmack gehabt, *ganz* zu bleiben.»³⁵ Die Kritik Emil Ciorans aufnehmend, hat Gisbert Greshake dieses Konzept zurecht als zynisch bezeichnet: «Trinitarisches ›Zimzum‹ ist nicht Zurücknahme, Entfernung, Absenz, Verdünnung, Amputation Gottes, sondern im Gegenteil Hineinnahme, Nähe, Ganz-aufgenommensein, Teilhabendürfen.»³⁶ Die Totalität göttlicher Präsenz im trinitarischen Raum ist nicht als totalitär aufzufassen, sondern perichoretisch zu erschließen.

Der göttliche «Binnenraum» wird dementsprechend zur Herberge des Menschen, seiner Welt – und damit des gegenwärtigen Augenblicks. Dann aber bleibt

33 Vgl. ebd. 336.

34 Vgl. ebd. 337.

35 E. CIORAN, *Vom Nachteil, geboren zu sein*, Frankfurt a. M. 1979, 63.

36 G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 233.

zu fragen, *wozu* Gott sein ewiges Sein zur Wohnung der Schöpfung macht. Im Zusammenhang mit dieser Frage erinnert Moltmann an die Glaubenszeugnisse der Schrift und holt die bleibende Gültigkeit der *schechina*-Theologie ein. Zugleich öffnet er das rabbinische Konzept des *māqōm*, das in seiner klassischen Formulierung Gott als Raum der Welt, nicht aber auch die Welt als Raum Gottes sieht.³⁷ Demgegenüber besteht Moltmann etwa mit 1 Joh 4,16 darauf, dass beides festzuhalten sei: «Gott macht sich selbst zum Wohnraum seiner Geschöpfe, und geht zugleich in seine Schöpfung ein, um sie zu seinem Wohnraum zu machen.»³⁸ Dieser zweite Aspekt wird repräsentiert von der *schechina*-Theologie, die den unendlichen Gott mit dem begrenzten irdischen Raum in Beziehung setzt, wobei die Bedingung der Möglichkeit entweder in einer Kontraktion oder einer Selbstunterscheidung Gottes gesehen wird.³⁹ Von Anfang an ist Gottes Geschichte mit Israel von der Zusage erfüllt, er werde inmitten seines Volkes wohnen, wobei dieses Wohnen Gottes unter den Menschen sich nach der Zerstörung des Tempels zum «mobilen Konzept» des von Ort zu Ort durch die Exile mitwandernden Gottes entwickelt.⁴⁰ Immer wieder sieht Moltmann in dieser *schechina*-Theologie den prägenden Hintergrund für die Formulierung der neutestamentlichen Christologie und Pneumatologie und damit der christlichen Gotteserfahrung. Die Lehre von der Inkarnation des Logos wie der Sendung und Inhabitation des Gottesgeistes zeigten derart viele Parallelen (etwa Joh 1,14 und 1 Kor 6,19), dass darauf zu schließen sei, dass sie die *schechina*-Theologie voraussetzten und zugleich vertieften. Für die christliche Theologie sind diese beiden Einlassungen Gottes in die Welt durch eine *kenosis* Gottes ermöglicht: «Kraft seiner Selbsterniedrigung vermag der unendliche Gott im endlichen Wesen der Schöpfung einzuwohnen.»⁴¹ Dieses Wirken Gottes im Sohn und im Geist zielen auf eine kosmische *schechina*, in der Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28) und die ganze Welt zum Lebensraum Gottes (Offb 21) macht.⁴²

Vor dem Hintergrund dieser *schechina*-Theologie kommt Moltmann auf die *perichoresis* zurück. Die *perichoresis* verbinde nicht nur andere der gleichen Art, sprich die drei göttlichen Personen als Bewegungsraum, sondern (in der Spur der *perichoresis* beider Naturen in Jesus Christus) auch andere verschiedener Arten, also Gott und Mensch.⁴³ «Die Welt wohnt in Gott auf weltliche Weise, und Gott wohnt

37 Vgl. M. FRETTLÖH, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt*, 207.

38 J. MOLTMANN, *Gott und Raum*, 38 f.

39 Vgl. DERS., *Das Kommen Gottes*, 332 f.

40 Vgl. DERS., *Erfahrungen theologischen Denkens*, 276.

41 Ebd. 277.

42 Vgl. DERS., *Gott und Raum*, 38.

43 Vgl. DERS., *Erfahrungen theologischen Denkens*, 282.

in der Welt auf göttliche Weise.»⁴⁴ Man kann hier tatsächlich von einer «perichoretischen Gottesmystik» sprechen: «Der geliebte Mensch wohnt und bewegt sich in Gott, und Gott wohnt und bewegt sich im liebenden Menschen.»⁴⁵ Herman-Emiel Mertens bezeichnet diesen Denkansatz zurecht als Pan-en-theismus,⁴⁶ der allerdings christlich und somit trinitarisch gefasst ist: Gott ist der Welt als Dreifaltiger transzendent und immanent, so dass Gott und Welt nicht identisch sind, und die Welt ist ihrerseits in Gott, von ihm als «offener Trinität» umfassen. Dieses Denken verbindet personale und nicht-personale Metaphern (Raum), schreibt Gott personale Attribute zu und zeigt ihn zugleich als bergendes Geheimnis, das menschliches Fassungsvermögen übersteigt.

Wenn also der *Traité* nicht nur die Ewigkeit im Augenblick bedenkt und damit Gottes *schechina*, sondern, zumindest vorsichtig, auch den Augenblick als in der Ewigkeit Gottes, sozusagen seinem *māqōm* verortet sieht, wäre diese Linie in unserer Relecture weiter auszuziehen auf einen trinitarisch-perichoretisch gefassten Pan-en-theismus hin und eine ihm entsprechende perichoretische Gottesmystik. Der Mensch mit seinem je gegenwärtigen Augenblick ist immer schon in Gott geortet – der *ruhende* Aspekt der Gottespräsenz. Zugleich will Gott im Menschen mit seinem je gegenwärtigen Augenblick jeweils einen Ort finden, um dort einzuwohnen – der *dynamische* Aspekt der Gottespräsenz. Insofern wäre Reinhold Bernhards Modell der *praesentia operosa* noch einmal zu weiten auf die In-Existenz des Menschen im Raum Gottes: Die stimulierende Präsenz wäre nicht nur dem Geistwirken in der Welt und seiner *inhabitatio* zuzuschreiben, sondern auch dem trinitarischen Bewegungsraum, in den der Mensch mit seinem je gegenwärtigen Augenblick aufgenommen ist und in den er sich betend bewusst «versetzt». Dieses stimulierende Insein in Gott kann phänomenologisch mit Hermann Schmitz als Eintauchen in eine Atmosphäre beschrieben werden, im Sinne einer umfassenden «Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird»⁴⁷. Schmitz kommt im Kapitel «Gefühle als Atmosphären» ausdrücklich auf die religiöse Dimension der Atmosphären zu sprechen. Unter Bezug auf johanneische Formulierungen, in der Liebe zu bleiben (etwa 1 Joh 4,16), oder die Formulierung «im Pneuma» redet er vom «Verhältnis des Christen zu der ihn umhüllenden und ergreifenden Atmosphäre», einer Atmo-

44 DERS., *Gott und Raum*, 39.

45 DERS., *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens – Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*, Gütersloh 2014, 150 f.

46 Vgl. H.-E. MERTENS, *Es gibt bei Gott kein «Draußen vor der Tür»*, in: J. Moltmann/C. Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? – Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 109–117, 111.

47 H. SCHMITZ, *Atmosphären*, Freiburg/München 2016, 19; 50; 69.

sphäre, in der die «davon ergriffenen Menschen miteinander leben»⁴⁸. Wenn also die Gottespräsenz als Besetzung eines flächenlosen Raums und in diesem Sinn auch als umhüllende Atmosphäre zu verstehen ist, lässt sich von daher leicht eine Brücke schlagen zu Schmitz' Gedanken zum Wohnen: Wohnen sei mehr als die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, und zwar Kultur und Formung von Gefühlen im umfriedeten Raum;⁴⁹ dieser umfriedete Raum «erzieht den Familiengeist», wirkt sich also in seinem Sosein darauf aus, wie man sich in einer Situation «einleiben» kann.⁵⁰ *Mutatis mutandis* könnte man diese Gedanken auf das Wohnen des Menschen in Gott als umhüllender Atmosphäre hin weiterziehen: Gott wäre dem Menschen in seinem gegenwärtigen Augenblick dann umfriedeter Raum, der den Geist des Menschen so erzieht und prägt, dass er sich auf heilsame Weise in der Situation einleiben kann.

Schließlich bekäme auch die prominente Rolle Marias im *Traité* durch diese perichoretische Gottesmystik einen Platz zugewiesen. Moltmann bemerkt im Blick auf Trinitätsdarstellungen, auf denen Maria als vierte Person abgebildet ist, dass es sich nicht, wie von C. G. Jung gedeutet, um eine «Quaternität» handelt, sondern um Maria als Symbol der geretteten Menschheit, die ihren Lebensraum in der göttlichen Dreieinigkeit gefunden hat⁵¹ und zugleich vom Geist durchdrungen in sich Gott Raum gibt.

5.1.2 DER GEGENWÄRTIGE AUGENBLICK ALS «ORT» MÖGLICHEN VORSEHUNGSWIRKENS

Nachdem zunächst der gegenwärtige Augenblick in seinem Verortetsein in Gott in den Blick gekommen ist, wird im Folgenden die gedankliche Hauptlinie des *Traité* aufzunehmen und weiterzuentwickeln sein, nämlich wie Gott im gegenwärtigen Augenblick einwohnend und wirkend zu denken wäre. «Caussade» thematisiert das unter dem Leitwort der göttlichen Vorsehung. Sein/ihr Denken setzt mit der zweiten und dritten Spielart der Hingabe (den *croix* und den *attraits* des gegenwärtigen Augenblicks) eine *providentia specialis* voraus, die sozusagen auf den Einzelnen hin maßgeschneidert ist, und zwar nicht nur, was den roten Grundfaden der Existenz betrifft, also das, was die Moralthologie seit geraumer Zeit die auf einen Ruf antwortende Lebensentscheidung nennt, sondern bis in Einzelheiten des Alltags hinein (Gebetsweisen, geistliche Lektüre ...). Manches an diesen Denkvorsetzungen ist, wie bereits herausgearbeitet, aus heutiger Perspektive theologisch fragwürdig. Dennoch hatte sich bei den theologischen Grundlinien gezeigt, dass «Caussade» zumindest einen Schritt unternimmt in die Richtung,

48 Ebd. 47; 49.

49 Vgl. ebd. 27 ff.; 62 f.; 104 f.

50 Ebd. 63.

51 Vgl. J. MOLTSMANN, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 283.

die Georg Essen als Desiderat eingebracht hat, nämlich von einem teleologisch-ordinativen stärker hin zu einem heilsgeschichtlich-eschatologischen Denken zu finden.⁵² Wie ließe sich der Vorsehungsglaube im Blick auf «Caussades» Entwurf wohlwollend kritisch reformulieren bzw. rekonstruieren? Wenn es stimmt, dass eine allgemeine, für alle identische Liebe keine wirkliche Liebe wäre und Liebe immer auf den konkreten, einzelnen Menschen bezogen ist⁵³ – wie könnte man dann unter heutigen Verstehensvoraussetzungen eine Präsenz des liebenden Gottes bzw. die Vorsehung nicht nur allgemein, sondern auf den Einzelnen hin personalisiert, als diesem bestimmten Menschen zugeordnet denken, eine Vorsehung, die tatsächlich in den jeweils gegenwärtigen Moment hineinreicht?

Im Bewusstsein, hier gewagtes Terrain zu betreten, wird ein Denkversuch in diese Richtung differenziert ausfallen müssen und mehrere Ebenen zu passieren haben. Dabei werden die im letzten Kapitel präsentierten Motive einer Neuformulierung in unterschiedlicher Intensität aufgegriffen und in einem «pluralistischen Ansatz» zu einer «Polyphonie göttlichen Handelns»⁵⁴ zusammengeführt. All dies geschieht unter dem Vorbehalt, dass eine Vorsehungslehre nicht mehr vermag, als Möglichkeiten des Handelns Gottes in der Welt als denkbar auszuloten und aufzuweisen.⁵⁵

5.1.2.1 Der gegenwärtige Augenblick in seinem Gegebensein als «Ort» möglicher Gottespräsenz

5.1.2.1.1 Der gegenwärtige Augenblick und die «*creatio continua*»

In seiner Systematisierung verschiedener Handlungsstufen sieht Klaus von Stosch eine grundlegende Ebene des Wirkens Gottes gegeben mit dem kreatürlich vermittelten allgemeinen und ständigen Schöpferwirken Gottes, der *creatio continua*.⁵⁶ Nicht nur dass überhaupt etwas ist, sondern auch dass der Mensch sich im jeweiligen Augenblick als gegeben vorfindet, schreibt die Theologie über human- und naturwissenschaftliche Wirklichkeitserklärungen hinaus

52 Vgl. G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich/III. Systematisch-theologisch*, in: LThK¹ 10, Freiburg i. Br. 2001, 897 ff., 899.

53 «A love which is purely general, and exactly the same for everyone, is not real love since it neglects precisely that uniqueness and particularity of the person which it is the place of love to celebrate. Real love is always active, responsive and particular.» (K. WARD, *Divine Action – Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*, Pennsylvania 2007, 137 f.)

54 D. FERGUSSON, *The Providence of God – A polyphonic Approach*, Cambridge 2018, 295; 305.

55 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte – Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br. 2006, 354.

56 Vgl. ebd. 170.

eine metaempirische Qualität zu. Sie deutet und versucht, Gott zu plausibilisieren als den tragenden Konstitutionsgrund der Welt und aller Ereignisse in ihr, ohne dass Gott sie direkt, unvermittelt verursacht hätte. «Gott hat den Unterschied von Sein und Nichts, von Leben und Tod bleibend zugunsten des Lebens entschieden.»⁵⁷ Jeder Augenblick ist in dieser Perspektive insofern von Gott herkünftig, als er getragen ist von Gottes ständigem Schöpfungswirken, mit dem er die Welt im Dasein erhält und den Menschen in Freiheit setzt. In diesem Sinn ist alles Geschehen zumindest von Gottes Wirken «unterfangen»⁵⁸. Das lässt allerdings nicht den Schluss zu, dass es in seiner konkreten Gestalt materialiter immer auch so gewollt wäre. Hier ist theologisch ein kritisches Differenzbewusstsein anzumahnen. In klassisch-scholastischer Terminologie ausgedrückt: Gott kann nicht einfach unbesehen und nicht unmittelbar als Wirkursache der Faktizität eines Geschehens betrachtet werden. Gottes Beteiligung an der konkreten Gegebenheit eines Geschehens ist immer gebrochen davon, inwieweit menschliche Freiheit sich öffnet für ein über die *creatio continua* hinausgehendes transformatives Walten Gottes.⁵⁹ Hier ist positiv einzubringen, was im vierten Kapitel als das Wahrheitsmoment deistischer Konzeptionen bezeichnet wurde, nämlich die Verbindung zwischen göttlicher Intention und gegenwärtigem Augenblick freier und gelöster anzusetzen, den Augenblick damit in seiner Kontingenz ernster zu nehmen und so einer spirituellen Überdetermination des Mondänen zu wehren. Realgeschichtliche Geschehnisse sind in ihrem konkreten Wie nicht unmittelbar auf Gott zurückzuführen, sondern zunächst als kontingentes Gewebe zu betrachten, an dessen Entstehen neben biophysischen Ursächlichkeiten viele menschliche Freiheiten mitgesponnen haben, und zwar genauer besehen andere Freiheiten und die eigene Freiheit dessen, den der Augenblick trifft.⁶⁰ Gewiss bleibt theologisch von Gottes Wirken als transzendentelem Ermöglichungsgrund auszugehen, aber diese transzendente Ursächlichkeit bleibt formal, sagt nicht, worin und wann Gott Menschen unterstützt bzw. ob er menschlichem Wirken entgegenwirkt, sollten Geschöpfe Wege gehen, die vom Ziel wegführen.⁶¹ Gott kann dann durch die eigenständige Tätigkeit der Geschöpfe wirksam gedacht werden, wenn sie sich frei in die von ihm ausgehende Dynamik des Gebens hineinnehmen lassen. In der Tat gilt so: «Gott

57 H. HÖHN, *Der fremde Gott*, 250.

58 Es wäre zu diskutieren, ob dieses erhaltende Schöpfungswirken eher dem Verortetsein der Schöpfung im Raum Gottes als einem Wirken Gottes in der Schöpfung zuzuschreiben ist.

59 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 406 f.*

60 Vgl. ebd. 351; 370.

61 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken? – Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg i. Br. 2010, 350 f.

macht sich vom Menschen abhängig und bezieht ihn in die Verwirklichung seiner Absichten ein.»⁶²

5.1.2.1.2 Die pathische Dimension des gegenwärtigen Augenblicks

Zunächst sei ein Blick geworfen auf die pathisch-passivische Dimension der Situation, auf den Menschen als «Patienten»⁶³, also auf das «Andere der Selbstbestimmung»⁶⁴, jene widerfahrenden Ereignisse und Wirkungen, die einen vor allem Wissen und Tun treffen, ohne gewählt, gewollt und schon gewusst zu sein, die mithin nicht-intentional sind.⁶⁵ Dieses Andere kann lustvoll wie unlustvoll sein,⁶⁶ wie Stoellger, manche Einseitigkeit korrigierend, anmerkt. Bei alledem ist schon jetzt im Blick zu behalten, dass aktiv und passiv nur grammatikalisch dual sind, aber pragmatisch als «graduelle Korrelation» auftreten:⁶⁷ Es gibt diesbezüglich kein Entweder/Oder, sondern lediglich ein Mehr oder Weniger.

Im gegenwärtigen Augenblick ist der Mensch fremdbestimmt, insofern andere menschliche Freiheiten im Entstehen der Situation verwoben sind. Man findet sich vor verstrickt in das Wirken und die Ansprüche anderer Menschen. Alles hängt mit allem zusammen. Von einer Phänomenologie der Gabe her gesehen sind diese anderen Freiheiten gebend, aber auch das Geben unterbrechend an einer Situation beteiligt.⁶⁸ Insofern *kann* es sich bei dem, was einem von anderer Freiheit ausgehend widerfährt, durchaus um ein kreatürlich vermitteltes besonderes bzw. personalisiertes Handeln Gottes handeln, wenn die betreffenden Freiheiten sich dem formativen Handeln Gottes in Jesus Christus öffnen und «die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Darstellung bringen»⁶⁹, oder sich in Freiheit einem *attrait* Gottes, also einem Handeln Gottes auf intramentaler Ebene, geöffnet haben⁷⁰ und den besonderen Impuls oder Auftrag, den sie in geistlicher *discretio* als vom Gottesgeist inspiriert gedeutet haben, in Freiheit umsetzen. In beiden Varianten geht es also um Freiheit wahrende Interaktionen zwischen Gott und Mensch. Insofern wäre ein bei

62 E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 324.

63 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion – Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*, Tübingen 2010, 406.

64 Ebd. 6 f.

65 Vgl. ebd. 350.

66 Vgl. ebd. 14.

67 Vgl. ebd. 364.

68 Vgl. ebd. 313.

69 G. ESSEN, *Gottes Treue zu uns – Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IkaZ 26 (2007), 382–398, 393.

70 So in der Analogie zu persuasiven Sprechakten: K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 170.

«Caussade» vorausgesetztes praecursives bzw. proaktives Vorsehungshandeln denkbar, durch das Gott unter Wahrung menschlicher Freiheit und an sie gebunden vorsorgend Einfluss nimmt auf die Disposition von Ereignissen⁷¹ – wenn ihm dieser Einfluss von den Akteuren zugestanden wird. Hier könnte man von – einem Gott *sua-viter disponens* aber eben nicht *prae-determinans* reden.⁷²

In derselben Freiheit allerdings können die am Entstehen einer Situation beteiligten Akteure sich auch dem auf andere zielenden Wirken Gottes nur halb öffnen oder sich ihm sogar verweigern bzw. die Impulse überhören. Ihre Freiheitsakte vermitteln dann gerade nicht kreatürlich Gottes Handeln, ja stehen ggf. dem Willen Gottes diametral entgegen. Gabetheologisch ausgedrückt: Die Atmosphäre der Propräsenz kann geschwächt oder verhindert werden. Der Redewendung «Das ist Lauf der Welt» müsste dann entgegengehalten werden: Das ist nicht die Weise göttlichen Wirkens.⁷³ Gottes heilvoller Wille ist faktisch oft durch den Geschichtsverlauf verdunkelt oder durchkreuzt, so dass der Mensch den gegenwärtigen Moment zwar in einem Situationsgehorsam anzunehmen gerufen ist, was aber nicht bedeutet, sich der Situation einfach passiv zu ergeben – unter der Prämisse, dass in ihr immer der Gotteswille übersetzt ist. Statt Ergebung wäre hier in einer geistvollen Unterscheidung gegebenenfalls Widerstand angezeigt.

5.1.2.1.3 Die selbstwirksame Dimension des gegenwärtigen Augenblicks

Neben diesen pathisch-passivischen Faktoren ist das Eintreten einer Situation immer von der Freiheitsgeschichte dessen mitbedingt, der sie durchlebt. Der Mensch ist ja theologisch anzusiedeln im Spannungsfeld von unhintergebar Geschaffenen und kontingent Gewordenem.⁷⁴ Zu diesem kontingenten Gewordensein hat die freie Selbstwirksamkeit des Menschen einen entscheidenden Beitrag geleistet. Auch wenn im Erleben des Augenblicks das Widerfahrnis, die pathische Dimension im Vordergrund stehen mag, trifft es immer einen in Freiheit so und so Bestimmten und Gewordenen – und damit auch als einen so oder so von Gottes heilvollem Willen Geprägten. Der frühere Lebensdialog mit der Wirklichkeit hat Spuren hinterlassen. Frühere Augenblicke wurden immer schon auf bestimmte Weise in die

71 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 404.*

72 Vgl. W. HÜFFMEIER, *Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung*, in: I. DALFERTH U. A. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis – Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 237–258, 248.

73 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?», 363.*

74 Vgl. M. SEEWALD, *Der Mensch als Geschaffener und Gewordener – Herausforderungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökumenischer Verantwortung*, in: B. STUBENRAUCH/DERS. (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?», Freiburg i. Br. 2015, 316–341, 317.*

Lebensgestalt eingearbeitet, die im menschlichen Innenraum einen bestimmten Resonanzboden geschaffen hat. Diese lebensgeschichtlich geformte «intrinsische Aufnahmefähigkeit»⁷⁵ bestimmt mit über das, was einem widerfährt. Jeder Mensch verhält sich zu äußeren Vorgängen auf charakteristische Weise, wie Romano Guardini auf bestechende Weise offengelegt hat.⁷⁶ Das, was nur von außen zu kommen scheint, ist gewiss nicht immer, aber doch nicht selten vom Unbewussten auch so erhofft, ersehnt oder gewollt. Das Unbewusste, bestehend aus Impulsen, Hemmungen, Störungen und Warnungen, formt an der Geschehniswelt mit, so dass man mit Guardini sagen kann: Was einem Menschen von außen geschieht, wird zu einem nicht unbeträchtlichen Teil durch sein eigenes Verhalten herausgefordert oder wenigstens ermöglicht. Es gibt eine mehr oder minder präzise Regie des Unbewussten.⁷⁷ Das scheinbar rein passiv Entgegentretende rührt auch aus den verborgenen Bereichen des eigenen Lebens her. Auch hier wird dieser verborgene Bereich des eigenen Lebens von einer mehr oder weniger großen Offenheit gekennzeichnet sein, sich von Gottes Geist bestimmen zu lassen.

Von daher bedarf «Caussade» hier einer kreativ-differenzierenden Fortschreibung. Der faktische Geschichtsverlauf, der im gegenwärtigen Augenblick trifft, *kann* sich, wenn man die Situation betend im Raum Gottes ortet und in dieser Präsenz geistvoll unterscheidet, in seinem Woher als ein «Ort» möglicher Gottespräsenz zeigen – ohne dabei in ungebrochener und unhinterfragter Ergebnisheit alles prästabil als von Gott herkunftig zu betrachten bzw. es unbefangen als Gottes konkreten Willen zu decodieren. Eine Theologie, die einen echten Spielraum für menschliche Selbstbestimmung und damit für die Kontingenz von Ereignissen lässt, kann durchaus Gründe nennen, ein praecursiv-proaktives Vorsehungswirken, mit dem Gott vorsorgend Einfluss nimmt auf die Konstellation von Ereignissen, im oben beschriebenen Sinn für denkmöglich zu halten. Aber sie wird ebenso dafür argumentieren, dass der gegenwärtige Moment nicht grundsätzlich als von Gott so geplant angenommen werden muss. Sie wird hier in der «Schwebe von Konkretion und Diskretion»⁷⁸ bleiben und Gottes Fürsorge für die Welt «vorsichtig» buchstabieren, also nicht wie «das unterschiedslose Walten einer nur sich selbst durchsetzenden Allmacht»⁷⁹. Man darf manches, aber nicht in undifferenzierter Weise alles als dankenswerte Gabe Gottes

75 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 365.

76 Zum Folgenden vgl. R. GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal – Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Mainz/Paderborn 1994, 165 ff.

77 Vgl. ebd. 170.

78 M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, in: ZThK 90 (1993), 442–461, 455.

79 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt – Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, in: DERS., *Die Universalität des offenbaren Gottes – Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 82–94, 90.

interpretieren.⁸⁰ Sollte es für das, was im gegenwärtigen Augenblick konkret entgegenkommt und an dessen Entgegenkommen man nicht unbeteiligt ist, auch einen Einfluss des Gottesgeistes geben, eine göttliche Formation oder Inspiration, wird dies angesichts der geschöpflichen Vermittlung immer verborgen bleiben und nie rein herauszudestillieren, geschweige denn objektiv beschreibbar sein. Auch wenn es mehr als gewagt wäre, anhand einer präzisen Krieteriologie mögliche Spuren göttlicher Providenz identifizieren zu wollen,⁸¹ lässt sich behutsam doch ein Kriterium für eine Unterscheidung benennen, wenn man ernst nimmt, dass Sätze über die Providenz nicht unabhängig von der Soteriologie gebildet werden dürfen.⁸² «Die Aufgabe der Vorsehungslehre besteht ... darin, Gottes Handeln ... im Sinne einer bejahren Wohltat für das Geschöpf zu begreifen»⁸³, mit der er das Dasein des Menschen gegen alle Destruktion erhält und bewahrt.⁸⁴ Ein über die geschöpfliche Freiheit vermitteltes Vorsehungswirken darf man also, ohne die Kontingenz und Offenheit eines Geschehens zu negieren, dort annehmen, wo der gegenwärtige Augenblick inmitten aller wohl fast immer gegebenen Ambivalenzen mehr dahin tendiert, schon in seinem Gegebenen als eine solche bejahren Wohltat zu erscheinen und die Bejahung des Lebens nahezulegen. Was in der Theologie der «Zeichen der Zeit» für die Makrogeschichte als mit der Gottesoffenbarung kompatibles Beurteilungskriterium herausgearbeitet wurde, nämlich ob eine zeitgeschichtliche Entwicklung zur Humanisierung beiträgt und bei den Stärken und Entwicklungspotentialen der Menschen ansetzt und sie fördert,⁸⁵ kann entsprechend auf die Individualbiographie angewendet werden. Vor diesem Hintergrund bedarf die gegebene Wirklichkeit des Augenblicks einer geistlichen Unterscheidung. Manches, aber nicht jedes biographische Geschehen lässt sich in seinem Woher als Auswirkung der Gottespräsenz interpretieren. Was Ruggieri zur Geschichtsdeutung der *signa temporalia* angemerkt hat, muss auch zur Lebensdeutung beachtet werden: «Die Zeichen der Zeit beziehen sich nicht auf die nackte Faktizität der Geschichte, sondern auf die Praxis des glauben-den Denkens, das das geschichtliche Ereignis bearbeitet.»⁸⁶ Je nach Weise des Zu-

80 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 234; 250; 313.

81 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 385.

82 Vgl. M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, 449.

83 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt*, 84.

84 Vgl. ebd. 82.

85 Vgl. C. BÖTTIGHEIMER, *Thematische Hinführung*, in: DERS. (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der «Zeichen der Zeit»*, Freiburg i. Br. 2012, 11–26, 14.

86 G. RUGGIERI, *Zeichen der Zeit – Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 61–70, 69.

sammenspiels von Schöpfer und Geschöpf wird man Gott als mal weniger, mal mehr im Spiel deuten – und in manchen Momenten seine Gegenwart in der zuge- muteten Situation eher oder zunächst sogar völlig vermissen. Im Blick auf das mögliche Woher des gegenwärtigen Augenblicks aus einer göttlichen Vorsehung bleibt also die «unhintergehbare Absconditität»⁸⁷ Gottes in der Phänomenalität der Welt im Blick zu behalten und, damit eng verbunden, die Gebrochenheit seines Wirkens durch menschliche Freiheit.

5.1.2.2 Der gegenwärtige Augenblick in seiner Potentialität als «Ort»

möglicher Gottespräsenz

Die Relecture des *Traité* im Sinne eines vorsehenden Wirkens Gottes im Augenblick kann sich aber nicht beschränken auf die Perspektive des Woher, also des Gegebenseins des Augenblicks. Gerade «Caussade» fordert heraus zu einem entschieden prospektiven Verständnis der Vorsehung. Für ihn/sie ist Gott in seiner Vorsehung nicht so sehr eine Wirklichkeit, die der Mensch *hinter* sich hat (als Begründung des *status quo*), sondern eine Wirklichkeit, die er *vor* sich hat – und ihm so ermöglicht, das «unmittelbar Gegebene, Anwesende, Vorhandene und Vorliegende nicht alles sein zu lassen»⁸⁸. Das deutsche Wort «Gegenwart» entspricht dieser Deutung insofern, als die Gegenwart nicht einfach die krude Faktizität dessen ausmacht, was ist, sondern jene Zeit ist, die entgegen-wartet, also bezogen ist auf das, was noch aussteht und bevorsteht. Der gegenwärtige Augenblick kann also nicht nur eine durch geschöpfliche Freiheit vermittelte Gabe Gottes sein, insofern Gott als verborgener Horizont des Gebens im bedingten Geben anderer mitgegeben ist.⁸⁹ Er kann auch vor eine Aufgabe und damit in eine Entscheidungssituation stellen. Gerade der Empfang einer Gabe vermag im Menschen eine Dynamik auszulösen, sich selbst in das Gebe-geschehen einklinken zu wollen und im Empfangen auch das (Weiter-)Geben mit anzunehmen. Der Mensch sieht sich «vor der Aufgabe, seine Fähigkeiten und Möglichkeiten in der Haltung der Gabe für das gelingende Leben und Zusammenleben von Menschen einzusetzen»⁹⁰. Die «caussadschen» *attraits* betreffen solche Aufgaben bzw. Entscheidungssituationen und gehen kühn davon aus, dass der Gottesgeist konkrete Inspirationen gibt, die den Empfänger in eine bestimmte Richtung ziehen. Es hatte sich aber bei der genaueren Analyse der Beispielsituationen gezeigt, dass es sich

87 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 407.*

88 Das Wortspiel bei H. HÖHN, *Der fremde Gott – Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008, 107; 109.

89 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 82.

90 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken – Versuch über den mündigen Glauben*, in: M. RASKE U. A. (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 232–249, 241.

jeweils um Anziehung zu einem bestimmten Tun im engeren geistlichen Sinn handelt (etwa eine bestimmte Gebetsübung), also nicht um komplexe Situationen, die ein Abwägen erforderlich machen. Daher ermuntert «Caussade», sich den *attraits* fast bedenkenlos zu überlassen, es sei denn, dass sie von den Alltagspflichten abhalten wollen. Hier hatte schon Guardini eine Blickweitung über den engen Horizont des Klosters hinaus angemahnt. Nun kann es nach Klaus von Stosch durchaus denkbar sein, dass Gott in Analogie zu persuasiven Sprechakten interpersonal Einfluss nimmt auf Entscheidungssituationen: durch Motivieren, Überzeugen, Zureden, Begeistern, Aufstellen erstrebenswerter Vorbilder, also bündelnd gesprochen durch eine Anziehungskraft des Guten, die sich auf die Freiheit des Menschen richtet. Aber selbst wenn einem blitzartig ein klares Verhalten angezeigt scheint und vor Augen gestellt ist, bleibt doch – angesichts der geschöpflichen Vermittlung und damit Brechung durch das menschliche Bewusstsein und der somit nicht offensichtlichen göttlichen Urheberchaft dieses Einfalls und der epistemischen Mehrdeutigkeit solcher *attraits* – eine Gegenprobe angezeigt gemäß den Kriterien der geistlichen Unterscheidung. Es wäre etwa zu prüfen,⁹¹ inwieweit die Eingebung eine Stimmigkeit mit Lebensgestalt und Botschaft Jesu Christi aufweist und ob sie vernünftig ist, nicht in dem Sinn, dass der Impuls allein Ergebnis vernünftiger Reflexion ist, aber doch so, dass er einer kritischen Gegenprobe standhält, ob der Impuls dazu beiträgt, situationsangemessen im weiten Sinn Leben zu zeugen.⁹²

So ist nicht erst für die Entscheidung, das Gute zu tun, sondern bereits für die Einsicht, was gerade jetzt das Gute ist und ihm dient, menschliche Freiheit gefragt. Hier zeigt sich, dass der neuzeitliche Begriff der Mündigkeit nicht im Widerspruch stehen muss zur Vorstellung göttlicher Weisung.⁹³

Der gegenwärtige Augenblick in seiner Potentialität bezieht sich aber nicht nur auf eine sich zu erkennen gebende Aufgabe, sondern auch auf das, was «Caussade» unter den *croix* subsumiert. Es handelt sich um jene Momente, in denen sich das mit der menschlichen Existenz verknüpfte Kontingenzrisiko vergegenwärtigt: in Situationen mit «Ungewissheit des künftigen Ergehens, das Gewährwerden unbeabsichtigter Nebenwirkungen eigenen oder fremden Handelns, die plötzliche Störung von Handlungsintentionen oder die schicksalhafte Irritation, ja Zerstörung von Lebenssinn»⁹⁴. All dies sind Momente, in denen evident wird,

91 Vgl. zum Folgenden G. GRESHAKE, *Hören auf den Ruf und geistliches Unterscheiden*, Kvelaer 2012, 62 ff.

92 Vgl. dazu ausführlicher das Kapitel zur Reformulierung des Hingabebegriffs 5.2.

93 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken*, 240 f.

94 A. SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung – Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999, 335.

dass man das Leben nicht in der Hand hat – und die Wohltat der Gottespräsenz zunächst schmerzlich vermisst wird. Schon die Unterdrückungs- und Demütigungserfahrungen Israels fordern zu einer theologischen Reflexion heraus, welche «die Nichtauffindbarkeit und Ferne Gottes ebenso zu einer Kernerfahrung des Glaubens macht wie die Erfahrung von Heil und Befreiung»⁹⁵. Hier lässt sich dankbar aufnehmen, was «Caussade» gegenüber der theologischen Tradition bereits an emanzipativen Denkschritten gewagt hat, nämlich die Leidfrage in keiner Weise retrospektiv anzugehen, sondern entschieden prospektiv, so dass ein Glaubensweg geebnet wird, um die «absolutistische Tyranis des Gegebenen [zu; MH] brechen»⁹⁶. «Caussade» sucht nicht nach dem Warum, sondern nach einem Weg durch das Leid hindurch und hält den leidvollen gegenwärtigen Augenblick hoffend offen für ein Walten Gottes. Insofern kann man gerade in Augenblicken des Vermissens Gottes den gegenwärtigen Moment als Anrede oder Anruf verstehen, als «Wunsch» Gottes, präsent zu werden, sich zu geben. In dieser Perspektive kann sich jedes innerweltlich-kontingente Ereignis letztendlich zugleich als Gegenstand eines effektiv auf Heil zielenden Handelns Gottes erweisen.⁹⁷ Hier ist zunächst theologisch zu berücksichtigen, wie Gott und Hilfe zusammengehören, und zwar nicht allein und zuerst im Sinne der Gabe einer Lebenshilfe, sondern zunächst so, dass der Helfer die Hilfe ist⁹⁸ und die zentrale Gabe in der Eröffnung von Beziehung und der Kontinuität seiner Treue zu uns besteht, die nichts unversucht lässt, um den Menschen in seiner jeweiligen Situation zu erreichen und mit seiner Gegenwart zu erfüllen. Gott wäre mit seinem Sich-Geben dann so präsent zu denken, dass er a) alles tut, dass die Beziehung zu ihm nicht abreißt, aber dann b) auch so, dass Leid gemindert wird.⁹⁹ Als unerschöpfliche Innovationsmacht kann Gott auch ein postcuratives Handeln zugeschrieben werden, indem er nachsorgend ein Geschehen zurechtbringt, wobei diese Transformation wiederum in Interaktion mit menschlicher Freiheit geschieht. Dies wäre zum einen denkbar als Transformation der Bedeutung eines Geschehens, die nicht gleichbedeutend ist damit, nachträglich Sinn in ein sinnloses Geschehen zu legen. Aller-

95 C. BÜCHNER, *Gottes Wirken in der Welt – Anregung zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, in: B. NITSCHKE (Hg.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, Münster 2008, 49–60, 49.

96 J. TAUBES, *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, hg. v. A. ASSMANN U. A., Paderborn 1996, 8.

97 Vgl. W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, in: R. SIEBENROCK / C. AMOR (Hg.), *Handeln Gottes – Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg i. Br. 2014, 132–172, 149.

98 Gott ist als Hilfe zu denken, allerdings so, dass «Subjekt in solchen Sätzen nicht die (von menschlicher Hilfsbedürftigkeit definierte) Hilfe [ist; MH], sondern Gott in seiner Göttlichkeit». (G. FUCHS, «Du bist ihm tausendmal nötiger als er dir» – *Lebenshilfe – Gotteshilfe: Ein Blick in die christliche Mystik*, in: BiLit 68 (1995), 16–23, 18 f.)

99 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 357; 387.

dings können sich negative Ereignisse innerhalb weiterer Ereignisse und Handlungszusammenhänge später als heilvoll erweisen und sich so in ein neues Narrativ integrieren lassen.¹⁰⁰ Alle Ereignisse werden in dieser Perspektive nicht nur als von Gottes kontinuierlichem Schöpfungshandeln getragen betrachtet, sondern von ihm auf Heil hin vorgesehen, auf eine erlösende, die Freiheit des Menschen einbeziehende Transformation von zerstörerischem in heilvolles Handeln¹⁰¹ – ohne dass damit gesagt würde, Gott hätte das zerstörerische Handeln selbst bewirkt oder intendiert. Zum anderen wäre eine Transformation nicht nur der Bedeutung einer Situation, sondern der Situation selbst denkbar. Dies setzt nicht zwangsläufig voraus, dass Gott interventionistisch in den Kausalnexus der Bestimmungsfaktoren einbricht, die den gegenwärtigen Augenblick prägen. Zum einen wäre eine Verwandlung in *christologischer* bzw. *biblischer* Perspektive denkbar, und zwar indem die Heilungen und die Gleichnisse Jesu in den Lesenden eine Wirksamkeit entfalten. In den Heilungen vollzieht Jesus Handlungen und verbindet diese Gesten mit Worten, «die in den Begegnenden die Kräfte einer Selbstheilung wecken, ... eine Lebensenergie (*dynamis*)»¹⁰². Der portraitierte, vor Augen gemalte Christus der Evangelien ermöglicht atmosphärische Anwesenheitserlebnisse dieses heilenden Christus und kann aktualisierend in den Betrachtenden «eine reale leibliche Neukonstitution» auslösen.¹⁰³ Auch die metaphorischen Erzählungen der Gleichnisse weisen eine Kraft auf, ungeahnte Möglichkeiten zu eröffnen, die ohne diese nicht entdeckt worden wären. Sie bieten denen, die sie auf sich wirken lassen, «eine ›Überquerung‹ (Mk 4,35): Ihre durch die Grenzen des Lebens verstörten und aufgeschreckten Sinne (das Sehen, das Hören usw.) müssen sich bekehren lassen, damit sie ihnen die Zukunft des Lebens erfassen helfen können»¹⁰⁴. *Pneumatologisch* wäre diese Transformation so zu formulieren, dass der Gottesgeist neue Lebensmöglichkeiten und wählbare Zukunftsentwürfe aufweist und in ausweglosen Situationen Alternativen zeigt bzw. so wirkt, dass die «Alternativlosigkeit natürlicher und quasi-natürlicher Zwangsläufigkeiten» aufgesprengt wird.¹⁰⁵ Das schicksalhafte Fremdbestimmungspotential wird transformiert zu einer Möglichkeit der Selbstbestimmung und ermöglicht damit

100 Vgl. W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, 149.

101 Vgl. ebd. 159.

102 C. THEOBALD, «Der Herr und Lebensspender» – Ansatz zu einer Theologie des «Lebens», in: Conc 36 (2000), 53–69, 67. Zum «inneren Heiler» vgl. E. FRICK, *Sich heilen lassen*, Würzburg 2005, 39 ff.

103 Vgl. dazu K. HUIZING, *Hebammenkunst und Geburtsschmerz: Der Metaphernsprung von Platon zu Paulus*, in: B. JANOWSKI/Z. NINO (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren – Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, 207–221, 214; 221.

104 C. THEOBALD, «Der Herr und Lebensspender», 68.

105 Vgl. J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 109.

eine Emanzipation vom Geltungsanspruch der Schicksalserfahrung.¹⁰⁶ Durch Inspiration zu verheißungsvollen Alternativen weckt Gottes Geist im Menschen oder durch Menschen, was Musil in Absetzung vom Wirklichkeitssinn den Möglichkeitssinn genannt hat:

Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muss geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müsste geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, dass es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.¹⁰⁷

Auch mit einer solchen Inspiration bzw. einer Weckung des Möglichkeitssinns würde ein vorsehendes Wirken die Freiheit nicht einschränken, «weil Gott die neuen Wege zwar aufweist, aber nicht zu ihrer Wahl zwingt»¹⁰⁸ und diese Geistimpulse zudem durch das menschliche Bewusstsein gebrochen sind. Man muss sogar das Gegenteil festhalten: Freiheit braucht die verheißungsvolle Perspektive, in der der Mensch sich finden kann, auf die hin er werden kann, was er zutiefst ist und die er dann in Freiheit will, weil er entdeckt hat, was er werden könnte.¹⁰⁹ Diese Alternative ruft heraus aus dem Eindruck, nur reagieren zu müssen, getrieben zu sein und von den Umständen völlig beherrscht zu werden.¹¹⁰ Jürgen Werbick hat hier, die oben erwähnten Gedanken Guardinis zum Anteil der Selbstbestimmung am Entstehen des gegenwärtigen Augenblicks sozusagen aufnehmend, nüchtern deutlich gemacht, dass das scheinbare Nicht-Können oft genug auf ein «Sich-von-den-Umständen-beherrschen-lassen-Wollen» zurückgeht, darauf, dass man anderen Menschen die Bestimmungsmacht über die eigenen Möglichkeiten abtritt und sich selbst dadurch unfähig und unfrei macht.¹¹¹ Gerade hier ermöglicht Gottes Geist ein «intuitives Erfassen der im Schicksal liegenden Schöpfungs- und Handlungskeime»¹¹². Ja, durch das Vorsehungsdenken der Offenbarung verschwindet für Guardini das Schicksal im Sinne der Ausweglosigkeit, wobei schon er dafür plädiert, die

106 Vgl. A. SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung*, 341. Von Scheliha sieht im systematischen Abschlussstück seiner vorwiegend religionssoziologisch angelegten Studie Gott im Vorsehungsglauben als den Grund menschlicher Selbstbestimmung.

107 R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* I. (Erstes und zweites Buch), Reinbek b. Hamburg¹⁶ 2002, 16. Musil fährt fort: «Man sieht, dass die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als gleichgültig.»

