

Die Gottessehnsucht – Motiv und Horizont des Ordenslebens

1. WAS HAT UNS AUF DEN WEG GESTELLT? – MOTIVATIONEN FÜR EIN LEBEN ALS ORDENSCHRIST/IN

Was hat Menschen auf den Weg gestellt, Ordenschrist/in zu werden? Was ist es, das diese Menschen damals nicht losließ, sie umtrieb und Ausschau halten ließ, wo dieser Weg hingehet, und das sie schließlich motivierte, sich einer geistlichen Gemeinschaft anzuschließen?

Für viele mag diese Zeit lange zurückliegen und auch die Erinnerungen mögen nicht mehr unmittelbar greifbar sein. Aber auch nach 20, 30 oder noch mehr Jahren in einer geistlichen Gemeinschaft stellt sich die Frage, was Menschen auf den Weg in eine geistliche Gemeinschaft gestellt hat und was sie diesen Weg auch heute noch gehen lässt.

Auch wenn klar ist, dass wohl die unterschiedlichsten Motive beim Eintritt eine Rolle gespielt haben, so zeigt sich dennoch, dass es auch etwas in diesem Leben gegeben hat und gibt, das größer ist. Auch durch alle krummen Motive hindurch und trotz ihrer ist es Gott, von dem wir glauben, dass er uns auf den Weg gestellt hat.

Auf seine Weise, die wir auch verstehen konnten, hat er an uns gerührt. Die biblischen Texte sprechen davon, dass er den Menschen beim Namen ruft, ihn in seinem Innersten trifft, ihn herausholt und auf den Weg stellt.

Ist das zu abstrakt? Ist das eine Tatsache, die im Laufe des Lebens immer mehr verblasst? Wenn wir danach fragen, was das Ordensleben ausmacht, dann geht unser Blick auf Gott, der in unzähligen, ganz unterschiedlichen Wegen

den Menschen sucht. Wer ist dieser Gott für uns? Wie motiviert er unser konkretes Leben, unsere Visionen und Hoffnungen, unser Planen und Experimentieren? Wie sind Menschen mit ihm in Berührung gekommen? Was bedeutet es, die Begegnung mit Gott zu leben, und was heißt es, wenn hier die Gottessehnsucht als Wurzel, Grund und Ziel des Ordenslebens charakterisiert wird?

Sehnsucht als Ausdruck für das Angerührtsein durch Gott
Wenn man junge Menschen fragt, wie sie ihre Beziehung zu Gott deuten, dann ist sehr oft von der Sehnsucht die Rede. »Ich spüre eine Sehnsucht in mir.« »Etwas zieht mich, das mehr ist als ich selbst.« »Ich habe eine Ahnung von Gott und diese Ahnung lässt mich nicht mehr los.« So oder ähnlich ist die Antwort junger Menschen.

Interessant ist, dass dieses Verspüren, dass Gott mich angerührt hat und dass er mich meint, auch in der Spiritualitätsgeschichte seinen Ort hat. Auch wenn es unterschiedlich benannt wird, so wird doch deutlich, dass es immer um ein existentielles Angerührtsein durch Gott geht. Deshalb sollen im Folgenden einige Linien dazu ausgezogen werden, um auf diesem Hintergrund der Frage genauer nachzugehen, was es für das Ordensleben bedeutet, wenn die Gottesbeziehung als ihr entscheidendes Motiv deutlich wird.

2. DIE GOTTESSEHNSUCHT LEBEN – PERSPEKTIVEN AUS DER SPIRITUALITÄTSGESCHICHTE

2.1. »Gott suchen« – Die Benediktsregel als Schule des Gottsuchens

In der Benediktsregel wird das Kloster als Schule charakterisiert. Die Mönche tun sich zusammen, um sich in das Hören einzuüben¹ und in Gemeinschaft Christus zu dienen. Ihr Ideal ist die urkirchliche Gemeinschaft.

¹ Vgl. RB Prol.,1.

*Die Gottsuche als ausschlaggebendes Kriterium
für ein gelingendes Leben als Mönch*

Als in der Benediktsregel die Aufnahmebedingungen für den Novizen benannt werden, ist diejenige die wichtigste, ob »einer wirklich Gott sucht«². Es ist das Kriterium schlechthin, ob jemand in die Gemeinschaft der Mönche aufgenommen wird oder nicht. Es ist aber auch das entscheidende Merkmal, ob für den Novizen der Weg in der Gemeinschaft der Mönche zum Weg des Lebens wird oder nicht.

Benedikt beschreibt dieses Suchen Gottes in vielschichtiger Weise. Es geht nicht nur darum, den Intellekt mittels des Studiums der Schriften, in der Lectio und im Vollzug des Gottesdienstes mit Einsichten und Worten zu bestücken. Der ganze Mensch ist auf Gott hin unterwegs. Das ist das Charakteristische der Suche. Die Gedanken, die Worte, die Werke, die Emotionen und Affekt: alles gilt es von Gott her ausrichten zu lassen. In allem gilt es, Gott zu suchen.