108 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 381.

109 Vgl. J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 108.

110 Vgl. ebd. 189.

111 Vgl. ebd.

112 R. GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 188.

Vorsehung nicht als feste Ordnung zu sehen, sondern als sich erweisend in göttlich-menschlicher Interaktion.¹¹³

5.1.3 DER GEGENWÄRTIGE AUGENBLICK UND DIE VERBORGENHEIT DES VORSEHENDEN GOTTES

So sehr «Caussade» einen vorsehenden Gott postuliert und ihm ungebrochen eine Geschichtslenkung zutraut, so radikal denkt er/sie diesen Gott gleichzeitig als verborgen. In den theologischen Grundlinien hatte sich gezeigt, dass die Dunkelheit für den *Traité* das durchgängige Glaubensklima ist. Insofern weist er deutliche Spuren der *theologia negativa* auf, die ernst nimmt, dass Gott in der menschlichen Erfahrungswelt nicht in direkter Kenntlichkeit antreffbar ist.¹¹⁴ Dabei ist allerdings zu beachten, dass Dunkelheit im Glauben sehr verschiedene Phänomene beschreiben kann.¹¹⁵ Bei «Caussade» geht es z. B. nicht um Dunkelheit im Sinne einer Bezweifelbarkeit von Glaubensinhalten, sondern um Dunkelheit im Sinne existentiell-geistlicher Nicht-Erfahrung. Dass der gegenwärtige Augenblick in seinem Woher und seinem Wohin von Gottes Vorsehung getragen ist, ist weder sichtbar noch spürbar. Der Glaubende kann sich selbst und seine momentane Situation nicht im Licht der Gegenwart Gottes wahrnehmen.¹¹⁶ Auch wenn der *Traité* Gott in seiner Vorsehung als den Gott nahebringt, den der Mensch vor allem *vor sich* hat im Sinne eines Wirkens, das den gegenwärtigen Augenblick auf Zukunft hin öffnet, so wird sich dieses Wirken allenfalls *retrospektiv* bzw. aposteriorisch offenbar. Bei ihren Schritten in die Zukunft müssen Glaubende sich schwankendem Boden anvertrauen – in der Hoffnung, dass er trägt. «Caussade» beschreibt diese Dunkelheit und das Vermissen Gottes in aller Nüchternheit und bisweilen aller Dramatik, aber bietet zugleich auch Deutungsmuster, die diese Glaubensdunkelheit verstehen und bestehen helfen sollen. Ein erstes Deutungsmuster liegt darin, dass die Dunkelheit des Glaubens theologisch nicht Abwesenheit und Ferne Gottes bedeutet, sondern Verborgenheit Gottes. Hier zeigt sich das Denken «Caussades» erneut als zutiefst biblisch imprägniert. «Die biblische Tradition mutet uns zu, ... Gott nicht als abwesenden, sondern als verborgenen, d. h. aber allem Augenschein zum Trotz gegenwärtigen und wirksamen zu denken,

113 Vgl. ebd. 214; 237.

114 Vgl. H. HÖHN, *Der fremde Gott*, 95.

115 Vgl. V. HOFFMANN, *Licht und Dunkel – Metaphorische Annäherungen an Glaube und Zweifel*, in: *GuL* 92 (2019), 76–84.

116 Vgl. I. U. Dalferth hat deutlich gemacht, dass es sich bei der Gotteserfahrung nicht um eine direkte Wahrnehmung Gottes handelt, sondern immer nur um eine indirekte: «Glaubende nehmen nicht Gott wahr, sondern sich selbst und ihre Welt im Licht der Gegenwart Gottes» – und auch dies nur aposteriorisch. Vgl. I. U. DALFERTH, *Gedeutete Gegenwart – Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 33.

vor allem aber: zu glauben.»¹¹⁷ Als ein Repräsentant negativer Theologie fragt auch «Caussade» nach dem Paradox, «wie es möglich ist, vor und mit Gott ohne Gott zu leben»¹¹⁸. Er/sie ermuntert dazu, sich nicht auf eine *erfahrene*, sondern eine *gegläubte* Gottespräsenz hin zu verlassen. Das zweite Deutungsmuster betrifft die Nicht-Erfahrung in leidvollen Situationen, bzw. genauer die Frage, wie Gottes Güte und die Erfahrung von Leid zusammen gehen. Hier deutet der *Traité* so, dass auch leidvolle Erfahrungen nicht aus Gottes Vorsehung herausfallen. Leid ist von Gott zugeordnet als Instrument der menschlich-geistlichen Reifung und als Chance dazu. «Caussade» kennt kein Nicht-Sein-Sollen zumindest bestimmter Arten von Leiden, sodass es in der Perspektive des Glaubens für den Menschen nichts gibt, was nicht bejahbar wäre. Jede menschliche Leidensgeschichte ist immer schon bonisiert und von einem prästabilen göttlichen Sinn überholt. Der *Traité* zeigt hier merklich Spuren der Vormoderne, die von der Theodizee noch nicht dermaßen bedrängt ist wie spätere Zeiten. Die Frage nach dem Leiden wird zwar keineswegs stillgelegt oder übergangen, im Gegenteil, aber, so hatten wir formuliert, in einer vormodernen Art des Gottvertrauens aufgehoben. Mit dem kontraintuitiven Vertrauen auf ein zielgerichtetes praekursives, konkursives und postkuratives Lenkungshandeln Gottes soll den Lesenden mitten im Leid eine Daseinsgeborgenheit möglich werden.

Im Sinne der Hermeneutik Michel de Certeaus ist auch hier wieder nach einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung von Vergangenheit und Gegenwart zu fragen. Die Stärke des *Traité* als Zeugnis der Vergangenheit kann sich darin erweisen, dass er unterbrechend hineinspricht in einen Gegenwartshorizont, zu dessen Überzeugungen die Abwesenheit Gottes gehört und der als «spezifisch neuzeitliche epochale Gegebenheit» Gottes Verborgenheit mit Gottes Abwesenheit gleichsetzt.¹¹⁹ Hier kann eine Relecture des *Traité* als Bestreitung relevant werden, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen widerspricht er mit der Betonung der Absconditität Gottes der Erwartung einer direkten, unvermittelten Erfahrung der Gottespräsenz und kann daher eine Hermeneutik des Gottvermissens ermöglichen, die sich etwa in der Klage äußert;¹²⁰ zum anderen widerspricht er der Identifikation der Verborgenheit Gottes mit seiner Abwesenheit.¹²¹ Er kann daher zum

117 U. KÖRTNER, *Der verborgene Gott – Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000, 15. Körtner hält fest, dass die «Verborgenheit Gottes ... biblisch gleichermaßen als Modus seiner Anwesenheit wie seiner Offenbarung zu bestimmen» ist (ebd. 8).

118 H. HÖHN, *Der fremde Gott*, 95. Höhn bezieht sich hier wohl auf Bonhoeffers Formulierung «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott» (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. BETHGE, München¹⁴1990, 191 (Eintrag vom 16.07.1944).)

119 Vgl. U. KÖRTNER, *Der verborgene Gott*, 1; 10.

120 Sieh dazu ausführlicher 5.2.5.2.

121 Vgl. H. HÖHN, *Der fremde Gott*, 97; 100.

einen das Bemühen der neueren Theologie unterstützen, die Verborgenheit von Gottes Entzogenheit abzugrenzen¹²² und zum anderen als Daseinshermeneutik eine «rettende Deutung»¹²³ anbieten in Situationen, in denen Menschen die Dunkelheit der Nicht-Erfahrung als Gottverlassenheit deuten und erleben. Gerade hier hat der *Traité* vermutlich in seiner Rezeptionsgeschichte seine Kraft erwiesen, Risse in die Hoffnungslosigkeit zu bringen, indem er die biblische Hoffnung wachgehalten hat, kontraintuitiv, dem Augenschein zum Trotz, Gott als präsent und wirksam zu glauben. «Caussade» kann so zu einer reifen Glaubensgestalt ermutigen, wie sie etwa Fulbert Steffensky formuliert hat: «Unser Herz soll so erwachsen sein, dass wir den Widerspruch aushalten zwischen dem, was wir sehen an Zerstörung und Beleidigung des Lebens, und den Versprechungen Gottes.»¹²⁴

Zugleich aber wird auch der theologische Gegenwartshorizont seine Kraft erweisen, indem er vor dem Horizont einer gewachsenen Theodizeesensibilität seinen Einspruch geltend macht gegen ein Deutungsmuster, das von einem prästabilen göttlichen Sinn von Leiderfahrungen ausgeht und damit einer Bonisierung von Leiderfahrungen Vorschub leistet. Er wird darauf bestehen, dass zumindest gewisse Arten von Leid zum Himmel schreien und von Gott her nicht sein sollen. Ebenso wird er darauf bestehen, dass Gott nicht unterschwellig zum *auctor* bzw. *cooperator mali* wird. Konsequenterweise wird man zurückhaltend sein, Vorsehung hier als einen seit Ewigkeit feststehenden «Lehrplan» Gottes auszudeuten, der auch die «bittere Medizin» von Leid vorsieht. Die differenzierte Argumentation vom Beginn des Kapitels einholend bleibt festzuhalten, dass zwar alles mit Gott zu tun hat, insofern der Mensch mit seinem je gegenwärtigen Augenblick im Raum Gottes verortet zu denken ist, aber Gott nicht *per se* auch in allem ist. Die materiale «Füllung» des Augenblicks ist längst nicht immer als gottgefügt zu betrachten. In diesem präzisen, die Herkünftigkeit einer konkreten Situation betreffenden Sinn wird man auch von einer Abwesenheit Gottes sprechen können, ja müssen, und zwar dann, wenn sich die am Entstehen des Augenblicks beteiligten Akteure seinem Wirken nicht geöffnet und der Dynamik des Gebens verschlossen haben und damit eine Situation haben entstehen lassen, die nicht seinen soteriologischen Absichten entspricht. Der vorsehende Gott wird also kaum als Verursacher von leidvollen Situationen aufzufassen sein, aber sehr wohl als Gott, der kommunikativ mit der Freiheit des Menschen gegen das Leid anwirken und es, wie bereits umrissen, transformieren will. Ohne Zweifel können Leiderfahrungen für den Betroffenen auch Lernerfahrungen werden, aber es macht einen fundamentalen Unterschied, wo hier ein vorsehendes Wirken Gottes angesetzt wird:

122 Vgl. E. FABER, *Verborgenheit Gottes*, in: LThK¹ 10, Freiburg i. Br. 2001, 607.

123 V. HOFFMANN, *Licht und Dunkel*, 80.

124 F. STEFFENSKY, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 2008, 19. Siehe auch ebd. 44 f.

ob Gott dieses Leid als Lektion geschickt und gewollt hat oder ob Gott sich als Gott zeigt, der in einem widerfahrenen Leid, das nicht seinem Willen entspricht, seine Compassion zeigt und auch aus diesem Leid heraus einen Weg zu einer menschlich-geistlichen Wachstumserfahrung ebnet. Eine Relecture des Traité sieht sich deshalb veranlasst, den an einigen Stellen durchbrechenden triumphalen Ton einer sich unfehlbar durchsetzenden Vorsehung zu dämpfen hin zu einer Hoffnung, die sich auf den Gott einlässt, der herausfordert, seinen unerschöpflichen Innovationsmöglichkeiten zu trauen und so über das Gegebene hinaus zu hoffen und hinaus zu handeln.

In diesem Zusammenhang erweist sich auch die Rede von der «privativen Theologie» als anschlussfähig, die Eckhard Nordhofen als Alternative dem traditionellen Begriff der negativen Theologie vorzieht, insofern «das Proprium der biblischen Theologie ... ja nicht einfach negativ»¹²⁵ sei. Privative Theologie steht bei ihm für die «Simultaneität von Präsenz und Vorenthaltung»¹²⁶ – mit der Gott gegen alle Versuche menschlicher Usurpationen inmitten aller Offenbarung und Zuwendung seine Alterität markiert,¹²⁷ also seine Freiheit und Unverfügbarkeit wahrt. Alterität, Andersheit sei «ein privativer Begriff»¹²⁸. Die Privation Gottes würde in dieser Optik davor bewahren, dass der vorsehende Gott reduziert wird auf einen brauchbaren Gott bzw. eine abrufbare Instanz zur Kontingenzbewältigung und dass seine Fürsorge begrenzt wäre auf eine Hilfspotenz nach menschlichem Erwartungsmaß. Sie würde den Menschen in der Balance halten, Gott nicht nur aus einem Mangel heraus, sondern auch um seiner selbst willen zu suchen und den gegenwärtigen Augenblick zunächst so als Sakrament erschließen, dass zwei Freiheiten, die göttliche und die menschliche, aufeinander bezogen und füreinander da sind.¹²⁹

5.1.4 DER GEGENWÄRTIGE AUGENBLICK ALS ZUKUNTSOFFEN UND GOTTES UNERSCHÖPFLICHE INNOVATIONSMACHT

Jeder Moment ist also theologisch in seinem schlichten Dasein als in Gott verortet und aufgehoben und von Gott als transzendentelem Ermöglichungsgrund getragen zu denken; was sein konkretes Sosein, seine konkrete «Füllung» angeht, ist er denkbar als Ort einer *möglichen*, durch menschliche Akteure vermittelten Gottespräsenz. Nicht jeder Moment ist per se schon Gnade, aber jeder Moment kann

125 E. NORDHOFEN, *Corpora – Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br. 2018, 20.

126 Ebd. 13; 20.

127 Vgl. ebd. 98 ff.

128 Ebd. 76.

129 Vgl. dazu G. BACHL, *Thesen zum Bittgebet*, in: T. SCHNEIDER/L. ULRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 192–207, 192 f.

Gnade werden, «Ort» des sich ereignenden Heils, wie weiter unten deutlicher werden wird, wenn entfaltet wird, wie eine Hermeneutik des Begriffs «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» aussehen könnte.

Der Verborgtheit der Gegenwart und des Willens/des Ordo Gottes, der «Caussade» zurecht breiten Raum gibt, wird auch ein gegenwärtiger Ansatz Rechnung tragen. Er wird aber insofern über Caussade hinausgehen müssen, als er das verborgene «Dass» der Gottgegebenheit jedes Moments nicht länger ungebrochen als Postulat aufrechterhalten kann. Hier ist die aus der menschlichen Freiheit herrührende Kontingenz ganz und gar ernst zu nehmen. Eine kreative Weiterführung der Intuitionen Caussades wird sein Konzept verflüssigen. Vor diesem Hintergrund wird nicht retrospektiv die Frage der göttlichen Herkömftigkeit im Vordergrund stehen, sondern prospektiv die Frage: Wie will Gott sich im gegenwärtigen Moment geben? Wie will er diesen Moment zum Ort seines Erscheinens und Einwohnens und damit zum Ort der Gnade werden lassen? Wie kann jetzt sein Wille geschehen? Ohne die Möglichkeit einer praecursiven Vorsehung in Abrede zu stellen, wird das Augenmerk eher auf der konkursiven bzw. postcurativen Vorsehung liegen.

Eine konkrete Auswirkung Gottes auf den gegenwärtigen Augenblick bleibt also denkbar als Kommunikation von Freiheiten – und wäre damit entscheidend angewiesen auf die Öffnung des Menschen, seine Wachheit und Bereitschaft, Heilsgeschichte weiterzuschreiben (um es in der «Caussadschen» Diktion zu sagen). Gottes Wirken erscheint dann nicht wie eine übermächtigende Zielenkung, sondern wie eine «kontingenzfähige Souveränität salutis causa»¹³⁰. Man würde damit theologisch für «bewegliche Pläne» Gottes optieren, die ihn auf das Handeln und Leiden der freien Menschen schöpferisch eingehen bzw. darauf antworten und ihn so von den kontingenten Freiheitsentscheidungen der Menschen mitbestimmt sein lassen. In einer solchen Perspektive lässt sich formulieren:

Gott bekommt nicht alles, was er will, kann aber in jeder Situation neu seiner Intention Geltung zu verschaffen suchen, indem er im darstellenden Handeln oder durch das Aufzeigen neuer Lebensmöglichkeiten um die Freiheit des Menschen wirbt.¹³¹

Daraus würde folgen, dass Gott aufgrund der Reaktion der Geschöpfe Umwege in Kauf nimmt, insofern sie sein Locken überhören und seinen Willen nicht tun. Gott als «potens diligere homines»¹³² ist dann ein Gott, der angesichts der offenen Zukunft in seiner «unerschöpflichen Innovationsmacht»¹³³ vorsehend um seine

130 O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz – Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus*, Regensburg 2017, 642; 671.

131 K. V. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 87.

132 O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, 659.

133 G. ESSEN, *Gottes Treue zu uns*, 397.

frei motivieren könnenden Gewinnungsmöglichkeiten weiß.¹³⁴ Schon 1932 (!) hat Guardini in seiner theologischen Meditation zum «Willen Gottes» seismographisch die Notwendigkeit einer solchen Reformulierung gespürt und sich auf beachtenswerte Weise in diese Richtung vorgewagt, einen Gott zu denken, der das jeweils Geschehene aufnimmt und dann zu weiteren Schritten lockt.¹³⁵

5.1.5 SAKRAMENT DES GEGENWÄRTIGEN AUGENBLICKS –
VORSEHUNG UND GEBETSVOLLZUG

«Caussade» geht davon aus, dass der gegenwärtige Moment, der auf den Menschen zukommt, insofern Sakrament ist, als er – mit den viel zitierten Worten Delps formuliert – «Gottes so voll»¹³⁶ ist und Gott den Menschen durch die Wirklichkeit des Augenblicks umarmt.¹³⁷ Er ist von Gott bewirkt und Träger einer codierten Botschaft, eines Impulses, einer Gabe. Im Hintergrund steht hier zum einen das instrumentalursächliche Denken der scholastischen Tradition und die ignatianische Mystik des Gottsuchens in allen Dingen. Sie basiert ja darauf, dass alle Dinge als Gaben Gottes wahrgenommen werden und Gott als Wirkender in allen Gaben gegenwärtig betrachtet wird.¹³⁸ Mit der Tradition gesprochen wäre ein «fruchtbarer Empfang» dieses Alltags sakraments dann gegeben, wenn man – noch einmal mit Delp – nicht an den schönen oder schweren Momenten in ihrer schlichten Faktizität hängenbleibt, sondern sie im Dunkel des gelebten Augenblicks glaubend durcherlebt bis zu dem Punkt, an dem sie aus Gott hervorquellen. Man geht ihnen also zu Grunde, bis hin zu ihrem Gegebensein, und nutzt sie dann im Sinne der in ihnen angebotenen Gnade auf dem Weg zur Heiligkeit bzw.

134 Vgl. O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, 659.

135 R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1981, 32: «Gottes Wille ist in mir nicht fertig geprägt, sondern etwas, das ständig neu wird und fordert. Wenn ich vor einer Pflicht stehe und genüge ihr nicht, dann ist Gottes Wille nicht geschehen. Ist damit zu Ende, dass Wille Gottes sei? Gibt es nun keinen Willen Gottes mehr an mich? Doch! Sofort wieder sagt er: 'Tue das!' ... Vor Gott ist immer Weg. Was auch geschehen mag, Gutes oder Böses, der Wille Gottes richtet darüber, aber zugleich nimmt er das nun Geschehene auf und fordert den nächsten Schritt ... Nicht Weg, der vorgezeichnet läge und wenn man ihn verließ, wäre Weglosigkeit. Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füßen erzeugt, aus jedem seiner Schritte heraus.»

136 A. DELP, *Kassiber aus der Haftanstalt Berlin-Tegel*, hg. v. R. BLEISTEIN, Frankfurt a. M. 1987, 14: «Das eine ist mir so klar und spürbar wie selten: die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns entgegen. Wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. Das gilt ... für alles Schöne und auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, hingebende Antwort. Die Kunst und der Auftrag ist nur dieser, aus diesen Einsichten und Gnaden dauerndes Bewusstsein und dauernde Haltung zu machen. Dann wird das Leben frei in der Freiheit, die wir immer suchen.»

137 Vgl. W. LAMBERT, *Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit*, Kevelaer 2010.

138 Siehe dazu 3.2.3.

Vollkommenheit bzw. zur Fortschreibung der Heilsgeschichte. Gewiss liegt vor allem in dieser Präsenz Gottes in jedem Augenblick der Charme und Elan des *Traité*, der seine Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein ausgelöst hat.

Nun war im vierten Kapitel schon angeklungen, dass «der Konnex von ... symbolisch-sakramentaler Weltsicht und weisheitlicher Lebenskontemplation zerbrochen ist»¹³⁹. Die von Joseph Ratzinger diagnostizierte «Krise des Sakramentalen»¹⁴⁰, in der die Welt nur mehr als Materie und Materie als Material betrachtet wird und die «keinen Raum mehr lässt für die symbolische Transparenz der Wirklichkeit auf das Ewige hin»¹⁴¹, lässt sich im analogen Sinn auf die Rede vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks ausweiten. Wie könnte es angesichts dieser Krise des Sakramentalen, die ans Mark der ignatianisch-«caussadschen» Alltagsmystik geht, neu denkmöglich werden, vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks zu sprechen?

In der Sakramententheologie hat 1989 der französische Theologe Louis-Marie Chauvet unter dem Titel «Symbol und Sakrament»¹⁴² eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz vorgelegt und ist damit auf breite Resonanz gestoßen. Einige seiner Intuitionen lassen sich *mutatis mutandis* auf eine Reformulierung des Sakraments des gegenwärtigen Augenblicks übertragen.

Chauvet will ein aus der Scholastik stammendes ontotheologisches und kausalanalytisches Denken in der Sakramententheologie überwinden, indem er die Sakramente als symbolgestützte Begegnung zwischen Gott und Mensch neu buchstabiert. An die Stelle der scholastischen Auffassung von Zeichen und Instrumentalursächlichkeit wird das Symbolische, der Sprechakt und die Vermittlung gesetzt und vor allem die epikletische Dimension neu gewürdigt. Chauvet kritisiert, dass es den klassischen Herangehensweisen an Aufmerksamkeit für die Liturgie als Handlungsgeschehen fehlt. Die Gestalt und die Dynamik der Feier sei nicht ausreichend gewürdigt. Demgegenüber gibt er dem rituellen Geschehen einen neuen Stellenwert.¹⁴³ Die sakramentale Handlung vermittele nicht ein Etwas zwischen Gott und Mensch, sondern in ihr komme die jeweils in diesem Akt konstituierte Beziehung zum Ausdruck. Sakramente bewirkten nichts außerhalb dieser aus der Gottesbeziehung konstituierten relationalen Identität.¹⁴⁴ Die Gabe ist Selbstgabe mittels eines Symbols, daher seien die Sakramente nicht Instru-

139 J. NEGEL, *Weißer Ekstase oder: Die Unmöglichkeit, Gott zu erfahren, als Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung – Ein Versuch*, Rheinbach 2017, 19.

140 J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen 1966, 5.

141 Ebd. 6.

142 L. CHAUVET, *Symbol und Sakrament – Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*, Regensburg 2017.

143 Vgl. ebd. 310 ff.

144 Vgl. ebd. 317.

mente zur Übergabe von etwas, sondern Ausdrucksmittel der Selbstgabe. Symbolische Wirksamkeit bedeutet für Chauvet, dass die Sakramente zum einen «Indikatoren» sind, die etwas sichtbar machen, nämlich die gegebene Gnade, und zum anderen «Operatoren», insofern sie etwas bewirken, nämlich das, was sie sichtbar machen.¹⁴⁵ Auf diese Weise will er die «objektivistische Sackgasse»¹⁴⁶ vermeiden, Gnade und Gottesgegenwart «dingfest» zu machen. Der Impetus ist die illokutionäre und performative Ebene.¹⁴⁷ In dieser Perspektive wird aus dem Empfänger, dessen Rolle traditionell reduziert war auf den fruchtbaren Empfang, ein Gegenüber, ein Beteiligter, dessen Beteiligung konstitutiv ist.

Zugleich hat Chauvet die geschichtliche Grunddimension der christlichen Existenz deutlicher im Blick als die herkömmliche Sakramententheologie:

Das Sakrament sagt somit die eschatologische *Zwischenzeit* aus. Die Zeit eines ‚bereits‘, aber versperrt von einem ‚noch nicht‘ ... Das Sakrament ist Träger der Freude des ‚bereits‘, und der Trauer des ‚noch nicht‘ ... Es ist *Zeuge eines Gottes, der nicht aufgehört hat zu kommen*: wundersamer Zeuge eines Gottes, der unablässig kommt; geduldiger Zeuge, bisweilen bis zur Ermüdung, eines Gottes, der nicht anders da ‚ist‘ als im Modus des Übergangs. Sakrament – Spur ...¹⁴⁸

Sakramente seien Erscheinungsweisen der Anwesenheit wie der Abwesenheit zugleich, so dass die Eucharistie etwa als Gegenwart des Fehlens Gottes bezeichnet wird. Die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit¹⁴⁹ ist konstitutiv für Chauvets Symboldenken. Die Liturgie sorgt dafür, «dass eine Art Schwebezustand zwischen Anwesenheit und Abwesenheit hergestellt wird»¹⁵⁰, sie umspielt die Distanz.

Was können diese Gedanken austragen im Blick auf eine analoge Verwendung in der Rede vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks? Julia Knop hat in ihrer Auseinandersetzung mit dem symbolhermeneutischen Vorstoß Chauvets darauf hingewiesen, dass die Liturgie deshalb eine hohe Dignität hat, weil «ihr Impetus die illokutionäre und performative Ebene» ist, was letztlich für alle Ebenen der *theologia prima* gelte, darunter auch für das persönliche Gebet.¹⁵¹ An anderer Stelle

145 Vgl. ebd. 411.

146 Vgl. ebd. 392 ff.

147 Vgl. ebd. 417.

148 Ebd. 522.

149 Vgl. ebd. 387.

150 B. LEVEN, *Wie wirken Sakramente? – Zu Marie-Louis Chauvets Veröffentlichungen in der Zeitschrift Concilium*, in: M. STUFLESSER (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen – Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets ‚Symbol und Sakrament‘*, Regensburg 2015, 149–160, 152.

151 J. KNOP, *Glaube im Symbol – Anmerkungen zu Louis-Marie Chauvets symbolhermeneutischem Vorstoß*, in: M. STUFLESSER (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen – Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets ‚Symbol und Sakrament‘*, Regensburg 2015, 135–148, 148.

hat dieselbe Autorin deutlich gemacht, dass der Kontext, in dem sinnvoll über Vorsehung gesprochen werden kann, eine Theologie des geistlichen Lebens sei:¹⁵² «Des Menschen Bitte wird zur Voraussetzung, dass Gottes Wille an ihm geschehen kann.»¹⁵³ Ganz in dieser Spur hat Michael Beintker betont, dem Gebet falle für das Verständnis von Gottes Fürsorge für die Welt eine entscheidende Schlüsselrolle zu,¹⁵⁴ insofern das Gebet hellhörig mache für den Konnex zwischen Tiefenstruktur und Oberflächenperspektive.¹⁵⁵ Wolf Krötke entnimmt aus den durchaus ambivalenten Aussagen Bonhoeffers zu «Gottes Hand und Führung», die er brillant herausarbeitet, die Orientierung, alles, was uns geschieht, «an einen Ort im Raum Gottes zu stellen»¹⁵⁶. Ähnlich wie die neuere Sakramententheologie also stärker vom liturgischen Vollzug her denkt, müsste eine theologische Grundierung der Rede vom Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks und damit die ganze Theologie der Vorsehung stärker vom Gebetsvollzug her denken. Dabei wäre das Sich-Geben Gottes im gegenwärtigen Augenblick nicht zuerst als Gabe eines «Etwas» zu betrachten, sondern zunächst als Gabe einer hilfreichen und aufrichtenden Beziehung zu würdigen.

Gewendet auf den gegenwärtigen Augenblick kann das bedeuten, ihn (noch einmal mit Delp formuliert) nicht als Sakrament zu betrachten im Sinne eines «Ortes», der in seiner Faktizität Gottes immer schon so voll ist, sondern als Passage, als «Ort», der Gottes so voll werden kann, wenn der Mensch ihn im Vorgang bzw. in der Handlung des Gebetes bewusst in den Raum Gottes stellt und sich betend in Gottes Präsenz «versetzt»¹⁵⁷. Hier, im Gebet, hat die «perichoretische Gottesmystik», von der oben die Rede war, ihren Sitz im Leben: Betend aktuiert und vergegenwärtigt der Mensch seine In-Existenz in der Verborgenheit des trinitarischen Gottes, setzt sich so dem Feld der stimulierenden Strahlkraft dieser umhüllenden Atmosphäre aus und lässt damit in Freiheit zu, dass Gottespräsenz im gegenwärtigen Augenblick zur Auswirkung kommt, also Gott dem Moment einwohnen kann. Nach dem «Versetzen» in die Gegenwart Gottes und sein «Ansehen»

152 Vgl. J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung – Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, in: *IKaZ* 45 (2016), 49–59, 57.

153 Ebd. 56.

154 M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, 453.

155 Vgl. ebd. 455.

156 W. KÖTKE, «Gottes Hand und Führung» – Dietrich Bonhoeffers Vertrauen auf Gottes Vorsehung in meinem Leben, online: https://wolf-kroetke.de/news-ansicht-1-6.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=281&chash=7c7f8016319d6bd7cfded283dd21e5db, 11 (11.01.2022).

157 Dieses Sich-Versetzen in Gottes Gegenwart spielt bei Franz von Sales, der für den ursprünglichen Adressatinnenkreis des *Traité* ja eine prägende Gestalt war, in der Vorbereitung des innerlichen Betens eine bedeutende Rolle. Es bedeutet keinen «Ortswechsel» der Betenden, sondern Bewusstmachung des Gedankens, «dass Gott sich ... am gleichen Ort mit dir befindet.» Vgl. *Philothea – Anleitung zum frommen Leben* 2,2, Eichstätt 2005, 80.

geschieht dies zunächst in der Sprachhandlung des Erzählens¹⁵⁸ bzw. biblisch gesprochen im «Ausschütten des Herzens»¹⁵⁹. Auf diese Weise entfaltet sich der Mensch in Gott hinein – und zwar seinen inneren Raum und den Raum seiner äußeren Welt in ihrem Ineinander.¹⁶⁰ Dabei liegt der gegenwärtige Augenblick in seinem Eingetretensein nicht schon als fertiger Ereignisbestand parat, um dann von Betenden nur genau geschildert werden zu müssen. Gerade im Versetztsein in den Raum Gottes zeigt der zu erzählende gegenwärtige Augenblick seine Unfertigkeit und Offenheit und damit seine Deutungs- und Bewältigungsbedürftigkeit. Das Erzählen sucht daher nach einer «Perspektivendifferenz»¹⁶¹ und zugleich einer Möglichkeitsdifferenz, also danach, dass sich der göttliche Adressat aus seiner anders gearteten Perspektive und mit seinen anders gearteten Möglichkeiten in das Mitgeteilte einmischt, das Erzählte zum Ort macht, an dem nicht nur der Betende momentan «wohnt», sondern in dem auch er einwohnend kopräsent ist. Der gegenwärtige Augenblick würde also, im Gebet erzählend erschlossen, insofern Sakrament, «Ort» der Gnade, als er die «Materie» der Situation in ihrer nackten Faktizität neu qualifiziert und eine Passage vom Gegebenen zum Fehlenden und Passenden ermöglicht.¹⁶² Das betende Einbergen der Situation ermöglicht eine «Bewegung konkreativer Hebung», in der sich der Augenblick im «Gott-Welt-Mensch-Zusammenhang»¹⁶³, also über das Zutun des Menschen hinaus, neu zu erkennen gibt und fügt.

Dieses konkreative Heben bzw. Fügen kann, mit Chauvet gesprochen, zum einen die Geistesgegenwart als *Indikator* bedeuten, insofern sie zu einer geistvollen Unterscheidung befähigt, die die schon gegebene Gnade sichtbar macht, also die innere Wahrnehmung schärft, inwieweit Gottes Sich-Geben im gegenwärtigen Moment durch die an der Situation beteiligten Akteure (*einschließlich* des Betenden selbst, der oft, wie Guardini hellstichtig deutlich macht, für das Entstehen des Augenblicks mitkonstitutiv ist) «durchkommt» – oder eben nicht, weil Akteure Gottes Gottes Locken überhört bzw. seinen Willen nicht getan haben.¹⁶⁴ Das «Schon» der Präsenz Gottes legt sich dort nahe, wo im gegenwärtigen Augenblick Geben bzw. Sich-Geben geschieht,¹⁶⁵ aber es bleibt doch eine Simultaneität von Präsenz und Verborgensein, zeigt sich doch, gewiss mit unterschiedlichen «Anteilen», in je-

158 Vgl. dazu R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier 1988, 74 ff.

159 Vgl. dazu B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1978, 199 ff.

160 Vgl. ebd. 200.

161 R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, 78.

162 Vgl. H. HÖHN, *spüren – Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, 51.

163 J. NEGEL, *Weil die Welt nicht ganz dicht ist ...*, 147; 152.

164 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 353.

165 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 31.

dem Augenblick die Gebrochenheitsverfassung der Welt.¹⁶⁶ Die indikatorische Wirkung des Gebetes ließe also hellsichtig werden, inwieweit Gottes heilsames Wirken im Augenblick miterfahren werden kann. Zugleich ist sie, als Kehrseite, Indikator des Vermissens und zeigt das *Fehlen* von Gottes Geben in einer Situation an, das «Noch-Nicht», so dass sich der Mensch dann neu und mit gesteigerter Sehnsucht nach dem Gott ausstreckt, von dem er kontrafaktisch hofft, dass er nicht aufhört zu kommen bzw. sich zu geben und eine Atmosphäre des Gebens zu bewirken. Hier verbindet sich die Gebetswirkung als Indikator mit dem, was Chauvet den *Operator* nennt. Im Vorgang des Betens kann sich im Zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit eine Konkreativität ergeben, die den Menschen – angesichts der zentralen Gabe einer Vergegenwärtigung der Beziehung anders stimuliert – auf den noch unfertigen Augenblick zurückkommen lässt. Die göttliche Perspektiven- und Möglichkeitsdifferenz eröffnet eine neue Sicht auf den Augenblick, erschließt inspirierend Lebensmöglichkeiten, weckt im Menschen schlummernde und zu hebende Potentialitäten,¹⁶⁷ zeigt den Augenblick als Möglichkeit menschlich-geistlichen Wachsens, bringt so postcurativ Dinge zurecht oder transformiert die Bedeutung oder Auswirkung eines Geschehens.¹⁶⁸ Bei Leiderfahrungen etwa öffnen sich Betende für den Gottesgeist, der kommunikativ gegen das Leiden anwirkt, sei es «nur» durch die Gabe von Widerstandskraft.¹⁶⁹ Ebenso kann sich die operative Wirkung des Betens darin zeigen, dass im gegenwärtigen Augenblick von Gott her durch *attraits* eine Richtung initiiert wird, also in Analogie zu persuasiven Sprechakten¹⁷⁰ Anreize für die Wahl eines bestimmten Lebensweges oder einer bestimmten Handlungsoption gegeben werden. Damit wäre der Geist denkmöglich als «effector providentiae»¹⁷¹.

Insofern könnte man tatsächlich davon ausgehen, dass Gott sich mit seiner ganzen Existenz in jedem Augenblick für uns abmüht und einsetzt,¹⁷² aber dieses Mühen und dieses Einsetzen Gottes nicht den gegenwärtigen Augenblick in seinem Angekommensein und seiner Faktizität begründet und erklärt (und insofern immer schon Sakrament, «Ort» der Gottesgegenwart wäre), sondern ihn aufschließt auf Zukunft hin, also Sakrament werden kann.

166 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 394.*

167 Vgl. dazu J. NEGEL, *Weil die Welt nicht ganz dicht ist ...*, 148; 151 ff.

168 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 353; R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 404 f.*

169 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?», 313.*

170 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 377; R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 401.*

171 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 352.

172 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?», 374.* Büchner plausibilisiert damit einen für Ignatius in der «Betrachtung, um Liebe zu erlangen» grundlegenden Gedanken (vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übers. v. P. KNAUER, Würzburg 42006, 100 ff. (Nr. 230–237, 234; 236).

Mit dieser *prozessualen*, auf den Gebetsvollzug hin ausgerichteten Lesart des «Sakraments des gegenwärtigen Augenblicks» wäre dem Desiderat entsprochen, die Vorsehungslehre von einem teleologisch-ordinativen Denken hin zu einem heilsgeschichtlich-eschatologischen Denken zu entwickeln.¹⁷³ Michael Beintker hat hier deutlich gemacht, wie die eschatologische Umorientierung der Theologie einen Neuanatz ermöglichte, der aus den Aporien und Dilemmata der Providenzlehre herausführen könnte. Indem die klassische Vorsehungslehre mit dem Leitgedanken der *creatio continua* eher die Schöpfungslehre fortschrieb, ließ sie die Wirklichkeit damit stärker als seinsmäßig Gegebenes erscheinen, weniger als «eine entwicklungsfähige Prozessqualität», so dass die Finalität an die Peripherie geriet.¹⁷⁴ Anders setzt eine stärker eschatologisch ausgerichtete Providenzlehre an:

Die Rede von Gottes Gegenwart im Modus des Kommens, des Advents, hat den Vorzug, dass sie *erwarten* kann. Sie ist davon entlastet, an der Spurensuche nach Gottes Gegenwart im Hier und Jetzt zu scheitern und deshalb zu verzweifeln.¹⁷⁵

Zugleich ließen sich doch inmitten der bleibenden Ambivalenz der Individual- und Weltgeschichte – im Sinne der eschatologischen Spannung des «schon und noch nicht» – zumindest Vorboten und Durchbrüche der heilsamen Gottespräsenz entdecken.

5.1.6 AUSBLICK: DER TRAITÉ ALS HERAUSFORDERUNG, IM GEGENWÄRTIGEN AUGENBLICK NICHT UNTER DEN GEGEBENEN MÖGLICHKEITEN ZU LEBEN

Wenn es zutrifft, dass Klassiker bei aller soziokulturellen Bedingtheit ihrer Epoche einen Sinnüberschuss aufweisen, der über ihren Ursprungskontext hinausweist und auch für nachfolgende Zeiten ein Potential birgt, den Horizont der Lesenden zu transformieren, dann fragt sich, worin ein solcher Sinnüberschuss des *Traité* für den Gegenwartshorizont auszumachen ist. Blendet man den Ertrag des vierten Kapitels ein, liegt es nahe, diesen Sinnüberschuss darin zu sehen, unterbrechend und herausfordernd in einen Kontext hineinzusprechen, wo der Konnex von symbolisch-sakramentaler Weltsicht und weisheitlicher Lebenskontemplation brüchig geworden ist und «die Möglichkeit, jenseits kirchlich einstudierter Sprachspiele auf plausible Weise von Gott zu sprechen zusehends verloren» geht.¹⁷⁶ Spirituelle Praxis vermutet und sucht in diesem Kontext Gottespräsenz

173 Vgl. G. ESSEN, *Vorsehung*, 899.

174 Vgl. M. BEINTKER, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, 450.

175 Ebd. 451. Diese eschatologische Neuausrichtung des Vorsehungsdenkens in der Theologie der Gegenwart hat ausführlich untersucht: L. TEUCHERT, *Gottes transformatives Handeln – Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem «Open theism»*, Göttingen 2018.

176 J. NEGEL, *Weißer Ekstase*, 19.

eher in der Innerlichkeit, im bewussten Rückzug aus dem alltäglichen «Erlebnis-jetzt», also mehr in einer Mystik der geschlossenen denn für den gegenwärtigen Augenblick geöffneten Augen. Inmitten dieser latenten Desintegration von Glaube und Wirklichkeitserfahrung leistet der *Traité* als Zeugnis der Vergangenheit Widerstand gegenüber der Gegenwart,¹⁷⁷ indem er ermuntert, im «Dunkel des gelebten Augenblicks» nicht an der Oberfläche der gegebenen Wirklichkeit allein in ihrer Faktizität haften zu bleiben, sondern eine Alltagsmystik zu wagen, die den Augenblick unter dem Vorzeichen der (schon gegebenen oder angebotenen) Gottespräsenz entgegennimmt. Der *Traité* weckt die beunruhigende – womöglich heilsam beunruhigende – Frage, ob der Mensch unter den gegebenen Möglichkeiten bleibt, wenn er die Wirklichkeit seines Alltags nur als das nimmt, was faktisch der Fall ist. Er verlockt, sich aus der Innerweltlichkeitsenge heraus führen zu lassen. Am Ende des dritten Kapitels war deutlich geworden: Gegen eine tragische Weltanschauung hält «Caussade» das Dunkel des gelebten Augenblicks jeweils hoffend offen für eine «Epiphanie» Gottes. Dies betraf vor allem die zweite und dritte Gestalt der Hingabe, also die Hoffnung auf eine Hebung bzw. Meliorisierung jener Widrigkeiten oder Minderungen, die «Caussade» summierend als *croix* bezeichnet, und die sog. *attraits*, in denen sich jeweils in einer Art Konkreativität von Mensch, Situation und Gottesgeist ein nächster kleiner Schritt nahelegt, in dem doch zugleich die große Heilsgeschichte fortgeschrieben wird. Man könnte es in leichter Abwandlung der «Alltagshelden» de Certeaus¹⁷⁸ so formulieren, dass «Caussade» den Menschen *coram Deo* zu einem Selbstverständnis als «Alltagskünstler» mit einer inspirierten Lebenskönnerschaft¹⁷⁹ führen möchte, die mitten in der Faktizität des gegebenen Augenblicks Gott Gott sein lässt, den er mit der Rede vom vorsehenden, geschichtsmächtigen Gott als die Herausforderung nahebringt, über das Gegebene hinaus zu hoffen und hinaus zu handeln. Dabei ist diese Herausforderung bei «Caussade» durch die breite Reprise der Brautmystik theologisch unterfangen von einem «protoerotischen Verlangen»¹⁸⁰ Gottes nach dem Menschen, mit dem er ihn in die Begegnung hineinlockt. Auch dies wirkt widerständig-unterbrechend in einen Kontext hinein, für den Gott allenfalls

177 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 75.

178 So die *Widmung* MICHEL DE CERTEAU, in: *Kunst des Handelns*, übers. v. R. VOULLIÉ, Berlin 1988, 9.

179 Lebenskönnerschaft ist für Hans-Joachim Höhn jene Schlüsselqualifikation, gekonnt auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen. Er bevorzugt diesen Begriff gegenüber dem Reiz- und Modewort der Lebenskunst, das schnell die Assoziation von fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins weckt und eines anästhetisierenden Focus auf das nur schöne Leben. Vgl. zum Thema: H. HÖHN, *Das Leben in Form bringen – Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014.

180 S. COAKLEY, *The New Ascetism – Sexuality, Gender and the Quest for God*, London/New York 2015, 96.

noch als Horizont bzw. «Hintergrundrauschen» erschwinglich und für den die Personalität Gottes fragwürdig geworden ist,¹⁸¹ weil sie den Verdacht eines interventionistisch-anthropomorphen Gottesbildes weckt.¹⁸²

Wenn «Caussade» also Gott nahebringt als Gott, der in die Begegnung mit sich lockt und zugleich dazu, über die Faktizität des Augenblicks hinaus zu hoffen und zu handeln, dann ist der vorsehende Gott des *Traité* damit nicht einfach reduziert auf einen brauchbaren Gott bzw. eine «Instanz» zur Kontingenzbewältigung. Gerade in dieser Frage betritt man in der gegenwärtigen Vorsehungstheologie vermintes Gelände. Mit Ausnahme des Entwurfs Arnulf von Schelihas¹⁸³ wird der historisch zweifellos bedeutsame Nexus zwischen Vorsehungstheologie und Kontingenzbewältigung mehr als kritisch beleuchtet, also jener Nexus, durch den die je gegebene Situation mit einem letztlich Gutwerden korreliert wird, so dass auf diese Weise inmitten aller Ausgesetztheit eine Daseinsgeborgenheit vermittelt wird.¹⁸⁴ Im Blick auf den Geschichtsverlauf könne die Vorsehungslehre diese ihr zuge dachte Funktion, Kontingenz zu bewältigen, nicht erfüllen.¹⁸⁵ Der genannte Nexus weise eine Tendenz auf zu naiv-religiösem Wunsdenken, zur Spendung billigen Trostes durch unrealistischen Optimismus und zu einem frommen Triumphalismus.¹⁸⁶ Andere sehen hier Auswüchse in Richtung eines Versicherungsdenkens, das alle Eventualitäten auffangen und alle Risiken vorausberechnen will.¹⁸⁷ Diese Kritik wendet sich gegen eine bestimmte Formulierung des Vorsehungsglaubens und ist hier zutiefst berechtigt. Allerdings stellt sich die Frage, ob das Denken des *Traité* unter diese Kritik fällt. Ist die Wirkungsgeschichte «Caussades» nur als Relikt einer «populären Glaubenskultur»¹⁸⁸ zu werten, die gegenwärtigen theologischen Reflexionsstandards nicht länger standhält und von daher konsequent zu verabschieden ist?¹⁸⁹ Oder könnte sich in der bis in die Gegenwart reichenden Rezeption eine Art «Wahrheitswitterung» des *sensus fidelium* zeigen, der sich menschliche Hilfs-, Erlösungs- und Orientierungsbedürftigkeit angesichts des «Dunkels des gelebten Augenblicks» nicht ein-

181 Vgl. C. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt? – Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013, 169 ff.

182 Vgl. W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, 147.

183 Vgl. A. SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung*.

184 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 11.*

185 Vgl. K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 355, ähnlich 398.

186 Vgl. R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?», 15; 409.* Ähnlich H. HÖHN, *Der fremde Gott*, 102 f.: «Dieser Gott ist zudem ein «anderer» Gott, als dass er für die Befriedigung metaphysischer oder tiefenpsychologischer Geborgenheitsbedürfnisse in Anspruch genommen werden kann.»

187 Vgl. R. PESCH, *Vorsicht vor der Vorsehung*, Stuttgart 1969, 11; 16.

188 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 349.

189 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 75.

fach theologisch diskreditieren lässt und im *Traité* einen *cantus firmus* der biblischen Überlieferung wiederentdeckt, nämlich dass Gott und Hilfe durchaus zusammgehören und Gott Hilfe ist – allerdings so, dass «Subjekt in solchen Sätzen nicht die (von menschlicher Hilfsbedürftigkeit definierte) Hilfe [ist; MH], sondern Gott in seiner Göttlichkeit»¹⁹⁰. Könnte der *Traité* in seiner Widerständigkeit damit der Theologie inspirierend zu denken geben, Vorsehung und Kontingenzbewältigung neu in Beziehung zu setzen und zwar so, dass Gott zunächst als Helfer die Hilfe ist bzw. der Segen zuerst in der von ihm eröffneten und in Treue durchgehaltenen Beziehung liegt – und Gott damit nicht begrenzt wäre auf eine Hilfspotenz nach menschlichem Erwartungsmaß?

So sehr der *Traité* dem Gegenwartshorizont solche Fragen zumutet, ist auch eine umgekehrte Fragerichtung zu verfolgen. Die im 4. Kapitel skizzierte De- und Rekonstruktion des Vorsehungsdenkens stellt unüberhörbar berechnigte Anfragen an das maximalistische Vorsehungsnarrativ, das bei «Caussade» die Haltung der Hingabe im jeweils gegenwärtigen Augenblick theologisch grundiert. Insofern wurde auch bedacht, wo «Caussades» Entwurf eine kreative Fortschreibung bräuchte bzw. eine andere systematisch-theologische «Unterfütterung». Hier greift das, was de Certeau die «notwendige Häresie des Jetzt»¹⁹¹ nennt: «Die Tradition ist tot, wenn sie unberührt bleibt, wenn sie nicht erfinderisch ins Spiel gezogen wird, wenn sie nicht durch einen Akt verändert wird, der sie neu schafft.»¹⁹² In einer gegenseitigen Anerkennung von Klassiker und Gegenwartshorizont ist versucht worden, «L'Abandon à la providence divine» kreativ neu ins Spiel zu bringen, indem der gegenwärtige Augenblick als Ort bzw. Raum möglicher Gottespräsenz und zugleich Gott bzw. als Ortung des gegenwärtigen Augenblicks gedacht wird, die sich im Gebet vollzieht.¹⁹³ Zugleich könnte die *Relecture* damit eine Anschlussfähigkeit erweisen für den «impliziten ursprünglichen Glauben»¹⁹⁴, mit dem der Mensch jeden Tag eine Bewegung in die nächste Stunde vollzieht: «Immerfort betritt er ungeprüften Boden, und zwar in der – unreflektierten – Erwartung, dass alle diese jeweiligen Schritte ins Künftige in den Bereich unwissbarer Möglichkeiten hinein in irgend einer Form gut und sinnvoll sind.»¹⁹⁵ Ohne solches Vertrauen wäre der Daseinsvollzug des Menschen unmöglich und würde der Spannungsbogen des Daseins einbrechen. Wäre der Entwurf «Caussades» *mu-*

190 Diese feine Nuancierung bei G. FUCHS, «Du bist ihm tausendmal nötiger als er dir» – *Lebenshilfe – Gotteshilfe: Ein Blick in die christliche Mystik*, in: *BiLit* 68 (1995), 16–23, 18 f.

191 M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 75.

192 Ebd. 72.

193 Vgl. J. NEGEL, *Weil die Welt nicht ganz dicht ist*, 162.

194 B. WELTE, *Was ist Glauben? – Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1982, 30.

195 So in Bezug auf Welte: P. HÜNERMANN, *Gottes Handeln in der Geschichte – Theologie als Interpretatio temporis*, in: M. BÖHNKE U. A. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 109–135, 117.

tatis mutandis nicht auf diesen daseinskonstitutiven Glauben hin zu lesen – als eine Ausbuchstabierung und Begründung aus christlicher Perspektive?

5.2 Relecture des Hingabe-Gedankens

Wenn das vorsehende Wirken Gottes seine «Einlassstelle» bzw. seine «Wahrnehmungsstelle»¹⁹⁶ im gegenwärtigen Augenblick im «Lassiv»¹⁹⁷ des Betens findet, ist die theologische Relecture beim zweiten Schlüsselbegriff «Caussades» angelangt, dem der Hingabe.

5.2.1 HINGABE ALS STIL BEI «CAUSSADE»

Der französisch-deutsche Jesuit Christoph Theobald plädiert mit seinen jüngsten Veröffentlichungen dafür, angesichts der tiefgreifenden Exkulturation des Christentum als Stil ins Gespräch zu bringen. Die denkerischen Vorbedingungen der Gegenwart verlangten über einen transzendentalen Ansatz hinaus nach einem phänomenologisch-hermeneutischen Herangehen. Vor diesem Hintergrund versteht er Stil mit Maurice Merleau-Ponty als «Sinnbild einer bestimmten Art, die Welt zu bewohnen, mit ihr umzugehen, sie zu interpretieren»¹⁹⁸. Dieser Ansatz erweist sich als unmittelbar anschlussfähig für den Grundgedanken des *Traité*. Auch wenn der Begriff «Stil» als solcher nicht fällt, ist *abandon* für «Caussade» eine, ja die Weise, vor, mit und in Gott die Welt zu bewohnen, mit ihr umzugehen und sie zu interpretieren.

Dabei zeichnet sich dieser hingebungsvolle Stil, wie wir im Kapitel über die thematischen Grundlinien gesehen haben, durch Gelassenheit, Gelöstheit, Vertrauen, Ansprechbarkeit, Flexibilität, Leichtigkeit und Offenheit aus – angesichts dessen, was «Caussade» immer neu mit dem Binar *faire et souffrir* bündelt, also all dessen, was zu tun und zu erleiden ist: den Standespflichten, sprich der beruflich-privaten Aufgaben und den über das «Minimal soll» herausgehenden Intuitionen und Impulsen einerseits und den *croix* als Inbegriff aller Widrigkeiten und Minderungen des Lebens andererseits. Wir hatten gezeigt, dass mit der eigentlich anachronistischen Schreibweise – *passiveté* statt *passivité* – und der immer wiederkehrenden Wendung *laisser faire Dieu* und dem symbolträchtigen Portal der Verkündigungsszene keineswegs ein einseitig passiver Lebensstil befördert werden soll, wie er (wohl verzerrend) dem Quietismus vorgeworfen wurde, sondern ein Lebensstil, der sich mitten in allem Tun oder auch Lassen gelöst einer vorgängigen

196 Diese Wahrnehmung bezieht sich auf eine ggf. schon im Gegebensein des Augenblicks zu unterscheidende vermittelte Gottespräsenz.

197 Der Begriff stammt von W. ENGEMANN, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel 2011, 215.

198 M. MERLEAU-PONTY, *Zeichen*, komm. und eingel. v. C. BERMES (Hg.), Hamburg 2007, 74.

und begleitenden Gnade anvertraut, sich im Dunkel des gelebten Augenblicks von Christus, dem *exemplum* der Hingabe, mitziehen lässt und der *aventure* einer Führung durch den Gottesgeist überantwortet. Diesen Gottesgeist setzt «Causade» als transformierende und inspirierende Wirkkraft voraus, so dass eine «Mobilität der Seele» ermöglicht wird – gegen die Neigung zu Verbissenheit, Verkrampfung, Kontrolle, Resignation oder Fixierung. Der starke Akzent der vom biblischen Hohenlied angeregten Brautmystik setzt in all dem auf eine eigentümliche Anziehungskraft Gottes, sein «protoerotisches Verlangen nach dem Menschen»¹⁹⁹, das den Menschen mitten in allem, was zu tun und was zu erleiden ist, untergründig ergreift und ihn hinreißt. Die «erlittene Bezauberung»²⁰⁰ lässt alle Willensanstrengung zu einem Eingehen auf dieses Angezogenensein werden; sie wirkt damit dem Geist der Schwere entgegen, der nach unten ziehen und alles mühsam machen kann. Eben daher rührt der den *Traité* durchstimmende Grundton der Leichtigkeit und Freude (etwa mit den staunenden «Oh-Rufen»), ist doch Freude «ein hebendes Gefühl, das das Leben leicht macht»²⁰¹.

Bei aller Würdigung dieser Stilbildung hatten wir mit Guardini einschränkend deutlich gemacht, dass das *abandon*-Denken «Causades» sich weitgehend begrenzt auf den mit dem ursprünglichen Adressatinnenkreis gegebenen Raum des Klosters. Gerade bei den *attraits* ist es fokussiert auf Fragen des geistlichen Lebens im engeren Sinn. Andererseits lassen die bis in die Gegenwart beachtlichen Auflagenzahlen und die im ersten Kapitel nachgezeichnete Rezeptionsgeschichte vermuten, dass den Rezipienten jeweils selbstwirksam ein Transfer des *abandon*-Denkens in Lebensräume außerhalb des Klosters gelungen ist. Um einen solchen befruchtenden Dialog der Horizonte soll es auch hier gehen.

Zuvor allerdings bedarf es einer Erläuterung, *abandon*, einen der Leitbegriffe des *Traité*, hier vor allem mit «Hingabe» wiedergegeben zu haben – und damit den deutschen Übersetzungen des *Traité* gefolgt zu sein. Mittlerweile wird der Hingabebegriff, vor allem durch die Trinitätstheologie Hans Urs von Balthasars, theologisch primär von der Liebe her gedacht als interpersonale Hingabe, als radikales Für-den-Anderen-Sein, als reine, rückhaltlose Selbstübergabe, Totalhingabe, Versenkung, Selbstsein in der Selbstlosigkeit bis hin zu einer innertrinitarischen *Kenosis*. Damit ist das aktiv-voluntative Moment akzentuiert und das selbstloser Proexistenz. Dies wirkt sich auch auf den menschlichen Hingabeakt aus: In der Hingabe macht der Mensch sich, hineingenommen in die liebende Hingabe Jesu Christi, in Freiheit zur Gabe. Für den *Traité* allerdings steht nicht die

199 S. COAKLEY, *The New Ascetism*, 96.

200 M. SCHERER, *Hingabe – Versuch über die Verschwendung*, Springe 2021, 79.

201 H. SCHMITZ, *Atmosphären*, 42.

Liebe im Vordergrund, sondern der Glaube.²⁰² Auch wenn er die anderen theologischen Tugenden in sich birgt²⁰³ und die Liebe einen prominenten Platz einnimmt (durch die Brautmystik, in den Ausrufen «Oh göttliche Liebe»²⁰⁴), fällt dem Glauben doch angesichts der Abscondit Gottes die entscheidende Rolle zu. Und dieser Glaube wird an vielen exponierten Stellen des *Traité* in einem Atemzug mit *confiance* genannt (vgl. 65; 78; 100; 181), dem Vertrauen. Das Wortfeld *confiance/confier* taucht 21-mal auf. Bei der Lektüre gewinnt man an vielen Stellen den Eindruck, es handle sich bei Glauben und Vertrauen um Synonyme. Die Bedeutung des Vertrauens scheint besonders darin auf, dass «Caussade» einerseits von einer «Trinität der theologischen Tugenden» spricht und den Glauben als Mutter des Vertrauens bezeichnet (vgl. 166), sich andererseits insofern eine Inkonsequenz erlaubt, als die *confiance* wenige Seiten später als vierte Tugend nach Glaube und Hoffnung und vor der Liebe eingefügt (vgl. 84) und damit sozusagen selbst in den Rang einer theologischen Tugend erhoben wird. Diese Inkonsequenz ist aber durchaus konsequent, was die Rolle des Vertrauens gerade für den Stil des *abandon* angeht. «Caussade» predigt Hingabe, Vertrauen und Glauben.²⁰⁵ *Abandon* ist für den *Traité* vor allem ein vom Vertrauen in Gottes wohlwollend-wirkende Präsenz getragenes Wagnis, sich dem gegenwärtigen Moment zu ffnen, sich einzulassen auf das Dunkel des gelebten Augenblicks.²⁰⁶ Als Kehrseite ist es ein von diesem Vertrauen ermöglichtes Lassen eines selbstmächtig-kontrollierenden Zugriffs (*laisser faire Dieu!*), was ein Moment bejahter und angenommener Ungesicherheit einschließt. Nicht von ungefähr charakterisiert «Caussade» *abandon* als *aventure*. Die Semantik des Vertrauens weist mehr als die des eher kognitiv verstandenen Glaubens eine affektive Note²⁰⁷ auf, die dem sprachlich mitreißenden Stil des *Traité* entspricht und der der/die Autor(in) vermutlich deshalb eine große Rolle beimisst, insofern die Grundhaltung des *abandon* sich nicht intentional als Willensanstrengung erreichen lässt, sondern eines affektiven Ergriffenwerdens bedarf. Schließlich hat *abandon* auch die Facette vertrauenden Sich-Überlassens, wenn sich *attraits* und *inspirations* melden. Wenn also im Folgenden von *abandon* als Hingabe die Rede ist, dann ist – gegenüber der vor allem von Hans Urs von Bal-

202 Siehe dazu 3.2.2.

203 «L'état de pure foi est un certain mélange de foi, d'espérance et de charité dans un seul acte qui unit le cur  Dieu et à son action.» (*Abandon*, 73.)

204 Vgl. *Abandon*, 58 f.; 161.

205 «C'est la foi que je leur prche, abandon, confiance et foi.» (*Abandon*, 78.)

206 «Il n'y a qu'à la laisser faire et s'abandonner à l'aveugle avec une confiance parfaite. Elle est infiniment sage, infiniment puissante, infiniment bienfaisante.» (*Abandon*, 100.)

207 Vgl. dazu: S. PENG-KELLER/A. HUNZIKER, *Die Kontroverse um die fiducia im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen*, in: I. DALFERTH/DERS. (Hg.), *Gottvertrauen – Die kumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012, 437–479, bes. 447 f.

thasar herkommenden Begriffsfüllung – dieser Hintergrund mit zu vergegenwärtigen.

5.2.2 HINGABE ALS STIL FÜR DIE GEGENWART:

UNVERFÜGBARKEIT UND EINE WELTHALTUNG DER RESONANZ

Im Rahmen dieser Relecture lässt sich eine neue Relevanz des Stils der Hingabe zeigen im Blick auf das Leben als «Wechselspiel zwischen dem, was verfügbar ist und dem, was unverfügbar bleibt», wie es jüngst der Soziologe Hartmut Rosa in seinem Nachdenken über «Unverfügbarkeit»²⁰⁸ thematisiert hat. Rosa sieht das Drama des modernen Weltverhältnisses bzw. das Antriebsmoment der modern genannten Lebensform im Wunsch und Begehren, Welt verfügbar zu machen. Indem der spätmoderne Mensch auf allen Ebenen der Wirklichkeit auf diese Verfügbarmachung von Welt zielt, begegne die Welt nur mehr als «Aggressionspunkt» oder als «Serie von Aggressionspunkten, das heißt von Objekten, die es zu wissen, zu erreichen, zu erobern, zu beherrschen oder zu nutzen gilt» (10). Dabei zeigt sich die Verfügbarmachung in vier Facetten: die Wirklichkeit soll *sichtbar, erreichbar* bzw. *zugänglich, beherrsch- und kontrollierbar* und schließlich *nutzbar* gemacht werden (vgl. 21). Rosa betrachtet es als Ergebnis einer seit über drei Jahrhunderten währenden Entwicklung, dass Welt und Wirklichkeit nur mehr als Widerstand wahrgenommen werden, was durch zwei kulturelle Antriebsmomente bedingt ist: Zum einen sei es *negativ* die Angst vor dem Immer-weniger, die das ständige Steigerungsspiel weiter laufen lässt, zum anderen *positiv*, als attraktives Movens die Verheißung der *Weitreichenvergrößerung*. Das Mantra modernen Lebens laute: «*Unser Leben wird besser, wenn es uns gelingt, (mehr) Leben in Reichweite zu bringen.*» (17.) Dieses Streben allerdings lässt zusehends eine «paradoxe Kehrseite» erkennen: Nicht nur, dass das Programm der Verfügbarmachung schlichtweg nie gänzlich greift, weil die Welt inmitten aller Erreichbarkeit «konstitutiv unverfügbar» (25) ist. Darüber hinaus kippt es geradezu ins Gegenteil um: Die verfügbar gemachte Welt scheint sich geheimnisvoll zu entwinden und sich gleichermaßen als bedroht und unkontrollierbar bedrohlich zu erweisen (vgl. 25). Ist die Welt derart zum Aggressionspunkt geworden, verstummt sie in dem Sinne, dass sie keine «eigene Stimme» (56) mehr hat, den Menschen anzurufen. Welt wird nicht mehr als «eigenständige (Gegen-)Kraft» wahrgenommen, sondern instrumentalisiert; das Beziehungsbegehren wird zum auf Dauer enttäuschenden Objektbegehren (vgl. 45; 121), der Mensch legt sich einen «Panzer der Verdinglichung» (39) an. Dieses entfremdete Weltverhältnis hinterlässt ein entfremdetes Selbstverhältnis, weil Selbst- und Weltverhältnis sich wechselseitig bedingen. Wenn etwa in

208 H. ROSA, *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2019. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

der Arbeit Welt lediglich versucht wird anzueignen, gerät die Arbeit als Prozess des Anverwandeln aus dem Blick: «In der Arbeit formen und verwandeln wir uns selbst, formen und verwandeln wir unsere Umgebung.» (27.)

Vor diesem Hintergrund wirbt Rosa dafür, die Form der Weltbeziehung zu ändern, nämlich der Welt nicht länger primär im Aggressionsmodus zu begegnen. Vielmehr gilt es, sie als «Resonanzpunkt» zu sehen, «dem wir nicht in einem Modus der Aneignung, Beherrschung und Kontrolle begegnen, der auf *Verfügbarmachung* zielt, sondern in einer Haltung des sich anverwandeln und selbstwirksamen Hörens und Antwortens, die auf eine wechselseitige *responsive Erreichbarkeit* gerichtet ist» (122). Die distanzierend-aggressive Weltbeziehung ist zwar als ein Modus der Weltbeziehung unverzichtbar, erweist sich aber dann als prekär, wenn sie zum Grundmodus mutiert (vgl. 37). Den Grundmodus lebendigen Daseins dagegen sieht Rosa in der Responsivität, also in der Fähigkeit, mit dem begegnenden Weltausschnitt in Resonanz zu treten. Durch das erste *Moment der Berührung bzw. Affizierung* gibt der Mensch seine *coolness* auf (vgl. 30), macht sich verletzbar (vgl. 62), verzichtet darauf, das Gegenüber zu kontrollieren (vgl. 66) und lässt sich von ihm erreichen, ansprechen und berühren. Die begegnende Wirklichkeit lockt und weckt die Hoffnung, «dass es sich lohnen könnte, sich näher darauf einzulassen, sich weiter damit zu beschäftigen, weil wir eben das, was uns da anspricht, noch nicht erschöpfend verstehen oder noch nicht ausgeschöpft haben» (57). Im zweiten *Moment der Selbstwirksamkeit* ruft das Begegnende im Menschen eine aktive Antwort hervor, häufig zunächst als körperliche Reaktion, dann aber auch als kreatives Eingehen auf die Affizierung. Die «eigene Stimme» des begegnenden Weltausschnittes weckt die eigene Stimme des Empfängers. Inmitten dieses responsiven Verhaltens geschieht drittens ein *Moment der Anverwandlung*: Die Begegnung transformiert beide Seiten, ohne vorhersagen zu können, in welche Richtung (vgl. 44). Sie ist keine «Echobeziehung» (51), sondern ergebnisoffen. Die Spannweite reicht vom eher flüchtigen Hinterlassen einer Stimmung bis dahin, dass Begegnung mitunter zu einem anderen Menschen macht und existentiell Weichen stellt. Schließlich ist diese Responsivität gekennzeichnet durch das vierte *Moment der Unverfügbarkeit*. Zwar muss das Begegnende, sei es Mensch oder Ding, prinzipiell erreichbar und insofern auch verfügbar sein, aber ob es mit ihm zu einer Resonanz kommt, lässt sich nicht machen, erzwingen und manipulieren. Resonanz geschieht als «*kairos*» (49), es lassen sich lediglich dispositionelle und situative Voraussetzungen schaffen (vgl. 65). Den Grundkonflikt sieht Rosa also in der Alternative von Verfügbarmachen oder Geschehenlassen (vgl. 71). Ein nicht entfremdetes Verhältnis zur Arbeit wäre etwa dadurch gekennzeichnet, dass es die Aufgaben als Aggressionspunkte nicht einfach schnell und effizient «wegzuhauen» versucht, sondern resonanzsensibel geschieht (vgl. 61).

5.2.3 HINGABE NICHT ALS ZWEISTELLIGE, SONDERN ALS DREISTELLIGE RELATION

Rosa beschreibt dieses Resonanzgeschehen aus philosophisch-soziologischer Perspektive als «zweiseitige Bewegung» (50): als Geschehen zwischen dem begegnenden Weltausschnitt und dem sich darauf einlassenden Menschen. Responsivität ist für ihn also eine zweistellige Relation. Genau hier kann die Theologie zu einem doppelten Dialog mit dem zeitgenössischen Denken einerseits und der theologisch-spirituellen Tradition andererseits²⁰⁹ ermuntern und das Hingabedenken «Caussades» als einen möglicherweise inspirierenden «Widerstand der Vergangenheit»²¹⁰ neu zur Geltung bringen, indem sie zu überzeugen versucht, dass das Sichhingeben in eine Resonanzbeziehung gegenüber dem *faire et souffrir* nicht nur als eine zweistellige, sondern eine dreistellige Relation zu fassen ist – und sich einer hintergründig mitspielenden Gnade verdankt. Hingabe wäre damit nicht nur ein «Schwellenphänomen»²¹¹ zwischen Hetero- und Autoaffektion, zwischen innen und außen, also ein Phänomen, das von außen geweckt und verstärkt wird, aber Resonanz findet nur durch innere Affinitäten und Sensibilitäten. Es wäre mitten «zwischen» Hetero- und Autoaffektion auch Schwellenphänomen einer – *sit venia verbo* – «Theoaffektion». Das sich hingebende zweiseitige Resonanzgeschehen wäre damit – einen Begriff Rosas aufgreifend – dispositional geöffnet für eine weitere unsichtbare, eher einer ergreifenden umgebenden Atmosphäre²¹² vergleichbare Resonanzebene, die ebenso eine eigene Stimme und eine eigenständige Kraft hat, auch wenn sie als solche verborgen ist und sich nur in den eigenen Stimmen und Kräften der vordergründig zweistelligen Relation zeigt. Der in diesem Sinn noch einmal neu oder anders resonante Mensch wäre einer, der sich – mitten in allem hingebenden Einlassen – gelöst einer ermöglichenden und begleitenden Gnade anvertraut, die eine «Fiat-Tendenz»²¹³ in ihm schafft. Diese «Fiat-Tendenz» bedeutet eine Geneigtheit, sich im Dunkel des gelebten Augenblicks, also in der Ergebnisoffenheit des Resonanzgeschehens der *aventure* eines Gelocktwerdens durch den Gottesgeist zu überlassen. So wird die «Mobilität der Seele» bewirkt, die für eine affizierende, selbstwirksame und anverwandelnde gelungene Resonanz vorausgesetzt ist. Solche «Theoaffektion» ver-

209 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 76

210 Ebd. 75.

211 Simon Peng-Keller hat diesen Begriff geprägt im Blick auf die Einreden (logismoi) bei den Wüstenvätern (Alte Passionen im neuen Leben – Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe, Freiburg i. Br. 2011, 543); ich verwende ihn hier im positiven Sinne.

212 Vgl. H. SCHMITZ, *Atmosphären*.

213 Aus dem Rubikonmodell der Handlungsphasen, einem motivations-psychologischen Modell von Heinz Heckhausen und Peter Max Gollwitzer, mit dem einzelne Handlungsschritte in vier formelle Phasen eingeteilt werden. Vgl. H. HECKHAUSEN U. A. (Hg.), *Jenseits des Rubikon – Der Wille in den Humanwissenschaften*, Berlin/Heidelberg 1987.

leicht dem Hingabewagnis die spielerische Note: «Der Mensch erfährt, dass der umgreifende, liebende Grund seines Daseins mit ihm ein wunderbares Spiel spielt», in dem er Spieler und Gespielter zugleich ist, «der spielend Geborgene», der genügend Spiel hat, sich auf Hingabe einzulassen.²¹⁴ Mit dem Hingabedenken «Caussades» bekäme die Unverfügbarkeit der Resonanz also eine andere Tiefendimension.

5.2.4 HINGABE AN DEN AUGENBLICK, ELEMENTARER LEBENSGLAUBE, GOTTESHINGABE
Allenfalls durch den eher pessimistischen Ausklang (vgl. 133) deutet Rosa an, dass ein resonanzsensibles Weltverhältnis alles andere als selbstverständlich ist. Der Mensch weist, mit einem theologischen Terminus gesprochen, eine hohe Versuchbarkeit auf, dem Leben in seinem Wechselspiel von verfügbar und unverfügbar nicht hingebungsvoll, sondern im Aggressionsmodus zu begegnen. Genau hier zeigt sich in Rosas Überlegungen, die er selbst bescheiden als Zwischenstation des Nachdenkens beschreibt (vgl. 133), sozusagen ein *missing link*, das der theologischen Anthropologie zu denken aufgibt und sie zu einer kreativen Fortschreibung herausfordert. Angesichts der Nichtselbstverständlichkeit eines Resonanzverhältnisses wäre deutlicher zur Geltung zu bringen, dass es einen Glauben als ein ursprünglich anthropologisches Phänomen voraussetzt.

Hier können Gedanken eine hilfreiche Brücke bilden, wie sie 1982 der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte und jüngst sehr ähnlich der Pariser Jesuit Christoph Theobald vorgetragen haben. Welte spricht von einer «elementaren Grundform des Glaubens, die allen ausdrücklichen Bewegungen des Daseins voraus liegt und sie alle erst ermöglicht»²¹⁵. Jeder Schritt ins Künftige als dem Raum der offenen Möglichkeiten sei keineswegs beherrschbar und abzusichern, und dennoch wagten Menschen ihn meist guten Mutes, nämlich mit der Vorgabe, «dass die kommende Stunde, die kommende Zeit, das kommende Sein, die Zukunft überhaupt uns trage, uns berge und Grund gewähre und erfüllten Sinn»²¹⁶. Sie vertrauen darauf, dass sich aus dem Zusammenspiel mit den Möglichkeiten der Welt eine «bestimmte positive Qualität des Daseins» ergeben werde, die man Glück oder Freude nennen kann.²¹⁷ Bis in die Begrifflichkeit hinein ähnlich hat

214 J. SPLETT, «... ICH BIN GEKOMMEN; DAMIT SIE DAS LEBEN HABEN UND ES IN FÜLLE HABEN» (Joh 10,10) – Überlegungen zur christlichen Spiritualität, online: [//www.erzbistum-koeln.de/kultur_und_bildung/schulen/religionsunterricht/paedagogische_woche/dokumentationen/2002/samstag/splett.pdf](http://www.erzbistum-koeln.de/kultur_und_bildung/schulen/religionsunterricht/paedagogische_woche/dokumentationen/2002/samstag/splett.pdf) (11.01.2022). Splett verweist hier auf die Technik, wo ein Maschinenteil «Spiel hat», wenn es nicht gehemmt oder blockiert ist.

215 B. WELTE, *Was ist Glauben?*, 21.

216 Ebd. 22. Selbst die Angst wäre als Erschütterung solchen Glaubens zu betrachten; Glauben und Vertrauen werden lebensgeschichtlich früher ausgebildet als Skepsis und Angst (vgl. ebd. 26; 28).

217 Vgl. ebd. 28.

Christoph Theobald mit Autoren wie Emile Benveniste und Paul Tillich zunächst einen solchen nicht religiösen, säkularen Sinn des Glaubensvokabulars stark gemacht: Jeder Mensch kenne die Verwundbarkeit und Offenheit seiner Weltbeziehung, «die allein mit Hilfe eines Urvertrauens lebbar wird»²¹⁸. Theobald nennt das immer neu den «elementaren Lebensglauben», den er folgendermaßen formuliert: «Ich vertraue mich ... – in meiner Verwundbarkeit – dem Rätsel/Geheimnis meiner/unserer Existenz an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden.»²¹⁹ Der Pariser Theologe betont, dass das Entstehen solchen Lebensglaubens angesichts der Fragilität und Verwundbarkeit der Lebensgeschichte nie garantiert und Hingabe daher nie selbstverständlich sei.²²⁰

Glaube und die daraus erwachsende Hingabe als elementare Lebenshaltung geschehen also zunächst nicht unmittelbar Gott gegenüber: «Nicht ›Gott‹, sondern das indisponible ›Gesamtgefüge‹ unserer Existenz ist das vis-à-vis unserer elementarsten ›Glaubensvollzüge‹. Ohne sie ist Leben nicht möglich.»²²¹ Weil lebendiges Dasein sich, mit Rosa gesprochen, als Wechselspiel von verfügbar und unverfügbar zeigt, gibt es immer wieder ein «vom Leben uns auferlegtes ›Sich-aus-der-Hand-geben‹»²²². Das ist allerdings nicht nur nötig (hier wäre die Perspektive gegenüber Theobald mit «Caussade» zu weiten) in nicht alltäglichen, außergewöhnlichen Erschließungssituationen wie z. B. den *croix* (zweiter Hingabemodus), sondern schon mitten im Alltag mit seinen Grauschattierungen, in dem die Treue zu eingegangenen Bindungen und Pflichten mitunter vitalen Lebensinteressen widerstreiten kann (erster Hingabemodus) und auch in den Anrufmomenten, in denen der Mensch sich in einem «individuellen Imperativ»²²³ zu einem Lebenseinsatz oder einer Lebensgabe über das allgemeinverbindliche «Minimal-soll» hinaus gelockt weiß (dritter Hingabemodus). In all diesen möglichen Hingabemomenten begegnet der Mensch einer Unverfügbarkeit, so dass sich die Frage stellt, ob angesichts des Wagnisses und gegen die dadurch hervorgerufene Angst genügend Vertrauen oder Glauben geweckt werden. Hingabe bedeutet hier in einem zunächst anthropologischen Sinn, sich dem Dunkel des gelebten Augenblicks, also dieser Unverfügbarkeit bzw. dem Rätsel und Geheimnis der Existenz in dem, was zu tun und was zu erleiden mir begegnet, anzuvertrauen a) in der Hoffnung, mit dieser Hingabe selbst letztlich nicht zum Verlierer zu werden, also

218 C. THEOBALD, *Christentum als Stil – Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br. 2018, 82.

219 Ebd. 83.

220 Vgl. ebd. 86; 96.

221 Ebd. 96.

222 Ebd. 106.

223 K. RAHNER, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: DERS., *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1956, 227–246, 243.

in der Hoffnung, dass es sich lohnen könnte, sich hingebend darauf einzulassen und b) in der Hoffnung, dass der Lebenseinsatz – mitunter gegen den Augenschein – letztlich gut, fruchtbar und sinnvoll ist, also auch anderen zum Segen wird und Leben zeugt. Hingabe ist mithin kein Stil, der sich allem blind überlässt. Ohne solchen Lebensglauben und Vertrauensvorschuss ist Hingabe unmöglich. Tatsächlich lauern, theologisch gesprochen, in möglichen Hingabemomenten immer die Kräfte des Todes auf und können jederzeit die Stimme des zutrauenden «Du kannst» überlagern und ersticken.²²⁴

Dieser elementare Lebensglaube muss nicht zwingend, aber kann zum religiösen Glauben werden, wenn Menschen vom Geheimnis Gottes angezogen werden und sich – «mit pochendem Herzen und mit dem Gefühl des äußersten Wagnisses»²²⁵ – in Freiheit anziehen lassen. Der «Grund» ihres Grundvertrauens zeigt sich neu und vertieft sich als Gegründetsein in Gott²²⁶ – und dessen Vertrauen weckendes Vertrauen in den Menschen. Die aus solchem Gottesvertrauen entspringende Hingabe an Gott kann zum Stil werden, zur Weise, die Welt zu bewohnen. Menschen sind dann so in das Sprachspiel des Glaubens initiiert, dass es in Freiheit ihr Zuhause bzw. Hingabe zu einer dispositionalen Lebenshaltung geworden ist. Werden dann alltägliche und außeralltägliche potentielle Hingabemomente, von denen die Rede war, betend vor und in Gott geortet, dann öffnet sich die vordergründig nur zweistellige Hingaberelation (ich und der jeweilige Augenblick) für die dritte Relation – und wird zugleich gnadenhaft geöffnet. Der Mensch kann unverfügbare erleben, dass – inmitten seiner freiheitlichen Hingabe an das Geheimnis Gottes – dieses Geheimnis seinerseits ihn affiziert und ergreift. Es lässt ihn die wortlose Stimme des «Du kannst» vernehmen, nimmt ihn in eine «Gabedynamik»²²⁷ hinein, trägt ihn damit über die Schwelle des Wagnisses hinweg und beflügelt so in ihm die Selbstwirksamkeit, sich vertrauend den unterschiedlichen Weisen der Hingabe zu überlassen. Betend sich nach Gott ausstreckend und in Gott geortet, kann der Mensch also dessen inne werden, dass seine Hingabe an den Augenblick noch einen anderen ermöglichenden Grund hat als einen rein aus natürlichen Ressourcen schöpfenden Optimismus, dass alles gut gehen wird – und dass dieser Grund auch da noch weiter trägt, wo der elementare Lebensglaube bzw. die «natürlichen Vorräte des Glaubens und Hoffens» an ihre

224 Vgl. C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann – Einübungen*, Ostfildern 2019, 63.

225 B. WELTE, *Was ist Glauben?*, 37.

226 Vgl. dazu vor allem vom «grunt» bei Meister Eckhart her: S. PENG-KELLER, *Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen – Begriffsgeschichtliche Erkundungen in Hinblick auf die theologische Diskussion*, in: I. DALFERTH/DERS. (Hg.), *Grundvertrauen – Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013, 33–64, 33 ff.

227 Vgl. dazu 4.1.8.3.

Grenzen stoßen und mitunter zur Neige zu gehen drohen.²²⁸ Diese Hingabe Gott gegenüber ist zu fassen als frei bejahte, zugelassene und gewagte Passivität, als bereitwilliges Sich-Davontragenlassen vom anziehenden und Vertrauen weckenden Geheimnis Gottes hinein in den gegenwärtigen Augenblick – und damit als Verschränkung eines passiven und aktiven Moments. Martin Scherer hat in seinem philosophischen Essay zurecht darauf hingewiesen, dass in der Hingabe die «mächtigsten Dichotomien ... verwässern»²²⁹, und zwar zentral die von aktiv und passiv.

Gnaden theologisch wäre das Aufgehen dieser dritten Hingaberelation – im Anschluss an Jürgen Werbick²³⁰ – mit der ursprünglich augustinischen Vermittlung des «Nicht ohne» zu unterfangen. Werbick hält vor dem Hintergrund des neuzeitlich-transzendentalen Freiheitsverständnisses nur eine Gleichursprünglichkeit von autonomer Selbstbestimmung und Ergriffenwerden für denkbar, da ein ontologischer Vorrang einer göttlichen Anziehungsdynamik das menschliche Freiheitswirken letztlich um ihren Eigenstand brächte.²³¹ Das bedeutet einerseits:

Gottes Nahekommen in der Gnade erreicht mich nicht, ohne dass ich mich erreichen lasse. Andererseits: ich kann mich von Gottes Gnade nicht erreichen lassen, ohne dass sich mir die schlechthin verheißungsvolle Perspektive meines Menschseins von sich aus, also gnadenhaft erschließt.²³²

5.2.5 DIE WEISEN DER HINGABE «CAUSSADES» NEU ERSCHLOSSEN

Diesen grundlegenden Ansatz entfaltend, sollen die drei von «Caussade» skizzierten Weisen der Hingabe noch mehr Profil gewinnen – und dann um eine vierte ergänzt werden.

5.2.5.1 Hingabe als Stilgestus gegenüber den *obligations*

Der erste Modus der Hingabe «Caussades» verwirklicht sich im treuen und gewissenhaften Eingehen auf die *obligations*, also auf jene Verpflichtungen, die sich beim ursprünglichen Adressatinnenkreis aus den Ordensgelübden und damit ihrem Lebensstand als Visitandinnen ergaben und die für einen heutigen Transfer auszuweiten wären auf die Aufgaben, die aus den eingegangenen Bindungen berufl-

228 Vgl. dazu T. HALÍK, *Nicht ohne Hoffnung – Glauben im postoptimistischen Zeitalter*, Freiburg i. Br. 2014, 13; 91 f.

229 M. SCHERER, *Hingabe*, 63.

230 Vgl. J. WERBICK, *Gnade*, Paderborn 2013, 85 ff.

231 Vgl. ebd. 97.

232 Ebd. 85.

cher wie privater Natur erwachsen. Häufig, vielleicht sogar meist, verdanken sich diese eingegangenen Bindungen ursprünglich einem «erotischen Verhältnis» oder einem initialen Versprechen: der Hingabe an die Anziehungskraft eines Partners/einer Partnerin, an die Faszination, eine Familie zu gründen, an das Ergriffensein von einer Berufung, also einem beruflichen bzw. ehrenamtlichen Engagement, das verspricht, in irgendeiner Weise Leben zu zeugen und fruchtbar zu sein. Etwas von diesem «Goldgrund» einer Bindung mag sich lebenslang erhalten und immer wieder durchschimmern. Er zeigt sich dann als Hingabe im Sinne jenes Phänomens, das gegenwärtig als *flow* bezeichnet wird. Menschen fühlen sich weder unter- noch überfordert, die Konzentration ist gebündelt, das Zeiterleben verdichtet, man widmet sich selbstvergessen und verschwenderisch den Herausforderungen – und gewinnt sich ohne Absicht doch als «aufgeladenes Erlebnisbündel»²³³ zurück. «Eine Aktivität, die solche Erfahrungen herbeiführt, ist so lohnend, dass man gewillt ist, sie um ihrer selbst willen auszuführen, ohne an mögliche Vorteile zu denken, selbst wenn sie schwierig und gefährlich ist.»²³⁴ Nicht selten aber bedeutet es – zumindest phasenweise – eine Herausforderung, den Spannungsbogen eines Lebens aufrechtzuerhalten, weil sich die «Mühen der Ebene» einstellen und Gewöhnung Einzug hält. Der Alltag zeigt sich meist in Grauschattierungen, zudem ergeben sich konflikthafte Verhältnisse mit Reibungsverlusten. Da gelingt es kaum noch, in einer resonanzsensiblen Welthaltung zu bleiben. In all dem begegnet jenes schwer zu fassende Phänomen, das die Wüstenväter als *acedia*²³⁵ bezeichnet haben. Es lässt leicht die Angst vor Minderung aufkommen oder weckt die Hoffnung auf Reichweitenvergrößerung, indem man eine andere Lebensoption in Reichweite zu bringen versucht. Gerade für den Menschen der Gegenwart gilt, dass er sich dann «immer wieder die Frage stellt, ob es sich denn wirklich lohnt, den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen»²³⁶. Wem so eine Frage aufkommt, der ist nicht zwangsläufig in einer rein selbstbezogenen Perspektive gefangen, sondern kann an die Grenzfrage rühren, ob ethisch verantwortete Praxis überhaupt einen Sinn hat.²³⁷ Provozieren diese Fragen nach der Lebensbilanz und dem Sinn genügend Vertrauen? Tatsächlich ist die «Entscheidung, das eigene, einmalige Dasein für andere aufs Spiel zu setzen, ... nie ein für alle

233 M. SCHERER, *Hingabe*, 12.

234 Vgl. M. CSIKSZENTMIHALYI, *Flow – Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart 2017, 120.

235 Vgl. dazu M. HÖFFNER, *Erfahrungen Heiliger und Menschen: Evagrius Ponticus und Johannes vom Kreuz*, in: A. BÜSSING/T. DIENBERG (Hg.), *Geistliche Trockenheit – Empirisch, theologisch, in der Begleitung*, Münster 2019, 25–42, bes. 27 ff.

236 W. SCHAUPP, *Bindung auf Dauer? – Eine Krise und ihre Herausforderungen*, in: M. SCHAMBECK/DERS. (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? – Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Würzburg 2004, 18–33, 29.

237 Vgl. B. WELTE, *Was ist Glauben?*, 36.

Mal getroffen. Sie existiert nur als Ausrichtung, die durch bestimmte *Optionen* unaufhörlich neu konkretisiert werden muss»²³⁸. Um hier an den Bindungen dranzubleiben, braucht es zuallererst den nicht selbstverständlichen elementaren Lebensglauben, dass der hingebungsvolle Einsatz letztlich nicht im Selbstverlust mündet und für die von der Bindung betroffenen Anderen trotz allem eher Leben zeugt. Bringt der Mensch sich in diesem Ringen um ein Vertrauen betend vor Gott, kann der gegenwärtige Augenblick zum Ort werden, an dem ihn das Geheimnis Gottes ergreift und ihn die wortlose Stimme erreicht: «Du kannst einmalig sein – und deine einmalige Existenz für den anderen in allen deinen Entscheidungen aufs Spiel setzen.»²³⁹ In der freiheitlichen Hingabe an das Geheimnis Gottes kann der Mensch neu hineingenommen werden in die Gabledynamik des Daseins, also begabt werden zu eigener Gabeaktivität. Er vermag zum Gedanken inspiriert zu werden, *dass sich* und *wie sich* konkret Treue zu den Bindungen und Mut zum Experiment, zum Wagnis und zu Wandlung und Korrektur nicht unbedingt ausschließen müssen.