*Gottsuche als Aufmerksamwerden
für Gottes Gegenwart*

Man könnte nun fragen, worum es bei diesem Suchen geht, was dessen Ziel ist. Benedikt will seine Schule des Gottsuchens verstanden wissen als Schule, Gottes immer mehr inne zu werden. Es geht darum, sich immer mehr der Gegenwart Gottes zu stellen. Gott ist es, der da ist, der die Welt durchdringt, der den Menschen zutiefst meint. Gott suchen heißt für Benedikt, immer mehr in Gott hineinzuwachsen.

Von daher ist die Regel nichts anderes als eine Schule, ein Vorschlag eines konkreten Weges, aufmerksam für Gott zu werden. Der Umgang mit heiligen Dingen ist für Benedikt der erste Ort dieses Einübens: der Gottesdienst, Gottes Wort in den Mund zu nehmen und damit das Herz voll zu machen, in der Gastfreundschaft und auch

² Vgl. RB 58,7.

im alltäglichen klösterlichen Leben gerade im Bedürftigen Gottes Gesicht zu entdecken. Alle diese Dinge sind konkreter Ausdruck dafür, dass es im Leben darum geht, Gottes Gegenwart wahrzunehmen und sich von ihr gestalten zu lassen.

Interessant ist nun, dass wenige Zeit später Gregor der Große (540–604) den Weg Benedikts im Zweiten Buch seiner Dialoge etwas anders konnotiert. Er charakterisiert den Weg des Menschen zu Gott, für den Benedikt sozusagen das Modell ist, als Weg der Sehnsucht. Die *Contemplatio* ist ein anderes Wort dafür.

2.2. Gottes Sehnsucht nach dem Menschen und die Sehnsucht des Menschen nach Gott – Das Erbe der Antike an das Mittelalter

Gregor der Große stellt die Brücke zwischen östlicher und westlicher Theologie am Ausgang der Antike dar und vermittelt beide Traditionen an das Mittelalter. Gerade in der östlichen Theologie stellt das Thema der Sehnsucht ein leitendes Motiv dar. Gregor von Nyssas Theologie ist ganz und gar davon geprägt.³ Aber auch Augustinus beschreibt den Weg des Menschen zu Gott als von der Sehnsucht motiviert und von der Unruhe zu Gott hin geprägt. Die *inquietas*, die Unruhe, findet sozusagen im *desiderium*, in der Sehnsucht, ihre Ausrichtung und ihr Ziel.

Die Sehnsucht als Urbewegung des Herzens und als Inbegriff des Geistes Gottes selbst

Gregor der Große führt beide Stränge zusammen und versteht die Sehnsucht als Urbewegung des Herzens und zugleich als Inbegriff des Geistes Gottes selbst.⁴ Die Sehnsucht ist beides: Weg Gottes zum Menschen und Weg des Menschen zu Gott. Sie ist eine Kraft, die den

³ Vgl. McGinn, B., *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 209f; vgl. Casey, M., *Spiritual Desire*, 303.

⁴ Vgl. Schambeck, M., *Contemplatio als Missio*, 412.

Menschen unruhig macht und auf Gott hin eilen lässt. In ihr wird der Mensch wach, seine Beziehung zum Schöpfer wahrzunehmen und sich auf diesen Gott einzulassen. Es reicht nichts Vorletztes, Uneigentliches, Zweitrangiges, um die Sehnsucht des Menschen zu stillen. Gott allein kann ihr genügen. Sie ist aber auch die Weise, in der der Geist Gottes den Menschen auf Gott hin tasten und ausgreifen lässt. In der Sehnsucht wird der Mensch Gottes inne und verliert ihn zugleich.

Damit ist die Sehnsucht für Gregor auch ein Stachel und etwas, das wehtut und aufreißt. Er verwendet deshalb oft das Bild des Hungers oder des Durstes, wenn er von der Sehnsucht des Menschen nach Gott schreibt. In der Sehnsucht erlebt der Mensch die Spannung, dass er noch nicht angekommen ist. Er ist sozusagen ausgespannt zwischen Himmel und Erde. Und auch wenn der Mensch den Himmel seit Christus auf der Erde finden kann, so ist die Erde eben doch noch nicht ganz heimgekommen in den Himmel.⁵

*Die Vita Benedicti als Modell eines Menschen,
der die Gottesehnsucht lebt*

In den Dialogen konkretisiert Gregor, wie die Sehnsucht Weg zu Gott ist. Er greift dazu die Gattung der Heroenviten auf und stellt den Menschen seiner Zeit Menschen als Modelle vor Augen, die der Sehnsucht nach Gott ein Gesicht gaben. Das bekannteste Beispiel dafür ist Benedikts Weg, den Gregor im Zweiten Buch seiner Dialoge aufgezeichnet hat.

Es ist eine dichte, von einer tiefen Symbolik geprägte Erzählung, die gleich zu Beginn klar macht, worum es geht. Benedikt ist vor die Wahl gestellt, welche Gestalt er seinem Leben geben will. Er schlägt Rom als Sinnbild für ein reiches, von äußeren Impulsen geordnetes Leben aus, das schließlich aber im Vorletzten verläuft. Benedikt ent-

⁵ Vgl. ebd., 71–76.

scheidet sich dafür, seine Sehnsucht auf Gott auszurichten⁶.