5.2.5.2 Hingabe als Stilgestus gegenüber den *croix*

Der zweite Modus der Hingabe bezieht sich auf all die Widrigkeiten und Minderungen des Daseins, die «Caussade» summarisch unter dem Begriff *croix* fasst. Hingabe bedeutet hier konkret ergeben bzw. vertrauensvoll durch das Leid hindurchzugehen. Begründet wird diese Haltung, wie gezeigt wurde, durch einen entschieden prospektiven Deutehorizont. Kontraintuitiv, gegen den entmutigenden Anschein der Gottesferne im Leiden, affirmiert «Caussade» eine hilfreiche Gottespräsenz, die durch das Leid hindurchführt und alles zum Guten wendet. Zudem sieht er/sie Leidmomente als gottgegeben bzw. sinnerfüllt, insofern sie eine erzieherische Lektion Gottes für den Weg der Reinigung bzw. menschlich-geistlichen Reifung bergen. Daher soll Leid nicht nur ergeben bejaht werden, man soll sich zudem auch des Leids bedienen. Jede menschliche Leidensgeschichte ist damit von einem prästabilen göttlichen Sinn überholt und bonisiert. Mit diesem prospektiven Deutehorizont will «Caussade» die Dramatik des Leidens mindern und die Hoffnung der Leidenden und deren Widerstandskräfte stärken. Hingabe im Sinne der Ergebung hat also für Caussade gerade keine resignative Tendenz und ist keine fatalistische Fügung ins Unabänderliche. Der von Magnus Striet erhobene Vorwurf, manche Spiritualitäten verfolgten nur die Absicht, «den Menschen darauf zu trimmen, sich abzufinden mit dem Schicksal»²⁴⁰ greift im Fall des

238 C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann*, 62.

239 Ebd. 69.

240 M. STRIET, *In der Gottesschleife*, 136 f.

Traité nicht, auch nicht die von Jürgen Werbeck ausgemachte Tendenz des Christentums zur einer «Über- bzw. Totalaffirmation»²⁴¹ der Wirklichkeit, selbst im Leid ohne Rücksicht auf Verluste, und ebenso wenig der von Teilhard de Chardin erwähnte «widernatürliche Kult der Minderung und des Leidens»²⁴². Das Leiden wird im Traité nicht als in sich Gott wohlgefällig verherrlicht, und Ergebung bedeutet nicht, dass der leidende Mensch abfindend Ja und Amen sagt zum Leid, sondern zu dem Gott, der sich im Leiden verborgen-präsent zeigt, der einen Weg durch es hindurch ebnet bzw. im Leiden ein «Wachstumsmoment» anbietet, das der Betroffene nutzen soll. «Caussade» will leidvolle Momente nicht affirmieren,²⁴³ er setzt auf eine Wende des Leidens, die er allerdings – da wäre eine kritische Relecture angezeigt – allein dem Wirken Gottes zuschreibt und nicht auch einem widerständigen Engagement des Menschen.²⁴⁴ Hier bedurfte es theologie- und spiritualitätsgeschichtlich weiterer Jahrzehnte, bis Teilhard de Chardin 1927 in dieser passiven Einseitigkeit eine fragwürdige Form der christlichen Ergebung ausmachte und in aller Klarheit formulierte: «Solange der Widerstand möglich bleibt, wird der Sohn des Himmels also ebensosehr wie die irdischsten Kinder der Welt allem Trotz bieten, was ausgemerzt oder zerstört zu werden verdient.»²⁴⁵ Ja, je mehr Menschen im Moment, in dem sie vom Leiden überfallen werden, es nicht tatenlos hinnehmen, sondern «von ganzem Herzen und mit allen Kräften zurückstoßen», umso näher stünden sie dem Herzen und Handeln Gottes, der wolle, dass die Betroffenen ihm helfen, diesen Kelch des Leidens von sich fernzuhalten.²⁴⁶ Erst wenn Leiden nicht zu beseitigen oder zu mindern ist, erst am Ende der Kräfte²⁴⁷ sei Ergebung angezeigt, aber auch hier im sich aufschwingenden Vertrauen auf «eine Dimension mehr, die es Gott erlaubt, unmerklich eine geheimnisvolle Umkehr des Übels in das Gute zu bewirken»²⁴⁸. Gott zeigt sich in diesem Deutehorizont Teilhard de Chardins in aller Deutlichkeit als ein Gott, der kommunikativ mit der Freiheit des Menschen gegen das Leid anwirken bzw. es verwandeln will und für den Leiden nicht sein soll und nicht immer schon einen von ihm verliehenen Sinn hat.

Die Grundlinie dieses prospektiven Deutehorizonts «Caussades» aufnehmend und durch die Gedanken de Chardins ergänzend, wäre Hingabe angesichts der

241 J. WERBECK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001, 73.

242 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der göttliche Bereich*, Olten 1965, 93.

243 Auch dort, wo «Caussade» im Leiden eine göttliche Pädagogik wirksam sieht und das Leiden damit aus seiner/ihrer Sicht positiv sinnerfüllt ist, scheinen die Leiderfahrungen terminiert.

244 Allein «maladies évidentes» bilden eine Ausnahme. (*Abandon*, 67.)

245 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der göttliche Bereich*, 94.

246 Vgl. ebd. 83 f.

247 Vgl. ebd. 95 f.

248 Ebd. 95.

croix zunächst so zu formulieren, dass Leidende sich in ein Resonanzverhältnis zur leidenschaftenden Situation vorwagen, um darin ihre Selbstwirksamkeit wecken zu lassen. Sie versuchen zu sondieren, was an der gegebenen Situation der Freiheit verfügbar und was unverfügbar ist. Überall da, wo der Mensch eine Verfügbarkeit wittert, wird er dem intuitiv-instinktiven Antrieb folgen, nicht einverstanden zu sein, sondern mit aller Kraft die leidenschaftende Ursache zu beseitigen oder zumindest deren Auswirkung zu mindern.

Dass einer die konkrete Situation als ihm gegeben entgegennimmt, bedeutet ... keineswegs, dass er das jeweils ihm gegenüber Geschehende als ‚gottergeben‘ in seiner puren Tatsächlichkeit hinzunehmen geneigt sein müsste. Vielmehr kann er diesem Geschehen die äußerste Feindschaft ansagen und dessen ‚Gegebenheit‘ nur als eine behandeln, die seine eigenen Gegenkräfte herauszufordern bestimmt ist. Aber er wird sich dem konkreten Sosein, Sogesehen der Situation nicht entheben, sondern eben auch in der Form der Bekämpfung auf sie und in sie eingehen.²⁴⁹

Gerade in solcher Widerständigkeit weiß sich Hingabe im christlichen Sinn, also dem, was weiter oben als Theoaffectio bezeichnet wurde, vom Gott Jesu Christi mitgenommen. Mit der Welt, wie sie jetzt ist, nicht einverstanden zu sein, ist «Mitvollzug des Nicht-Einverstandenseins Gottes selbst, der die Transformation dieser zu einer neuen, vollkommenen Welt will»²⁵⁰. Hingabe lässt sich also ergreifen von dem Gott, der sich selbst vom Leiden der Menschen affizieren lässt und mitten im Leid sein Geben anbietet, mit dem er zum einen die Beziehung zu sich nicht abreißen lässt, damit Unglück nicht auch noch zum Unheil wird,²⁵¹ und zum anderen, die Freiheit des Menschen respektierend, transformierend in das Leid hineinwirkt.²⁵² Diese Transformation wäre, wie wir schon gesehen haben, so zu erhoffen und zu erbitten, dass der Gottesgeist inspirierend neue Lebensmöglichkeiten und wählbare Zukunftsentwürfe aufweist und in ausweglosen Situationen Alternativen zu entdecken hilft. Das Fremdbestimmungspotential einer leidvollen Situation wandelte sich damit zu einer Möglichkeit der Selbstbestimmung.²⁵³ Von daher wäre in der Tat ein Stil der Frömmigkeit zu problematisieren, der in einer leidvollen Situation dazu neigt zu fragen, welches Signal Gott damit senden will.

Wenn es nicht Gottes Willen entspricht, dass Böses getan wird, ist es schwerlich möglich, die Frage zu stellen, was Gott mir mit dieser Situation, in der mir Böses widerfährt, sagen will. Wie soll er mit einer Situation, die er nicht will, etwas zum Ausdruck bringen wollen?

249 M. BUBER, *Gottesfinsternis*, in: Werke 1, München/Heidelberg 1962, 503–603, 530 f.

250 H. SCHLETTE, *Pietät und Empörung – Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung*, in: DERS., *Konkrete Humanität*, Frankfurt a. M. 1991, 385–401, 400.

251 Vgl. M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken*, 248.

252 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 357.

253 Vgl. A. SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung*, 341.

Angemessener dürfte eine nur auf den ersten Blick geringfügige Veränderung der Haltung zum widerfahrenen Leid sein. Angemessener dürfte die Frage sein, was in dieser Situation der Wille Gottes und deshalb zu tun ist.²⁵⁴

Hingabe lehnt es also im Namen Gottes ab, die leidenschaftliche Situation einfach zu bejahen und den faktischen Geschichtsverlauf vorschnell und unterschiedslos mit Gottes Willen zu identifizieren. Gegen eine theologische Sanktionierung des *status quo* hofft sie vielmehr betend darauf, wie Gottes inspirierender Geist in Kommunikation mit der eigenen Freiheit Wege einer Gegenbewegung gegen das Leid initiiert. Sie wird zentral in der Weckung bzw. Ermöglichung von Resilienz bestehen: jener inneren Ressource, mitten in widrigen Umständen das innere Gleichgewicht wiederherzustellen und ein gutes Maß an Kompetenzen aufrechtzuerhalten, um so die Widrigkeiten besser zu bewältigen.²⁵⁵

Insofern wird der Mensch das Vermissen Gottes und die Nichtauffindbarkeit seiner heilvollen Gegenwart ernst nehmen, sich als Patient nicht fromm ruhigstellen,²⁵⁶ sondern sich vielmehr mitziehen lassen vom am Kreuz klagenden Jesus von Nazareth – so dass Klage, anders als im landläufigen Verständnis, nicht einfach als Rebellion oder Protest einer Haltung hoffender Hingabe entgegengesetzt werden sollte. Die Klage versucht ja, anscheinend paradox, Gott die empfundene und erlittene Abwesenheit im Modus der Anrede vorzuhalten und ihn so in seinen heilvollen Absichten beim Wort zu nehmen. Sie versetzt in die Lage, «auf der Ebene der ihn umgebenden geschichtlichen Ereignisse Gott als abwesend zu erfahren und ihm selbst das noch einmal zu sagen»²⁵⁷. Die Klage hält tatsächlich die widrige Wirklichkeit und Gott zusammen.²⁵⁸ Gerd Neuhaus hat überzeugend ausgeführt, dass sie dabei auftritt «im Namen einer anderen Welt, deren Versprechen in der gegebenen Wirklichkeit nicht realisiert ist»²⁵⁹. So weigert sie sich einerseits, anzuerkennen, dass die erlebte weder zu verdrängende noch zu beschönigende Realität alles sein kann und sie als fraglosen Normalzustand hinzunehmen. Zugleich ist sie getragen vom «Unterstrom einer Gewissheit»²⁶⁰ oder einer Hoffnung, dass Gott in Kommunikation mit der eigenen Freiheit dieses Leiden

254 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken*, 243.

255 Vgl. dazu C. SEDMAK, *Innerlichkeit und Kraft – Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg i. Br. 2013, bes. 33–42.

256 Die Formulierung bei P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 425.

257 G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie – Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg i. Br. 2003, 102.

258 Vgl. G. STEINS, *Klagen ist Gold!*, in: DERS. (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich – Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, 9–15, 11. Zum Beten als Zusammenhalten: J. WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 78 ff.

259 G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie*, 12.

260 Ebd. 121. Ähnlich Richard Schaeffler: «... dem gleichen Gott wird die Macht zugetraut, jegliches Übel zu besiegen, über dessen Eintreten der Mensch klagt und um dessen Abwendung er bitten kann.» (R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, 91.)

überwinden will. Wenn sie der Leid schaffenden Faktizität hartnäckig entgegen hält: «Es soll anders sein»²⁶¹, trägt sie in sich «das Licht einer anderen Welt, in deren Schein erst die gegebene Welt ihre ›Risse‹ und ›Schründe‹ offenbart»²⁶². Die Klage vergegenwärtigt mitten im Dunkel ihren «positiven Kontrastgrund»²⁶³. Sie ist Gebets- und Widerstandssprache und mobilisiert so gegen die Versuchung, sich von Apathie und Erwartungslosigkeit beherrschen zu lassen.²⁶⁴

Erst wenn sich eine Leid schaffende Situation als unverfügbar und unveränderbar zeigt, kann sich Hingabe – aber auch erst dann (!) – in Ergebung äußern. Auch hier bedeutet diese Fügung nicht einfach, sich fatalistisch mit dem Unabänderlichen abzufinden. Ergebung angesichts des Gottes Jesu Christi wagt die Hoffnung nicht aufzugeben, dass sich diese zunächst verletzenden oder zerstörerischen Erfahrungen «innerhalb weiterer Ereignis- und Handlungszusammenhänge irgendwann einmal später als heilvoll erweisen»²⁶⁵. Tatsächlich ist ja das Gesamt der Wirkungsfolgen «ein unabgeschlossener Prozess, und wir können nicht endgültig sagen, ob und wozu etwas gut ist, was wir aus dem ›Standpunkt der Erscheinung‹ als Unglück erleben»²⁶⁶. Der britische Theologe und Religionsphilosoph John Hick hat in diesem Zusammenhang die Rede der *soul-making theodicy* bzw. in späteren Veröffentlichungen der *person-making theodicy*²⁶⁷ geprägt, also einem Leiden, das die Seele bzw. die Person formt. Leidvolle Erfahrungen bergen das Potential, im Blick auf den Anderen Werte bzw. Tugenden wie Barmherzigkeit zu entwickeln und im Blick auf sich selbst Eigenschaften wie Resilienz und Mut auszuprägen und personale Reifungsschritte zu ermöglichen.²⁶⁸ Darüber hinaus bildeten Widrigkeiten und Minderungen in der Geschichte oft eine Art Sprungbrett für außerordentliche Entwicklungen in Kunst, Philosophie, Wissenschaft und Wirtschaft.²⁶⁹ So unbestritten solche späteren heilvollen Wirkungsfolgen als Möglichkeit sind – wenn auch die Nüchternheit gebietet, ernst zu nehmen, dass Menschen an Leid genauso zerbrechen können –, so fragwürdig scheint hier aus theologischer Perspektive, wo in diesem potentiellen Reifungsprozess ein Gotteswirken angesetzt wird – und damit, welchem Gott sich der Betende hingibt. «Causade» folgt hier dem, was die gegenwärtige Theologie als «Instrumentali-

261 G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie*, 150.

262 Ebd. 12 f.

263 Ebd. 150.

264 Vgl. J. METZ, *Mystik der offenen Augen – Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, 111–114.

265 W. SANDLER, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, 149.

266 G. Neuhaus, *Frömmigkeit der Theologie*, 47.

267 Vgl. dazu konzise: A. KREINER, *Gott und das Leid*, Paderborn 1994, 160 ff.

268 Warum solche Reifungsprozess auf das *malum morale* zu begrenzen seien, wie von Stosch mit Bezug auf Stump meint (*Gott – Macht – Geschichte*, 186), ist nicht recht einzusehen.

269 Vgl. dazu G. GRESHAKE, *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?*, Freiburg i. Br. Neuaufgabe 2017, 113.

sierungsmodell»²⁷⁰ bezeichnet. Gott ist ihm/ihr nicht nur «Letztverantwortlicher» für das Leid, insofern er eine freie Schöpfung gewollt und ins Dasein gesetzt hat;²⁷¹ Leiderfahrungen sind für den *Traité* darüber hinaus positiv sinnerfüllt, als Gott sie als pädagogisches Instrument gebraucht, um den Menschen zu formen, zu bessern und zu prüfen. Demgegenüber hatten die Überlegungen des vierten Kapitels geltend gemacht, dass es aus theologischer Sicht Leid gibt, das absolut nicht sein soll, und dass es um Gottes willen mehr als problematisch bleibt, Leiderfahrungen durch einen prästabilen göttlichen Sinn zu bonisieren und zu funktionalisieren. Im Prozess einer möglichen personalen Formung durch Leid wäre Gott damit nicht als der anzusetzen, der diese Erfahrungen gefügt, geschickt, gewollt oder bewirkt hat, sondern als der, der durch sein konkursives Wirken in Interaktion mit menschlicher Freiheit in späteren Handlungszusammenhängen ein heilvolles Potential hebt. Damit würde nicht nachträglich Sinn in ein zunächst sinnlos scheinendes Geschehen hineingelegt,²⁷² sondern ein ursprünglich nicht sinnerfülltes und von Gott nicht intendiertes Widerfahrnis im Nachhinein zum Segen gewendet.

5.2.5.3 Hingabe als Stilgestus gegenüber den *attraits* und *inspirations*

Im Kapitel über die theologischen Grundlinien des *Traité* ist durchgeschienen, dass «Caussades» besondere Sympathie den *attraits* und *inspirations* gilt. Hingabe erschöpft sich nicht in den *obligations* und den *croix*, sozusagen in der Pflicht, sondern bedarf darüber hinaus der Kür, ja der Kunst, sich vom Gottesgeist jeweils Schritt für Schritt durch das Leben navigieren zu lassen. Mit Guardini kann man diese «Mobilisierung» des Glaubensstils als einen der wesentlichen und inspirierendsten Beiträge «Caussades» würdigen. Beim ursprünglichen Adressatinnenkreis war er begrenzt auf die Frömmigkeitspraxis im Sinne einer Lösung aus einer korsettartigen Frömmigkeit und einer Befreiung zu einem individuellen, als liebende Beziehung gelebten Glaubensweg. Guardini erkennt dennoch in dieser dritten Hingabegestalt Wege vorgebahnt bzw. ein zu entwickelndes Potential im Blick auf den «Durchbruch einer neuen Existenzgestalt»²⁷³. Er sieht sie darin gegeben, dass «dem Christen in der heutigen Welt» seine Aufgaben kaum noch durch

270 Vgl. G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie*, 46 ff.

271 Auch diese Zuschreibung ist diskussionswürdig. Vgl. G. GRESHAKE, *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?*, 38 f.

272 Gerade hier wäre noch einmal an das Klagegebet zu erinnern. Denn es «befreit ... aus der Ideologie, dass alles seinen Sinn haben und wohl so richtig sein muss». (T. HIEKE, *Schweigen wäre gotteslästerlich*, in: G. STEINS (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich*, 45–68, 63.)

273 R. GUARDINI, *Einführung*, zu: J. DE CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick*, übers. v. W. RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951, 19.

äußere Vorgaben und Autorität markiert sind und er zusehends selbst erkennen muss, was geschehen soll. Es gilt, «das zu Tuende zu entdecken, für das es noch keine Ordnung gibt, und ihm zur Verwirklichung zu verhelfen»²⁷⁴. Die neue Existenzgestalt werde über alle äußeren Reglementierungen und Bestimmungen hinaus vom «Verstehen des Einmaligen», «Erraten des hier und nur hier Möglichen», «vom Wagnis und von der Entdeckung bestimmt»²⁷⁵. Was Guardini mit einem seismographischen Gespür angekündigt hat, ist nach dem Übergang von der festen in die flüssige bzw. flüchtige Moderne²⁷⁶ mittlerweile eingetreten. «Flüssiges in Form zu halten erfordert Aufmerksamkeit, Vorsicht und Anstrengung – und selbst dann ist der Erfolg alles andere als sicher.»²⁷⁷ Der Mensch kann heute, wie Christoph Theobald zurecht bemerkt, «nicht mehr meinen, einfach in einen ›Stand‹ einzutreten, der bereits als etwas ›Vorgefertigtes‹ existiert und den er nur mit Leben füllen würde. Er muss sich gewissermaßen auf der Stelle neu erfinden. Das erklärt teilweise, warum viele Situationen so aufreibend sind»²⁷⁸. Damit ist das Gewissen vor neue Herausforderungen gestellt. Es geht nicht mehr nur darum, die im sog. Urgewissen geborgenen Werte und Normen im sog. Situationsgewissen gemäß der Klugheit bzw. der praktischen Vernunft situationsangemessen zu vermitteln,²⁷⁹ also zu einem passenden Handeln im konkreten Einzelfall zu finden, unter Berücksichtigung aller für die gegebene Situation relevanten Faktoren, Handlungsziele und Einsichten, die den jeweils Handelnden zugänglich sind. Das, was jeweils zu tun ist, ist mehr als der konkrete Fall bzw. die konkrete Applizierung des allgemein Sittlichen. Die gegenwärtige Moraltheologie zeigt daher ein geschärftes Bewusstsein dafür, dass Vorgaben und Normen, also das, was für «Causade» unter den *obligations* relevant ist, das Handlungsfeld nur weiträumig umgrenzen und damit breiten Raum zur eigenverantwortlichen Gestaltung lassen. Vorgaben und Normen haben lediglich einen Grundrisscharakter bzw. eine Rahmenfunktion, was «durchaus wörtlich im Sinne eines Bilderrahmens verstanden werden» darf, «der die Fläche des zu gestaltenden Bildes von ihren Rändern her begrenzt, das Innere aber zur ›schöpferischen‹ Ausführung des Bildes durch den Maler freilässt»²⁸⁰. Die freigegebene Bildfläche will durch den Lebens-

274 Ebd. 20.

275 Ebd. 9.

276 Vgl. Z. BAUMAN, *Flüchtige Zeiten – Leben in der Ungewissheit*, Hamburg 2008. Zur Metaphorik des Leichten und Flüssigen siehe auch sein Vorwort in: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2003, 7 ff.

277 Ebd. 15.

278 C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann*, 69 f.

279 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? – Eine ethische Orientierung*, Freiburg i. Br. 2003, 104–108.

280 E. SCHOCKENHOFF, *Grundgebot Liebe: Wege moralischen Argumentierens*, in: H. SCHMIDINGER/G. HOFF (Hg.), *Ethik im Brennpunkt*, Innsbruck/Wien 2005, 25–56, 42.

künstler Mensch ausgefüllt bzw. als Lebensbild zu Ende gemalt werden. Damit kommt dem Gewissen nicht nur die Rolle eines Übersetzers der allgemeinen Ethik ins Konkrete zu, sondern eine kreative Rolle. Die Gewissenserforschung richtet sich auch «auf die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und Befähigungen zufallen können»²⁸¹. Das schöpferische Gewissen wirkt in «seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion ... als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er *hic et nunc* zu tun hat – nicht weil *alle* dies tun *müssten*, sondern weil *er* es tun *kann*»²⁸². Vorgaben und Normen legen nur mehr eine maßgebende Untergrenze fest, Mindeststandards, während dem individuellen Gewissen die Aufgabe zufällt, «die Möglichkeiten des eigenen Könnens als offene Grenze auszuloten»²⁸³.

Was bedeutet Hingabe in diesem Kontext? Grundlegend meint sie, sich der Wirklichkeitsfülle und der Unverfügbarkeit des Augenblicks resonanzbereit zu überlassen, also in der Offenheit, sich affizieren zu lassen, um dann selbstwirksam das wahrzunehmen, was der Phänomenologe Hermann Schmitz den «Programmanteil» einer Situation genannt hat, also jene Tendenz der Situation, auf etwas hinaus zu wollen.²⁸⁴ Dieser Programmanteil trifft den Menschen, so Schmitz, *improvviso* im Sinne von unvorhergesehen, unerwartet, so dass das Improvisieren als eine «hermeneutische Fähigkeit» bzw. «hermeneutische Intelligenz» gefragt ist, die einen geschickten Umgang mit der Situation erlaubt.²⁸⁵ Genauer betrachtet geschieht diese Hermeneutik des Augenblicks in einem «stereophonen Hören»²⁸⁶ im «Raum» des Gewissens: Es richtet sich erstens auf den «Anruf» der Situation, also die in ihr sich zeigende Bedürftigkeit, zweitens auf die sie wachrufenden Werte und Normen und schließlich auf die in mir als Akteur geborgenen Kapazitäten, d. h. die vorhandenen moralischen Kräfte und die kreativen Energien. Dieses stereophone Hören kann gewiss geschehen im diskursiven Gebrauch der Vernunft, durch bewusste Auseinandersetzung und Schlussfolgerung. Nicht selten wird es aber beträchtlich mitbestimmt sein von jener «Intelligenz des Unbewussten», die seit geraumer Zeit unter dem Begriff «Intuition» neu gewürdigt wird und bei der dem Menschen die kulturell vermittelten evolvierten Fähigkeiten des Gehirns zu Hilfe kommen, die eine schnelle, mitunter blitzartige eingebungsähnli-

281 Ebd. 44.

282 Ebd. Ähnlich meint Clemens Sedmak, die ethische Schlüsselfrage könne lauten: «Was bliebe ungetan, wenn ich es nicht anpacke? Was würde nicht geschehen, wenn ich es nicht lebe?» (C. SEDMAK, *Das Gute leben – Von der Freundschaft mit sich selbst*, Innsbruck/Wien 2015, 35.)

283 E. SCHOCKENHOFF, *Grundgebot Liebe*, 40.

284 Vgl. H. SCHMITZ, *Kreativität erleben*, in: C. JULMI (Hg.), *Gespräche über Kreativität*, Bochum/Freiburg 2013, 17–42, 22 f.

285 Vgl. ebd.

286 Den Ausdruck verdanke ich C. THEOBALD, *Christentum als Stil*, 43; 116.

che Einsicht ermöglichen in die Zusammenhänge des Augenblicks und sich nahelegende Umgangsweisen.²⁸⁷ Eben in diesem wohl meist gemischt diskursiv-intuitiven «Dreiecksgespräch» erschließt die Hermeneutik, was *ich hic et nunc* tun kann, will und soll. Dabei ist diese von «Caussade» ermunterte Hingabe an den Augenblick in seiner Unverfügbarkeit immer schon getragen von einem elementaren Lebensglauben, nämlich dem Vertrauensvorschuss, in dieser Herausforderung nicht unterzugehen, sondern mit der eigenen Einmaligkeit dem Improvisieren gewachsen zu sein und damit das eigene Leben sinnvoll zur Gabe zu machen, also Leben zeugen zu können.

Geschieht diese Hingabe an den Augenblick vor dem Horizont des Gottesgeheimnisses bzw. lässt der Mensch sich in dieser Hingabe an den Augenblick bedend vom Gottesgeheimnis ergreifen, kann der Mensch zum einen von der von Gott ausgehenden Gabedynamik «mitgenommen» werden, die das Besorgtsein um das eigene Ich überwindet oder zumindest mindert und den Menschen ermutigt, sich in der gegebenen Situation selbst zur Gabe zu machen und sein einmaliges Dasein freigebig aufs Spiel zu setzen. Zudem können ihn mitten in seinem stereophonen Hören *attraits* und *inspirations* erreichen, also jene intramentalen Impulse,²⁸⁸ in denen der Gottesgeist, persuasiven Sprechakten vergleichbar, an die Freiheit des Menschen appelliert, sich in einer bestimmten Weise durch die Situation navigieren zu lassen. Das stereophone Hören wäre dann sozusagen «über seine »natürliche Immanenz« hinausgeführt; es ist ein von Gott ergriffenes und erfülltes Ich, in dessen geistigen Vollzügen ... darum auch Gott selbst mit am Werk ist»²⁸⁹. Um zu prüfen, ob es sich bei diesen Handlungsimpulsen wirklich um auch gottgewirkte *attraits* und *inspirations* handelt, also um «mehr» als nur eine rein subjektive Deutung der Situation und nur eigene Wünsche, Antriebe, Neigungen, Vorlieben und Sehnsüchte, bedürften sie, zumal wenn es sich um bedeutsame und nachhaltige Entscheidungen handelt, einer Gegenprobe, indem man sie wohlwollend-kritisch den Kriterien geistlicher Unterscheidung aussetzt.

Grundsätzlich aber zeigt sich hier, dass «Caussades» Rede von der «mobilité d'âme» und der Hingabe als beinahe spielerischer «aventure» (92), das sich von den *attraits* mit einer gewissen Leichtigkeit zum jeweils nächsten Schritt leiten lässt (vgl. 126), ein bedeutsames Potential bietet für eine kreative Weiterentwicklung im Blick auf einen heutigen Stil des Christseins, also eine kairologische Weise, die Welt zu bewohnen. Zudem erweisen die Gedanken sich auf ganz eigene Weise anschlussfähig für das johanneische Liebesgebot, das auffallenderweise ganz

287 Vgl. dazu populär, aber wissenschaftlich profund: G. GIGERENZER, *Bauchentscheidungen – Die Intelligenz des Unbewussten*, München 2008, bes. 69 ff.

288 Vgl. dazu 4.1.8.4.

289 G. GRESHAKE, *Hören auf den Ruf und geistliches Unterscheiden*, 47 f.

grundsätzlich bleibt und keinerlei Konkretisierung enthält. «Wie es scheint, ist die Tugend der Liebe entscheidend – und das Zutrauen groß, dass sich die entsprechenden Gedanken, Worte und Werke einstellen werden, wenn die Liebe entstanden ist und zu wirken beginnt.»²⁹⁰

5.2.5.4 Mit «Caussade» über «Caussade» hinaus: Hingabe als Stilgestus gegenüber den *plaisirs*

Mehrfach schon wurde der *Traité* als ein Werk des Übergangs eingeordnet und Romano Guardini zugestimmt, der «Caussade» noch zu sehr in einer bestimmten Tradition sieht, als dass ein neues «Schema der Daseinsverfassung» schon klar zum Durchbruch käme; wohl aber sei es bei ihm in Arbeit und dränge vor. Dies zeigt sich auch – mit Kant gesprochen – im Fehlen des «Wohlgefallens am Schönen». Beglückende und erfreuliche Widerfahrnisse tauchen schlichtweg nicht auf und dementsprechend auch kein auf sie resonierender Hingabemodus. Welt kommt allein als Aufgabe (erster und dritter Modus) und als Ort der *croix* in den Blick (zweiter Modus), nicht aber als Ort des Genießens. Hier schwimmt «Caussade» noch im Fahrwasser einer mystischen Tradition, die, so Philipp Stoellger, «die hellen Seiten der Passivität, also Glück, Freude und ... *lustvolle* Gemütszustände auf dem Lebensweg der Frommen unter Verdacht gestellt, wenn nicht sogar als unfromm disqualifiziert» hat. «Das Leben bleibt höchst unlustvoll, während alle lustvolle Passivität allein auf das Gottesverhältnis restringiert und auf das Ende im Ziel hin verlagert wird.»²⁹¹ Diese Ausschließung oder zumindest Nichtbeachtung der glücklichen Passivitäten «reduziert das Verhältnis zur Natur, die wir sind, und zur guten Schöpfung auf eine Repulsion, um deren Attraktivität nicht wirksam werden zu lassen»²⁹².

An sich aber bergen die Gedanken des *Traité* ein Potential, das in die Richtung eines vierten Hingabemodus entwicklungsfähig ist, eben einer Hingabe als Stil angesichts der *plaisirs*. «Caussade» schreibt engagiert gegen den «Geist der Schwere» an.²⁹³ Manche der skizzierten thematischen Linien müssten nur weitergezogen werden: etwa die Identifikation des Glaubenslebens mit einem Leben der Freude (vgl. 65f.; 166; 176), die Betonung der Leichtigkeit des geistlichen Weges, der werbend-ermutigende, bildreiche und leidenschaftlich-mitreisende sprachliche

290 T. SÖDING, *Nächstenliebe – Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015, 194.

291 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 199.

292 Ebd. 200. Dietrich Bonhoeffer hat ganz auf dieser Linie die Neigung einer «wild gewordenen religiösen Phantasie» kritisiert, alles «Glück wurmstichig werden» zu lassen. (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 96 (Eintrag vom 18.12.1943).)

293 Siehe dazu 3.7.2.

Stil, z. B. die pathetisch staunenden «Oh-Rufe», und auch die «schamfreie Doxologie», sprich die ganz natürlich scheinende Wendung in die Gottessanrede und damit ins Gebet. Die Wirklichkeit Gottes wird bei «Caussade» nicht vorrangig als Ausschließung oder Unterdrückung von Welterfahrung präsent, sondern vor allem als Erschließung von Welterfahrung. Darin schimmert tatsächlich etwas durch von der «ignatianischen Mystik der Weltfreudigkeit» – wobei diese Sicht noch im Geburtsprozess ist. Auch der starke Akzent auf der Brautmystik bei «Caussade» wäre offen hin auf eine Hingabe an die lustvollen Seiten des Lebens. Hier soll es also nun darum gehen, diese Linien kreativ weiterzudenken, so dass die Wirklichkeit Gottes auch als Erschließung beglückender Welterfahrung zum Zuge kommt. Mit «Caussade» über «Caussade» hinaus wäre also einzuholen, dass die «Oh-Rufe» nicht nur freudig-dankbar über das geschenkte Gottesverhältnis bzw. die *dulcedo Dei* staunen und damit in einer eigenartigen Weltlosigkeit verbleiben, sondern auch über den Charme des Lebens – und der darin gegebenen Gottespräsenz. «Auch die Lust am Leben, seine Schönheiten sollen und dürfen nicht verschwiegen werden, um das von Menschen gelebte Leben nicht zu verraten.»²⁹⁴

Wie lassen sich die Konturen dieses zu ergänzenden Hingabestils umreißen? Das Leben als Wechselspiel von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zeigt sich nicht nur angesichts der Aufgaben, die das Leben mit sich bringt, und auch nicht nur die Minderungen und Widrigkeiten betreffend. Es zeigt sich ebenso angesichts des Schönen und Bejahenswerten. Der Mensch gibt sich in dieser Hinsicht seinem verfügbar-unverfügbaren Dasein nicht völlig neutral oder absichtslos hin. Der Daseinsvollzug ist eine «von Interesse gespannte Bewegung»²⁹⁵. Allein durch dieses Interesse, diesen *appetitus*, zieht den Menschen das an, was als erfüllend winkt, und stößt ihn anderes ab, was dem Interesse widerspricht. Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem *konsumatorischen* Begehren, das sich auf die biologischen Grundfunktionen des Menschen bezieht und deutlich stärker im Bereich menschlicher Verfügbarkeit liegt, und einem *ludischen* Begehren, das auf das Leben als mußevolles Spiel und Momente unverzweckter Glückserfahrung zielt.²⁹⁶ Immer also strebt der Mensch in der Hingabe an das Leben nicht nur nach elementarer Bedürfnisbefriedigung, sondern, mit Charles Taylor gesprochen, nach «Fülle» im Sinne eines «Ortes der Belebungs»²⁹⁷. In solcher Fülle «ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maß das, was es sein soll»²⁹⁸. Im von Taylor wohl absichtlich weit gefassten und nicht nur auf Transzendenz bezogenen Begriff der Fülle ist also ein «anthro-

294 M. STRIET, *In der Gottesschleife*, 144; ähnlich 190.

295 B. WELTE, *Was ist Glauben?*, 21.

296 Diese Unterscheidung bei R. DE SOUSA, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 2009, 311.

297 C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012, 18.

298 Ebd.

pologischer Richtungssinn» und ein «anthropologisches Universal»²⁹⁹ gegeben. So sehr Menschen auf solche Fülle aus sind, so sehr wissen sie doch, dass sie sie nicht direkt anzielen können. Erfülltes Menschsein entzieht sich der Machbarkeit, gerade was das ludische Begehren angeht. Es ist unverfügbar, man kann sich allenfalls dafür disponieren und in gastfreundlicher Empfänglichkeit halten.

Das wirklich Erfüllende ist nicht erraffte Beute, Resultat verzweifelter Anstrengung, sondern immer auch Ergebnis einer Alchemie, einer Gewähr, der beglückenden Kunst von Schenken und Entgegennahme. Es ist uns not-wendig und zugleich frei zugedacht.³⁰⁰

Alle «großen Dinge des Lebens, der Liebe, der Kultur werden zwar erworben, im Kern aber entstehen sie im Spiel von freier Gabe und freiem Empfang»³⁰¹. Inmitten der begehrenden Spannung hin auf Glück und Erfüllung braucht es daher die Fähigkeit, die Spannung etwas loszulassen; gegen eine Tendenz zur Verbissenheit bedarf es einer Auflockerung, in der man sich offen hält für das Unverfügbare.³⁰² Auch die begehrende Hingabe des Menschen an den Augenblick ist damit getragen von dem anthropologischen Phänomen, das Christoph Theobald als elementaren Lebensglauben bezeichnet hat. Man vertraut sich mitten in aller Sehnsucht nach Fülle doch mit einer gewissen Gelöstheit der Verwundbarkeit der eigenen Existenz an, ihrer Spannung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit – in der Hoffnung, in diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden.³⁰³

Weitet sich dieser elementare Lebensglaube hinein in eine Gotteshingabe bzw. lässt der Mensch sich in dieser spannungsvollen Einheit von Begehren und Lockerung ergreifen vom Geheimnis Gottes, überlässt er sich dem Gott, der das Heil der Menschen will, und zwar nicht erst als eschatologische Gabe, sondern «zugleich auch als Wohltat für dieses Leben»³⁰⁴. In christlicher Perspektive wird «das Recht und die Würde des irdischen Daseins so wichtig, dass der Glaube von Gott das Einstehen für dieses Dasein zu erwarten vermag»³⁰⁵. In der Gotteshingabe traut der Mensch also einem Gott, der Momente des Verklärteins, Kostproben und einen Vorgeschmack endgültiger Fülle schon jetzt gewährt – und damit die Angst löst, im Leben zu kurz zu kommen.

Kommt es nun zu solchen lustvollen Passivitäten, widerfahren einem Situationen und Konstellationen, die als Fülle erlebt werden und an deren Eintreten der

299 V. HOFFMANN, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? – Zur Frage der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: J. KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch – Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. 2019, 145–160, 152 f.

300 E. SALMANN, *Zwischenzeit – Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004, 180.

301 Ebd. 179.

302 Diesen Gedanken streift an mehreren Stellen: H. SCHMITZ, *Kreativität erleben*, 25; 37.

303 Vgl. C. THEOBALD, *Christentum als Stil*, 83.

304 W. KRÖTKE, *Gottes Fürsorge für die Welt*, 82.

305 Ebd.

Mensch nicht oder nicht allein beteiligt war, sondern (auch) andere Freiheiten, kann sich über das lustvolle Genießen und Auskosten der Situation hinaus als spontane Resonanz Dankbarkeit einstellen. In dieser Dankbarkeit zeigt sich der Mensch erkenntlich über die seiner Freiheit nicht verfügbaren Bedingungen gegliückten Daseins. Sie kann sich schrittweise weiten vom gegenstandsbezogenen Anlass, in dem man einem Menschen für eine empfangene Wohltat, einen Gefallen, ein Beistehen o. ä. dankt, hin zum Dank, dass es diesen Menschen gibt, also für das Dasein dieses Anderen. Dieter Henrich hat in seinem Nachdenken über das «Bewusste Leben» in diesem Sinne offen gelegt, dass der gegenstandsbezogene, konkrete Dank von dieser tieferen Grundschrift der Dankbarkeit getragen ist. Der Dank bezieht sich nicht nur auf die empfangene Gabe, sondern auf den Geber – als Dank für «einen Menschen, der in unser Leben eintrat und durch den dieses Leben in seine eigentliche Wirklichkeit gebracht wurde»³⁰⁶. Dabei greifen von Gott ergriffene und ihm hingeebene Menschen in diesem gegenstands- und personbezogenen Dank noch weiter aus und überlassen sich wagend der Deutung, dass im Bedingten das Unbedingte miterfahren werden kann.³⁰⁷ Ihr Dank richtet sich mittelbar auch an Gott, der als letzter Horizont einer Gabedynamik geglaubt wird, die die gesamte Wirklichkeit durchzieht. Wer in einer Gabe und einem Gebenden Fülle erlebt, traut sich, davon auszugehen, dass darin auch Gott mit seinem Sich-Geben ermöglichend präsent ist.³⁰⁸ Insofern werden alle glücklichen Passivitäten nicht nur «gleichnisfähig»³⁰⁹ für das Gottesverhältnis, es ist darüber hinaus denkmöglich, dass in ihnen Gottes Präsenz miterfasst wird.³¹⁰

Zu den Dank auslösenden lustvollen Passivitäten zählen aber nicht nur Gabemomente anderer Freiheiten, sondern auch die von Gerd Haeffner sogenannten «Präsenzerlebnisse»³¹¹, in denen Menschen für Gewöhnliches, etwa einen Sonnenuntergang, auf außergewöhnliche Weise resonant werden – wohl durch eine

306 D. HENRICH, *Gedanken zur Dankbarkeit*, in: DERS. *Bewusstes Leben – Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 161.

307 Bernhard Grom sieht hier die «Betrachtung zur Erlangung der Liebe» im Exerzitienbuch des Ignatius (230–237) als Anleitung, eine entsprechende «metaphysische Aufmerksamkeit» zu kultivieren. (Vgl. B. GROM, *Deistisch an Gott glauben? – Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild*, in: StZ 227 (2009), 40–52, 48.)

308 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 357.

309 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 200.

310 Darauf insistiert zurecht MARIA CATERINA JACOBELLI in ihrer wunderbaren essayähnlichen Studie zum *Ostergelächter*, Regensburg 1992, 90 f.

311 G. HAEFFNER, *Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsam gelten?*, in: H. EISENHOFER-HALIM, (Hg.), *Wandel zwischen den Welten*, Frankfurt a. M. 2003, 251–269. Einen solchen Präsenzmoment schildert mit der Erfahrung von Bede Griffiths auch C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 19, zu Beginn seiner Überlegungen.

Art sensitives Erwachen.³¹² Alltägliches wird in «kräftigeren Farben, in schärferen Konturen, in dichterem Realität»³¹³ erlebt, so dass im Wahrnehmenden angesichts dieser Intensitätssteigerung ein Staunen geweckt wird über die «Erstaunlichkeit und Herrlichkeit des *Endlichen und Erscheinenden*»³¹⁴. Diese Präsenzerlebnisse sind verbunden mit dem Eindruck, «durchgebrochen zu sein zu einer Wirklichkeit, die tiefer ist als die gewöhnliche bekannte, wenn nicht gar zur tiefsten Schicht selbst»³¹⁵. Dass solche Präsenzmomente als religiös bedeutsam empfunden oder sogar als erfahrene Gottespräsenz gedeutet werden, ist möglich, allerdings nicht zwingend. Wenn dieser numinose Hintergrund, der im Sinne einer *disclosure situation* für einen kurzen Moment ins Bewusstsein einbricht, religiös gedeutet wird, setzt das die Initiation in ein religiöses Sprachspiel und dessen Deutehorizonte voraus. Das muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass es sich «nur» um Deutung handelt. Das Verhältnis von Erfahrung und Deutung verläuft ja nicht nur in eine Richtung (eine deutungsbedürftige Erfahrung sucht und findet ggf. eine erschließende, «passende» Deutung), sondern mancher Deutungshorizont eröffnet erst die Möglichkeit, gewisse Erfahrungen oder eine gewisse «Erfahrungstiefe» zu machen, die in der sich zur Erfahrung gebenden Wirklichkeit mitgegeben ist.

Insofern sich in diesen lustvollen Passivitäten das eigene Dasein trotz aller Abgründigkeiten und *croix* als schön und damit als bejahenswert und zustimmungsfähig zeigt, kann diese Grundsicht der Dankbarkeit sich noch einmal vertiefen zum Dank für das eigene Daseindürfen und das Dasein der Welt. Der Mensch mit einem nicht-religiösen, elementaren Lebensglauben wird hier vielleicht nach keiner Adresse suchen, oder sich in seinem Gegebensein dem namenlosen Urgrund des Seins verdankt fühlen.³¹⁶ In der Gotteshingabe ergibt sich hier eine «Erfahrungshermeneutik des Mehr»³¹⁷: Der Mensch deutet, etwa im betenden Lobpreis, die Nichtselbstverständlichkeit seines Daseins und seiner Welt ergriffen als Gabe Gottes und als Wirkung seines verborgenen Schöpfungshandelns.

Dass etwas und nicht vielmehr nichts ist – das ist Anlass zu Dank und Freude. Das Lob Gottes, der diese Welt gewollt hat und ins Dasein rief, entzündet sich nicht nur daran, dass überhaupt etwas ist, dass die Welt als Ganze besteht. Der dankbare Mensch glaubt sich auch in seiner Einzigkeit gewollt und angenommen.³¹⁸

312 Denkmöglich wären hier als ermöglichendes Gotteswirken solchen sensitiven Erwachens die bewusstseinsimmanenten, intramentalen Impulse, die von Stosch als eine Ebene des Handelns Gottes plausibilisiert hat.

313 G. HAEFFNER, *Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsam gelten?*, 256.

314 Ebd. 265.

315 Ebd. 259.

316 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit – Woraufes im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 98.

317 V. HOFFMANN, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann?*, 159.

318 M. BONGARDT, *Gottes Macht neu denken*, 237.

Hierbei ist noch einmal zu beachten, dass mancher Deutungshorizont erst einen erschließenden Beitrag leistet, zu einer gewissen «Erfahrungstiefe» vorzustoßen, so etwa, wenn ein Betender eintaucht in den Gebetsschatz der Lob- und Dankgebete. Dieses Eintauchen erhält oder erschließt sogar allererst die Wahrnehmungskraft, die das Leben je mehr zustimmungsfähig macht.³¹⁹ Das Loben ist tatsächlich «performative, d. h. wirklichkeitssetzende (besser noch: wirklichkeitsanerkennende) Rede. Im Vollzug des Lobpreises wird der Lobende durchsichtig auf den Grund, den er lobt»³²⁰. Indem der Mensch sich dankbar-hingebend in den Grund seines Lebens fallen lässt,³²¹ erfährt er sich damit als befreit von der Last, den Grund seiner selbst in sich selbst finden zu müssen. Wird diese Dankbarkeit zur Grundstimmung oder Grundoptik eines Lebens, widerstreitet sie dem Geist der Schwere, der angesichts der Negativposten einer Lebensbilanz zum habituellen Unzufriedensein zieht. Ohne diese Negativposten zu verleugnen oder zu verklären, bewahrt die Dankbarkeit den Blick für das, was das Leben lebenswert macht und erleichtert «ein Einverständnis mit dem eigenen Leben, das dieses auch mit seinen Verlusten und Niederlagen, mit seinen nicht realisierten Hoffnungen und seinen sinnwidrigen Erfahrungen als ein gelungenes Leben bejaht»³²².

Auf diesem Anweg können Menschen schließlich dort ankommen, wo «Causade» den einzigen Grund der Freude verortet, in Gott selbst. Allerdings kommen sie dort nicht an über eine Repulsion aller lustvoll-attraktiven Erfahrungen der Welt, um die Freude an Gott als Kontrast umso heller erstrahlen zu lassen. Sie gelangen dorthin gerade durch ein Resonanzverhältnis zu den lustvollen Passivitäten, das freilich von einer «Erfahrungshermeneutik des Mehr» ermöglicht ist. So sehr nun solche Erfahrungen von Fülle beglücken und eine Kostprobe von Seligkeit sind, so sehr treibt es Menschen in ihrer Freiheit immer wieder über sie hinaus. Das Begehren kennt trotz allem Verkosten kein Halten. «Es treten an jeder erreichten Daseinsgestalt, mag sie noch so erfreulich sein, auf die Dauer ... Negativitäten, Formen des ›aber‹ wieder auf.»³²³ Bedürfnisse können befriedigt werden, die Sehnsucht bzw. das ludische Begehren lässt sich nur vorübergehend, nicht aber endgültig stillen. Es bleibt eine Leerstelle. In Anlehnung an Thomas Pröpper ist hier zu fragen: Gibt es demnach keinen angemessenen Gehalt für das menschliche Sehnen – so

319 Insofern gilt tatsächlich: «Wer das Danken verlernt, betrügt sich selbst.» Siehe dazu: E. JÜNGEL, *Was heißt beten?*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit – Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 397–405, 403.

320 J. NEGEL, *Welt im Modus des Dativs – Zur Phänomenologie der eucharistischen Gabe bei Jean-Luc Marion und Kenneth L. Schmitz*, in: DERS., *Welt als Gabe – Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 115–161, 146. Siehe dazu auch 121 ff.

321 Vgl. ebd. 147.

322 E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit*, 96.

323 B. WELTE, *Was ist Glauben*, 34.

dass der Mensch ein «konstitutioneller Selbstwiderspruch»³²⁴ ist? Läuft die Sehnsucht letztlich ins Leere, so dass man sich mit dieser Leere abfinden bzw. den vorübergehenden Stillungen begnügen muss? Oder gelangt man hier an die Schwelle des Absoluten? Wagen Menschen hier, sich vom Gott Jesu Christi ergreifen zu lassen, können sie über alle immanente Fülle herausgerissen werden, um in ihm «Fülle der Fülle»³²⁵ zu entdecken. Gott wäre also nicht nur, wie beschrieben, als Wirklichkeit zu denken, die in den immanenten Erfahrungen von Fülle miterfahren werden kann, sondern die darüber hinaus als Fülle dieser Erfahrungen begegnet. «Gott kommt Menschen im Suchen, im Vermissen und in den Erfahrungen der Fülle entgegen und will sie weiterführen zu ihm als ‹Fülle der Fülle›.»³²⁶ Ähnlich wie sich im zwischenmenschlichen Danken eine Bewegung vom Dank für die Gabe hin zum Dank für den Geber und die in ihm gegebene Beziehung vollziehen kann, wendet sich auch der Dank an Gott nicht mehr nur um der empfangenen Gaben willen zu, sondern letztlich um Gottes selbst willen, wegen seiner Herrlichkeit, eben als jener Freiheit, die den Menschen ganz erfüllen kann. Gerade hier hat das Loben seinen eigentlichen Ort: Im Lob sind Betende resonant für das Dasein Gottes, hingegeben genießen und verkosten sie es, sind außer sich im Anderen doch ganz bei sich,³²⁷ erleben seine «zwangfreie Macht», so dass sie wagen, vor bzw. in ihm «entwaffnetes Selbst»³²⁸ zu sein, sich von ihm erfüllen, bestimmen und prägen zu lassen. Frei können sie anerkennen, dass Gott ihr ganzes Glück ist (vgl. Ps 16,2b). Präzise hier haben die entzückt-ekstatischen «Oh-Rufe» des Traité ihren Sitz im Leben: «Der Geist freut sich, dass es Den gibt, der so ist, und diese Freude strömt sich im Lobe aus.»³²⁹ Kaum zufällig stammen die Metaphern des Lobes aus den Feldern der Nahrungsaufnahme und der Liebesbeziehung, die mit der Reprise der Brautmystik auch bei «Caussade» eine bedeutende Rolle spielen. Gerade diese körperlichen Erfahrungen von Sinneslust und Hingabe werden «für passend erachtet, um den Gipfel der ‹fruitio Dei› zu artikulieren»³³⁰. Es liegt nahe, hier eine enge Nachbarschaft, ja teilweise

324 T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte – Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 185.

325 V. HOFFMANN, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann?*, 154.

326 Ebd. 159. Vgl. dazu auch das Kapitel «Gott selbst als Vollendung des Menschen» in: E. SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit*, 130 ff.

327 Jürgen Werbick hat als Unterscheidungskriterium für authentischere von weniger authentischen Weisen des Ergriffenseins formuliert, dass einerseits das Unbedingte als Unbedingtes gegeben ist und zum Zweiten die von ihm Ergriffenen «in ihrem Ergriffensein als sie selbst vorkommen dürfen». (J. WERBICK, *Den Glauben verantworten – Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, 70.) Gerade im Loben angesichts des dreifaltigen Gottes als raumgebend verwirklicht sich diese authentischere Form des Ergriffenseins.

328 S. COAKLEY, *Macht und Unterwerfung – Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007, 27; 62.

329 R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln/Zürich 1948, 91.

330 P. STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 200.

Überschneidung beider Erfahrungsfelder als Grund zu vermuten, eben dass der religiösen Hingabe nur die sexuelle wirklich vergleichbar ist und die Gottespräsenz, wenn sie in Hochmomenten tief widerfährt, auch Züge trägt, die Menschen sonst von sexueller Hingabe und Lust her vertraut sind.³³¹

Die von Christine Büchner beschriebene Gabedynamik, in die Menschen hineingenommen werden, hat gerade in diesen unverzweckten Widerfahrnissen von Lust und Hingabe ihren Quellpunkt, sei es als Gott-Trunkenheit³³² in menschlich-göttlicher Begegnung, sei es in zwischenmenschlicher und zugleich auf Gott hin durchsichtiger Begegnung. «Aus dieser erlangten Fülle quillt eine unendliche Dankbarkeit, die kreativ im Verströmen des erhaltenen Guten wird.»³³³ Die empfangene Lust wird zum Beweggrund, der Menschen über sich hinaustreibt auf andere zu – hin zu einem Leben zeugenden Engagement.

5.2.6 DIE DRITTE HINGABERELATION: GRUNDVERTRAUEN UND GOTTESVERTRAUEN

Die Relecture des Hingabedenkens angesichts des Gegenwartshorizonts hat neben diesem vierten Modus der Hingabe an einem weiteren entscheidenden Punkt die Perspektive «Caussades» erweitern müssen. Für ihn/sie ist die vertrauensbasierte Haltung des *abandon* gegenüber dem gegenwärtigen Augenblick immer ausdrücklich ein christlich formatiertes Transzendenzverhältnis. Die dritte Hingaberelation ist immer explizit gegeben als Relation auf den weise und gütig vorsehenden Gott, der in Jesus Christus ein *exemplum* dieser Hingabe gegeben hat und in der Kraft des Geistes den Menschen bewegt, in diese Lebensspur der Hingabe einzutreten. Eben diese christlich-religiöse Grundierung hat in der Situation einer zunehmenden Exkulturation des Christentums ihre Selbstverständlichkeit verloren. Kaum zufällig ist an die Seite des Gottesvertrauens eine andere, säkulare Hermeneutik des Daseins getreten, für die der Begriff des Grundvertrauens steht. In diesem Grundvertrauen wird der elementare Lebensglaube alltagsrelevant. Wie stehen Grundvertrauen und Gottesvertrauen zueinander? Was genau bedeutet der mögliche Übergang vom elementaren Lebensglauben und dem Grundvertrauen hin zum religiösen Glauben und zum Gottesvertrauen, von dem in diesem Gedankengang immer wieder die Rede war? Weist lediglich die vertrauensbasierte Hingabe, die bewusst auf Gott gründet, eine dritte Hingaberelation auf? Ist das nichtreligiöse Grundvertrauen aus christlicher Perspektive *per se* defizitär?

331 Vgl. K. BERGER, *Was gibt uns die Kraft zum Leben?*, Gütersloh 2001, 190 f.

332 Vgl. dazu etwa: M. DELGADO, «Dort Du allein mein Leben!» – *Die Gott-Trunkenheit des Johannes vom Kreuz*, in: DERS./A. KUSTERMANN (Hg.), *Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit – Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000, 93–117.

333 M. JACOBELLI, *Ostergelächter*, 106.

Ähnlich wie Veronika Hoffmann es in der Frage der zu füllenden «Leere» im Menschen diskutiert hat, lässt sich auch hier eine inklusivistische und eine exklusivistische «Lösung» der Problemstellung erkennen. Die *inklusive* unterstellt dem nicht religiös glaubenden Menschen, in seinem Lebensglauben und dem ihm entsprechenden Grundvertrauen implizit bzw. unthematisch immer schon auf ein Gottesvertrauen ausgerichtet zu sein bzw. in seinem Grund-Vertrauen unbewusst noch auf einem anderen Grund zu gründen und daraus zu schöpfen, zu dem er thematisch, aus welchen Gründen auch immer, (noch) keinen Zugang gefunden hat. Eine andere Variante dieser inklusivistischen Lösung sieht das Grundvertrauen als anthropologisches Basisphänomen, das sich im Zuge einer religiösen Sozialisation vom Vertrauen in die primären Bezugspersonen zum Gottesvertrauen weiterentwickelt, weitet und in Gott schließlich einen in seiner Vertrauenswürdigkeit unbedingten Grund findet. Die zweite, *exklusive* Lösung zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen Grundvertrauen und Gottesvertrauen. Für Ingolf U. Dalferth etwa gilt, dass man vertrauen kann im Glauben und im Unglauben. Insofern aber allein der Glaube auf die göttliche Vorgabe setzt, dass Gott selbst sich vorgängig als vertrauenswürdig gezeigt hat und insofern das responsive Vertrauen des Menschen initiiert, müsse zwischen dem Vertrauen in Gott und einem Vertrauen in einen Abgott unterschieden werden. «Gott wird nicht durch imaginative Generalisierung und Totalisierung menschlichen Vertrauens ... zum Gegenstand des Vertrauens ... von Menschen.»³³⁴ Vertrauen sei daher keine Präformation von Gottesvertrauen (noch) nicht glaubender Menschen.³³⁵ Zudem antworteten Grundvertrauen und Gottesvertrauen nicht auf dieselbe, sondern auf unterschiedliche Fragen. Das Grundvertrauen orientiere sich als «Wirklichkeitsvertrauen» am Gewohnten und damit am Faktischen, während das Gottesvertrauen einen «kontrafaktischen Grundzug»³³⁶ habe, der wider alles menschliche Vertrauen den größeren Möglichkeiten dessen traut, dem man das Leben verdankt.

Wie hat sich eine gegenwartsbezogene Hermeneutik des *Traité* inmitten dieser beiden Lösungen theologisch zu positionieren?

Gegenüber einer dichotomischen Trennung von Grund- und Gottesvertrauen wäre kritisch anzufragen, inwieweit sie phänomenologisch einholbar ist. Weisen Grund- wie Gottesvertrauen nicht zunächst eine gleiche Struktur auf? Es handelt sich jeweils um responsive Phänomene, die beide auf eine dem Menschen inne-

334 I. DALFERTH, *Vertrauen und Hoffen – Orientierungsweisen im Glauben*, in: DERS./S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen – Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, 406–434, 426.

335 Vgl. ebd. 432.

336 I. DALFERTH, *Grundvertrauen: Problemdimensionen eines sozialen Konstrukts*, in: DERS./S. PENG-KELLER (Hg.), *Grundvertrauen – Hermeneutik eines Grenzphänomens*, 187–207, 205.

wohnende Neigung zum Vertrauen antworten. Menschen strecken sich aus nach einer Geborgenheit in der Ungeborgenheit, sehnen sich, die Dinge im Leben mitten in allem Einsatz doch gelassen auf sich zukommen lassen zu können, den schwankenden Boden des Lebens guten Mutes zu betreten und ihre lähmen könnende Daseinsangst angesichts des Vertrauenswidrigen von einem Mut zum Sein umfassen zu können. Auch Gottesvertrauen zeigt sich schon biblisch, wenn auch nicht ausschließlich, als ein religiös formatiertes Welt- und Selbstvertrauen. Beide Gestalten beziehen sich also auf etwas dem Menschen Unverfügbares. Bei dieser Neigung zum Vertrauen kann man von einem menschlichen Existential sprechen, das allerdings für unterschiedliche Begründungen offensteht. Gemeinsam ist dem Grundvertrauen und dem Gottesvertrauen zudem, dass es jeweils auf nicht intentionale Weise entsteht. Bei allem Vertrauenwollen lässt sich weder Grund- noch Gottesvertrauen einfach hin machen, es steht dem Menschen nicht zur Disposition. Grund- wie Gottesvertrauen sind nicht zuerst Individual-, sondern Gemeinschaftsphänomene,³³⁷ sie werden nicht nur intra-, sondern intersubjektiv konstituiert, bedürfen also eines umgebenden Raumes, in dem die entsprechende Gestalt des Vertrauens geübt wird. Grund- wie Gottesvertrauen entstehen durch Vertrauensarrangeure³³⁸ bzw. Vertrauensintermediäre, die eine Atmosphäre des Vertrauens schaffen, in die Menschen eintauchen können. Menschen vertrauen, weil ihre Umgebung, weil andere es zunächst stellvertretend tun und damit Räume eröffnen, in denen Vertrauen sich einstellen kann.³³⁹ Wenn die entsprechenden Gestalten des Vertrauens gelingen bzw. gewagt werden, dann weil Menschen sich in Vertrauen anderer verwickelt vorfinden.³⁴⁰ Gewendet auf die uns leitende Thematik der Hingabe bedeutet das, dass bei beiden Gestalten einer vertrauensbasierten Hingabe an den gegenwärtigen Augenblick eine dritte Hingaberelation gegeben ist, und zwar zunächst in Gestalt einer «innerweltlichen Transzendenz». Menschen überlassen sich wagend dem gelebten Vertrauen anderer, die sie in ihrer Lebensgestalt als vertrauenswürdig erleben und ihnen die je ihrige Gestalt des Vertrauens zur Gabe machen. Für den Gottvertrauenden sind das Glaubenszeugen, die in der Dynamik des glaubend-vertrauenden Jesus von Nazareth³⁴¹ und in der Kraft des Geistes bei anderen Vertrauen zeu-

337 Vgl. etwa S. PENG-KELLER/A. HUNZIKER, *Die Kontroverse um die fiducia im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen*, 459. Ähnlich in demselben Band I. DALFERTH, *Vertrauen und Hoffen*, 409.

338 Vgl. I. DALFERTH/S. PENG-KELLER, *Vertrauenskommunikation in professionellen Kontexten – Diskussionsstand und Forschungsperspektiven in hermeneutischer Sicht*, in: DIES. (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012, 199.

339 Vgl. I. DALFERTH, *Vertrauen und Hoffen*, 417.

340 Vgl. ebd. 411.

341 Hans Urs von Balthasar hat gegen die Scheu und Reserve vor allem der scholastischen Tradition

gen. Wird man aber bei Intermediären eines nicht-religiösen Grundvertrauens aus theologischer Perspektive einfach chemisch rein ausschließen können, dass dieses Grundvertrauen nicht doch auch aus einer göttlichen Vorgabe schöpft, also in der Kraft des Gottesgeistes geschieht, der gegen alles Misstrauen ein letztes Vertrauen ins Dasein ermöglicht, wenn Menschen sich inmitten ihrer Neigung zum Vertrauen in Freiheit wagend auf Vertrauen einlassen? Könnte man hier nicht theologisch von einer «Heiligung des unbewussten Lebens im Geist» ausgehen, dass also der Lebensausdruck aus Tiefen kommt, die das Bewusstsein nicht erhellt?³⁴² So wenig man das freilich theologisch andemonstrieren kann, so wenig wird man es kategorisch ablehnen können. Es scheint also zumindest fragwürdig, ob es sich beim Gottesvertrauen um eine völlig zu separierende Sondergestalt von Vertrauen handelt und ob nicht doch ein engerer Zusammenhang besteht – auch in dem Sinne, dass nicht-religiöses Vertrauen durchaus ein Potential zu religiösem Vertrauen birgt.³⁴³

Zugleich ist es theologisch geboten, Grund- und Gottesvertrauen nicht zu elegant und bruchlos zu verknüpfen bzw. allzu geschmeidig zu korrelieren, so etwa in der Variante der inklusivistischen Lösung, die vom Grundvertrauen als einer anonymen Gestalt des Gottesvertrauens ausgeht.³⁴⁴ Gottesvertrauen könnte dann wie eine beliebige Zusatzoption erscheinen, die nur etwas ausdrücklich macht, was doch auch unthematisch genauso schon gegeben wäre. Die Behauptung, es komme primär darauf an, dass vertraut wird (theologisch gesprochen auf die *fides qua*), das *Wem*, also das Woraufhin des Vertrauens (die *fides quae*) sei demgegenüber eine *quantité négligeable*, liefe auf eine theologische Selbstmarginalisierung hinaus. Gegenüber dieser glatten Identifizierung ist theologisch tatsächlich eine Reserve angezeigt: «Wenn mit Vertrauen Transzendenz ins Spiel kommt, dann bedeutet das nicht, dass nicht-religiöses und religiöses Vertrauen kongruent sind.»³⁴⁵ Auch hier greift wieder die schon oben erwähnte «Hermeneutik des Mehr». Christen sehen im Grund des Grundvertrauens nicht nur eine innerweltliche Transzendenz (menschliche Vertrauensarrangeure), auf die hin Menschen

entschieden dafür plädiert, von einer *fides Christi* im Sinne einer vertrauenden Hingabe zu sprechen und Jesus Christus nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt eines unbedingten Glaubens zu sehen (56). Dass Jesus es so mit Gott gewagt habe, sei nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die Menschen gewagt, so dass «christlicher Glaube sich nicht anders verstehen kann denn als Eingelassenwerden in Jesu innerste Haltung» (63). Vgl. DERS., *Fides Christi*, in: *Sponsa Verbi – Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, 45–79.

342 Vgl. J. MOLTMANN, *Der Geist des Lebens – Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 192.

343 Vgl. U. SCHMIEDEL in seiner Rezension: *Vertrauen Verstanden? – Zur Vertrauens-trilogie von Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller*, in: *NZStH* 56 (2014), 379–392, 379.

344 Dies mahnt S. PENG-KELLER sehr zurecht an: *Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen*, 61.

345 U. SCHMIEDEL, *Vertrauen Verstanden?*, 390.

sich verlassen, sondern trauen in ihrem Grundvertrauen einer Dimension mehr. Und dieser tiefere Grund zeigt sich nicht als unpersönlich, sondern als gründende, Grund gebende Beziehung,³⁴⁶ genauerhin als Pathos Gottes, der ein Beziehungsangebot macht, indem er seinerseits vertraut, den Menschen ein Vorschussvertrauen entgegenbringt und bis hin zu Jesus Christus und in der Anziehungskraft des Geistes nicht aufhört, darum zu werben, dass Menschen ihn in ihrer Neigung zum Vertrauen als vertrauenswürdig entdecken, ihm in Freiheit ihrerseits ein Vorschussvertrauen entgegenbringen und sich aus ihrem Misstrauen heraus- und in ein Vertrauen auf ihn hineinziehen lassen. Gottesvertrauen wäre demnach als *genitivus subiectivus* auch als Gottes Vertrauen in die Menschen zu buchstabieren, das der menschlichen Vertrauensneigung entgegenkommt und das schöpferisch Vertrauen wecken möchte.

Christliches Gottesvertrauen gründet im Gottesvertrauen Christi und – vermittelt durch Christus und seinen Geist – im Vertrauen Gottes in die Menschen ... Christen vertrauen mit ihrem Vertrauen auf das vorgängige Vertrauen Christi, das ihnen das Vertrauen Gottes erschließt (*sacramentum*) und ihnen zeigt, was es heißen könnte, Gott zu vertrauen (*exemplum*) ... Im Vertrauen Jesu wird Gottes Vertrauen in den Menschen zugleich wahr und offenbar.³⁴⁷

Das «Mehr», das eine christliche Hermeneutik erschließt, besteht also zum einen in der biographischen Anschaulichkeit eines durch den Abgrund des Karfreitags hindurch doch «gelungenen» Vertrauenswagnisses, nämlich dessen Jesu von Nazareth. «Der Mensch soll seine Hand ergreifen, um den Sprung in Gott zu wagen.»³⁴⁸ Damit eng verbunden zeigt sich das Mehr des Gottesvertrauens zum Zweiten als radikal weit ausholende Form des kontrafaktischen Vertrauens, sozusagen als Vertrauen wider alles menschlich zu plausibilisierende Vertrauen. Im Blick auf Jesus von Nazareth, der auch am Kreuz ein letztes Vertrauen wagt, werden Menschen auch da noch zu vertrauen angeregt, wo alle natürlichen Ressourcen des Vertrauens versiegen. So lässt sich tatsächlich sagen: «Sein Leben im Vertrauen auf Gott zu vollziehen, kann bedeuten, dass man in bestimmten Situationen mehr vertraut, als man es ohne Gottesvertrauen tun würde.»³⁴⁹ Zum dritten besteht das «Mehr» im sich in diesem Christusvertrauen offenbarenden Vertrauen Gottes, so dass der Grund des Grundvertrauens sich als Vertrauensbeziehung zeigt, in die Gott hineinziehen will – wobei sich dieses Beziehungsvertrauen

346 Vgl. S. PENG-KELLER, *Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen*, 59.

347 S. PENG-KELLER/A. HUNZIKER, *Die Kontroverse um die *fiducia* im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen*, 464. Ähnlich H. U. v. BALTHASAR, *Fides Christi*, 53.

348 H. U. v. BALTHASAR, *Fides Christi*, 55.

349 S. PENG-KELLER, *Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge*, in: I. DALFERTH/DERS. (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012, 101–132, 114.

dann auch in Grundvertrauen im Sinne einer bestimmten Form von Lebens- und Selbstvertrauen übersetzt.³⁵⁰

Im Anschluss an Veronika Hoffmann³⁵¹ lässt sich also auch hier sagen, dass man Menschen mit einem nicht-religiösen Grundvertrauen nicht unterstellen muss, ihr Dasein *per se* defizitär zu vollziehen (wer nicht religiös vertraut, vertraut einem Abgott) oder in ihrer Daseinshermeneutik beschränkt zu sein (wer nicht religiös vertraut, weiß nur nicht, dass auch er im Tiefsten religiös vertraut). Man kann das Grundvertrauen in einem immanenten Rahmen als zutiefst sinnvoll würdigen. Zugleich aber wäre das Grundvertrauen mit der «Hermeneutik des Mehr» anschlussfähig und offen zu halten für eine tiefer greifende Deutung und damit ein lebensrelevantes Transzendenzverhältnis. Der entsprechende Kommunikations- oder Zeugnisgestus könnte etwa diese Gestalt haben: «Du verlässt dich in deiner Neigung zum Vertrauen auf das Grundvertrauen anderer hin, wir Christen glauben noch an einen tieferen Grund, einen Gott, der unserem Vertrauenswollen mit seinem unbedingten Vertrauen entgegenkommt.»

5.2.7 AUSBLICK: HINGABE UND KONTINGENZBEWÄLTIGUNG

Mit dieser Relecture des *abandon*-Denkens «Caussades» ist ein Versuch unternommen, es hermeneutisch zu erschließen für den Umgang mit dem eigenen Dasein in seinem Wechselspiel von verfügbar und unverfügbar. Hingabe wurde phänomenologisch und theologisch plausibilisiert als Stil, als eine Weise, die Welt zu bewohnen: mit ihren aus den Bindungen entstandenen Verbindlichkeiten (*obligations*), den Minderungen und Widrigkeiten (*croix*), dem weiten offenen Feld ohne Vorgaben, in dem es hohen Bedarf an gekonnter Improvisation (*attraits* und *inspirations*) gibt und schließlich (mit «Caussade» über ihn/sie hinaus) den gefälligen Widerfahrnissen (*plaisirs*). Sich im Sinne Hartmut Rosas resonant auf dieses Wechselspiel von verfügbar und unverfügbar einzulassen bzw. sich hier hinzugeben, setzt (damit ist diese Studie über Rosa hinausgegangen) einen elementaren Lebensglauben voraus – wie ihn Bernhard Welte und Christoph Theobald beschrieben haben – und das ihm korrespondierende Grundvertrauen. In diesem keineswegs immer «abrufbaren», sondern mitunter zu erringenden elementaren Lebensglauben können Menschen ergriffen werden und sich zugleich in Freiheit ergreifen lassen vom biblisch bezeugten Gott, der, wie etwa die Brautmystik betont, nicht in sich selbst bleiben will, sondern ein «protoerotisches Verlangen»

350 Diese Übersetzung beschreibt das berühmte Zitat Alfred Delp's: «Lasst uns dem Leben trauen, weil wir es nicht allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt.» In: R. BLEISTEIN (Hg.), *Alfred Delp – Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M. 1984, 195.

351 Die folgenden Gedanken sind angeregt von: V. HOFFMANN, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann?*, bes. 154; 159.

nach den Menschen zeigt. Hingabe überlässt sich frei dem Gott, der lockt, über das (nur) Menschliche «hinauszuhoffen, hinauszuhandeln», «der nicht ohne die Menschen leben» will, sich in ihr Leben und ihre Geschichte «involvieren» lässt und die Menschen herausfordert, ihrerseits an seinem Leben und an seinem guten Willen für die Menschen teilzunehmen»³⁵². Von hierher lassen sich alle skizzierten potentiellen Hingabemomente tatsächlich als «lauter Sprungbretter in die Ekstase»³⁵³ verstehen.

So wie der *Traité* ist auch diese *Relecture* ein Deutungsangebot zur Bewältigung von Kontingenz in ihren verschiedenen Facetten. Auch sie erliegt keiner Funktionalisierung des Hingabedenkens. Der Hingabe übende Mensch übt sie nicht *final*, damit er seine Kontingenz bewältigt, sondern *kausal*: Weil er glaubt, dass der ihn ergreifende Gott in seiner Güte und seinem Wirken seiner Hingabe würdig ist und ihn zur Hingabe an das Leben ermutigt und befähigt, vermag er auch seine Kontingenz zu bewältigen.³⁵⁴ Indem der skizzierte Hingabeweg in Gott selbst als der Vollendung und dem Glück des Menschen mündet und sich als «Fülle der Fülle» zeigt, wird deutlich, dass Gott nicht reduzierend vereinnahmt wird als «Ressource» von Lebensvertrauen und als Geber von Lebenskönnerschaft in den Wechselfällen des Lebens, sondern selbst als unverbrauchbare Gabe an den Menschen erscheint. Hingabe wird im Tiefsten von einer «erlittenen Bezauberung» ausgelöst; insofern ist dem Vorbehalt des Philosophen Martin Scherer zuzustimmen, Hingabe nicht zu verzwecken, als Konzept zu instrumentalisieren «als Wegweiser ins Freie eines anderen Bewusstseins»³⁵⁵.

Zugleich ist in diesem Entwurf ein Unterschied deutlich geworden zu manchen postmodernen Konzepten der Lebenskunst, die primär die ästhetische Stilisierung der eigenen Existenz zu einem lebendigen Kunstwerk im Blick haben. Hingabe als Stil wagt sich in gewisser Weise selbstvergessen zu verlieren an das Leben mit seinen Aufgaben und Herausforderungen, seinen Widrigkeiten und Minderungen, seinen Schönheiten – im freilich nie zu garantierenden Vertrauen, dass es nicht im Selbstverlust mündet.

352 J. WERBICK, *Gott als Begründung und als Herausforderung? – Warum Gott nicht «notwendig» sein kann*, in: J. KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch – Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. 2019, 325–342, 341; 336.

353 M. DELBRËL, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln/Freiburg ⁶2005, 114.

354 Vgl. M. SEEWALD, *Religion als Kontingenzbewältigung? – Präzisierungen zu einem gängigen Topos in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Hermann Lübbe und Ernst Tugendhat*, in: M. ENDERS/H. ZABOROWSKI (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15, Freiburg i. Br./München 2016, 152–179, 171.

355 M. SCHERER, *Hingabe*, 77.

5.3 Reformulierung der Vorsehung als göttliche *Formatio*

5.3.1 DAS DEUTUNGSMUSTER GÖTTLICHER ERZIEHUNG UND SEIN POTENTIAL

Der *Traité* versteht sich zum einen als eine pädagogische Stimulierung einer Haltung vertrauender Hingabe gegenüber dem, was sich jeweils im gegenwärtigen Augenblick zeigt und präsentiert in seinen christologischen Grundlinien Jesus daher vor allem als Vorbild der Hingabe. Darüber hinaus bietet der Klassiker, wie Barbara Hallensleben im Blick auf Ignatius formuliert hat, auch eine «pädagogische Einweisung in die Pädagogik Gottes»³⁵⁶. Immer wieder deutet «Caussade» das vorsehende Handeln Gottes als formatives Wirken, als göttliche Erziehung bzw. als Bildungsgeschehen. Die Verben *former* und *instruire* etwa begegnen an zahlreichen Stellen.³⁵⁷ In den theologischen Grundlinien hatten wir darauf hingewiesen, dass «Caussade» mit dieser Perspektivierung der Sicht vieler altkirchlicher Autoren wie Irenäus, Origenes und Clemens von Alexandrien folgt, die Gnade als göttliche Erziehung und Christus als den Höhepunkt göttlichen Bildungshandelns zu verstehen.³⁵⁸ Die gesamte altkirchliche Lehre von der Vorsehung baut auf dem hellenistischen Konzept der *paideia* Gottes auf und deutet sie als ihre Fortsetzung.³⁵⁹ Zudem übernimmt «Caussade» hier die von Augustinus herrührende Deutung, dass Leiderfahrungen ein pädagogisches Instrument Gottes seien zum Zweck der Besserung oder Prüfung des Menschen.³⁶⁰ Schließlich greifen sämtliche spirituel-

356 B. HALLENSLEBEN, *Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien – Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 14 (1995), 11–24, 14.

357 Gott bilde den neuen Menschen (vgl. 100), ziehe zu gewissen Pflichten hin, um Christus auf dem Herzensgrund zu formen (vgl. 100), forme durch das, was von Augenblick zu Augenblick begegnet, und schenke so eine Erfahrungserkenntnis, die sogar Jesus Christus sich aneignen wollte, bevor er sein öffentliches Wirken antrat (vgl. 139). Gott konformiert so den Menschen an das Bild, das das Wort sich von ihm gemacht hat (vgl. 150) und formt sich auf diese Weise Heilige (vgl. 124). Die Gnade instruiert den Menschen (vgl. 41), nicht zuletzt bei der Ausbildung von Tugenden (vgl. 54), Gott instruiert Menschen durch Menschen (vgl. 55) und durch Leiden und Widrigkeiten (vgl. 112). Das Ziel dieser Erziehung besteht in der Willenskonformität mit Gott (vgl. 129). Leiden und Minderungen sind von Gott gewollte Übungen für den Glauben und die Hingabe (vgl. 67). Das Glaubensleben soll durch sie gepflegt und wachgehalten werden (vgl. 65). Die Dunkelheit reinigt und erhöht den Glauben (vgl. 140); Gott gießt kleine Todeserfahrungen über die Seele aus, um sie zu einer unspektakulären Heiligkeit im Kleinen zu erziehen (vgl. 105) bzw. zu einer Haltung der Demut (vgl. z. B. 93f.) zu führen. Mehrmals taucht das Vokabular von «purgatoire» (181, 186) und «purifier» (z. B. 115, 123) auf. Ganz dieser formativen Spur entsprechend besteht einer der Pfeiler der Christologie des *Traité* in Jesu Rolle als Lehrer und vollkommene Verkörperung (*exemplum*) der Hingabe. Vor allem als solcher entfaltet er seine stimulierende Kraft.

358 Siehe dazu ausführlicher: M. HÖFFNER, *Göttliches Weisheitscurriculum? – Ein systematisch-theologischer Zugang zur Hermeneutik der Pädagogik Gottes als soteriologisches Paradigma und Deutungshorizont leidvoller Ereignisse*, in: T. MÖLLENBECK/L. SCHULTE (Hg.), *Weisheit – Spiritualität der Menschheit*, Münster 2021, 306–328.

359 Vgl. D. BREMER, *Paideia*, in: HWP 7 (1989), 35–39, 38.

360 Dabei darf man nicht übersehen, dass auch die biblische Erzählkultur einen pädagogischen Grundzug aufweist und Gott häufig ein erzieherisches Wirken zuschreibt. Im Alten Testament ist

len Konzepte von Verwandlung auf ein Formungshandeln Gottes als Deutungshorizont zurück – angefangen vom soteriologischen Schlüsselbegriff der *théosis* in der griechischen Theologie des dritten Jahrhunderts über das Überbildetwerden bzw. die damit einhergehende Entbildung bei Meister Eckhart³⁶¹ bis hin zur «transformación en Dios» bei Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila und zur Pädagogik der Exerzitien bei Ignatius von Loyola.

Die berechtigten Anfragen an diesen Deutungshorizont sind bereits zu Wort gekommen.³⁶² Allerdings sollte dabei nicht übersehen werden, was daran zu heben würdig ist. Wenn «Caussade» das Gnadenhandeln als formatives Wirken ausbuchstabiert, entspricht das seiner/ihrer Anthropologie, die im Vergleich mit den jansenistischen Autoren durch die Berufung des Einzelnen zur Originalität und zur Fortschreibung der Heilsgeschichte auffallend optimistischer klingt und den Menschen weit mehr würdigt. Offensichtlich beweist der *Traité* damit einen Witterungssinn für das Potential des Deutungshorizonts einer göttlichen Pädagogik. So bot das Stichwort der *paideia* in der Antike eine Plattform, mit den philosophischen Strömungen der Zeit in argumentative Auseinandersetzung zu treten und sich als anschlussfähig zu erweisen. Inhaltlich spielte es bei den antiken Vermittlungsversuchen eine entscheidende Rolle, das humanisierende bzw. meliorisierende Potential der christlichen Botschaft zum Leuchten zu bringen. Die griechische *paideia* knüpfte, wie Gisbert Greschake herausgearbeitet hat,³⁶³ bei der seit Platon leitenden Frage an, wie eine Erziehung beschaffen sein muss, damit der noch ungeformte Mensch in seine Form kommt bzw. zum wahren Menschsein gelangt. Diesen Gedanken aufnehmend profilierten die frühchristlichen Autoren den inkarnierten Logos als vorbildhaften Lehrer des wahren Humanum. Die *paideia* Gottes in Jesus Christus vollendet den Menschen.³⁶⁴ Ganz in dieser Spur lässt sich diese den Menschen vollendende Zielrichtung auch in der karmelitischen Transformationsmystik un-

die Funktion bzw. literarische Form der Rede von Gott als Pädagogen ein bedeutendes «Element der Geschichtsdeutung sowie der Deutung individuellen Leidens» (D. BETZ, *Gott als Erzieher im Alten Testament – Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der Begrifflichkeit jsr / musar (paideuo / paideia) mit Gott als Subjekt in den Schriften des AT*, 2007, online: https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv:700-2009103017/2/E-Diss953_thesis.pdf, 324 (11.01.2022)).

361 Vgl. M. BANGERT, *Mystik als Lebensform – Horizonte christlicher Spiritualität*, Münster 2003, 57 ff.; und klassisch: G. DOHMEN, *Bildung und Schule 1: Der religiöse und der organologische Bildungsbegriff*, Weinheim 1964, 35 ff.

362 Siehe dazu 4.1.3.

363 Vgl. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit – Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Br. 1992, 37 ff.

364 Entsprechend transponiert Thomas Pröpfer diesen Gedanken der erzieherischen Vergöttlichung und Vollendung so in seinen eigenen Denkhorizont, dass die wesentliche Dynamik des Menschen, die eine der Freiheit in ihrer Unbedingtheit entsprechende Erfüllung sucht, an ihr Ziel kommt. Vgl. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie 2*, Freiburg i. Br. 2015, 985.

schwer wiederentdecken. So ist etwa für Johannes vom Kreuz die Erschaffung des Menschen noch nicht vollendet; er wird von Gott nach seinem Bild geformt, wodurch er nach Gottes Maß beziehungsfähig wird zum dreieinen Gott, zum Nächsten und zur Schöpfung.³⁶⁵ Zudem bot der Deutungshorizont einer göttlichen Pädagogik in der alten Kirche den Vorteil, Gottes vorsehendes Wirken in personalen Kategorien im Sinne väterlich-liebender Fürsorge zu denken und zugleich mit der menschlichen Freiheit zu vermitteln: «Diese lasse keine andere Einwirkung auf das Handeln der Menschen zu als eine erzieherische.»³⁶⁶ Auch Greshake hat in seiner eingehenden Untersuchung des griechischen *paideia*-Denkens betont, dass die Weise der göttlichen Erziehung die Umwerbung der menschlichen Freiheit ist. Wenn die menschliche Freiheit sich auf diese Pädagogik einlässt, bejaht sie dabei ihre eigene Bestimmung, die ihr qua Geschöpfsein eingestiftet ist. Sie wird sozusagen zu sich selbst befreit. Greshake vergleicht es mit dem Phänomen akustischer Resonanz, wo ein Gegenstand mitzuschwingen beginnt, wenn ein Ton von gleicher Wellenlänge auf ihn trifft.³⁶⁷

5.3.2 GOTTES FORMATIVES HANDELN –

VERSUCH EINER REFORMULIERUNG DES DEUTUNGSHORIZONTS

Würdigt man einerseits das Potential des *paideia*-Denkens, blendet aber andererseits nicht dessen Schlagseiten aus, dann fragt sich: Lassen sich das Theologoumenon von Gott als Erzieher und der Deutungshorizont eines der menschlichen Biographie kopräsenten göttlichen Erziehungshandelns reformulieren, ohne hinter die zeitgenössischen Reflexionsstandards zurückzufallen? Lässt sich das Potential dieser Aussageweise auch für die Gegenwart theologisch fruchtbar machen? Wie könnte man das formative Wirken Gottes, das «Causade» mit weiten Teilen der Tradition selbstverständlich voraussetzt, im dreifachen Wortsinn aufheben und damit in einer gegenwartskonformen Fassung als denkmöglich erweisen?

5.3.2.1 *Formatio* als Raumgabe zur Entdeckung des eigenen Potentials

Eine Relecture kann zunächst die humanisierend-meliorisierenden Aspekte des *paideia*-Denkens in den Blick nehmen. Dabei wäre geltend zu machen, dass Erziehung von Dressur und Uniformierung zu unterscheiden ist. Sie hat vielmehr damit zu tun, «jemandem Raum zu geben. Raum zu geben, das eigene Potential zu

365 Vgl. U. DOBHAN/R. KÖRNER (Hg.), *Einführung zu: Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht – Vollständige Neuübersetzung*, Freiburg i. Br. 2007, 9–20, 13.

366 R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»?*, 180.

367 Vgl. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit*, 36.

entdecken»³⁶⁸. Ein solcher geschützter Raum, in dem man experimentierend dem individuellen Potential auf die Spur und in seine Form kommt, braucht «das grundsätzliche Wohlwollen, das dem Anderen Gutes will – vor jeder Leistung und nach jedem Fehler»³⁶⁹. Damit verbunden wäre die göttliche Pädagogik und entsprechend das menschliche Lernen nicht funktionalistisch auf die Aneignung von Fähigkeiten oder Haltungen engzuführen sondern zu weiten – daraufhin, entdecken zu können, was dem eigenen Menschsein zutiefst gerecht wird.³⁷⁰ Dieser Gedanke greift verschiedene thematische Spuren auf, die im *Traité* gelegt sind. Zum einen hatte sich der *Traité* entschieden davon distanziert, dass Heiligkeit bedeute, Vorbilder zu kopieren: Die «neuen Heiligen» haben das nicht nötig, sondern werden, wenn sie sich vom Gottesgeist führen lassen, zu Originalen geformt. Weil Gottes Handeln «singularisiert» (147), wird das Kopieren anderer überflüssig. Zum anderen greift «Caussade» aus den «Wohnungen der inneren Burg» von Teresa von Ávila das Bild der Metamorphose einer Seidenraupe zum Schmetterling auf (vgl. 95). In dieser Metapher spiegelt sich Teresas Denken, dass in der *transformación en Dios* der Mensch nicht uniformiert und in ein Schema gepresst wird. Gottes Geist «verhilft zur Selbstwerdung, nicht zum Abziehbild»³⁷¹. «Caussade» spricht, wie Teresa, von der Wärme der Gnade³⁷² als notwendiger Bedingung für diese Entpuppung – in diesem Sinn ist, wie mehrmals erwähnt, im ganzen Werk immer wieder von der Güte Gottes die Rede. Die *paideia* Gottes müsste also als «organologisches Bildungsgeschehen»³⁷³ verstanden werden, das katalysatorisch das entfalten hilft, was in jedem Menschen angelegt ist. Zum anderen ist dieser Gedanke von Erziehung als Raumgabe gut anschlussfähig für den trinitarischen Gott als *māqōm*, als Raum, in dem der Mensch als Anderer gewürdigt und geachtet ist. Gerade die Hineinnahme und das Verortetsein des Menschen in diesen Raum und das, was oben mit Jürgen Moltmann als «perichoretische Mystik» bezeichnet wurde, ließe sich also als Erziehung im Sinne von Raumgabe zur Identitätsfindung deuten.