Sein Weg ist nichts anderes als immer mehr Mensch zu werden, echt zu werden, den eigenen Abgründen ins Auge zu schauen⁷, dennoch nicht an ihnen zu verzweifeln und so den Weg des Gekreuzigt-Auferweckten nachzugehen.

Nicht die Wunder, die Benedikt tut, auch nicht die Klostergründungen, die er vornimmt, markieren das Ziel seines Weges. Noch bevor der vielgerühmte Gottesmann selbst des Geheimnisses der Schöpfung und des Schöpfers inne wird, lernt er an Scholastika, dass die Liebe das Tiefste der *Contemplatio* ist.⁸

Die Sehnsucht als Antwort des Menschen

Die Sehnsucht nach Gott ist nichts anderes als Antwort auf die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen. Gott zieht den Menschen. Er kommt ihm zuvor und sucht ihn auf den Wegen, die er geht.

Das ist vielleicht eine der wichtigsten Botschaften in der *Vita Benedicti*: Gott hat einen Weg mit jedem Menschen. Jeder ist berufen, Gottes inne zu werden. Jedem gilt die Zusage, dass Gott zu finden ist. Jeder ist hineingenommen in das Leben Gottes.

Dieser Weg ist ein Weg, der geprägt ist vom Weg Jesu Christi selbst: Eingespannt in die Achsen des Ab- und Aufstiegs, geprägt von dem Paradox, dass bei Gott Wachsen und Werden »weniger werden« heißt, den Weg der *Kenosis* vollziehen, oder anders gesagt, sich vom Kreuz Christi prägen zu lassen.

⁶ Vgl. *Gregor der Große*, Dial 2, Prol., 1, 102.

⁷ Vgl. den Aufenthalt Benedikts in Subiaco (Sub-lacus, Unter-See), also in den Tiefen der Erde als Sinnbild für die Tiefen seiner Selbst; dort erfährt er durch die Begegnung mit einem anderen Menschen das Pascha, die Auferstehung Christi. Vgl. dazu *Gregor der Große*, Dial 2,1,3–6, 104–108.

⁸ Vgl. *Gregor der Große*, Dial 2, 33; vgl. dazu auch *Schambeck, M.*, *Mystagogisches Lernen*, 60.

In der Vita Benedicti wird das noch in sehr verhaltener Weise ausgedrückt. Im Leben des Franziskus und in der franziskanisch-klareanischen Spiritualität wird das der Theologie wieder bleibend ins Gedächtnis geschrieben.

2.3. Sich vom Gekreuzigt-Auferweckten prägen lassen – Impulse aus der franziskanischen Tradition

Franziskus hatte schon alles zurechtgelegt, was aus seinem Leben werden sollte. Er wollte aufsteigen, jemand werden, wichtig sein. Die Laufbahn eines Kreuzritters sollte ihm und seiner Familie ermöglichen, wenn schon nicht zu den Adligen, so doch zur ehrenvollen Schicht der Stadt zu gehören.

Da trifft ihn Gott mitten in diesen Träumen. Franziskus kehrt als Veränderter aus der Gefangenschaft in Perugia zurück, in die er aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen der beiden Nachbarstädte geraten war.

Was bisher sein Leben reich gemacht hat, genügt Franziskus nicht mehr. Er ist auf der Suche, und Gott stellt sich ihm in den Weg in einer Weise, die er nie vermutet hatte. Der Aussätzige vor den Toren der Stadt, die Begegnung mit dem Gekreuzigt-Auferweckten in San Damiano sind Schlüsselereignisse für Franziskus' Weg. Sie werden für ihn und alle prägend, die sich aus der franziskanisch-klareanischen Tradition heraus verstehen.⁹

Zur Weite und Bestimmtheit der franziskanisch-klareanischen Spiritualität

Franziskus und seine Gottesehnsucht kennzeichnet viele Facetten. Oftmals wird das Charakteristische der franziskanischen Spiritualität in der Rede von Krippe, Kreuz und Eucharistie zusammengefasst. Dahinter steht die

⁹ Die franziskanische Spiritualität als Gottesehnsucht zu charakterisieren, zeigt auch das Buch: Gruber, M./Mülling, Ch./Schneider, H. u.a. (Hg.), Gottes-Sehnsucht. Einübungen in franziskanische Spiritualität, München 2005.

Einsicht, dass Franziskus ernst genommen hat, dass sich Gott auf den Weg macht in unsere Welt hinein. Gott tut das dergestalt, dass die Welt selbst nunmehr endgültig zum Ort geworden ist, an dem er sich finden lässt. Darin wurzelt die Vielgestaltigkeit der franziskanisch-klareanischen Spiritualität. Jede Weise, sich in die Welt hineinzu-begeben und ihre Durchsichtigkeit auf den Schöpfer wahrzunehmen, ist Weg Gottes. Gott ist überall in der Welt zu finden.