368 C. SEDMAK, *Philosophische Randnotizen zu Erziehung, Therapie, Sinn*, in: A. BUCHER (Hg.), *Erziehung – Therapie – Sinn*, Münster 2004, 91–95, 91.

369 Ebd.

370 Vgl. J. WERBICK, *Glauben als Lernprozess? – Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik*, in: K. BAUMGARTNER U. A. (Hg.), *Glauben lernen – Leben lernen, Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion*, St. Ottilien 1985, 3–18, 11.

371 R. OTT, *Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Teresa von Ávila*, in: *GuL* 81 (2008), 336–352, 347.

372 «... jusqu'à ce que la chaleur de la grâce vous forme et vous fasse éclore.» (*Abandon*, 95).

373 W. PANNENBERG, *Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie – Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen 1980, 207–225, 213.

Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, dass sich diese Entdeckung des je eigenen Potentials auch menschlichen, an der Identitätsentwicklung beteiligten Akteuren verdankt.³⁷⁴ Zum einen können sie, wenn sie sich in Freiheit vom Gottesgeist bestimmen lassen, etwas von dieser Raumgabe zwischenmenschlich aufschreiben lassen. Zum anderen können sie durch die Anschaulichkeit ihrer je eigenen Form und des je eigenen Stils des Mensch- und Christseins zu Geburtshelfern werden, die es ermöglichen, in die je eigene Form zu finden und einen individuellen Stil auszubilden. Manches, was zum eigenen Potential gehört, findet sich in ihnen als schon verwirklicht vorgespiegelt, daher zieht es einen an, es auch in sich selbst auszuprägen. Anderes bietet Reibungsfläche, die eine Abgrenzung befördert. Auch vermittelt durch solche Identifikationsfiguren oder Vorbilder ist ein formatives Wirken Gottes prinzipiell denkbar als darstellendes Handeln freier Subjekte, und es ist «in dem Maße Handeln Gottes, in dem die Darstellung dem Dargestellten entspricht»³⁷⁵, also je mehr das menschliche Handeln der göttlichen Intention konform ist. Ohne also die fundamentale Notwendigkeit des Imitationslernens zu schmälern, ja sogar in, mit und unter zwischenmenschlichen Lern- und Reifungsprozessen ein Bildungshandeln Gottes für möglich zu halten, bleibt alle Bildung durch andere immer wieder zu relativieren hin auf den Gedanken, den «Caussade» als Leseanweisung für Heiligenviten formuliert: «Gehen wir, jeder auf seinem Weg, zum selben Ziel, vereinigt im selben Punkt und im selben Mittel der göttlichen Ordnung, die sich in uns allen variiert.»³⁷⁶

5.3.2.2 *Formatio* als Entwicklung der Gabefähigkeit

Neben diesem ersten humanisierenden Aspekt einer göttlichen *Formatio* im Sinne einer Raumgabe zur Individuation wäre ein zweiter, eher im Sinne einer für alle Menschen geltenden Konstante göttlicher *Formatio* zu sehen und zwar darin, dass sie die Gebefähigkeit als Grundzug der Wirklichkeit³⁷⁷ im Menschen ans Licht bringt und entwickeln hilft. Damit ist der eigentliche Wortsinn von *e-ducatio* berührt als einem Aus-sich-heraus-Geführtwerden – heraus aus dem Primärnarzissmus, aus dem Verschlossensein in und allem überwertigen Besorgtsein

374 Ausführlicher zur theologischen Gründung des Vorbildlernens: M. HÖFFNER, *Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit*, Würzburg 2009, 175–201.

375 K. STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 170.

376 «Allons, chacune par notre sentier, au même terme, unies dans le même point et par le même moyen de l'ordre de Dieu qui est en nous toutes si varié.» (*Abandon*, 104.) In diesem Gedanken zeigt sich eine eigenartige Nähe zu Nietzsches «Vademecum – Vadetecum»: «Es lockt dich meine Art und Sprach, du folgest mir, du gehst mir nach? Geh nur dir selber treulich nach: – So folgst du mir – gemacht! gemacht!» (In: F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden* 2, München 1954, 18.)

377 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 46.

um sich selbst. «Caussade», der/die Hingabe predigt,³⁷⁸ antwortet damit einem Gott, der sich in der vom Hohenlied inspirierten Brautmystik als Gott zeigt, der Verlangen nach dem Menschen hat und sich sehnt, sich dem Menschen zu geben. Durch diese Propräsenz nimmt Gott Einfluss, der durchaus auch formative Züge aufweisen kann – freilich nur, wenn der Mensch sich in Freiheit einem existentiellen Lernweg öffnet. Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass dieses göttliche Sich-Geben auf eine Antwort im Menschen zielt, ohne es allerdings von dieser Antwort abhängig zu machen.³⁷⁹ Wenn der Mensch sich selbst und die Natur als gegeben entdeckt und diese Entdeckung mit der Schrift korreliert, kann er sie deuten als Erfahrung des Schöpfungswirkens Gottes, das ein reines Geben ist, insofern es in Freiheit geschieht, daher das Andere nicht verdrängt und sich nicht dessen bemächtigt, sondern es ermöglicht. Gott gibt mit der Schöpfung nicht einfach etwas, sondern macht im Gegebenen sich selbst präsent, «insofern er dieses aus der Beziehung zu ihm leben lässt und sich für dessen Seinkönnen engagiert»³⁸⁰. Er gewährt so eine «ohne Angst bejahbare Präsenz»³⁸¹. Zunächst bestünde die göttliche *Formatio* also im existentiellen «Bildungsangebot», dass der Mensch in Freiheit diese ohne Angst bejahbare Gottespräsenz zulässt und annimmt. Zugleich könnte er lernen, dass in dieser Atmosphäre des Gebens sein eigenes Gebepotential geweckt wird³⁸² und er so sich selbst in diese Dynamik des Gabegeschehens hineinnehmen lässt. Wenn der Mensch sich selbst und seine Welt immer neu empfängt und in der Lektüre der Evangelien zum «Quasi-Augenzeugen»³⁸³ des vor Augen gemalten Christus wird, der seine Lebensform der Propräsenz durchhält und zeigt, «dass auch unter weltlichen Bedingungen geschöpfliches und solidarisches Leben gelingen kann»³⁸⁴, könnte er lernen, die Angst vor einem Selbstverlust immer neu zu überwinden und das Risiko zu wagen, sich selbst zu geben. Erfasst von der Dynamik göttlichen Sich-Gebens wird der Mensch befähigt, sich dieser Dynamik spontan und ohne reflektiertes Besorgtsein um das eigene Ich zu überlassen. Auf diese Weise könnte der Bannkreis des «Gesetzes der Welt» durchbrochen werden, nämlich sich bestimmt von der Sorge um sich selbst gegen den anderen durchzusetzen.³⁸⁵ Die *e-ductio* bestünde also darin, dass der Mensch sich im Ergriffensein vom nach ihm verlangenden und ihm sich gebenden Gott aus

378 «C'est donc l'abandon que je pêche.» (*Abandon*, 78.)

379 Vgl. C. BÜCHNER, *Wie kann Gott in der Welt wirken?*, 308.

380 Ebd. 380.

381 Ebd. 382.

382 Vgl. ebd. 362 ff.

383 K. HUIZING, *Die Lust des Lesers bei der Wiedergeburt oder: Welchen Genuss bieten biblische Texte?*, in: K. TANNER (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*, Leipzig 2003, 320–340, 329.

384 Ebd. 331.

385 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Grundgebot Liebe*, 38.

sich heraus bzw. über sich hinaus führen lässt und so seine Hingabefähigkeit entwickeln lässt – an Gott und den Nächsten, sei es in den klarer umrissenen Pflichten, die er mit den eingegangen Bindungen übernommen hat, sei es im weiten Feld improvisierenden Fürseins.

Wenn also Christoph Theobald von einem Proto-Evangelium bzw. einer lautlosen Stimme der Verheißung spricht, die dem Menschen zuspricht: «Du kannst – einmalig sein – und deine einmalige Existenz für andere in all deinen Entscheidungen aufs Spiel setzen»³⁸⁶, dann fasst er diese beiden ersten Aspekte einer göttlichen *Formatio* prägnant zusammen. In diesem Bildungsgeschehen hätte die das Hingabedenken «Caussades» fundierende Vertrauenthematik einen zentralen Platz. Gerade weil Vertrauen, wie zu zeigen versucht wurde, ein responsives Phänomen ist, also nicht intentional machbar, bedarf es des anschaulichen Gottesvertrauens des vor Augen gemalten Christus und, es vergegenwärtigend, menschlicher Vertrauensarrangeure. Nur so lässt sich Vertrauen lernen und einüben. In diesen Vermittlungen begegnet das Vorschussvertrauen Gottes, das biblisch das Erziehungswirken Gottes gründet. Göttliche Pädagogik wäre damit vorzüglich als Angebot von Lernfeldern des Vertrauens zu buchstabieren.

5.3.2.3 *Formatio* durch die Widerfahrnisse des gegenwärtigen Augenblicks

Zum Dritten wäre zu fragen, ob bzw. wie auch im Blick auf konkrete Widerfahrnisse des Lebens eine kontingenzfähige Souveränität Gottes mit einem formativen Wirken zu vereinbaren wäre. Die bereits erwähnte Kritik Wintzeks an Pädagogisierungsstrategien der Vorsehung³⁸⁷ trifft ein Denken der *paideia* Gottes, für die alles immer schon ordinativ entschieden ist und die sozusagen in Ewigkeit eine *providentia specialis* entworfen hat im Sinne eines auf den Einzelnen zugeschnittenen Curriculums, das nun von Lebensereignis zu Lebensereignis als Lektion nahegebracht wird. In dieser Optik ist dann jedes Lebensereignis als von Gott gewollte und geschickte Lerneinheit zu deuten. Eine solche Deutung, die auch als «Instrumentalisierungsmodell»³⁸⁸ bezeichnet wird, betrachtet Leiderfahrungen als positiv sinnerfüllt, insofern Gott sie als pädagogisches Instrument gebraucht, um den Menschen zu formen, zu bessern und zu prüfen. In dieser Hinsicht trifft die Kritik Wintzeks das *paideia*-Denken zurecht. Könnte aber nicht ein ursprünglich kontingentes Widerfahrnis doch zu einem Ort werden, an dem Gott als unerschöpfliche Innovationsmacht in Kommunikation mit der menschlichen Freiheit ein Wachsen oder Lernen ermöglicht? Im Prozess einer möglichen

386 C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann*, 62.

387 Siehe 4.1.3.

388 Vgl. G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie*, 46 ff.

personalen Formung durch Leid wäre Gott damit nicht als der anzusetzen, der diese Erfahrungen gefügt, geschickt, gewollt oder bewirkt hat, sondern als der, der der gegebenen Situation durch sein konkursives bzw. postkuratives Wirken, in Interaktion mit menschlicher Freiheit, in späteren Handlungszusammenhängen eine heilvolle Richtung gibt. Damit würde nicht nachträglich Sinn in ein zunächst sinnlos scheinendes Geschehen hineingelegt, sondern ein ursprünglich nicht sinnerfülltes und von Gott nicht intendiertes Widerfahrnis im Nachhinein zum Segen gewendet bzw. fruchtbar gemacht. Auch im Blick auf die zurecht problematisierte Deutung der Erfahrung der dunklen Nacht als einer das Gottesverhältnis reinigenden Pädagogik wäre dementsprechend zu fragen, ob Gott diese dunkle Nacht selbst schickt, sie Teil seines Curriculumums ist, er sich also aktiv entzieht und den Menschen dadurch zumindest zunächst leiden lässt. Könnte, ja müsste diese klassische Deutung nicht dahingehend reformuliert werden, dass sich angesichts des für «Caussade» bestimmenden Glaubensklimas der Verborgenheit Gottes und verstärkt von einem gesellschaftlichen Klima zunehmender Nicht-Selbstverständlichkeit des Glaubens in den Wechselfällen kontingenter Lebensereignisse immer wieder die «unbeendbare Rivalität von Zweifel und Glaube, von Anfechtung und Gewissheit» als «Grundgestalt des menschlichen Geschicks»³⁸⁹ zeigt? Gottes Wirken wäre dann so zu denken, dass Gott dieses kontingente Widerfahrnis einer Nicht-Erfahrung insofern heilsam auffängt, als er den Menschen hin zu einer anderen, reiferen Glaubensgestalt führt, die sich nicht mehr zuerst auf einen spürbar-erfahrenen, sondern je mehr auf den geglaubten Gott verlässt³⁹⁰ und die Gott je mehr um seiner selbst willen sucht und nicht mehr vorrangig der beglückenden Gaben wegen.

Ähnlich könnten auch die lustvollen Passivitäten bzw. die glücklichen Kontingenzerfahrungen, inspiriert durch den Gottesgeist, von Gott her zu einem Lernort werden, immer wieder die Wahrnehmung für die Zustimmungsfähigkeit des Daseins und die ihr korrespondierende Haltung der Dankbarkeit einzuüben. Es ist hier ja durchaus denkbar, dass die am Eintreten einer solchen lustvollen Kontingenz beteiligten Akteure sich in Freiheit einem Wirken Gottes geöffnet haben und insofern Gott mittelbar und verborgen auch als Geber eines solchen Augenblicks anzusehen ist.

Schließlich wäre es möglich, auch in den *attraits* «Caussades» eine bildende Intentionalität Gottes am Werk zu sehen, wenn sie in Analogie zu persuasiven Sprechakten gedacht werden und in einer gegebenen Situation Anreize für die Wahl eines bestimmten Lebensweges oder einer bestimmten Handlungsoption

389 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum – Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 24.

390 Vgl. V. HOFFMANN, *Licht und Dunkel*, 80.

bergen, mit denen die Freiheit des Menschen umworben wird, sich in diese Richtung zu bewegen.

Wenn man von einem solchen formativ-schöpferischen Eingehen Gottes auf kontingentes Geschehen ausgeht, dann wäre die göttliche *paideia* mittelbar ein «Bildungsangebot» an die menschliche Freiheit zum Einüben einer Alltagsmystik, die jeden Augenblick mit der Herausforderung Gottes zusammenhält, konkreativ am Gegebenen zu wachsen und damit über das Gegebene hinaus zu hoffen und zu handeln.

Dem *horror contingentiae* wäre in dieser Deutung nicht dadurch begegnet, dass man die kontingenten Widerfahrnisse «entzufällig» bzw. als optische Täuschung ausgibt, indem man sie mit der scholastischen Vorsehungstheologie als *executio* eines verborgenen göttlichen Curriculumms deutet. Ihm wäre stattdessen begegnet, indem Gott als kontingenzfähiger Gott jeweils in seiner schöpferischen Freiheit auf diese wirklich kontingenten Ereignisse eingeht, und sie, um die menschliche Freiheit werbend und sie einbeziehend, zu einem «Bildungsangebot» menschlich-geistlichen Wachsens wandelt und so, im Zusammenspiel göttlicher und menschlicher Freiheit, der Mensch in seine Form gebracht wird und sich selbst in Form bringt.

5.3.2.4 *Formatio* als Ein-Bildung Gottes

All diese Facetten einer *paideia* Gottes bündeln sich in der *Formatio* als Ein-Bildung Gottes in den Menschen. Ein besonders wirkungsvoller «Lernort» ist dabei das Medium der Schrift und – hier noch einmal herausgehoben – der Gleichnisse erzählende Lehrer Jesus. Diese Gleichnisse sprechen gezielt die Einbildungskraft des Menschen an. Sie «reden von Gott mit Bildern der Welt»³⁹¹. Als inkarnatorische Sprachform³⁹² erzählen sie derart plastisch, ja inszenieren förmlich ein Geschehen vor dem inneren Auge der Hörenden, dass der erzählend-lehrende Jesus über dieses ansprechende Wort das Bild des wahren Gottes in sie hinein projizieren kann. «Dem Gleichnis kommt es in der Tat auf die Einbildung Gottes an. Es bildet den gnädigen Gott dem Menschen ein, der – von nun an Gottes Bild im Herzen tragend – daran geht, die Welt und seine eigenen Verhältnisse dementsprechend zu ordnen.»³⁹³ In dieser Einbildung Gottes vermittelt sich narrativ zugleich Gottes Bild vom Menschen, so dass der Mensch, von den Bildgeschichten ent-

391 R. ZIMMERMANN, *Die Gleichnisse Jesu – Eine Leseanleitung zum Kompendium*, in: DERS., (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3–46, 10.

392 Vgl. H. WEDER, *Einblicke ins Evangelium – Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 224.

393 DERS., *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1989, 207. Die folgenden Gedanken sind inspiriert von diesen beiden Werken Weders.

führt, bereichernd gebildet auf sich zurückkommen kann. Das metaphorische Erzählen Jesu kommt den Hörenden insofern pädagogisch entgegen, als es in den Gleichnissen oft Figuren anbietet, in die sich Lesende fast spielerisch hineinversetzen können. In der Dynamik dieser Identifikation können sie dann im Fortgang des Erzählens über sich hinausgeführt werden. Man wird auf den Weg gebracht, die eigene bisherige Wirklichkeit hinter sich zu lassen. Die Gleichnisse setzen niederschwellig bei dem an, was der Mensch in Wirklichkeit ist, nicht um ihn dann zu einem anderen zu machen, sondern um ihn kontrafaktisch erkennen zu lassen, wer er in Wahrheit, in den Augen Gottes ist. Sie vermögen die Distanz zwischen mir und mir zu überwinden.³⁹⁴ Lesende nehmen sich in einem neuen Licht wahr und gewinnen ein «erweitertes Selbst»³⁹⁵. Denn Gott wird wohltuend eingebildet als Gott, durch den jede Lebensgeschichte eine Vorgeschichte der Gnade hat, und der – in den sog. Wachstumsgleichnissen – den Menschen ermutigend auf sein Wachsenkönnen hin anspricht. Insofern haben die Gleichnisse in der Tat einen «Ereignischarakter» und eine «Offenbarungsdimension»³⁹⁶. Zugleich lässt die Bildrede der Gleichnisse den Lernenden Freiheit, insofern diese mehrdeutig sind und rezeptionsästhetisch ein breites Resonanzpotential bergen. Der Lehrer Jesus versammelt zwar um dasselbe Bild, aber ohne dass von vornherein ausgemacht wäre, was der in die Bildgeschichten verwickelte Mensch in ihnen sieht und ohne zu einer uniformen Rezeption zu zwingen.³⁹⁷

5.3.3 AUSBLICK: GÖTTLICHE FORMATIO ALS «COACHING»

In dieser Relecture des *paideia*-Denkens wurde erneut die wohlwollend-kritische Hermeneutik angewandt, die Michel de Certeau als gegenseitige Anerkennung bezeichnet hat. Sie räumt der Vergangenheit das Recht ein, der Gegenwart Widerstand zu leisten, und zugleich wird der Gegenwart zugestanden, ihr Reibungsfläche zu bieten.³⁹⁸ Mit einer solchen gegenseitigen Anerkennung kann das von «Causade» übernommene göttliche Erziehungswirken kreativ neu ins Spiel kommen: als formatives Wirken Gottes, das die Freiheit des Menschen umwirbt und responsiv auf menschliche Freiheitsentscheidungen eingeht und angesichts kontingenter Ereignisse als unerschöpfliche Innovationsmacht immer neue Wege sucht, den Menschen für sich zu gewinnen und ihm dabei ermöglicht, sein Potential zu entfalten. Der Gott, der in sich Beziehung ist und gegenseitige Raumbgabe und der im Inkarna-

394 Vgl. ebd. 216.

395 P. RICŒUR, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: DERS./E. JÜNGEL, *Metapher – Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 33.

396 R. ZIMMERMANN, *Die Gleichnisse Jesu*, 10.

397 Vgl. H. WEDER, *Einblicke ins Evangelium*, 103 f. Zur Polyvalenz der Deutungspotentiale der Gleichnisse siehe auch: R. ZIMMERMANN, *Die Gleichnisse Jesu*, 11; 13.

398 Vgl. M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 65 ff.

tionsgeschehen in Jesus von Nazareth ein *exemplum* gelebter Relationalität in all ihren Dimensionen gegeben und diese Relationalität zugleich sakramental bei den ihm begegnenden Menschen entbunden hat, wäre zuvörderst ein Gott, der der menschlichen Freiheit mit dem Bildungsangebot entgegenkommt: die eigene Beziehungs-, Vertrauens- und damit auch Empfangs- und Gabefähigkeit zu wecken und zu entwickeln. Jesus Christus wäre Lehrer, insofern in ihm verheißungsvoll eine Lebensgestalt aufscheint, die zwischenmenschliche Beziehung wagt und zugleich, als Fülle der Fülle, über sie hinauslockt und herausfordert, die Gottesbeziehung als Inbegriff menschlichen Glücks zu entdecken. Zugleich wäre ein formatives Wirken Gottes im darstellenden Handeln von Menschen denkbar, die sich frei vom Wirken Gottes haben formen lassen und nun ihren individuell verschiedenen Lebensstil der Hingabe auch anderen zu einem orientierenden Angebot machen. Neben dieser Potentialentfaltung menschlicher Hingabefähigkeit würde göttliche Pädagogik bedeuten, Raum zu bieten und damit sozusagen eine bildungsförderliche Atmosphäre freier Identitätsfindung zu schaffen für den Menschen, der in der Moderne unter dem Versprechen steht, ein eigenes Leben führen zu können und das Leben nicht bloß als «Ausführung sozialer Verhaltenserwartungen zu realisieren»³⁹⁹. Klaas Huijing hat insofern einen vielleicht zunächst irritierenden, aber doch beachtenswerten Versuch einer Neuformulierung unternommen, indem er der klassischen Formulierung Gottes als Weisheitslehrer die eines «coachenden Gottes»⁴⁰⁰ an die Seite stellt, mit der das Zueinander zweier Freiheiten mehr berücksichtigt wird. Dem «Gott des freien Geleits»⁴⁰¹ wäre dies womöglich gemäßer.

Würde die Soteriologie also in diesem Sinn «formativ-coachend» formuliert, wäre, ähnlich wie bei «Caussade», nicht primär das Leben in seiner Sündenverfallenheit und seiner Endlichkeit als Dasein zum Tode im Focus, sondern das Leben im Blick auf die Natalität bzw. die Geburtlichkeit und die Not, die der Mensch damit hat. So wie das klassische *paideia*-Denken eine Plattform geboten hat, um mit zeitgenössischen Strömungen ins Gespräch zu kommen bzw. eine gemeinsame Ebene des Diskurses zu finden, könnte ein reformuliertes *paideia*-Denken eine Möglichkeit bieten, sich auf die Plattform der reflektierten Lebenskunst oder Lebenskönnerschaft zu begeben. Die Lebenskunst ist auf dem Nährboden eines in verschiedener Weise problematischen, vom konkreten Freiheitsvollzug nicht selten überforderten Lebensgefühls erwachsen und ist daher bewegt von einem «beträglich-pädagogischen Impetus»⁴⁰², der die selbstständige Lebenskompetenz

399 H. HÖHN, *Das Leben in Form bringen*, 37.

400 K. HUIJING, *Schluss mit Sünde*, Hamburg 2017, 82.

401 E. SALMANN, *Der Gott des freien Geleits – Christentum als Phänomen und Leitmotiv*, in: S. PAULY (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1999, 73–83.

402 J. SAUTERMEISTER, *Lebenskunst in der Postmoderne – Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für*

fördern will. Auf dieser Plattform bewegen sich Adressaten, die zwar unter dem genannten Versprechen stehen, ein eigenes Leben zu führen, aber damit zugleich in neue Verlegenheiten geraten, wo und wie man denn ein solcher eigener Mensch wird. Es sind Menschen, die nicht selten den Eindruck haben, dass das Leben in Wirklichkeit eher etwas ist, das passiert, als eine freie Wahl zu sein.⁴⁰³ Wenn «es Erfahrungen gibt, die sozusagen einen Vorgeschmack der Identität oder Ganzheit des menschlichen Daseins vermitteln»⁴⁰⁴, zugleich aber widrige Umstände es immer wieder fraglich werden lassen, ob der Mensch schließlich zu solchem Heil gelangen wird, dann könnte das Wagnis, vertrauend auf die Präsenz eines «coachenden» Gottes zu setzen, den Menschen stützen in seinem mitunter kontrafaktischen Mühen, dass sein endliches Dasein einen guten Ausgang finde.

ein christliches Ethos, in: IkaZ 39 (2010), 520–533, 520; 529.

403 Vgl. H. HÖHN, *Das Leben in Form bringen*, 24; 33.

404 W. PANNENBERG, *Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen*, 208.

6 AUSKLANG: DAS ERBE DES KLASSIKERS ANTRETEN – ALS ZEITGENOSSEN

Mit «L'Abandon à la Providence divine» sind wir Erben eines geistlichen Klassikers, dessen Gedankenwelt, Sprache und Bilder für einen heutigen Rezipienten in mancher Hinsicht einer Fremdsprache gleicht. Zugleich bezeugt die Wirkungsgeschichte des schlanken Werkes, wie Erben vor uns sich in diese Sprache hineingekniet, sie frei in die ihre übersetzt und damit ihr Leben gedeutet haben. Bei aller Wahrnehmung ihres Zeitindex haben sie sie nicht nur als fremd, sondern als fremd-vertraut wahrgenommen. Offensichtlich artikuliert das Manuskript Fragen, die es würdig sind, gestellt zu werden und Antworten, die es wert sind, erwogen zu werden.¹ Bis in die jüngste Vergangenheit schien und scheint etwas in diesem *Traité* geeignet, den Alltag mit seinen Routinen, Herausforderungen, Ängsten und Hoffnungen hilfreich mit einer glaubenden Perspektive zu korrelieren.

Das kann für heutige Erben zumindest die positive Vermutung wecken, dass in diesem Zeugnis der Vergangenheit womöglich auch für sie ein Deutungsangebot geborgen liegt, das zu heben und zu übersetzen sich lohnen könnte. Eine solche Ahnung lockt, sich dem Klassiker hinzugeben, sich mit ihm und seiner langen Rezeptionsgeschichte experimentell von außen zu verstehen und so das Vorwissen von sich und seiner Welt unterbrechen, ja stören zu lassen.

Zugleich sind wir als zeitgenössische Erben gehalten, aus dieser Hingegebenheit immer wieder ins Heute zurück zu pendeln. Es gilt ernst zu nehmen, dass es hinter manche theologische Einsichtsstände, die uns vom Ursprungshorizont trennen, kein Zurück mehr gibt. Daher muss auch der Klassiker sich von uns eine kritische Lektüre gefallen lassen. In einen solchen Dialog ist diese Studie eingetreten, einen Dialog, in dem Vergangenheit und Gegenwart als gleichberechtigte Pole einander lesen, anregen, Widerstand leisten und justieren. Dieser Dialog wurde geführt auf dem Forum der Fundamentaltheologie. Im Blick auf die Reflexion von Spiritualität kommt ihr einerseits «eine anwendungsorientierte und lebenspraktische Bedeutung» zu, aber noch vorgängig – als eine «Funktion kirchlicher Spiritualität» – die Aufgabe, die Voraussetzungen und Implikationen von Spiritualität intellektuell redlich zu bedenken.² So ist theologisch reflektierend ein Vermittlungsversuch unternommen worden, das Erbe des Klassikers anzutreten und schöpferisch mit der Erbmasse umzugehen – als Zeitgenossen westlich-

1 Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination – Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 102.

2 D. KRASCHL, *Fundamentaltheologie und Spiritualität – Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis*, in: T. MÖLLENBECK/L. SCHULTE (Hg.), *Spiritualität – Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2017, 225–245, 229.

cher Kulturen im ersten Quartal des 21. Jahrhunderts. Als Dienst der Theologie an der Lebenspraxis ging es zugleich darum, «einen Stil zu prägen, der mit dem Stil des ›Ursprungs‹ korrespondiert und diesen in einer anderen Zeit und unter anderen Bedingungen wiedergibt»³ – und so eine Alltagsmystik im heutigen Verstehenshorizont plausibel nachvollziehbar und lebensstauglich zu machen.

Abschließend soll gebündelt werden, wie dieser Vermittlungsversuch heutigen Erben des *Traité* einen Deutungshorizont erschließt, der sie inspirieren kann, den jeweils gegenwärtigen Augenblick anders zu bewohnen zu wagen als bisher.

6.1 *Das mystische Potential des Augenblicks in seiner Alltäglichkeit*

Bis hinein in die Werbung ist die Aufforderung «Vive le moment» (Gauloise) ikonographisch verbunden mit einem herausgehobenen, stimmungshhebenden Augenblick – dem der Pause. Eine ähnliche Tendenz begegnet in der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung.⁴ In einem Aufsatz unter dem Titel «Augenblick und Ewigkeit»⁵ sinnt Jörg Lauster bezeichnenderweise über das «Augenblicksglück» nach. Nach «200 Jahren kontinentaleuropäischer Glücksverachtung»⁶, an der Theologie und Philosophie ihren Anteil hätten, sei das Thema Glück als seriöses Thema in die Kulturwissenschaften zurückgekehrt. Allerdings mit einem Unterschied: Im Vergleich mit früheren Auseinandersetzungen werde heute in erster Linie das Augenblicksglück perspektiviert.⁷ Dieses Augenblicksglück erfahre eine hohe Wertschätzung.⁸ Lauster nimmt diese Spur auf und geht erfüllten Augenblicken theologisch auf den Grund, deutet sie als «Transzenzenzeinbrüche» und «Vergegenwärtigungen Gottes»⁹.

Unter einem ganz ähnlichen Titel «Ewigkeit im Augenblick» erschien 1940 die erste deutsche Übersetzung des *Traité*. Dass dieser *Traité* solche Momente des Augenblicksglücks unterschlägt, hatten wir als ein Manko erwähnt. Allerdings besticht er dadurch, dass er Augenblick und Ewigkeit in einer größeren Weite und einem bereiteren Spektrum zusammenhält: Nicht nur herausgehobene, dichte und kairologische Momente werden wahrgenommen, sondern alltägliche Mo-

3 D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart – Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 143.

4 Im Sammelband B. CASPER/W. SPARN (Hg.), *Alltag und Transzendenz – Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg i. Br./München 1992 etwa thematisiert ein großer Teil der Beiträge bezeichnenderweise gerade nicht den Alltag in seiner Durchschnittlichkeit, sondern das Außeralltägliche des Festes.

5 J. LAUSTER, *Augenblick und Ewigkeit – Aspekte einer Theologie des Glücks*, in: ThG 49 (2006), 82–91.

6 Ebd. 82.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd. 83.

9 Ebd. 87; 89.

mente in ihrer Durchschnittlichkeit. Es geht hier nicht um temporäre Ausschließung alltäglicher Welterfahrung, sondern um deren geistliche Erschließung. Gegen ein Fremdeln mit dem Alltag als Alltag hält «Caussade» ihn für eines Blickes würdig. Er/sie ist Repräsentant(in) einer Theologie, die, mit den Worten Karl Rahners ausgedrückt, darauf verzichtet, den Alltag zum Feiertag zu machen:

Lass ruhig den Alltag Alltag sein, sagt solche Theologie zuerst. Man kann und soll auch durch die hohen Gedanken des Glaubens und die Weisheit der Ewigkeit den Alltag nicht in einen Feiertag verwandeln. Er muss unverstüß und unidealisiert bestanden werden.¹⁰

Wenn der *Traité* sein Denken um den Begriff vom *sacrement du moment présent* reifern lässt, zielt er nicht vorrangig eine Steigerung der Erlebnisdichte des Alltags an, sondern eine angemessene Resonanz *coram et cum deo*. Der *Traité* spricht damit unterbrechend hinein in jene Spiritualitätsszenen der Gegenwart, denen es vor allem darum geht, den Augenblick so auszukosten, dass ein präsensteres, bewussteres und intensiveres Leben¹¹ möglich wird. Der kleine, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene Klassiker mutet mit seiner originellen Formulierung vom *sacrement du moment présent* zu, das mystische Potential des gegenwärtigen Augenblicks auszuloten – und ihn so glaubend zu bestehen, in seiner Mischung aus Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit und mit dem, was er jeweils *à faire et souffrir* aufgibt. Hier ermuntert er, mit dem Wirken der Dimension «Gott» zu rechnen, in deren Kraftfeld zu springen, das «Vibrieren des Anderen als geheimnis- und verheißungsvoller Ankerpunkt jenseits des Ego» zu entdecken und ergriffen davon loslassend einzuwilligen in dieses Andere, das «keine bloße Funktion des Menschen» ist, sondern ihn von anderswoher erfasst und ihn über die «Dimension der üblichen Bezogenheiten» hinausführt.¹² Der zuversichtlich-leichte Ton des Klassikers vermag eine gewisse Beunruhigung zu wecken, dass, sollte solche Gottespräsenz im Augenblick wahrheitsfähig und plausibilisierbar sein, unser gegenwärtiges Leben die Tiefendimensionen nicht ausschöpft, die ihm eröffnet sind und wir «unter unseren Möglichkeiten»¹³ leben. Der *Traité* kann so

10 K. RAHNER, *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1965, 7 f.

11 Ziel entsprechender Werke ist es z. B., die «Reichtümer des Alltags zu heben und sie bewusst zu machen» und das «bislang Selbstverständliche, das Unbeachtete und Unspektakuläre ... aus seinem selbstverständlichen Gewohnheitszusammenhang zu lösen, es neu erfahrbar zu machen und «Reaktionen wie Überraschung, Betroffenheit, Nachdenklichkeit und Staunen» auszulösen. (F. WEIDMANN, *Das Eigentliche ist so nah – Anregungen zu einer Spiritualität im Alltag*, Freiburg i. Br. 2013, 7 f.) Dieses Anliegen soll hier nicht desavouiert, sondern gegenüber dem *Traité* als anders markiert werden.

12 Die Formulierungen bei S. SEIDEL, *Nach der Leere – Versuch über eine Religiosität der Zukunft*, München 2020, 32 f.; 92; 136.

13 I. DALFERTH, *Zeit für Gottes Gegenwart*, in: C. KRIEG U. A. (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Gütersloh 1996, 146–162, 152.

dazu verlocken, zumindest experimentell jene «Immunisierung gegen den Anspruch und Zuspruch von Transzendenz» aufzugeben, die in der Neuzeit zu einem «verfügbaren Reaktionsmuster der subjektiven Alltagswelt»¹⁴ geworden ist.

*6.2 Ausgang aus der Obsession vom Null-Risiko –
Hingabe an den Augenblick als bejahte «aventure»*

Der *Traité* bietet damit ein alternatives Angebot für eine Gesellschaft, deren Rahmen der Realitätswahrnehmung inzwischen weitgehend formatiert ist durch die Obsession vom Null-Risiko.¹⁵ Angesichts wachsender Ängste vor jedem potentiellen Ereignis entsteht immer mehr ein Horizont kollektiver wie individueller Entscheidungen, sich vorsehend gegen alle Eventualitäten abzusichern. Die Devise scheint, nie vorsichtig und vorausschauend genug sein zu können. Indem «*Causade*» Hingabe begründet als Stil, in der Welt zu sein, plädiert er/sie auf individueller Ebene für eine offenere und beherztere Haltung gegenüber dem Wagnis und Risiko, das der Mensch unvermeidlich eingeht, wenn er sich auf den gegenwärtigen Augenblick einlässt – mit seinen je unterschiedlichen Anteilen von verfügbaren und unverfügbaren Faktoren. Gegenüber einer Mentalität, die Hingabe als Kontrollverlust fürchtet und scheut und dazu anhält, im «Aggressionsmodus» (Rosa) die Verfügung über das eigene Leben zu optimieren, scheint es für «*Causade*» geradezu ein Signum menschlicher Humanität, sich hingebend dem schwankenden Boden des Jetzt anzuvertrauen.

Dabei bedeutet Hingabe nicht, sich blind für mögliche Gefährdungen dem Augenblick zu überlassen oder leichtfertig Risiken auf sich zu nehmen. Hingabe sucht nicht einen Nervenkitzel und wird überfordernde, zu riskante Schritte nüchtern unterscheiden und meiden. Aber sie lässt sich hinauslocken und lösen aus einer Ich-Verkrampfung, mit der ein ängstlicher Sicherungs- und Kontinuitätswille sich festhalten möchte, um sich nicht von dem affizieren zu lassen, was der gegenwärtige Augenblick jeweils unvorhergesehen zumutet und um sich nicht über das hinauszuwagen, worin man erfahren ist. Hingabe ist, so betrachtet, eine geistig-geistliche Lockerungsübung; sie mobilisiert den Menschen.

Hier wird relevant, dass Hingabe für den *Traité* tiefer besehen nicht dem Augenblick in seinem Gegebensein gilt, sondern im Gegebensein des Augenblicks dem Gott, der lockt, sich im Vertrauen auf ihn darauf einzulassen – und so die inkarnatorische Grundbewegung Jesu Christi nachzuvollziehen. Hingabe antwortet auf eine Theoaffectio. Sie lässt sich bereitwillig davontragen: vom anziehen-

14 U. HEMEL, *Differenzierung und Transformation. Phänomenologische und strukturanalytische Anmerkungen zum Thema «Alltagserfahrung und Transzendenz»*, in: B. CASPER/W. SPARN (Hg.), *Alltag und Transzendenz*, 89–98, 90.

15 Vgl. A. DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos – Plädoyer für das Ungewisse*, Berlin 2018, 77 f.

den Geheimnis Gottes hinein in den gegenwärtigen Augenblick. In dieser Dynamik vermag sich der Mensch soweit zu entsichern, dass überhaupt ein affizierendes und dann anverwandelndes Resonanzverhältnis möglich wird. *Abandon* ist für den *Traité* vor allem ein vom Vertrauen in Gottes wohlwollend-wirkende Präsenz getragenes Wagnis, sich dem noch ungefügten bzw. zu fügenden Augenblick zu öffnen und auszusetzen. Als Kehrseite bedeutet *Abandon* ein von diesem Vertrauen ermöglichtes Lassen eines selbstmächtig-kontrollierenden Zugriffs (*laisser faire Dieu!*). Das schließt ein Moment bejahter und angenommener Ungesicherheit ein. Nicht von ungefähr charakterisiert «Caussade» *abandon* als *aventure*, als Zusammenspiel vom Abenteuer menschlichen Sich-Einlassens und göttlichem *adventus*. Hingabe steht damit für jenes Risiko, das sich einem «Sterben zu Lebzeiten»¹⁶ verweigert.

*6.3 Das nicht-selbstverständliche Vorschussvertrauen der Hingabe
und eine neue Fügung von Vorsehung und Kontingenzbewältigung*

So sehr der *Traité* Hingabe als ein Signum menschlicher Humanität würdigt, hochhält und predigt, so sehr nimmt er gleichzeitig ernst, dass der elementare Lebensglaube bzw. das Vorschussvertrauen, dessen es bedarf, um sich in seiner Verwundbarkeit dem Geheimnis des Alltags hinzugeben, nie garantiert und selbstverständlich gegeben ist.¹⁷ Er rehabilitiert den Menschen als bedürftiges Wesen, das Vertrauensstärkung und Inspiration nötig hat – und damit die Gabe von Beziehung. Auf diese Weise provoziert er, dem Raum zu geben, was das «Emanzipations- und Mündigkeitsparadigma» der Aufklärung oft verdrängt oder marginalisiert hat: alles Kindliche, Ratlose, Weiche, Schutzbedürftige, Kranke, Nervenschwache.¹⁸ Ähnlich wie Schrift, Kirchenlied und Gebet kennt der *Traité* die Metaphern des Kindes (vgl. 152; 182), des Wurms (vgl. 95), des Verirrten, des kranken Herzens und der kranken Seele.¹⁹ Statt zu einer «Grenzreaktion der Ausgrenzung» und Tabuierung ermuntert der *Traité* zu einer «Grenzreaktion der Einbeziehung»²⁰, die geltend macht, dass das, was offiziell verschwiegen oder als nichtig betrachtet wird, doch zu unserer Wirklichkeit

16 A. DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos*, 28. «Sterben zu Lebzeiten» meint hier, in einem Sicherheitsdenken gefangen zu sein, das die Dynamik des Lebens lähmt.

17 Vgl. C. THEOBALD, *Christentum als Stil – Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br. 2018, 82 f.; 86; 96.

18 Vgl. H. KURZKE, *Kirchenlied und Psychoanalyse*, in: DERS./J. WIRION, *Unglaubensgespräch – Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*, München 2005, 206.

19 Vgl. ebd. 18.

20 O. MARQUARD, *Endlichkeitsphilosophisches – Über das Altern*, Stuttgart 2021, 66–72.

gehört.²¹ Er fragt damit zugleich diskret an, ob der biblische Glaube wirklich «alles andere als eine Geborgenheitsreligion» sei und nicht «als psychologischer Stabilisator der alltäglichen Lebensbewältigung»²² diene. Gewiss darf er nicht so als «Geborgenheitsreligion» verharmlost werden, dass die Hiobsfrage außen vor bleibt.²³ Gewiss lässt sich der Vorsehungsglaube im klassischen Gewand einer seit Ewigkeit bis ins Detail geplanten Teleologie, die dann souverän und unfehlbar ausgeführt wird, nicht unverändert fortschreiben, so dass man heute anders auf diesen Klassiker zurückkommen muss. Ebenso wenig darf Vorsehung einfach instrumentalisiert und gänzlich auf Kontingenzbewältigung reduziert werden.²⁴ Dennoch mutet der *Traité* der Theologie der Gegenwart und ihren Deutungshorizonten zu, einen *cantus firmus* der biblischen Überlieferung nicht zu verschweigen, nämlich dass Gott und Hilfe durchaus zusammengehören und Gott Hilfe ist – allerdings so, dass «Subjekt in solchen Sätzen nicht die (von menschlicher Hilfsbedürftigkeit definierte) Hilfe [ist; MH], sondern Gott in seiner Göttlichkeit»²⁵. Der *Traité* gibt damit in seiner Widerständigkeit der Theologie inspirierend zu denken, Vorsehung und Kontingenzbewältigung neu in Beziehung zu setzen und zwar so, dass Gott zunächst als Helfer die Hilfe ist bzw. der Segen zuerst in der von ihm eröffneten und in Treue durchgehaltenen Beziehung liegt – und Gott damit nicht begrenzt wäre auf eine Hilfspotenz nach menschlichem Erwartungsmaß. Das Vorsehungswirken, wie es in der Gegenwartshermeneutik dieser Arbeit perspektiviert wurde, bewirkt keine Geborgenheit im Sinne einer Wattierung des Daseins. Sie nimmt der Welt nicht ihre Härte.²⁶ Und sie begründet nicht einfach einen Optimismus, der sich dem Gang der Dinge überlässt, darauf bauend, dass sich schon alles harmonisch fügen wird. Demgegenüber wurde Vorsehung so gedacht, dass sich mitten in aller Ungeborgenheit und Ausgesetztheit des Alltags doch eine eigenartige Bergung und Inspiration denken lässt, die es gewährt, den gegenwärtigen, noch unfertigen und mitunter unbehausten Augenblick zu fügen und zu bestehen; sie gibt unterscheidend zu erkennen, wo Gottes Sich-Geben schon im Gegebenen präsent ist. Die lange Rezeptionsgeschichte des *Traité* könnte hier durchaus gedeutet werden als eine «Wahrheitswitterung» des *sensus fidelium*, der sich menschli-

21 Vgl. ebd. 70.

22 C. BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte – Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrten*, Freiburg i. Br. 2011, 31.

23 Vgl. M. STRIET, *In der Gottesschleife – Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2015, 53.

24 Vgl. C. BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte*, 30 f.

25 Diese hilfreiche Nuancierung bei G. FUCHS, «Du bist ihm tausendmal nötiger als er dir» – *Lebenshilfe – Gotteshilfe: Ein Blick in die christliche Mystik*, in: *BiLit* 68 (1995), 16–23, 18 f.

26 So bereits 1930 R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1981, 19.

che Hilfs-, Erlösungs- und Orientierungsbedürftigkeit angesichts des «Dunkels des gelebten Augenblicks» nicht einfach theologisch diskreditieren lässt.²⁷

6.4 Von einer spirituellen Überdeterminierung des Augenblicks hin zu einem differenzierten Deutungshorizont

Damit ist eines bereits angeklungen: Unsere Relecture des *Traité* hat dafür plädiert, sich von dem Deutungshorizont zu emanzipieren und zu entlasten, der mit einem maximalistischen Vorsehungsnarrativ gegeben war und der Menschen gedanklich eingespurt hat, alles, was im gegenwärtigen Augenblick gegeben ist, als codierten Willen Gottes und als seine Fügung entgegenzunehmen. Hier ist das Erbe «Caussades» nur sondierend anzutreten. Die De- und Rekonstruktion der Vorsehungslehre hatte gezeigt, dass es gegen eine solche theologische Sanktionierung des *status quo* begründete Einwände gibt. Es gilt zu beherzigen, dass erstens der gegenwärtige Augenblick, der den Menschen trifft, ein Gewirke verschiedener Freiheiten darstellt, einschließlich seiner eigenen. Zweitens sind diese Freiheiten echte Freiheiten und nicht nur Chimären im Sinne von frei scheinenden Vollzugsorganen eines göttlichen Willens. Drittens sind die am Entstehen des gegenwärtigen Augenblicks beteiligten Freiheiten (auch hier wieder einschließlich der eigenen) keineswegs immer für den Gotteswillen geöffnet, sei es, dass sie den uniformen Gotteswillen im darstellenden Handeln nicht bzw. nur gebrochen umsetzen, sei es, dass sie sich nicht für einen *attrait* gewinnen lassen. Vor diesem Hintergrund ist es geboten, von einer spirituellen Überdeterminierung des Augenblicks Abstand zu nehmen und den Nexus zwischen Gotteswillen und gegenwärtigem Moment um Gottes willen (!) gelöster zu sehen. Man wird nicht mehr undifferenziert davon ausgehen können, dass in, mit und unter dem Augenblick in seiner Faktizität immer schon verborgen der Gotteswille begegnet. Dort, wo ein Augenblick zum Segen gereicht und sich als Wohltat entbirgt – was durchaus nicht auf ein unmittelbares Wohlfühlen zu reduzieren ist, sondern auch darin bestehen kann, heilsam in Unruhe versetzt zu werden²⁸ – dürfen Menschen sich ermutigt fühlen, in, mit und unter den menschlichen Freiheiten, die ihnen diesen Moment gewähren, einen Gotteswillen als konstitutiv zu deuten, dem sich diese Freiheiten geöffnet haben. Je mehr aber im gegebenen Augenblick Segen vermisst wird, desto eher wird man ihn so deuten, dass hier der Gotteswille nicht oder nur

27 Als Beispiel dafür lässt sich MICHEL DE CERTEAUS Aufsatz «Das Gebet von Arbeitern» anführen (in: DERS., *Täglich aufbrechen zu den anderen ... – Reflexionen zur christlichen Spiritualität*, hg. v. A. FALKNER, Würzburg 2020, 73–89).

28 So etwa in Phänomenen wie Reue und Anerkennung zugefügten Leides, Gewährwerden einer herausfordernden Aufgabe oder Verantwortung, durch Krisen initiierte existentielle Suchbewegungen.

begrenzt zum Durchbruch gekommen ist – und der Moment in seiner Faktizität keineswegs Gottes voll ist. Insofern ist ein *praecursives* Vorsehungshandeln im Arrangement des Augenblicks weder gänzlich theologisch *ad acta* zu legen noch grundsätzlich immer anzunehmen. Wenn der Mensch sich also, gelockt vom anziehenden Gottesgeheimnis, dem gegenwärtigen Augenblick hingibt, sich wachend auf ein Resonanzverhältnis einlässt, dann, um ihn zunächst in geistlicher Unterscheidung wahrzunehmen und nicht schon auf eine prästabilisierte Deutung festgelegt zu sein. Der Augenblick begegnet auch dem Menschen *coram Deo providente* deutungs offen und deutungsbedürftig – und in diesem Sinne noch ungefügt. Das differenziertere Vorsehungsnarrativ ermutigt hier zu einer behutsamen Spurensuche im schon Gegebenen. Es legt aber vor allem nahe, den gegenwärtigen Augenblick als «Einlassstelle» zu betrachten, durch die hindurch der Freiheit des Menschen in dessen Taten und Leiden die handelnde Gegenwart Gottes angeboten wird²⁹ und durch die so eine noch ausstehende Fügung geschehen kann – *concurziv* und/oder *postcurativ*. Zu einer solchen möglichen Fügung kann auch ein formatives göttliches Wirken gehören, mit dem der menschlichen Freiheit angesichts einer gegebenen Situation ein menschlich-geistlicher Wachstumsschritt angeboten wird. Vorsehung, so verstanden, stellt «einen Optativ dar, sie ist nicht Aussage eines Faktums, sondern ein Wunsch»³⁰.

6.5 Die Raumhaftigkeit des gegenwärtigen Augenblicks erschließen lassen

Der Stil der Hingabe, der in dieser *Relecture* «Caussades» entworfen wurde, läuft also – im Unterschied zu manchen Spiritualitäten der Gegenwart – nicht darauf hinaus, sich dem Faktischen möglichst gut anzuschmiegen oder zu ergeben. Gewiss besteht der erste Schritt in ein Resonanzverhältnis darin, sich durchzurufen zu einer «So-ist-es-Reaktion»³¹, die den gegebenen Augenblick zunächst in einem Situationsgehorsam und ohne Wirklichkeitsverweigerung entgegennimmt. Aber die Hingabe, die im Gegebenen dem vorsehenden Gott gilt, erklärt sich nicht einverstanden, bei dieser Affirmation stehen zu bleiben. Sie hört nicht auf zu hoffen, dass sich im gegebenen Moment Gottes- und Menschenwille so treffen, dass er sich neu fügen kann – einem selbst und anderen. Mit Michel de Certeau könnte man von einer betend zugleich zu empfangenden wie zu erringenden «Kunst des Handelns» sprechen, die Orte in Räume verwandelt bzw. die Raumhaftigkeit von Orten erschließt und sich erschließen lässt. De Certeau unterscheidet *lieu* und *espace*, Ort und Raum.³² Während der «Ort» durch Macht, Stabilität

29 Vgl. O. BOULNOIS, *Unser Gottesbild und die Vorsehung*, in: *IKaZ* 31 (2002), 304–323, 321.

30 Ebd. 322.

31 O. MARQUARD, *Endlichkeitsphilosophisches*, 80 f.

32 Vgl. M. CERTEAU, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 217 ff.

und Kontrolle markiert ist und für Beherrschtsein steht, sind «Räume» *passager*, offen für freies Handeln.

Das kreative Moment in der Handlungstheorie nach Certeau entsteht in der Raumhaftigkeit von Orten. Keine Macht ist so absolut, keine Strategie so umfassend, dass ihr konkreter Ort nicht zugleich Raum wäre für unkontrolliertes taktisches Handeln.³³

Aus der Sicht de Certeaus ist kein Ort raumfrei. Nie ist man der Bestimmungsmacht eines Ortes ausgeliefert, ohne dass Raum bliebe, ihn kreativ-kunstvoll zu nutzen und sich schlau zurechtzufinden. «Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.»³⁴ Gegenüber dem Ausgeliefertsein an Machtstrukturen³⁵ rehabilitiert de Certeau den Menschen als findigen, gewitzten und schlaun Akteur, als «Alltagshelden» – so die Widmung in «Kunst des Handelns». Er geht aus von einer Kunst der Widerstandsfähigkeit, die sich nicht rein passiv beherrschen und unterkriegen lässt.

Gegen die pessimistische Analyse der Herrschaft der Mächte ... hält er an dem inneren Erwachen einer Freiheit fest, die erfinderisch tausend kleine Listen ersinnt, Mikromächte schafft, ... und so winzig kleine, stillschweigend genutzte Freiheitsräume öffnet.³⁶

Die Kunst des Handelns besteht also darin – wider dem Schein, «angeblich zu Passivität und Anpassung verurteilt»³⁷ und auf die Rolle des Konsumenten reduziert zu sein – der Begabung zu trauen, sich aktiv und schöpferisch zu den Gegebenheiten des Alltags verhalten zu können. Der gegenwärtige Augenblick würde also Sakrament, Passage, Transitus, wenn man betend in der «Orthaftigkeit» des Augenblicks eine *compositio loci* wagt, ähnlich dem, wozu Ignatius in den Schriftbetrachtungen der Exerzitien einlädt.³⁸ Betende sollen dort, vom Geist getragen, einen geistigen Raum konstruieren, in dem die zu meditierende Szene der Schrift neu resonant werden kann.

Der Exerzitant transformiert mit seiner Imaginationskraft sowohl den empfangenen Text als auch sich selbst, den «Konsumenten», der damit über diese Rolle hinauswächst und zum poetischen und mystischen Sprecher in der Beziehung von Gott und Mensch wird.³⁹

Er soll mit den Zwischenräumen, die die Schrift lässt, arbeiten, sie nutzen und ausmalen, so dass sich die Schrift «neu und unverbraucht» ereignen kann.⁴⁰ Ge-

33 G. EICKHOFF, *Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau*, in: StZ 219 (2001), 248–260, 251.

34 M. CERTEAU, *Kunst des Handelns*, 218.

35 De Certeau nennt konkret Foucaults «Überwachen und Strafen» (vgl. ebd. 15).

36 L. GIARD, *Auf der Suche nach Gott, Vorwort*, in: M. CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 13–27, 18.

37 M. CERTEAU, *Kunst des Handelns*, 11.

38 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übers. v. P. KNAUER, Würzburg 2006, 48 (Nr. 47).

39 G. EICKHOFF, *Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau*, 253.

40 Vgl. ebd. 254.

wendet auf den «sakramentalen» Transitus des Augenblicks ginge es also darum, den *locus* des gegenwärtigen Moments vor, in und mit Gott neu zu komponieren und zugleich komponieren zu lassen. Wer so aus dem Moment/im Moment eine mystische Szene macht,⁴¹ setzt sich dem Kraftfeld des Gottesgeistes aus, lässt die eigene Freiheit und Imaginationskraft wecken, wird empfänglich für ein inspirierendes Wirken – und wächst über die Rolle dessen hinaus, der der Situation nur passiv ausgesetzt ist.

6.6 Das Gebet als Öffnung für ein fügend-transformierendes Vorsehungswirken im Augenblick

Die bisherige Gedankenführung spielt an und ein, dass dafür plädiert wurde, Vorsehung im gegenwärtigen Augenblick gebetstheologisch einzuholen. Das Gebet wäre also «Ort» der Öffnung für ein fügend-transformierendes Vorsehungswirken. Wie könnte eine «Epiklese» lauten, mit der Menschen sich und ihre Situation öffnen und mit der sie um einen Transitus des gegenwärtigen Augenblicks bitten? Wir hatten deutlich gemacht, dass viele Zeitgenossen zumindest verlegen reagieren auf spirituell-liturgisch etablierte Sprachschlüssel, die eine Bergung in einer Vorsehung suggerieren, die Individual- und Weltgeschichte unfehlbar lenkt, die jedes Ereignis begründet, und die dann dahinein münden, sich solcher Vorsehung ergeben-vertrauend zu fügen. Sie halten der Wirklichkeit nicht stand, sind unverständlich, ja mitunter zum Ärgernis geworden.⁴² Es ist daher geboten, die geistesgeschichtlichen Umbrüche seit der Aufklärungszeit ernst zu nehmen, die es Menschen heute verunmöglichen, einen solchen Deutungshorizont zu teilen, wie es einem vorkritischen Bewusstsein möglich war. Die Reformulierung des Vorsehungshandelns als interagierend-responsiv, das mit menschlicher Freiheit in Dialog tritt, sollte auch in der Gebetssprache einen Niederschlag finden – eingedenk des Zusammenhangs von *lex credendi* und *lex orandi*. Als eine mögliche Formulierung sei vorgeschlagen: «Lebendiger Gott (oder eine andere Gottesanrufung), es möge sich (gut) fügen.» Diese Sprechweise (*es möge sich fügen*) knüpft an die biblische Tradition des sog. *Passivum divinum* an, das die Nennung des Gottesnamens als Agens vermeidet, so an prominenter Stelle in den ersten drei Bitten des Vaterunsers. Auch im Auftakt des *Traité* mit dem Bezug zur

41 Vgl. die Formulierung bei B. TEUBER, *Die mystische Mär – Eine postmoderne Relecture der mystischen Tradition nach Michel de Certeau*, in: M. DELGADO/G. FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Ue./Stuttgart 2005, 225–240, 236.

42 Solche Formulierungen postulieren das erwähnte klassische maximalistische Vorsehungsnarrativ, das alles faktisch Gegebene theologisch affirmiert und sanktioniert und keinen Raum lässt für kontingenzbasierte Freiheit.

lukanischen Verkündigungsszene spielen solche *passiva divina* eine Rolle.⁴³ Das *Passivum divinum* ist ein *modus loquendi*, der nicht nur zu den bevorzugten Redeweisen Jesu zählt,⁴⁴ sondern bereits im Alten Testament belegt ist, vor allem in seinen späten Schichten, und der dann in der zwischentestamentlichen Literatur immer mehr aufkommt.⁴⁵ Diese theologische Sprachform will, so die neueren Forschungen, weniger aus Ehrfurcht und Scheu die Nennung des Gottesnamens umgehen, sondern reflektiert die Alterität des göttlichen Handelns und verweist so auf diskrete, behutsame Weise auf das Geheimnis Gottes. Es ist dieser Redeform eigen, ganz bewusst den Agens unbestimmt zu lassen.⁴⁶ Ein Geschehen soll «ausdrücklich als nicht agensbezogen oder agensunabhängig»⁴⁷ charakterisiert werden. Marius Reiser nennt hier als ein Beispiel Mt 5,4 und betont, dass der Focus auf der Handlung liege, eben dem Getröstetwerden, und dabei der Agens, der den Trost spendet, nicht näher bestimmt werde. Zwar werde wohl zuerst an Gott als den Tröster gedacht sein, aber Reiser hält, gewissermaßen inklusiv, auch Engel oder die eschatologische Gemeinschaft der Gerechten für mögliche Trostspender und damit Agenten.⁴⁸ Diese Offenheit der Agenten lässt auch die Bitte «Es möge sich fügen» zu, wenn sie angesichts der Unabsehbarkeit des nächsten Schrittes oder in Augenblicken von Leid ausgesprochen wird. Betende, die so beten, erkennen an, dass das Gegebene und seine Transformationen ein Geflecht von verschiedenen agierenden Freiheiten sind: der Freiheit des Betenden selbst, der der beistehenden Menschen und in all dem und über all das hinaus der Freiheit Gottes. Schon einmal wurde auf die Figur des «nicht ohne» bei Jürgen Werbick Bezug genommen.⁴⁹ Die Bitte «Es möge sich fügen» lässt die mögliche Transformation des gegenwärtigen Augenblicks insofern offen, als sie weiß, dass diese nicht ohne einen selbst, nicht ohne die Menschen der eigenen (näheren oder weiteren) Umgebung und in all dem und über all das hinaus nicht ohne das Geheimnis Gottes geschieht. Man kann das «nicht ohne» daher wirklich als «Signatur des Heiligen Geistes»⁵⁰ be-

43 So im Zitat der Reaktion Marias auf die Engelbotschaft «Fiat mihi secundum verbum tuum» und der Vaterunserbitte «Fiat voluntas tua» (vgl. *Abandon*, 34).

44 Vgl. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, 19 ff.

45 Jeremias korrigierend, vgl. C. MACHOLZ, Das «Passivum divinum», seine Anfänge im Alten Testament und der «Hofstil», in: *ZNW* 81 (1990), 247–253, 253.

46 Vgl. M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu – Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster 1990, 258; 260. «Das Passiv lenkt die Blickrichtung vom handelnden Subjekt weg zur Handlung selbst.» (Ebd. 257.)

47 Ebd.

48 Vgl. ebd. 258.

49 Der folgende Gedanke ist inspiriert von: J. WERBICK, *Hört Gott mich, wenn ich zu ihm rufe? Notizen zu Bittgebet und Theodizee*, in: *IKaZ* 37 (2008), 587–600, bes. 596.

50 Ebd. 596.

zeichnen. Die Bitte «Es möge sich fügen» bietet eine Alternative, die gebetstheologisch die *docta ignorantia* einholt. Sie erbittet, «über die konkret geschichtlichen Möglichkeiten des allmächtigen Gottes, in dieser Welt der Eigendynamiken, Vernetzungen und Unheilszusammenhänge Seine heilvolle Zukunft in meinem Leben zu initiieren»⁵¹. Es geht auch in dieser Gebetsprache um eine «Poetik der Unschärfe»⁵², die auf das unmögliche Unterfangen verzichtet, trennscharf auseinander dividieren zu wollen, was vom Betenden selbst zu fügen ist bzw. wie er sich selbst in die Situation einfügen kann und was er nur an Fügung empfangen kann. Nur solche Poetik der Unschärfe wird dem Geheimnis gerecht, wie eine gegebene Situation – vielleicht – zum Guten gefügt werden kann. «Was an dieser Welt und durch den Geist und aus ihm wie veränderungsfähig ist, das lässt sich nicht im Vorhinein definieren.»⁵³ Mit der Bitte «Es möge sich fügen» lockert der Mensch seinen Zugriff auf die gegebene Situation so, dass die an der Situation beteiligten Kräfte freieres Spiel bekommen, er empfänglicher wird – und sich ihm die Dinge anders zutragen, sich anders benehmen und sich anders um ihn herum ordnen können.⁵⁴

Wer so betet: «Lebendiger Gott, es möge sich (gut) fügen», bittet nicht nur darum, dass sich der gegenwärtige Augenblick heilvoll transformiert, sondern lässt den gegenwärtigen Augenblick zugleich zu einer «Einlassstelle» dafür werden, dass Gottes werbendes Bitten ihn erreichen kann. Der Mensch verfügt sich in Freiheit, dass Gott ihn in Anspruch nehmen darf und mit seinen heilvollen Absichten durch ihn wirksam werde – und so im Sinne «Caussades» die Heilsgeschichte weitergeschrieben werden kann. «Aus der Beteiligtenperspektive des Beters geschieht göttliche Vorsehung, werden Gottes Verheißungen wahr, wo er sich dazu bestimmt, Gottes Willen für sein Leben wahrnehmen und wahr werden lassen zu wollen.»⁵⁵

Am Ende des Gedankenweges sei noch einmal die Formulierung Pascal Merciers aufgegriffen, die über die Einstimmung gestellt war. Wie bei einer Überset-

51 Ebd. 597.

52 Der Begriff ist vom Literaturwissenschaftler Christian Merz im Blick auf die Auferstehungserscheinungen im vierten Evangelium geprägt worden: C. MERZ, *Warum die Engel auf sich warten lassen – Zur Inszenierung der Unschärfe in der Ostererzählung des Johannesevangeliums*, in: FAZ vom 15.04.2017, 18.

53 J. WERBICK, *Hört Gott mich, wenn ich zu ihm rufe?*, 598.

54 In vielen Einlassungen Romano Guardinis zum Thema der Vorsehung finden sich diese Formulierungen, vgl. z. B. R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis – Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Freiburg i. Br. 1963, 74; DERS., *Was Jesus unter Vorsehung versteht*, Würzburg 1939, 9; 12; DERS., *Gebet und Wahrheit – Meditationen über das Vater unser*, Würzburg 1960, 129.

55 J. KNOP, *Freiheit – Sorge – Vorsehung – Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, in: IKaZ 45 (2016), 49–59, 58.

zung kommt es auch bei der Relecture eines Klassikers entscheidend darauf an, dessen Atmosphäre zu treffen, sich auf die innere Gestalt und den inneren Klang des Werkes einzulassen und mit dem Buch zu atmen.⁵⁶ Dann aber braucht es, inspiriert, geformt und bereichert von diesem Einlassen, den «Schritt hin zur eigenen Stimme»⁵⁷. Einem solchen befruchtenden Dialog von Vergangenheit und Gegenwart hat diese Studie Raum gegeben und dabei versucht, suchenden und glaubenden Menschen der Gegenwart den ererbten Klassiker «L'Abandon à la Providence divine» so zu erschließen, dass sie das Risiko, im je gegenwärtigen Augenblick im Vorschussvertrauen auf einen vorsehenden Gott den Stil der Hingabe einzugehen, nicht ohne vernünftige Vorleistungen tun müssen – bei allem Wissen um dessen Wagnischarakter. Die theologisch neu «unterfütterte» und konturierte Alltagsmystik möge zum Experiment locken, sich offen zu halten für den Gott, der, so «Caussades» zuversichtlich-kühnes Incipit, auch heute noch spricht.⁵⁸

56 Vgl. P. MERCIER, *Das Gewicht der Worte*, München 2021, 277.

57 Ebd. 46.

58 «Dieu parle encore aujourd'hui comme il parlait autrefois à nos pères.» (*Abandon*, 33.)

LITERATUR

Die Abkürzungen von Reihen, Sammelbänden und Zeitschriften richten sich nach: LThK³ – Abkürzungsverzeichnis, Freiburg i. Br. (Herder) 1993.

Bei den Bibelziten ist zugrunde gelegt: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2016.

Verwendete Ausgaben des Traité

L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade, Nouvelle édition établie et présentée par DOMINIQUE SALIN, s. j., Paris 2005.

Ewigkeit im Augenblick, übers. v. WOLFGANG RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951.

Hingabe an Gottes Vorsehung, unveränderter Nachdruck der 1963 in der Reihe «Licht vom Licht» erschienenen Ausgabe, übers. v. PETER ALTO, Einsiedeln 1981.

The Joy of Full Surrender, Brewster, hg. v. HAL M. HELMS/ROBERT J. EDMONSON, Massachusetts 2008.

The sacrament of the present moment, übers. v. KITTY MUGGERIDGE, New York 1989.

Sekundärliteratur zum Traité, dessen Entstehungshorizont und Rezeption

ANDIC, MARTIN, *Simone Weil's Caussadism*, in: *Mystics Quarterly* 13 (1987), 73–90.

BAIER, KARL, *Die Meditations- und Kontemplationsbewegungen des 17. Jahrhunderts*, in: DERS., *Meditation und Moderne – Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien 1*, Würzburg 2009, 123–178.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik III/1 – Teil II*, Einsiedeln 1965, 485–491.

BARCLAY, DARYL JAMES, *The Multivalent Moment in Jean-Pierre de Caussade's L'abandon à la Providence divine and Virginia Woolf's Mrs. Dalloway*, online: <https://repository.divinity.edu.au/3865/1/Barclay%20PhD%20Thesis%20Final.pdf> (11.01.2022).

BERNHARD, ERNST, *Vorwort*, in: J. P. DE CAUSSADE, *Abbandono alla divina Provvidenza*, Roma 1951.

BILLY, DENNIS, *Introduction*, in: JEAN-PIERRE DE CAUSSADE, *Abandonment to Divine Providence*, Notre Dame (Indiana) 2010, 1–8.

BLAIR, PETER, *Suffering poorly*, online: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/11/suffering-poorly> (11.01.2022).

BOLAND, ANDRÉ, *Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 238–254.

BOSSUET, JACOB BENIGNUS, *Bischof von Meaux, Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Carl den Großen*. Für den ehemaligen Dauphin von Frankreich abgefaßt, übers. v. JOHANN ANDREAS CRAMER, Leipzig 1757.

BOULANGER, JEAN-CLAUDE, *La prière d'abandon – Un chemin de confiance avec Charles de Foucauld*, Paris 2010, 66.

BREIDERT, WOLFGANG (Hg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt – Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt 1994.

- BREKLE, HERBERT ERNST/HÖLLER, HANS JÜRGEN/ASBACH-SCHNITKER, BRIGITTE, *Der Jansenismus und das Kloster Port-Royal*, in: SCHOBINGER, JEAN-PIERRE (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 2: Frankreich und die Niederlande*, Basel 1993, 475–528.
- BREMOND, HENRI, *Bossuet maître d'oraison – Instructions spirituelles en forme de dialogue sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, par le P. CAUSSADE, Paris 1931.
- , *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Volume III (= *La Métaphysique des Saints/Introduction à la philosophie de la prière*), hg. v. FRANÇOIS TRÉMOLIÈRES, Grenoble, 2006.
- BUCKLEY, MICHAEL J., *Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter*, in: DUPRÉ, LOUIS/SALIERS, DON E./MEYENDORFF, JOHN (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 53–92.
- BURRELL, DAVID B., *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*, Oxford 2011.
- CASEY, MICHAEL, *Vorwort*, in: CAUSSADE, JEAN-PIERRE, *The Joy of Full Surrender*, Brewster (Massachusetts) 2008, IX–XI.
- CERTEAU, MICHEL DE, *Mystische Fabel – 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. MICHAEL LAUBLE, Berlin 2010.
- CHAPMAN, JOHN, OSB., *Geistliche Briefe*, übers. v. JOHANNES FRYBURGEN, Einsiedeln/Köln 1945.
- COAKLEY, SARAH, *Traditions of Spiritual Guidance – Dom John Chapman O.S.B. (1865–1933)*, in: *The Way* 30 (1990), 245–257.
- COLEMAN, CHARLY, *The Virtues of Abandon – An Anti-individualist History of the French Enlightenment*, Stanford 2014.
- DELGADO, MARIANO, *Das zarte Pfeifen des Hirten – Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017.
- , «*Dort Du allein mein Leben!*» – *Die Gott-Trunkenheit des Johannes vom Kreuz*, in: DERS./KUSTERMANN, ABRAHAM PETER (Hg.), *Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit – Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000, 93–117.
- DE SANTIS, ANDREA, *Metamorfofi dello sguardo – Il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma 1996.
- DIEFENDORF, BARBARA B., *From Penitence to Charity – Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford 2004.
- DOBHAN, ULRICH/KÖRNER, REINHARD (Hg.), *Einführung* zu: JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht – Vollständige Neuübersetzung*, Freiburg i. Br. 2007, 9–20.
- DUPRÉ, LOUIS, *Jansenismus und Quietismus*, in: DERS./SALIERS, DON E./MEYENDORFF, JOHN (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Würzburg 1997, 145–167.
- EGAN, KEITH J., *Eros, Friendship and Love – The Future of Bridal Mysticism*, in: *Studies in Spirituality* 16 (2006), 131–150.
- EGNER-WALTER, UTE, *Das innere Gebet der Madame Guyon*, Münsterschwarzach 1989.
- ENGERT, JOSEPH THOMAS, *Deismus*, in: *LThK*² 3, Freiburg i. Br. 1959, 195–199.
- FASTIGGI, ROBERT L., *The Mystical Path of Total Abandonment to God in Jean-Pierre de Caussade and the «Bhagavad-Gita»*, in: *Journal of Hindu-Christian Studies* 3 (1990), 13–20.
- FISHER, ANDREW J., *Spiritual Care in Hospital and the Theology of Jean Pierre de Caussade: A Chaplain's View*, in: *Journal for the Study of Spirituality* 1 (2011), 65–75.
- FOSTER, RICHARD M., *Introduction*, in: *The Sacrament of the Present Moment*, übers. v. KITTY MUGGERIDGE, New York 1989, X–XXIV.
- FOUCAULD, CHARLES DE, *Correspondances sahariennes – Lettres inédites aux Pères blancs et aux Soeurs blanches (1901–1916)*, hg. v. PHILIPPE THIRIEZ/ANTOINE CHATELARD, Paris 1998, 957 f.

- , *Hingabe und Nachfolge – Geistliches Lesebuch*, hg. v. MARIA WALBURG VON JESUS, München/Zürich/Wien 2005.
- , *Règlements et directoire*, Montrouge 1995.
- FRANÇOIS, WIM, *Efficacious Grace and Predestination in the Bible Commentaries of Estius, Jansenius and Fromondus*, in: BURKARD, DOMINIK/THANNER, TANJA (Hg.), *Der Jansenismus – eine katholische Häresie? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit*, Münster 2014, 117–143.
- FRANK, GÜNTER, *Zu den Anfängen des Deismus*, in: ThPh 72 (1997), 216–230.
- FRODL, ROLF, *Freiheit – Wille – Gnade in der Philosophie des Nicolas de Malebranche*, Hanau 2009.
- GAGEY, JACQUES, *Introduction générale*, in: *L'Abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au XVIIIe siècle, suivi des Lettres spirituelles de Jean-Pierre Caussade à cette dame*, hg. v. JACQUES GAGEY, Grenoble 2001, 5–118.
- GARRIGOU-LAGRANGE, RÉGINALD, *La Providence et la Confiance en Dieu – Fidélité et Abandon*, Montréal 1953, 230–232.
- GARUFI, BIANCA, *Una testimonianza*, in: *Rivista di Psicologia Analitica* 54 (1996), 69–84.
- GESTRICH, CHRISTOF, *Deismus*, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 392–406.
- GOLDMANN, LUCIEN, *Der verborgene Gott – Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, übers. v. HERMANN BRAUN/KARL-HEINZ KLÄR, Frankfurt a. M. 1985.
- GUARDINI, ROMANO, *Die geistliche Lehre Caussades*, in: *Die Schildgenossen* 18 (1938), 282–288.
- , *Einführung*, zu: DE CAUSSADE, JEAN-PIERRE, *Ewigkeit im Augenblick*, übers. v. WOLFGANG RÜTTENAUER, Freiburg i. Br. 1951, 1–20.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, *Brautmystik*, in: LThK², Freiburg i. Br. 1994, 665 f.
- HELMS, HAL M./EDMONSON, ROBERT J., *Introduction*, in: CAUSSADE, JEAN-PIERRE, *The Joy of Full Surrender*, Brewster (Massachusetts) 2008, XV–XVII.
- HILDESHEIMER, FRANÇOISE, *Jansenismus*, in: LThK¹ 5, Freiburg i. Br. 1996, 739–744.
- HILLENAAR, HENK, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, in: LEHMANN, HARTMUT/SCHILLING, HEINZ/SCHRADER, HANS-JÜRGEN (Hg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus – Im Auftrag der historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus*, Göttingen 2002, 40–53.
- HÖLSCHER, LUCIAN, *Katastrophe als Katalysator – das Erdbeben von Lissabon und die Folgen*, in: KINZIG, WOLFRAM/RHEINDORF, THOMAS (Hg.), *Katastrophen und die Antworten der Religionen*, Würzburg 2011, 109–120.
- JAMES, EDWARD DONALD, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist – A Study of his Thought*, The Hague 1972.
- KING, THOMAS MULVIHILL, S. J., *Teilhard, Evil and Providence*, in: *Teilhard Studies* 21 (1989), 1–15.
- KNOWLES, DAVID, *Introduction*, in: FR. J. P. DE CAUSSADE, S. J., *Self-Abandonment to Divine Providence*, übers. v. ALGAR THOROLD, Springfield Illinois 1962, V–XV.
- KÖPF, ULRICH, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: SCHMIDT, MARGOT/BAUER, DIETER R. (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 50–72.
- KÖRNER, REINHARD, *Die dreigestaltige dunkle Nacht*, in: *Karmelimpulse* 15 (2005), 16–21.
- KRUMENACKER, YVES, *Henri Bremond et l'École française de spiritualité*, in: *Chrétiens et sociétés XVIe–XXIe siècles* 9 (2002), 115–138.
- LAGNY, ANNE, *Francke, Madame Guyon, Pascal: drei Arten der «écriture du moi»*, in: LEHMANN, HARTMUT/SCHILLING, HEINZ/SCHRADER, HANS-JÜRGEN (Hg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus – Im Auftrag der historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus*, Göttingen 2002, 119–135.

- LAJEUNIE, ETIENNE-JEAN, *Franz von Sales – Leben – Lehre – Werk*, Eichstätt/Wien 1975.
- LE BRUN, JACQUES, *Caussade – Hingabe an die göttliche Vorsehung*, in: SUDBRACK, JOSEPH/WALSH, JAMES (Hg.), *Große Gestalten christlicher Spiritualität*, Würzburg 1969, 310–321.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710. Deutsch: *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. und mit Anmerkungen versehen von ARTUR BUCHENAU, Hamburg 1996.
- MIRUS, JEFF, *Fr. Jean-Pierre de Caussade, SJ: Abandon Yourself to this Book*, online: <https://www.catholicculture.org/commentary/fr-jean-pierre-de-caussade-sj-abandon-yourself-to-this-book/> (11.01.2022).
- MUCCI, GIANDOMENICO, *Jean-Pierre de Caussade – Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40.
- , *Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade I*, in: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 452–461.
- , *Le «Lettere di direzione spirituale» di Jean-Pierre de Caussade II*, in: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 551–558.
- OLPHE-GALLIARD, MICHEL, *Caussade*, in: *DSp*, II, Paris 1953, 354–370.
- , *La Théologie mystique en France au XVIII. siècle: Le Père de Caussade*, Paris 1984.
- POPE, ALEXANDER, *Vom Menschen/Essay on Man*, Englisch – Deutsch, übers. v. EBERHARD BREIDERT, Hamburg 1993.
- POURRAT, PIERRE, *Le faux abandon*, in: *DSp* I, Paris 1937, 25–49.
- RAFFELT, ALBERT, *Blaise Pascal – Erinnerungen an ein Genie nach 350 Jahren*, in: *StZ* 137 (2012), 541–550.
- , *Mersenne, Marin*, in: *LThK*³ 7, Freiburg i. Br. 1998, 151.
- RANCE, ADRIAN (Hg.), *Letter from Bede to Dorothy Rance*, in: *The Bede Griffiths Sangha Newsletter* 21 (2020), 3 f.
- RAVIER, ANDRÉ, *Woran Franz von Sales glaubte*, Eichstätt 1992.
- REINHARDT, VOLKER, *Der Jansenismus und das barocke Papsttum – Thesen zu einer Abstoßung*, in: BURKARD, DOMINIK/THANNER, TANJA (Hg.), *Der Jansenismus – eine «katholische Häresie»? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit*, Münster 2014, 443–449.
- ROHR, RICHARD, *Jean-Pierre De Caussade*, online: <https://cac.org/jean-pierre-de-caussade-2015-08-02/> (11.01.2022).
- RYDER, ANDREW, *The Sacrament of Now*, in: *The Way* 46 (2007), 7–18.
- SALIN, DOMINIQUE, *Introduction*, in: *L'Abandon à la Providence divine, autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, Nouvelle édition établie et présentée par DOMINIQUE SALIN, S. J., Paris 2005, 7–30.
- SALIN, DOMINIQUE, *The Treatise on Abandonment on Divine Providence*, in: *The Way* 46 (2007), 21–36.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015.
- SIX, JEAN-FRANÇOIS, *Charles de Foucauld – Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, übers. v. DOMINICA FRERICKS, München 2008.
- STANCIU, DIANA, *Haereticorum patriarchae philosophi: Jansenius' Concepts of Habit and Habitual Grace and His Criticism of Aristotle and the «Aristotelian Pelagians»*, in: BURKARD, DOMINIK/THANNER, TANJA (Hg.), *Der Jansenismus – eine «katholische Häresie»? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit*, Münster 2014, 99–115.
- VETÖ, MIKLOS, *La volonté selon Caussade*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 61 (1987), 129–160.
- VILLER, MARCEL, *Le véritable abandon*, in: *DSp* I, Paris 1937, 1–25.

- WEHRL, FRANZ, *Mystik christlichen Handelns – Franz von Sales*, in: DELGADO, MARIANO/FUCHS, GOTTHARD (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gottese Erfahrung II: Frühe Neuzeit*, Freiburg i. Ue./Stuttgart 2005, 263–284.
- WEISMAYER, JOSEF, *Jean-Pierre de Caussade*, in: GRESHAKE, GISBERT/DERS. (Hg.), *Quellen Geistlichen Leben III: Die Neuzeit*, Mainz 1989, 188–202.
- , *Quietismus*, in: LThK³ 8, Freiburg i. Br. 1999, 772 f.
- WRIGHT, WENDY M., *Abandoned for Love: The Gracious Legacy of French Spiritual Traditions*, in: SHELDRAKE, PHILIP (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville (Minnesota) 2018, 15–31.
- , *Mütterliche Milde in der geistlichen Leitung der Johanna von Chantal*, in: *Jahrbuch für salesianische Studien* 29 (1996), 105–118.
- , *Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus*, in: MARYKS, ROBERT ALEKSANDER (Hg.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden/Boston 2017, 193–224.
- , *The Visitation of Holy Mary: The First Years (1610–1618)*, in: DEMOLEN, RICHARD L. (Hg.), *Religious Orders of the Catholic Reformation*, New York 1998, 217–252.
- YOUNGER, PAUL L., *Lost for Words – An Ignatian Encounter with Divine Love in Aggressive Brain Cancer*, in: *The Way* 56 (2017), 7–17.
- ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO, *Ignatianische Mystik (Teil II): Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert*, in: *GuL* 85 (2012), 120–135.

Klassiker der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte

- BONHOEFFER, DIETRICH, *Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von EBERHARD BETHGE, München 141990.
- DELBRËL, MADELINE, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln/Freiburg 62005.
- , *Humour dans l'amour – Méditations et fantasies*, Paris 2005.
- , *Leben gegen den Strom – Anstöße einer konsequenten Christin*, übers. v. KATJA BÖEHME, Freiburg i. Br. 1992.
- DELP, ALFRED, *Gesammelte Schriften* 4, hg. v. ROMAN BLEISTEIN, Frankfurt a. M. 1984.
- , *Kassiber aus der Haftanstalt Berlin-Tegel*, hg. v. ROMAN BLEISTEIN, Frankfurt a. M. 1987.
- Didache/Zwölf-Apostel-Lehre – Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung*, übers. v. GEORG SCHÖLLGEN/WILHELM GEERLINGS, Freiburg i. Br. 1991.
- FRANZ VON SALES, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus I*, Eichstätt/Wien 1957.
- , *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus II*, Eichstätt/Wien 1960.
- , *Geistlicher Briefwechsel mit Johanna Franziska von Chantal*, Eichstätt/Wien 1967.
- , *Philothea – Anleitung zum frommen Leben*, Eichstätt 2005.
- , *Seelenführungsbriefe an Ordensfrauen*, Eichstätt/Wien 1971.
- GUYON, JEANNE-MARIE, *La vie de J. M. B. de la Mothe Guyon, écrite par elle-même I*, Paris 2005.
- Deutsch: *Das Leben der Mme. Guyon – Die Mutter der inneren Seelen*, ungekürzter Neudruck der Ausgabe von 1727, Utikon-Waldegg 1980.
- , *Von der Leichtigkeit, Gott zu finden*, hg. v. EMMANUEL JUNGCLAUSSEN, Schwarzenfeld 2016.
- HEVENESI, GABRIEL, *Scintillae Ignatianae*, Wien 1705.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Briefe*, Einsiedeln 1956.
- , *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übers. v. PETER KNAUER, Würzburg 42006.
- JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht*, vollständige Neuübersetzung v. ULRICH DOBHAN/ELISABETH HENSE/ELISABETH PEETERS, Freiburg i. Br. 82007.

- , *Lebendige Liebesflamme*, vollständige Neuübersetzung v. ULRICH DOBHAN/ELISABETH HENSE/ELISABETH PEETERS, Freiburg i. Br. ³2013.
- LALLEMANT, LOUIS, *Geistliche Lehre*, übertr. v. CORNELIA CAPOL, Einsiedeln 1960.
- PASCAL, BLAISE, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übers. v. EWALD WASMUTH, Frankfurt a. M. 1987.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in: SUCHLA, BEATA REGINA (Hg.), *Corpus Dionysiacum I*, Berlin 1990.
- RUHBACH, GERHARD/SUDBRACK, JOSEF (Hg.), *Christliche Mystik – Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Der göttliche Bereich*, Olten ⁵1965.
- TERESA VON ÁVILA, *Das Buch meines Lebens*, vollständige Neuübertragung v. ULRICH DOBHAN/ELISABETH PEETERS, Freiburg i. Br. ⁷2013.
- , *Wohnungen der inneren Burg*, vollständige Neuübertragung v. ULRICH DOBHAN/ELISABETH PEETERS, Freiburg i. Br. ²2005.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles/Summe gegen die Heiden III* (c. 1-83), hg. u. übers. v. KARL ALLGAIER, lateinischer Text besorgt u. mit Anmerkungen versehen v. LEO GERKEN, Darmstadt 1990.
- , *Summa theologica/Die deutsche Thomas-Ausgabe*, übers. u. komm. v. DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS, hg. von der ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE WALBERBERG BEI KÖLN, Graz u. a., 2 (1933), 11 (1940), 13 (1977).
- THOMAS VON KEMPEN, *Die Nachfolge Christi*, übers. v. WENDELIN MEYER, neu durchgesehen von LOTHAR HARDICK, Kevelaer ⁶2003.

Systematische Theologie, Philosophie, Theologie der Spiritualität, Exegese

- APPEL, SARAH, *Friedrich Nietzsche – Wanderer und freier Geist. Eine Biographie*, München 2011.
- ASGODOM, SABINE, *12 Schlüssel zur Gelassenheit – So stoppen Sie den Stress*, München 2009.
- BACHL, GOTTFRIED, *Thesen zum Bittgebet*, in: SCHNEIDER, THEODOR/ULRICH, LOTHAR (Hg.), *Vorschung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 192–207.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Christus, Gestalt unseres Lebens – Zur theologischen Deutung der Eucharistie*, in: GuL 43 (1970), 173–180.
- , *Einleitung*, in: LALLEMANT, LOUIS, *Geistliche Lehre*, übertr. v. CORNELIA CAPOL, Einsiedeln 1960, 5–13.
- , *Fides Christi*, in: DERS., *Sponsa Verbi – Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, 45–79.
- , *Spiritualität*, in: GuL 31 (1958), 340–352.
- /OSTER, STEFAN, *Verkaufe alles und folge mir nach*, Einsiedeln ³2018.
- BANGERT, MICHAEL, *Mystik als Lebensform – Horizonte christlicher Spiritualität*, Münster 2003.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2003.
- , *Flüchtige Zeiten – Leben in der Ungewissheit*, Hamburg 2008.
- BEINTKER, MICHAEL, *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens – Einführung*, in: DERS./PHILIPPS, ALBRECHT (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 11–16.
- , *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, in: ZThK 90 (1993), 442–461.
- BENKE, CHRISTOPH, *In der Nachfolge Jesu – Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2018.
- , *Was ist christliche Spiritualität? – Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen*, in: ZULEHNER, PAUL MICHAEL (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 29–43.