Zugleich wird in der Rede von Krippe, Kreuz und Eucharistie auch der Focus deutlich, von dem aus diese Vielgestaltigkeit ausgerichtet wird. Die Menschwerdung und der Tod Jesu am Kreuz zeigen, dass Gott eine bestimmte Richtung für seinen Weg gewählt hat. Es ist der Weg nach unten, die Kenosis, die Entäußerung, wie das der Hymnus im Philipperbrief ausdrückt (Phil 2,6–11).

Gott zu finden, heißt für Franziskus, den »Fußspuren« Jesu Christi zu folgen.¹⁰ Dieser Weg führt ihn zu den Entrechteten und Geschundenen.¹¹ In ihnen findet er das Gesicht Jesu. Nicht nur im Schönen und Majestätischen ist Gott zu entdecken, wie das die theologische Tradition bis Franziskus in ausgeprägter Weise erinnert hatte (vgl. die Tradition des »Beau Dieu« der französischen Gotik). Auch die geknechtete Kreatur, auch das Schwere und das Leid trägt seit der Menschwerdung des göttlichen Wortes zumindest die Verheißung in sich, nicht Widerort Gottes, sondern für die Gegenwart Gottes offen zu sein. Das Schöne ist deshalb bei und seit Franziskus nicht mehr Ausflucht, um dem Schrecklichen dieser Welt auszuweichen. Es ist vielmehr zum Zeichen geworden, dass die Erlösung durch Christus schon jetzt und hier, mitten unter uns greift. Der Einsatz für die Geschundenen erhält von daher einen ganz neuen Akzent.

¹⁰ Vgl. *Franz von Assisi*, NBReg 1,1 (FranzQuSchr 1, 174).

¹¹ *Die Dreigefährtenlegende* 3,9 (Franz QuSchr 8, 91) formuliert, dass Franziskus die »Anspannung des Herzens« zu den Geschundenen führt.

Letztlich lernt Franziskus in seinem Leben immer mehr verstehen, dass diese unsere Welt der Ort ist, an dem Gott zu finden ist. Er entdeckt in ihr den Spiegel Gottes. Er inszeniert das Leben, inszeniert Weihnachten, entdeckt den Geschundenen am Kreuz. Er lebt das Leben und das Leben wird ihm zum Spiegel für Gott.

Die systematisch-theologische Durchdringung der »Inszenierungen« des Franziskus durch Bonaventura
Bonaventura, der große franziskanische Theologe des 13. Jahrhunderts, wird dies deutlich herausarbeiten. Franziskus hat sich darauf eingelassen, sich vom Gekreuzigt-Auferweckten immer mehr prägen zu lassen. Im »Itinerarium mentis in Deum«, einer seiner wichtigsten mystischen Schriften, wählt Bonaventura deshalb auch das Ereignis der Stigmatisation als Bild, von dem her und auf das hin er den Weg des Menschen zu Gott beschreibt.¹² Den Weg Gottes zu gehen heißt, einzuschwingen in den Weg des Gekreuzigt-Auferweckten. Man könnte auch sagen, dass es bedeutet, die Grammatik der Minorität zu leben. Christsein konkretisiert sich darin, sich von Gott immer mehr in die Tiefen dieser Welt treiben zu lassen und auch in ihnen die Kehre Gottes ins Leben hinein zu erhoffen.

Die Gottessehnsucht ist in der franziskanisch-klareanischen Tradition als eine vom Kreuz Christi durchzogene verstehbar geworden. Das Kreuz Christi hat erkennen gelehrt, dass vom Leben nichts ausgeblendet werden muss. Auch Schatten und Dunkel ist von Gott ins Leben hineingehoben worden. Es hat nicht mehr das letzte Wort. Von daher taucht auch das Schöne, die Auferstehung und das Leben in ein ganz anderes Licht. Franziskus kann in allem die Spur Gottes ausmachen. Die Erlösung in das Leben Gottes hinein wird schon jetzt Wirklichkeit.

Die Gottessehnsucht zu leben heißt seit Franziskus, die

¹² Vgl. *Bonaventura*, *Itinerarium mentis in Deum* Prol., 3; 7,1–4. (*Opera omnia* 5, 295f.312).

Freundschaft mit dem Gekreuzigt-Auferweckten zu leben und sich von ihm prägen zu lassen. Ignatius wird das im Prozess des Exerzitienweges genau durchbuchstabieren.

2.4. Die Freundschaft mit Christus leben – Impulse aus der ignatianischen Tradition

Ignatius nennt seine Gemeinschaft »Societas Iesu«. Es geht um die Gefährtenschaft mit Jesus. Die Exerzitien wollen nichts anderes als diese Gefährtenschaft und Freundschaft mit Jesus einüben und sie immer gewisser werden lassen.

Das Einholen der affektiven Kräfte in die Gottesbeziehung

Ignatius ist sich dabei bewusst, dass das nicht nur ein intellektueller Vorgang ist. Wille und Freiheit sowie das innere Verspüren (*sentir*), also die affektiven Kräfte des Menschen spielen bei ihm eine große Rolle. Was bei Benedikt und Gregor noch sehr nüchtern daherkam, als sie vom *desiderium*, der Gottesehnsucht, sprachen, und auch bei Franziskus eher von der ritterlichen *cortesia* her gefärbt war, die etwas sehr Nüchternes war, wird bei Ignatius endgültig auch affektiv konnotiert. Es kommt vermutlich nicht von ungefähr, dass ein Spanier und ehemaliger Kriegermann daran erinnert, dass gerade die affektiven Kräfte des Menschen ein ausschlaggebender Faktor sind für den Weg des Menschen zu Gott. Alle Dimensionen des Menschen, der Intellekt, das Gedächtnis, die Sinne und die Affekte werden in der Freundschaft mit Jesus ausgerichtet, und alle vollziehen sie.

Der Exerzitienprozess als Einübung in die Freundschaft mit Jesus

Die Phasen des Exerzitienprozesses führen darin ein. Sie helfen dem Einzelnen, sich seiner Verfasstheit bewusst zu werden. Es geht also darum, mich sehen zu lernen, so wie

ich bin, ohne Beschönigungen, ohne Schnörkel, in der ganzen Unausgegorenheit, mit allen Fehlern, ja in der eigenen Schuld und Sündigkeit. Ignatius weiß, dass das für den Menschen verheerend ausfallen kann. Nur unter dem Blick des Gekreuzigten ist es zu wagen, sich der eigenen Abgründigkeit zu stellen. Es lässt aufhorchen, dass Ignatius gerade an dieser Stelle (GÜ 54) davon spricht, dass das Gespräch mit dem Gekreuzigten so gehalten werde, »so wie ein Freund zu einem anderen spricht«. Die Freundschaft mit Jesus ist die Freundschaft mit dem Gekreuzigt-Auferweckten.

Freund Jesu zu sein, heißt einzuschwingen in dessen Weg; und dieser Weg ist ein Weg in das Kreuz. Die zweite und dritte Woche der Exerzitien loten das Schritt für Schritt aus. Es geht darum, die Kehre zu wagen und sich von Jesus immer mehr prägen zu lassen. Wer sich darauf eingelassen hat, der kann noch weiter gehen und die Grundentscheidung seines Lebens treffen. Hat er sich für den Weg Jesu entschieden, dann bedeutet das, mit ihm auch das Schicksal zu teilen, das zum Paradigma jeden christlichen Lebens geworden ist. Es geht darum, sich dem Wenigerwerden, der Kenosis nicht zu verweigern. Nicht aus einem morbiden Lebensgefühl heraus, sondern weil die Freundschaft mit Christus zu leben bedeutet, dessen Weg mitzugehen. Weil Christus aber nicht im Tod geblieben ist, weil die Kenosis kein Zweck in sich ist, weil es vielmehr darum geht, dass Gott auch das Abgründigste heimholt hat in seine Wirklichkeit, eröffnet die vierte Woche den Blick auf die neue Wirklichkeit, die seit Jesus Christus schon immer alle unsere Wege durchwirkt, auch diejenigen in das Dunkel hinein. Unser Leben ist seit Jesus Christus endgültig für das Leben bestimmt. Die Freundschaft mit Christus zu leben, bedeutet deshalb, in allem, trotz allem und aufgrund aller Dinge Gott zu erfahren. Es ist letztgültig geworden, dass Gott uns in allem entgegenkommt.

Die ignatianisch akzentuierte Gottessehnsucht zeigt sich insofern als Einschwingen in die Freundschaft mit Jesus,

als Weg, der vom Gekreuzigt-Auferweckten ausgerichtet wird. Es geht darum, alle Fasern des Lebens in die Freundschaft mit Jesus einfließen zu lassen. Umgekehrt ergibt sich daraus, dass auch alles, jeder Ort dieser Welt, jede Zeit der Geschichte, Möglichkeit ist, Gott zu finden. Die Freundschaft mit Jesus hat damit universalen Charakter.

Teresa von Avila wird das auf ihre Weise deuten, wenn sie ebenfalls ihr Unterwegssein mit Gott als Freundschaft mit Christus versteht.

Auch wenn der Gang durch die Spiritualitätsgeschichte hier noch lange nicht zu einem Ende gekommen ist, möchte ich dennoch auf dem Hintergrund der erwähnten Traditionen dazu übergehen, sie auf die Frage hin zuzuspitzen, was sich daraus für das Verständnis von Ordensleben heute ergibt.

3. DIE GOTTESSEHNSUCHT LEBEN – ORIENTIERUNGEN FÜR EINE HEUTIGE GESTALT DES ORDENSLEBENS

3.1. Die Gottesfrage als entscheidende Frage

Insgesamt zeigt sich bei aller Unterschiedlichkeit der Deutungen der Gottesbeziehung durch die verschiedenen Traditionen, dass die Gottesfrage das Entscheidende des christlichen Weges ist. An der Gottesfrage entscheidet sich, wie wir diese Welt, das Leben, das Schöne und das Leid verstehen und mit ihm umgehen können.