- BERGER, KLAUS, *Was gibt uns die Kraft zum Leben?*, Gütersloh 2001.
- BERNHARD, ERNST, *Mitobiografia*, Milano 1992.
- , *Mitobiografie*, Stuttgart 1974.
- BERNHARDT, REINHOLD, *Was heißt «Handeln Gottes»? – Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Münster 2008.
- BETZ, DOROTHEA, *Gott als Erzieher im Alten Testament – Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der Begrifflichkeit jsr / musar (paideuo / paideia) mit Gott als Subjekt in den Schriften des AT*, 2007, online: https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv:700-2009103017/2/E-Diss953_thesis.pdf (11.01.2022).
- BLOCH, ERNST, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1985.
- BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, *Glaubensnöte – Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnererfahrungen*, Freiburg i. Br. 2011.
- , *Thematische Hinführung*, in: DERS. (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der «Zeichen der Zeit»*, Freiburg i. Br. 2012, 11–26.
- , *Wie handelt Gott in der Welt? – Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013.
- BOEVE, LIEVEN, *Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute – Spiritualität und das offene christliche Narrativ*, in: KUNZ, RALPH/KOHLI-REICHENBACH, CLAUDIA (Hg.), *Spiritualität im Diskurs – Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 161–179.
- BOGNER, DANIEL, *Das Religiöse weiter denken – Mystik als heuristische Kompetenz*, Nachwort, in: CERTEAU, MICHEL DE, *Mystische Fabel – 16. bis 17. Jahrhundert*, übers. v. MICHAEL LAUBLE, Berlin 2010, 491–532.
- , *Gebrochene Gegenwart – Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.
- BONGARDT, MICHAEL, *Gottes Macht neu denken – Versuch über den mündigen Glauben*, in: RASKE, MICHAEL/WERBICK, JÜRGEN/PRÖPPER, THOMAS (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 232–249.
- BOULNOIS, OLIVIER, *Unser Gottesbild und die Vorsehung*, in: IkaZ 31 (2002), 303–324.
- BREMER, DIETER, *Paideia*, in: HWP 7 (1989), 35–39.
- BRÜMMER, VINCENT, *Was tun wir, wenn wir beten? – Eine philosophische Untersuchung*, Marburg 1985.
- BUBER, MARTIN, *Gottesfinsternis*, in: *Werke 1*, München/Heidelberg 1962, 503–603.
- BUCHER, RAINER, *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008.
- , *Hitlers Theologie – Die Verkündigung einer Erwählung*, in: SCHERZBERG, LUCIA (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung – Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, 71–85.
- BÜCHNER, CHRISTINE, *Gottes Wirken in der Welt – Anregung zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, in: NITSCHKE, BERNHARD (Hg.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, Münster 2008, 49–60.
- , *Wie kann Gott in der Welt wirken? – Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg i. Br. 2010.
- CERTEAU, MICHEL DE, *Glaubenschwachheit*, übers. v. MICHAEL LAUBLE, Stuttgart 2009.
- , *Kulturen und Spiritualitäten*, in: CONC 2 (1966), 655–667.
- , *Kunst des Handelns*, übers. v. RONALD VOULLIÉ, Berlin 1988.
- , *Täglich aufbrechen zu den anderen ... – Reflexionen zur christlichen Spiritualität*, hg. v. ANDREAS FALKNER SJ, Würzburg 2020.
- CHAUVET, LOUIS-MARIE, *Symbol und Sakrament – Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*, Regensburg 2017.
- CIORAN, EMIL, *Vom Nachteil, geboren zu sein*, Frankfurt a. M. 1979.

- COAKLEY, SARAH, *God, Sexuality and the Self – An Essay on the Trinity*, Cambridge 2013.
- , *Macht und Unterwerfung – Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007.
- , *The New Ascetism – Sexuality, Gender and the Quest for God*, London/New York 2015.
- COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009.
- CSIKSZENTMIHALYI, MIHALY, *Flow – Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart 2017.
- DALFERTH, INGOLF U., *Die Kunst des Verstehens – Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte*, Tübingen 2018.
- , *Gedeutete Gegenwart – Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997.
- , *Grundvertrauen: Problemdimensionen eines sozialen Konstrukts*, in: DERS./PENG-KELLER, SIMON (Hg.), *Grundvertrauen – Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013, 187–207.
- , *Vertrauen und Hoffen – Orientierungsweisen im Glauben*, in: DERS./PENG-KELLER, SIMON (Hg.), *Gottvertrauen – Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012, 406–434.
- /PENG-KELLER, SIMON, *Vertrauenskommunikation in professionellen Kontexten – Diskussionsstand und Forschungsperspektiven in hermeneutischer Sicht*, in: DIES. (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012.
- DE SOUSA, RONALD, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 2009.
- DOHMEN, GÜNTHER, *Bildung und Schule 1: Der religiöse und der organologische Bildungsbegriff*, Weinheim 1964.
- DUFOURMANTELLE, ANNE, *Lob des Risikos – Plädoyer für das Ungewisse*, Berlin 2018.
- ECKHOLT, MARGIT, *Gast eines anderen werden – Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Mainz 2020.
- EHRENBERG, ALAIN, *Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 2015.
- EICKHOFF, GEORG, *Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau*, in: StZ 219 (2001), 248–260.
- ENGEMANN, WILFRIED, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel 2011.
- ESSEN, GEORG, *Gottes Treue zu uns – Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: IkaZ 26 (2007), 382–398.
- , *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich/III. Systematisch-theologisch*, in: LThK' 10, Freiburg i. Br. 2001, 897 ff.
- FABER, EVA-MARIA, *Verborgeneheit Gottes*, in: LThK' 10, Freiburg i. Br. 2001, 607.
- FARRER, AUSTIN, *Faith and speculation – An Essay in Philosophical Theology*, London 1967.
- FERGUSON, DAVID, *The Providence of God – A polyphonic Approach*, Cambridge 2018.
- FERRINI, PAUL, *Leben in Hingabe – Wie man sein Herz öffnet und darin wohnen bleibt*, Darmstadt 2000.
- FINKELDE, DOMINIK, *Michel de Certeaus Metatheorie der Mystik*, in: PERČIČ, JANEZ/HERZGSELL, JOHANNES (Hg.), *Große Denker des Jesuitenordens*, Paderborn 2016, 121–134.
- FISCHER, KLAUS PETER, *Schicksal in Theologie und Philosophie*, Darmstadt 2008.
- FREUD, SIGMUND, *Das Unbehagen in der Kultur – Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a. M. 2018.
- , *Die Zukunft einer Illusion*, in: DERS., *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a. M. 1997, 107–158.
- FRETTLÖH, MAGDALENE L., *Der trinitarische Gott als Raum der Welt – Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnames *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität*, in: WETH, RUDOLF (Hg.), *Der lebendige Gott – Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232.

- , *Von den Orten Gottes zu Gott als Ort – Māqōm, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität*, in: DIES./DÖHLING, JAN-DIRK (Hg.), *Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt – Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch*, Gütersloh 2001, 86–124.
- FRICK, ECKHART, *Sich heilen lassen*, Würzburg 2005.
- FROMM, ERICH, *Aggressionstheorie/Anatomie der menschlichen Destruktivität*, in: *Aggressionstheorie*, München 1989.
- , *Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, in: *Analytische Charaktertheorie*, München 1989, 269–414.
- , *Psychoanalyse und Religion*, in: *Religion*, München 1989, 227–292.
- , *Psychologie und Werte*, in: *Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik*, München 1989, 331–341.
- , *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, in: *Gesellschaftstheorie*, München 1989, 1–254.
- FUCHS, GOTTHARD, «Du bist ihm tausendmal nötiger als er dir» – *Lebenshilfe – Gotteshilfe: Ein Blick in die christliche Mystik*, in: *BiLit* 68 (1995), 16–23.
- GABEL, HELMUT, *Engführungen und Neuaufbrüche. Die Inspirationstheologie in Geschichte und Gegenwart*, in: ROTHENBUSCH, RALF/RUHSTORFER, KARLHEINZ (Hg.), *Eingegeben von Gott – Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute*, Freiburg i. Br. 2019, 136–184.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010.
- GANDER, HANS-HELMUTH, *Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip*, in: FIGAL, GÜNTER (Hg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2007, 93–111.
- GARCIA, TRISTAN, *Das intensive Leben – eine moderne Obsession*, Berlin 2017.
- GERL, HANNA-BARBARA, *Romano Guardini 1885–1968 – Leben und Werk*, Mainz 1985.
- GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA, «Die Welt wird immerfort» – *Der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis*, in: *HK* 71 (2017), 33 ff.
- GIARD, LUCE, *Auf der Suche nach Gott*, Vorwort, in: DE CERTEAU, MICHEL, *GlaubensSchwachheit*, übers. v. MICHAEL LAUBLE, Stuttgart 2009, 13–27.
- GIGERENZER, GERD, *Bauchentscheidungen – Die Intelligenz des Unbewussten*, München 2008.
- Glaubensverkündigung für Erwachsene – Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg i. Br. 1969.
- GRESHAKE, GISBERT, *Der dreieine Gott – Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997.
- , *Geschenkte Freiheit – Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Br. 1992.
- , *Gott in allen Dingen finden – Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 1986.
- , *Hören auf den Ruf und geistliches Unterscheiden*, Kevelaer 2012.
- , *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?*, Freiburg i. Br. Neuaufgabe 2017.
- GRÖSSL, JOHANNES, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes – Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit*, Münster 2015.
- , *Gebet und Vorsehung im offenen Theismus*, in: *GuL* 89 (2016), 187–196.
- GROM, BERNHARD, *Deistisch an Gott glauben? – Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild*, in: *StZ* 227 (2009), 40–52.
- , *Esoterik*, in: *HrG*, Freiburg i. Br. 1989, 89–93.
- , *Spiritualität ohne Grenzen*, in: *StZ* 134 (2009), 145 f.
- GUARDINI, ROMANO, *Der Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1985.
- , *Freiheit – Gnade – Schicksal – Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Mainz/Paderborn 1994.
- , *Gebet und Wahrheit – Meditationen über das Vater unser*, Würzburg 1960.

- , *Glaubenserkenntnis – Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Freiburg i. Br. 1963.
- , *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1981.
- , *Vorschule des Betens*, Einsiedeln/Zürich 1948.
- , *Was Jesus unter Vorkehrung versteht*, Würzburg 1939.
- HAAS, ALOIS M., *Mystik als Aussage – Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 2007.
- , *Nim din selbes war – Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg i. Ue. 1971.
- , «Trage Leiden geduldiglich» – Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden, in: BÖHME, WOLFGANG (Hg.), *Lerne leiden – Leidensbewältigung in der Mystik*, Karlsruhe 1985, 35–55.
- HAEFFNER, GERD, Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsam gelten?, in: EISENHOFER-HALIM, HANNELORE (Hg.), *Wandel zwischen den Welten*, Frankfurt a. M. 2003, 251–269.
- HALÍK, TOMÁŠ, *Nicht ohne Hoffnung – Glauben im postoptimistischen Zeitalter*, Freiburg i. Br. 2014.
- , *Theater für Engel – Das Leben als religiöses Experiment*, Freiburg i. Br. 2019.
- HALLENSLEBEN, BARBARA, *Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien – Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola*, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 14 (1995), 11–24.
- HAN, BYUNG-CHUL, *Gute Unterhaltung*, Berlin 2018.
- , *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Ditzingen 2002.
- HECKHAUSEN, HEINZ/GOLLWITZER, PETER MAX/WEINERT, FRANZ EMMANUEL (Hg.), *Jenseits des Rubikon – Der Wille in den Humanwissenschaften*, Berlin/Heidelberg 1987.
- HENRICH, DIETER, *Bewusstes Leben – Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999.
- HEUPTS, CORDULA, *Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes – Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch*, Paderborn 2021.
- HIEKE, THOMAS, *Schweigen wäre gotteslästerlich*, in: Steins, Georg (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich – Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, 45–68.
- HILBERATH, BERND JOCHEN, *Pneumatologie*, in: SCHNEIDER, THEODOR (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 445–552.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, *An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie*, in: DERS. (Hg.), *Krise der Immanenz – Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.
- , *Das Leben in Form bringen – Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014.
- , *Der fremde Gott – Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.
- , *GegenMythen – Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1996.
- , *Spüren – Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002.
- , *Zerstreuungen – Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.
- HÖFFNER, MICHAEL, *Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit*, Würzburg 2009.
- , *Erfahrungen Heiliger und Menschen: Evagrius Ponticus und Johannes vom Kreuz*, in: BÜSSING, ARNDT/DIENBERG, THOMAS (Hg.), *Geistliche Trockenheit – Empirisch, theologisch, in der Begleitung*, Münster 2019, 25–42.
- , *Göttliches Weisheitscurriculum? – Ein systematisch-theologischer Zugang zur Hermeneutik der Pädagogik Gottes als soteriologisches Paradigma und Deutungshorizont leidvoller Ereignisse*, in: MÖLLENBECK, THOMAS/SCHULTE, LUDGER (Hg.), *Weisheit – Spiritualität der Menschheit*, Münster 2021, 306–328.
- HOFFMANN, VERONIKA, *Christus – die Gabe – Zugänge zur Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2016.
- , *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? – Zur Frage der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: KNOP, JULIA (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch – Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. 2019, 145–160.

- , *Licht und Dunkel – Metaphorische Annäherungen an Glaube und Zweifel*, in: *GuL* 92 (2019), 76–84.
- , *Skizzen zu einer Theologie der Gabe – Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2013.
- HOSSEFELD, FRANK-LOTHAR, *Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?*, in: SCHNEIDER, THEODOR/ULLRICH, LOTHAR (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 72–93.
- HÜFFMEIER, WILHELM, *Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung*, in: DALFERTH, INGOLF U./FISCHER, JOHANNES/GROSSHANS, HANS-PETER (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis – Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 237–258.
- HÜNERMANN, PETER, *Gottes Handeln in der Geschichte – Theologie als Interpretatio temporis*, in: BÖHNKE, MICHAEL U. A. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 109–135.
- HUIZING, KLAAS, *Die Lust des Lesers bei der Wiedergeburt oder: Welchen Genuss bieten biblische Texte?*, in: TANNER, KLAUS (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*, Leipzig 2003, 320–340.
- , *Hebammenkunst und Geburtsschmerz: Der Metaphernsprung von Platon zu Paulus*, in: JANOWSKI, BERND/NINO ZCHOMELIDSE (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren – Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, 207–221.
- , *Schluss mit Sünde*, Hamburg 2017.
- JACOBELLI, MARIA CATERINA, *Ostergelächter*, Regensburg 1992.
- JALICS, FRANZ, *Der kontemplative Weg*, Würzburg 2006.
- , *Kontemplative Exerzitien – Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und das Jesusgebet*, Würzburg 2005.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971.
- JOLLIE, ALEXANDRE, *Lob des ungesicherten Lebens*, Winterthur 2014.
- JORISSEN, HANS, *Schöpfung und Heil – Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin*, in: SCHNEIDER, THEODOR/ULLRICH, LOTHAR (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 94–108.
- JÜNGEL, EBERHARD, *Was heißt beten?*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit – Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 397–405.
- JUNG, MATTHIAS, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2001.
- KARIMI, AHMAD MILAD, *Hingabe – Grundfragen der systematischen-islamischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2015.
- KASPER, WALTER, *Autonomie und Theonomie – Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: WEBER, HELMUT/MIETH, DIETMAR, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube – Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17–41.
- , *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983.
- KATHER, REGINE, *Simone Weil – Aufmerksamkeit oder die Sinnstufen der Existenz*, in: *GuL* 66 (1993), 121–144.
- KEATING, THOMAS, *Das Gebet der Sammlung – Einführung und Begleitung des kontemplativen Betens*, Münsterschwarzach 2010.
- KESSLER, HANS, *Christologie*, in: SCHNEIDER, THEODOR (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 241–442.
- KESSLER, MICHAEL, *Disclosure*, in: *LThK*³ 3, Freiburg i. Br. 1995, 260.
- , *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg 2002.
- KNAPP, MARKUS, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung – Das Christentum in einer säkularen Moderne – eine Anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg i. Br. 2020.
- KNOP, JULIA, *Freiheit – Sorge – Vorsehung – Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, in: *IKaZ* 45 (2016), 49–59.

- , *Glaube im Symbol – Anmerkungen zu Louis-Marie Chauvets symbolhermeneutischem Vorstoß*, in: STUFLESSER, MARTIN (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen – Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets ›Symbol und Sakrament‹*, Regensburg 2015, 135–148.
- KOHLI-REICHENBACH, CLAUDIA, *Spiritualität und Sprache – Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung*, in: KUNZ, RALPH/DIES. (Hg.), *Spiritualität im Diskurs – Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 197–207.
- KOTTER, BONIFATIUS (Hg.), *Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως/Expositio fidei*, Berlin/New York 1973. Deutsch: JOHANNES VON DAMASKUS, *Genau Darlegung des orthodoxen Glaubens*, übers. v. Dionys Steinhöfer, München 1923.
- KRASCHL, DOMINIKUS, *Fundamentaltheologie und Spiritualität – Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis*, in: MÖLLENBECK, THOMAS/SCHULTE, LUDGER (Hg.), *Spiritualität – Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2017, 225–245.
- KRAUS, GEORG, *Gnade*, in: BEINERT, WOLFGANG (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1987, 201–209.
- KREBS, ENGELBERT, *Vorsehung*, in: LThK¹ 10, Freiburg i. Br. 1938, 695 ff.
- KRINGS, HERMANN, *Ordo – Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982.
- KRÖTKE, WOLF, *Gottes Fürsorge für die Welt – Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, in: DERS., *Die Universalität des offenbaren Gottes – Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 82–94.
- , *«Gottes Hand und Führung» – Dietrich Bonhoeffers Vertrauen auf Gottes Vorsehung in meinem Leben*, online: https://wolf-kroetke.de/news-ansicht-1-6.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=281&cHash=7c7f8016319d6bd7cfded283dd21e5db (11.01.2022).
- KUNZ, ERHARD, *Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität*, in: GuL 45 (1972), 261–272.
- KURZKE, HERMANN/WIRION, JACQUES, *Unglaubensgespräch – Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*, München 2005.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., *Der verborgene Gott – Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- KÜHLEWIND, GEORG, *Aufmerksamkeit und Hingabe – Die Wissenschaft des Ich*, Stuttgart 1998 (Neuaufgabe 2019).
- LAMBERT, WILLI, *Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit*, Kevelaer 2010.
- LAUSTER, JÖRG, *Augenblick und Ewigkeit – Aspekte einer Theologie des Glücks*, in: ThG 49 (2006), 82–91.
- , *Die Verzauberung der Welt – Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2018.
- LEVEN, BENJAMIN, *Wie wirken Sakramente? – Zu Marie-Louis Chauvets Veröffentlichungen in der Zeitschrift Concilium*, in: STUFLESSER, MARTIN (Hg.), *Fundamentaltheologie des Sakramentalen – Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets ›Symbol und Sakrament‹*, Regensburg 2015, 149–160.
- LINK, CHRISTIAN, *Die Krise des Vorsehungsglaubens – Providenz jenseits von Fatalismus*, in: EvTh 65 (2005), 413–428.
- LÖWITH, KARL, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen – Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 2004.
- LOICHINGER, ALEXANDER, *Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie*, in: MthZ 52 (2001), 260–269.
- LÜBBE, HERMANN, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*, Wien 2019.
- MACHOLZ, CHRISTIAN, *Das «Passivum divinum», seine Anfänge im Alten Testament und der «Hofstil»*, in: ZNW 81 (1990), 247–253.
- MARQUARD, ODO, *Abschied vom Prinzipiellen – Philosophische Studien*, Stuttgart 1991.
- , *Endlichkeitsphilosophisches – Über das Altern*, Stuttgart 2021.

- MAYER, CORNELIUS, *Augustinus-Zitatenschatz – Kernthemen seines Denkens. Lateinisch-Deutsch mit Kurzkommentaren*, Basel 2018.
- MCGINN, BERNARD, *Die Mystik im Abendland 1: Ursprünge*, übers. v. CLEMENS MAASS, Freiburg i. Br. 1994.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Zeichen*, kommentiert u. eingeleit. v. CHRISTIAN BERMES (Hg.), Hamburg 2007.
- MERTENS, HERMAN-ÉMIEL, *Es gibt bei Gott kein «Draußen vor der Tür»*, in: MOLTSMANN, JÜRGEN/RIVUZUMWAMI, CARMEN (Hg.), *Wo ist Gott? – Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 109–117.
- MERZ, CHRISTIAN, *Warum die Engel auf sich warten lassen – Zur Inszenierung der Unschärfe in der Ostererzählung des Johannesevangeliums*, in: FAZ vom 15.04.2017, 18.
- METZ, JOHANN BAPTIST, *Mystik der offenen Augen – Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.
- MIETH, DIETMAR, *Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung*, in: *Diakonia* 12 (1981), 236–254.
- , *Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit*, in: BÖHME, WOLFGANG (Hg.), *Erneuern – Lebensbewältigung in der Mystik*, Karlsruhe 1985.
- MOLTSMANN, JÜRGEN, *Das Kommen Gottes – Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.
- , *Der Geist des Lebens – Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.
- , *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens – Auch ein Beitrag zur Atheismusedebatte unserer Zeit*, Gütersloh 2014.
- , *Erfahrungen theologischen Denkens – Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999.
- , *Gott und Raum*, in: DERS./RIVUZUMWAMI, CARMEN (Hg.), *Wo ist Gott? – Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–41.
- , *Trinität und Reich Gottes – Zur Gotteslehre*, München 1980.
- MOMMAERS, PAUL, *Was ist Mystik?*, Frankfurt a. M. 1979.
- MÜLLER, GERHARD LUDWIG, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1995.
- NEGEL, JOACHIM, *Ambivalentes Opfer – Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005.
- , *«Weil die Welt nicht ganz dicht ist ... – Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt»*, in: EISELE, WILFRIED (Hg.), *Gott bitten? – Theologische Zugänge zum Bittgebet*, Freiburg i. Br. 2013, 102–185.
- , *Weißer Ekstase oder: Die Unmöglichkeit, Gott zu erfahren, als Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung – Ein Versuch*, Rheinbach 2017.
- , *Welt im Modus des Dativs – Zur Phänomenologie der eucharistischen Gabe bei Jean-Luc Marion und Kenneth L. Schmitz*, in: DERS., *Welt als Gabe – Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 115–161.
- NEUHAUS, GERD, *Frömmigkeit der Theologie – Zur Logik der offenen Theoziefrage*, Freiburg i. Br. 2003.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Werke in drei Bänden 2*, München 1954.
- NOCKE, FRANZ-JOSEF, *Liebe, Tod und Auferstehung – Über die Mitte des Glaubens*, München 1993.
- NORDHOFEN, ECKHARD, *Corpora – Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br. 2018.
- ORTH, STEFAN, *Glauben nach dem Traditionsabbruch – Einblicke in das Werk von Michel de Certeau*, in: *HK* 56 (2002), 303–307.
- OTT, ELISABETH, *Die «Aufmerksamkeit» als Grundvollzug der christlichen Meditation – Der geistliche Weg der Simone Weil*, in: *GuL* 47 (1974), 94–112.
- OTT, RUDI, *Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Teresa von Ávila*, in: *GuL* 81 (2008), 336–352.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie – Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen 1980, 207–225.

- PENG-KELLER, SIMON, *Alte Passionen im neuen Leben – Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe*, Freiburg i. Br. 2011.
- /HUNZIKER, ANDREAS, *Die Kontroverse um die fiducia im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen*, in: DALFERTH, INGOLF U./DERS. (Hg.), *Gottvertrauen – Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012, 437–479.
- , *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010.
- , *Geistbestimmtes Leben – Spiritualität*, Zürich ²2014.
- , *Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen – Begriffsgeschichtliche Erkundungen in Hinblick auf die theologische Diskussion*, in: DALFERTH, INGOLF U./DERS. (Hg.), *Grundvertrauen – Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013, 33–64.
- , *Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge*, in: INGOLF U. DALFERTH/DERS. (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012, 101–132.
- , *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in *GuL* 84 (2011), 236–249.
- , *Überhelle Präsenz – Kontemplation als Gabe, Praxis und Lebensform*, Würzburg ²2021.
- , *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs – Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen im Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, in: *Spiritual Care* 3 (2014), 36–47.
- PESCH, OTTO-HERMANN, *Theologische Überlegungen zur «Vorsehung Gottes» im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse*, in: *CGG* 4, Freiburg i. Br. 1982, 74–119.
- PESCH, RUDOLF, *Vorsicht vor der Vorsehung*, Stuttgart 1969.
- PHILIPP, THOMAS, *Wie heute glauben? – Christsein im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2010.
- POLAK, REGINA, *Megatrend oder Megaflop? – Zur Wiederentdeckung von Spiritualität*, in: *Diakonia* 37 (2006), 286–392.
- PRINCIPE, WALTER, *Theological Trends – Pluralism in Christian Spirituality*, in: *The Way* 32 (1992), 54–61.
- , *Toward Defining Spirituality*, in: COLLINS, KENNETH J. (Hg.), *Exploring Christian Spirituality – An Ecumenical Reader*, Michigan 2000, 43–59.
- PRÖPPER, THOMAS, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte – Eine Skizze zur Soteriologie*, München ¹1991.
- , *Theologische Anthropologie* 2, Freiburg i. Br. 2015.
- RAHNER, KARL, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965.
- , *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in: *GuL* 12 (1937), 121–137, jetzt in: *Sämtliche Werke* 7, Freiburg i. Br. 2013, 277–293.
- , *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, in: *Sämtliche Werke* 10, Freiburg i. Br. 2003, 368–420.
- , *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln ¹1956, 227–246.
- , *Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 10, Einsiedeln 1972, 145–163.
- RATZINGER, JOSEPH, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen 1966.
- , *Einführung in das Christentum – Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.
- REBER, JOACHIM, *Die Welt des Christen – Philosophische Untersuchungen zum Welt-Konzept Romano Guardinis*, Paderborn/München 1999.
- , *Romano Guardini begegnen*, Augsburg 2000.
- RECK, NORBERT, *Theologie nach Auschwitz – Das Aufkommen der Frage und die Antwortversuche von Juden und Christen*, in: *MthZ* 46 (1995), 463–479.

- REISER, MARIUS, *Die Gerichtspredigt Jesu – Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster 1990.
- REMYNYI, MATTHIAS, *Vom Wirken Gottes in der Welt – Zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, in: GÖCKE, BENEDIKT PAUL/SCHNEIDER, RUBEN (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt – Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und der analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, 276–300.
- RICŒUR, PAUL, *Du texte à l'action*, Paris 1986.
- , *Hermeneutik und Psychoanalyse – Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974.
- , *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: DERS./JÜNGEL, EBERHARD, *Metapher – Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.
- , *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, Paderborn 2007.
- ROCCI, GIOVANNI, *L'entelechia e l'immagine: Ernst Bernhard*, in: *Rivista di Psicologia Analitica* 29 (1984), 38–57.
- ROHR, RICHARD, *Ganz da – Einfach und kontemplativ leben*, München 2019.
- ROSA, HARTMUT, *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.
- , *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2019.
- ROSENBERGER, MICHAEL, *Im Geheimnis geborgen – Einführung in die Theologie des Gebets*, Würzburg 2012.
- ROTZETTER, ANTON, *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Brief an Herrn Voltaire*, in: DERS., *Schriften 1*, hg. v. HENNING RITTER, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, 313–332.
- RUGGIERI, GIUSEPPE, *Zeichen der Zeit – Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: HÜNERMANN, PETER (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 61–70.
- SALIN, DOMINIQUE, *Der verborgene Gott – Von Ignatius v. Loyola zu Charles de Foucauld*, in: *GuL* 78 (2005), 117–128.
- SALMANN, ELMAR, *Der geteilte Logos – Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Rom 1992.
- , *Der Gott des freien Geleits – Christentum als Phänomen und Leitmotiv*, in: PAULY, STEPHAN (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1999, 73–83.
- /BIERINGER, ANDREAS, *Mystik als erfahrenes Leben und Denken*, in: *IkaZ* 44 (2015), 527–536.
- , *Zwischenzeit – Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004.
- SANDER, HANS-JOACHIM, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik 1*, Mainz 2019.
- SANDLER, WILLIBALD, *Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung*, in: SIEBENROCK, ROMAN A./AMOR, CHRISTOPH J. (Hg.), *Handeln Gottes – Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg i. Br. 2014, 132–172.
- SANKS, T. HOWLAND, *David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications*, in: *Theological Studies* 54 (1993), 698–727.
- SATTLER, DOROTHEA/SCHNEIDER, THEODOR, *Schöpfungslehre*, in: SCHNEIDER, THEODOR (Hg.), *Handbuch der Dogmatik I*, Düsseldorf 1992, 120–238.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Lebenskunst in der Postmoderne – Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos*, in: *IkaZ* 39 (2010), 520–533.
- SCHAEFFLER, RICHARD, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier 1988.
- SCHAUPP, WALTER, *Bindung auf Dauer? – Eine Krise und ihre Herausforderungen*, in: SCHAMBECK, MIRJAM/DERS. (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? – Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Würzburg 2004, 18–33.

- SCHELIHA, ARNULF VON, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung – Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999.
- SCHERER, MARTIN, *Hingabe – Versuch über die Verschwendung*, Springe 2021.
- SCHEULE, RUPERT M., *Wir Freiheitsmüden – Warum Entscheidung immer mehr zur Last wird*, München 2015.
- SCHLETTE, HEINZ ROBERT, *Pietät und Empörung – Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung*, in: DERS., *Konkrete Humanität*, Frankfurt a. M. 1991, 385–401.
- SCHMIEDEL, ULRICH, *Vertrauen verstanden? – Zur Vertrauenstrilogie von Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller*, in: NZSTh 56 (2014), 379–392.
- SCHMID, WILHELM, *Gelassenheit – Was wir gewinnen, wenn wir älter werden*, Berlin 2014.
- SCHMITZ, HERMANN, *Atmosphären*, Freiburg i. Br./München 2016.
- , *Kreativität erleben*, in: JULMI, CHRISTIAN (Hg.), *Gespräche über Kreativität*, Bochum/Freiburg i. Br. 2013, 17–42.
- SCHNEIDER-FLUME, GUNDA, *Folgt das Schicksal einem Plan? – Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung*, in: BERLEJUNG, ANGELIKA/HECKL, RAIK (Hg.), *Ex oriente lux – Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 2012, 571–588.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Erlöste Freiheit – Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012.
- , *Grundgebot Liebe: Wege moralischen Argumentierens*, in: Schmidinger, Heinrich/Hoff, Gregor Maria (Hg.), *Ethik im Brennpunkt*, Innsbruck/Wien 2005, 25–56.
- , *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007.
- , *Wie gewiss ist das Gewissen? – Eine ethische Orientierung*, Freiburg i. Br. 2003.
- SCHÖNFELD, ANDREAS, *Spirituelle Identität und Mystik*, in: GuL 81 (2008), 1–8.
- SCHÜRMAN, HEINZ, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, hg. v. KLAUS SCHOLTISSEK, Paderborn 1994.
- SCHÜSSLER, WERNER, *Das Gebet – Versuch einer philosophisch-theologischen Grundlegung*, in: DERS./REIMER, A. JAMES (Hg.), *Das Gebet als Grundakt des Glaubens – Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs*, Münster 2004, 11–28.
- SCHÜTZ, CHRISTIAN, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1992.
- SCHULZE, GERHARD, *Die Erlebnisgesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2005.
- SEDMAK, CLEMENS, *Das Gute leben – Von der Freundschaft mit sich selbst*, Innsbruck/Wien 2015.
- , *Innerlichkeit und Kraft – Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg i. Br. 2013.
- , *Philosophische Randnotizen zu Erziehung, Therapie, Sinn*, in: BUCHER, ANTON A. (Hg.), *Erziehung – Therapie – Sinn*, Münster 2004, 91–95.
- SEEWALD, MICHAEL, *Der Mensch als Geschaffener und Gewordener – Herausforderungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökumenischer Verantwortung*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/DERS. (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br. 2015, 316–341.
- , *Religion als Kontingenzbewältigung? – Präzisierungen zu einem gängigen Topos in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Hermann Lübbe und Ernst Tugendhat*, in: ENDERS, MARKUS/ZABOROWSKI, HOLGER (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie 15*, Freiburg i. Br./München 2016, 152–179.
- SENECA, L. ANNAEUS, *De otio/Über die Muße, De providentia/Über die Vorsehung*, Lateinisch/Deutsch, übers. v. GERHARD KRÜGER, Leipzig 1996.
- , *Von der Gelassenheit*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Zimmermann, München 2016.
- SHELDRAKE, PHILIP F., *Explorations in Spirituality – History, Theology and Social Practice*, Mahwah (New Jersey) 2010.
- , *Introduction*, in: DERS. (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Collegeville (Minnesota) 2018, 1–14.

- , *Spirituality and history – Questions of Interpretation and Method*, London 1991.
- (Hg.), *Surrender to Christ for Mission – French Spiritual Traditions*, Colledgeville (Minnesota) 2018.
- SINGER, MICHAEL ALAN, *Das Experiment Hingabe – Mein Weg in die Vollkommenheit des Lebens*, übers. v. STEPHAN SCHUMACHER, Winterthur 2016.
- SÖDING, THOMAS, *Nächstenliebe – Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015.
- SÖLLE, DOROTHEE, *Mystik und Widerstand*, Hamburg 1999.
- SPAEMANN, ROBERT, *Spontaneität und Reflexion – Studien über Fénelon*, Stuttgart 2019.
- SPLETT, JÖRG, «... ICH BIN GEKOMMEN; DAMIT SIE DAS LEBEN HABEN UND ES IN FÜLLE HABEN» (Joh 10,10) – Überlegungen zur christlichen Spiritualität, online: https://www.erzbistum-koeln.de/kultur_und_bildung/schulen/religionsunterricht/paedagogische_woche/dokumentationen/2002/samstag/splett.pdf (11.01.2022).
- STEFFENSKY, FULBERT, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 2008.
- STEINMETZ, FRANZ-JOSEF, *Ignatianische Hingabe*, in: GuL 68 (1995), 241–245.
- STEINS, GEORG, *Klagen ist Gold!*, in: DERS. (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich – Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, 9–15.
- STIERLI, JOSEF, *Das ignatianische Gebet: «Gott suchen in allen Dingen»*, in: WULF, FRIEDRICH (Hg.), *Ignatius von Loyola – seine Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956*, Würzburg 1956, 151–182.
- STOELLGER, PHILIPP, *«Handeln Gottes» als Metapher und Folgerungen für die Lebensweltnähe der Theologie*, in: BEINTKER, MICHAEL/PHILIPPS, ALBRECHT (Hg.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen 2021, 205–233.
- , *Passivität aus Passion – Zur Problemgeschichte einer «categoria non grata»*, Tübingen 2010.
- STOSCH, KLAUS VON, *Gott – Macht – Geschichte – Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i. Br. 2006.
- , *Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, in: ThR 101 (2005), 91–107.
- , *Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften*, in: GASSER, GEORG/QUITTERER, JOSEF (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs – Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010, 55–80.
- STRASSER, PETER, *Kritik der Spiritualität – Warum uns die Welt nicht genug ist*, Basel 2020.
- STRIET, MAGNUS, *In der Gottesschleife – Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2015.
- SUDBRACK, JOSEF, *«Gott finden in allen Dingen» – Christliche Kontemplation und ignatianische Exerzitien*, in: GuL 68 (1995), 362–375.
- TAUBES, JACOB, *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte)*, hg. v. ASSMANN, ALEIDA UND JAN/HARTWICH, WOLF D., Paderborn 1996.
- TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012.
- TEUBER, BERNHARD, *Die mystische Mär – Eine postmoderne Relecture der mystischen Tradition nach Michel de Certeau*, in: DELGADO, MARIANO/FUCHS, GOTTHARD (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Ue./Stuttgart 2005, 225–240.
- THEOBALD, CHRISTOPH, *Christentum als Stil – Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br. 2018.
- , *«Der Herr und Lebensspender» – Ansatz zu einer Theologie des «Lebens»*, in: Conc 36 (2000), 53–69.
- , *Hören, wer ich sein kann – Einübungen*, Ostfildern 2019.
- TRACY, DAVID/GRANT, ROBERT M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984.
- , *Blessed Rage for Order – The New Pluralism in Theology*, Chicago/London 1996.
- , *The Analogical Imagination – Christian Theology and the Culture of pluralism*, New York 1981.

- , *Theologie als Gespräch – Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.
- TEUCHERT, LISANNE, *Gottes transformatives Handeln – Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem «Open theism»*, Göttingen 2018.
- VOLTAIRE, *Candide oder der Optimismus*, übersetzt von Ernst Hardt, Hamburg 2019.
- WACHT, DR. ANTON [Pseudonym Guardinis], *Siebter Sonntag nach Pfingsten – Die göttliche Vorsehung*, in: *Chrysologus* 56 (1916), 540–544.
- WARD, KEITH, *Divine Action – Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*, Pennsylvania 2007.
- WARNACH, VIKTOR, *Liebe*, in: *HthG III*, München ³1974, 55–77.
- WEDER, HANS, *Einblicke ins Evangelium – Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992.
- , *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich ²1989.
- WEIL, SIMONE, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953.
- WEIMER, LUDWIG, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? – Analyse und Deutung des Problemstands seit der Aufklärung*, in: SCHNEIDER, THEODOR/ULLRICH, LOTHAR (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 17–71.
- WELTE, BERNHARD, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1978.
- , *Was ist Glauben? – Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1982.
- WENDEL, SASKIA, *Christliche Mystik – Eine Einführung*, Kevelaer 2004.
- WERBICK, JÜRGEN, *Den Glauben verantworten – Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. ²2000.
- , *Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen*, München 1997.
- , *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001.
- , *Glauben als Lernprozess? – Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik*, in: BAUMGARTNER, KONRAD/WEHRLE, PAUL/DERS. (Hg.), *Glauben lernen – Leben lernen, Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion*, St. Ottilien 1985, 3–18.
- , *Gnade*, Paderborn 2013.
- , *Gott als Begründung und als Herausforderung? – Warum Gott nicht «notwendig» sein kann*, in: KNOP, JULIA (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch – Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. 2019, 325–342.
- , *Hört Gott mich, wenn ich zu ihm rufe? Notizen zu Bittgebet und Theodizee*, in: *IKaZ* 37 (2008), 587–600.
- , *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004.
- WETSEL, DAVID, *Pascal and Disbelief – Catechesis and Conversion in the Pensées*, Washington 2002.
- WILLIAMS, ROWAN D., *On Christian Theology*, Oxford 2000.
- WINTZEK, OLIVER, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz – Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus*, Regensburg 2017.
- WRIGHT, WENDY M., *The Spiritual Classics as Spiritual Guides*, in: *The Way Supplement* 73 (1992), 36–48.
- WÜSTENBERG, RALF KAROLUS, *Islam ist Hingabe – Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016.
- WÜST-LÜCKL, JÜRIG, *Theologie des Gebetes – Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*, Freiburg i. Ue. 2007.
- WULF, FRIEDRICH, *Vom Gebet der Hingabe*, in: *GuL* 35 (1962), 1–5.
- ZIMMERLING, DIETER, *Evangelische Spiritualität – Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2010.
- ZIMMERMANN, RUBEN, *Die Gleichnisse Jesu – Eine Leseanleitung zum Compendium*, in: DERS. (Hg.), *Compendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3–46.

Weitere Literatur

MERCIER, PASCAL, *Das Gewicht der Worte*, München 2021.

MUSIL, ROBERT, *Der Mann ohne Eigenschaften I*, Erstes und zweites Buch, Reinbek b. Hamburg
¹⁶2002.

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann,
Departement für Moralthologie und Ethik, Universität Freiburg i. Ue.

NEUERE TITEL

129. KLOTHER, KLAUS, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, 2010, 312 S.
130. ZOCCHI FISCHER, ANITA, *Beteiligungsgerechtigkeit als Struktur- und Verhaltensnorm*, 2011, 280 S.
131. HACK, TOBIAS, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 2011, 456 S.
132. MERKS, KARL-WILHELM, *Grundlinien einer interkulturellen Ethik*, 2012, 316 S.
133. HILPERT, KONRAD, *Theologische Ethik im Pluralismus*, 2012, 330 S.
134. BREITSAMETER, CHRISTOF, *Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, 2012, 286 S.
135. HOLDEREGGER, ADRIAN/WOLBERT, WERNER (Hg.), *Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion*, 2012, 386 S.
136. KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie*, hg. v. Stephan Goertz, 2013, 448 S.
137. BALTES, DOMINIK, *Heillos gesund? Gesundheit und Krankheit im Diskurs von Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie*, 2013, 380 S.
138. SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, 2013, 348 S.
139. LESCH, WALTER, *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, 2013, 432 S.
140. MEISERT, STEFAN, *Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns*, 2014, 402 S.
141. SCHERZINGER, GREGOR, *Normative Ethik aus jüdischen Ethos. David Novaks Moraltheorie*, 2014, 476 S.
142. SCHAUPP, WALTER (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, 2014, 396 S.
143. PAVELKA, JONAS, *Bürger und Christ. Politische Ethik und christliches Menschenbild bei Ernst-Wolfgang Böckenförde*, 2015, 328 S.
144. BOGNER, DANIEL/MÜGGE, CORNELIA (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, 2016, 236 S.
145. HILPERT, KONRAD, *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte*, 2016, 289 S.

146. DAUGHTON, AMY, *With and for Others. Developing Ricoeur's ethics of self using Aquina's language of analogy*, 2016, 287 S.
147. ERNST, STEPHAN (Hg.), *Alter und Altern. Herausforderungen für die theologische Ethik*, 2016, 431 S.
148. SCHMIDT, BENEDIKT, *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*, 2017, 489 S.
149. FRITZ, ALEXIS, *Der Anspruch der Bedürfnisse. Gerechte Prioritätensetzung im Gesundheitswesen*, 2017, 450 S.
150. JOHN, ANSELM MARTIN, *Das Gelingen der Liebe. Jürg Willis Konzept der partnerschaftlichen Koevolution als Beitrag für die Ehetheologie*, 2017, 406 S.
151. BUCHS, STEFAN, *Ärzteethos und Suizidbeihilfe. Theologisch-ethische Untersuchung zur Praxis der ärztlichen Suizidbeihilfe in der Schweiz*, 2018, 464 S.
152. BREITSAMETER, CHRISTOF, *Das Gebot der Liebe – Kontur und Provokation*, 2019, 322 S.
153. LAUBACH, THOMAS (Hg.), *Ökumenische Ethik*, 2019, 304 S.
154. BOGNER, DANIEL/ZIMMERMANN MARKUS (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion*, 2019, 436 S.
155. KIESLINGER, KRISTINA, *Ethik, Kontemplation und Spiritualität. Thomas Keatings «Centering Prayer» und dessen Bedeutung für die Theologische Ethik*, 2020, 470 S.
156. HAKER, HILLE, *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*, 2020, 391 S.
157. GRILL, RUPERT, *Willensschwäche. Eine moralpsychologische Untersuchung*, 2021, 414 S.
158. WOLBERT, WERNER, *Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen*, 2022, 198 S.
159. MERKL, ALEXANDER, *Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neu-reflexionen*, 2022, 441 S.
160. WILS, JEAN-PIERRE, *Weggabelungen in Sicht. Kleine Anthropologie des Lassens in erregten Zeiten*, 2022, 116 S.
161. LESCH, WALTER, *Europa – Migration – Populismus. Aktuelle Spannungsfelder politischer Ethik*, 2022, 436 S.
162. LUDWIG, JOHANNES, *System Kirche. Machtausübung zwischen Idee, Interesse und Institution*, 2022, 278 S.
163. PEETZ, KATHARINA, *Erzählte Versöhnung. Narrative Ethik und christliche Glaubenspraxis in Ruanda nach dem Genozid*, 2023, 278 S.
164. FEIX, MARC/TRAUTMANN, FRÉDÉRIC (Hg.), *Die Universalität der Menschenrechte. Skizzen und Perspektiven/L' universalité des droits humains. Esquisses et perspectives*, 2023 (im Erscheinen).



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlagshauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

HERAUSGEGEBEN VON DANIEL BOGNER UND MARKUS ZIMMERMANN,
DEPARTEMENT FÜR MORALTHEOLOGIE UND ETHIK, UNIVERSITÄT FREIBURG I.U.E.

Die Studie erschließt den Klassiker «L'Abandon à la Providence divine» aus dem frühen 18. Jahrhundert. Mit der Rede vom «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» inspiriert seine Alltagsmystik bis in die Gegenwart hinein bedeutende Denker und Denkerinnen. Den neueren hermeneutischen Standards folgend nimmt der Autor den Zeitindex ernst und erkundet den ursprünglichen Sitz im Leben. Da es bis in die Gegenwart hinein wenige kritische Studien zur Theologie des *Traité* gibt, fördert eine aufmerksame Lektüre des Textes die theologieimprägnierten Schlüsselthemen zutage (zum Beispiel Vorsehung, Hingabe). Damit ist der Weg geebnet für eine *relecture*, die zunächst, die Schlüsselthemen betreffend, zeitdiagnostisch den Gegenwartshorizont befragt, und schließlich mit dem *Traité* weiterdenkt, indem sie versucht, eine Alltagsmystik theologisch neu zu begründen und zu entwickeln – als Stil des Christseins für die Gegenwart.

Autor

Michael Höffner ist Priester des Bistums Münster und war bis 2017 Spiritual am dortigen Priesterseminar. Er promovierte in Dogmatik über «Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit» und ist seit seiner Habilitation (Freibourg 2022) Professor für Theologie der Spiritualität am Campus für Theologie und Spiritualität in Berlin.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ECHTER VERLAG

www.echter.de

ISBN 978-3-7965-4906-9



ISBN 978-3-429-05931-6