Heißt das für Benedikt, dass alle Bemühungen darauf zu richten sind, in die Gegenwart Gottes zu kommen und aufmerksam für Gott zu werden, weist Gregor der Große als Vermittler der Antike an das Mittelalter darauf hin, dass der Weg zu Gott ein Weg ist, immer mehr in die Eigentlichkeit zu wachsen.

Franziskus und später Ignatius betonen, dass der Weg zu Gott ein vom Gekreuzigten eröffneter und ausgerichteter ist. Jesus Christus selbst, sein Weg und sein Schicksal ist das Modell für den Weg des Menschen. Die Terminolo-

gien und auch die Akzentuierungen wechseln. Insgesamt zeigt sich aber, dass sich das Leben als Christ und damit auch das Leben als Ordenschrist/in von der Gottesbeziehung her gestaltet, und zwar von einer Gottesbeziehung, in der der ganze Mensch in all seinen Dimensionen gemeint ist.

Es geht darum, das Leben und alles, was es ausmacht, von Gott her gestalten zu lassen. Das hat Auswirkungen auf den Lebensstil, auf die Beziehung zu Anderen, auf die Formen des Miteinanders, auf den konkreten Lebensbereich und auf die konkrete Arbeit.

Je nachdem, wie Gott erfahren wird, ergibt sich eine andere Lebensweise. Für Benedikt ist das Kloster der Ort, die Suche nach Gott zu leben. Für Franziskus wird die Welt zum Kloster¹³ und die Verkündigung des Evangeliums als Wanderprediger zur Weise, die Gottesehnsucht zu inkarnieren. Für Ignatius schließlich gilt jeder Ort als prädestiniert für das Leben der Freundschaft mit Jesus.

Die Verschiedenheit der Lebensweisen mindert also nicht die Intensität der Gottesehnsucht. Sie ist vielmehr Ausdruck dafür, dass Gott auf unterschiedlichen Wegen und in unterschiedlichen Lebensformen gelebt werden kann. Entscheidend ist aber, dass die Lebensweisen von der Gottesbeziehung her orientiert und gestaltet werden. Darin liegt eine Herausforderung für die heutige Gestalt des Ordenslebens. Außerdem zeigt sich, dass das Gerufensein des Einzelnen einhergeht mit dem Gerufensein in Gemeinschaft. Der Weg des Einzelnen und der Weg in der Gefährtenschaft mit Anderen bedingen sich.

Insgesamt wird deutlich, dass sich das Ordensleben an der Gottesfrage entscheidet. Die Gottesfrage ist nicht eine Frage neben anderen. Sie macht vielmehr den innersten Grund, das Motiv und den Horizont des Ordenslebens aus. Ich möchte sogar so weit gehen zu sagen, dass sich

¹³ Vgl. *Sacrum Commercium* 9,63: Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut, (*FranzQuSchr* 9, 159), Franziskanisches Mysterienspiel aus der Mitte des 13. Jh.

die Zukunft des Ordenslebens daran entscheidet, welchen Platz der Gotteserfahrung im konkreten Leben zugeordnet wird, wie sie den Lebensstil, die Ausbildungsformen, die konkreten Entscheidungen, die ökonomischen Überlegungen orientiert.

3.2. Die Gottesfrage als Gottesehnsucht buchstabieren

Ich möchte noch genauer verdeutlichen, in welcher Weise die Gottesfrage für das Ordensleben das entscheidende Motiv ist. Es ist nicht nur die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, die uns motiviert, obwohl auch diese unersetzbar ist und eine wichtige Dimension der Gottesfrage darstellt. Für ein gesundes, nüchternes und realitätsbezogenes Leben ist sie unerlässlich.

Die Gottesehnsucht als Ausdruck für die existentielle Dimension der Gottesfrage

Die intellektuelle Durchdringung ist aber erst so etwas wie ein »zweiter Zirkel«, um mit Karl Rahner zu sprechen. Ihr voraus geht die Gotteserfahrung.¹⁴ Ein Leben als Ordenschrist/in ist nur möglich, wenn sich jemand auftut für die Gotteserfahrung, also die existentielle Dimension der Gottesbeziehung. Sie ist eine Beziehung zwischen dem Du Gottes und dem Ich des Menschen. Sie ist eine Beziehung, in der Gott als Gegenüber und als innerster Grund des Lebens, als Wurzel und als Ziel erfahren wird. Die Rede von der Gottesehnsucht ist m. E. eine Weise, gerade auch die existentielle Dimension der Gottesfrage je mitzusagen. Der Gang durch die Spiritualitätsgeschichte hat das nochmals deutlich gemacht. Christliches Leben ist ein Leben aus der Erfahrung Gottes. Ordensleben ist eine konkrete Form der Antwort des Menschen auf die Erfahrung Gottes.

¹⁴ Vgl. *Rahner, K.*, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, 507; vgl. *ders.*, Gotteserfahrung heute, 162.

Konnotationen des heutigen Sprachgebrauchs

Nun konnotiert der heutige Sprachgebrauch die Sehnsucht vor allem mit Gefühlen. Das Wort Sehnsucht hebt Emotionen, die sich einstellen, wenn etwas erwartet wird, wenn etwas Wichtiges aussteht, nicht da ist, erst noch ankommen muss. Die Sehnsucht geht auf Menschen, die man liebt, die aber nicht da sind, die man herbeiwünscht, damit das Glück wieder vollendet ist. Die Sehnsucht kann sich aber auch auf Zustände richten, wie z. B. auf den Frieden, dass endlich Versöhnung einkehrt, dass endlich Ruhe ist. Die Sehnsucht kann auch auf Gott zielen.

Gemeinsam ist der Sehnsucht, dass sie den Menschen, der sich sehnt, ganz in Beschlag nimmt. Sein Denken, sein Fühlen, sein Tun, vermutlich auch seine Worte und sein Schweigen spiegeln die Sehnsucht wider, die in ihm wohnt. Gemeinsam ist den verschiedenen Formen der Sehnsucht auch, dass sie sich auf etwas oder jemanden richtet, das bzw. der als wichtig, unabdingbar, als geliebt und als Fülle erfahren worden ist, und jetzt nicht mehr oder noch nicht ganz da ist. Die Sehnsucht ist verwandt mit der Erwartung, mit der Hoffnung. Sie ist insofern eine adventliche Haltung.

Wenn nun die Gottessehnsucht als Motiv des Ordenslebens deklariert wird, dann wirft das angesichts des heutigen Sprachgebrauchs auch Schwierigkeiten auf. Wer kann schon von sich sagen, dass er mit seinem ganzen Denken, Fühlen und in jeder Bewegung auf Gott ausgerichtet ist und das so empfindet? Wer kann schon sagen, dass auch die Gefühle von einer brennenden Gottessehnsucht geprägt sind? Sind denn nicht gerade sie einem nüchternen Lebensempfinden gewichen?

Ich meine, dass hier zu unterscheiden ist. Wenn wir von der Gottessehnsucht als Motiv des Ordenslebens sprechen, dann ist damit gemeint, dass sich ein Mensch in seiner ganzen Existenz auf den Gott des Lebens einlässt. Das betrifft alle seine Dimensionen. Nichts bleibt ausgespart. Die Formen unserer Formation und die ständige Erneuerung und Hinkehr zu Gott, der wir uns als

Christ/innen und Ordenschrist/innen stellen, zielen deshalb auf nichts anderes, als immer mehr den Gott des Lebens in uns einziehen zu lassen, immer mehr Herzkammern für ihn zu öffnen, immer mehr Gottes zu werden. Der Weg dazu ist, immer mehr Mensch zu werden.

Zugleich erinnert die Gottessehnsucht als Motiv des Ordenslebens daran, dass wir noch unterwegs sind. Das Ordensleben ist eine konkrete Weise, sich auf Gott auszurichten. Die Spannung bleibt, Gott als nahen erlebt zu haben, ihn zugleich aber immer auch als abwesend, als fern und fremd zu erfahren. Ich denke, dass es wichtig ist, sich bewusst zu halten, dass die Gottessehnsucht eine adventliche Haltung beschreibt. Gott ist da. Er ist aber auch im Kommen. Oder wie Gregor der Große das ausdrückt: Die Sehnsucht erinnert uns daran, dass wir Gott schon empfangen haben, dass wir aber auch nach ihm Ausschau halten.

Schließlich hilft die Gottessehnsucht als Motiv des Ordenslebens, uns bewusst zu halten, worum es in unserem Leben eigentlich geht. In allen Fragen, die uns beschäftigen, geht es letztlich darum, ob wir in den Antworten, die wir finden, der Gottessehnsucht mehr Raum geben oder nicht. Die Gottessehnsucht als Motiv und Horizont des Ordenslebens ist damit das grundlegende Kriterium, von dem her wir unsere Entscheidungen über Strukturen, über Formen des Gebets, des Miteinanders und der Sendung treffen: Helfen uns die gefundenen Lösungen, in der Gottessehnsucht zu wachsen, oder behindern sie diese?

3.3. Die Gottessehnsucht als Kriterium für die Gestalt des Gebets, der Sendung und des Gemeinschaftslebens

Damit zeigt sich, dass die Gottesfrage, und zwar in ihrer existentiellen Dimension als Gottese Erfahrung, zum Kriterium schlechthin für gelingendes Ordensleben wird. Ob Ordensleben authentisch gelebt werden kann, wird daran ablesbar, inwiefern das Gebet Raum ist, für Got-

teserfahrungen zu disponieren und die Gottesehnsucht wach zu halten. Lassen es unsere Formen des Gebets zu, auch die Wüste auszuhalten? Eröffnen die Formen des Gebets auch die Möglichkeit, Glauben zu teilen und das eigene Suchen Gottes mitzuteilen? Dazu braucht es nicht ausladende Formen, aber sicherlich die Risikobereitschaft, Vertrautes zu lassen und sich ehrlich auf das Jetzt einzulassen.

Wenn das Ordensleben von der Gottesehnsucht her motiviert ist, dann gilt es aber nicht nur, alles vom Gebet zu erhoffen, unsere Formen des Gebets zu überdenken, inwieweit sie dem Schweigen Raum geben und Gott auch bei uns ankommen lassen. Es geht auch darum, ob unsere Sendung Ort ist und Möglichkeiten eröffnet, dass wir als Ordenschrist/innen und die Menschen, zu denen wir gehen, immer mehr von Gott durchdrungen werden.

Schließlich muss auch das Gemeinschaftsleben daraufhin befragt werden, ob es Hilfe ist, vom Gott des Lebens durchdrungen zu werden, oder eher Hindernis, was zu tun und was zu lassen ist, wie die Gottesbeziehung zur Herausforderung wird, unser menschliches Miteinander ehrlich und aufrichtig zu gestalten.

3.4. Zum gemeinschaftsstiftenden Charakter der Gottesehnsucht

Nun ist die Gemeinschaft eines der grundlegenden Momente des Ordenslebens. Von daher gilt es also zu fragen, wie aus dem Weg Einzelner der Weg einer Gemeinschaft von Gefährt/innen werden kann.

Natürlich gibt es hier viele Antworten. Sie reichen von der gemeinsamen Aufgabe, einem konsensfähigen Lebensstil, einer gemeinsam geteilten Geschichte bis zu Affinitäten und Sympathien untereinander. All das ist wichtig. Mir geht es im Folgenden aber darum zu fragen, was diese Gemeinsamkeiten schafft und was sozusagen die Einzelnen miteinander auf dem Weg hält.

Wenn gilt, dass die Gottessehnsucht das Motiv des Ordenslebens ist, dann stellt sich die Frage, wie die Gottessehnsucht nicht nur Ausdruck des Einzelnen für dessen Gottesbeziehung ist, sondern wie man sich in einer Gemeinschaft über dieses Motiv verständigen kann. Diese Verständigung kennt zwei Dimensionen. Zum einen geht es darum, Räume zu schaffen, die die Gottessehnsucht der Einzelnen artikulieren helfen. Wie hast du Gott erahnen gelernt? Wie ist er bei mir angekommen? Wie suchst du ihn? Wo hat er dich gefunden?

Zum anderen geht es darum, die in der Tradition der Gemeinschaft verdichtete Gottessehnsucht ins Spiel zu bringen. In Gemeinschaft zu leben bedeutet von daher, das Wechselspiel von in der Tradition verdichteter Gottessehnsucht und der von Einzelnen erfahrenen immer neu zu betreiben.

Die Gottessehnsucht der Einzelnen kann sich an der Tradition inspirieren, weiter werden, wachsen, auch korrigiert werden. Und umgekehrt wird die in der Tradition verdichtete Gottessehnsucht nur dann lebendig bleiben, wenn auch sie weiter wächst, indem sie neu ausgelotet, von der jeweiligen Zeit interpretiert, vom Einzelnen ge-deutet und gelebt wird.

Wenn wir uns dessen vergewissern, was die Gründergestalten unserer Gemeinschaften auf den Weg gestellt hat, welche Gotteserfahrung sie motiviert hat und wie das auch im Leben von uns Heutigen einen Anklang, eine Neuinterpretation, eine Weiterführung erfährt, dann ist das ein zukunftsweisender Weg. Die Akzentuierungen der Gottessehnsucht der jeweiligen Spiritualitäten, aus denen sich die Gemeinschaften speisen und von denen her sie Profil gewinnen, sind dabei Herausforderung, schaffen aber auch Wiedererkennungsmomente für die eigene, individuelle Weise, Gott zu suchen.

Freilich ist das etwas, das zutiefst Einblick in unsere Persönlichkeit gibt und uns zutiefst betrifft. Es ist etwas, das mit großer Diskretion zu tun ist. Dennoch glaube ich, dass nur dort die Mitte wächst, von der her wir leben, wo

wir auch unser Leid und Wehe, unsere Freude und unser Erfülltsein von Gott in einer Sprache teilen können, die auch die Anderen in unserer Gemeinschaft verstehen.

Einen Weg in einer Gemeinschaft zu gehen, braucht die Vergewisserung des Grundes, von dem her wir leben. Das ist und wird eine wichtige Aufgabe in unseren Gemeinschaften bleiben. Es gilt erfinderisch zu sein, Formen zu entwickeln, die dieses Teilen ermöglichen, die die Individualität und Freiheit der Einzelnen garantieren und schützen und dennoch unseren Glauben, den wir in zerbrechlichen Gefäßen tragen (2 Kor 4,7), als gemeinsame Kraftquelle entdecken. Dass hier die Unterschiedlichkeit der Generationen und die Verschiedenheit, wie wir über unseren innersten Grund kommunizieren, eine große Herausforderung sind, liegt auf der Hand.

Diese Vergewisserung des Grundes, der uns hält, lässt uns dann aber auch wagemutig das angehen, was auf uns zukommt. Wenn wir in Gott verwurzelt sind, können wir uns weit ausspannen und auf die Welt einlassen. Dann meine ich auch, dass die Fragen um Formen und Strukturen nicht mehr zu Zerreißproben in unseren Gemeinschaften zu werden brauchen. Die Verwurzelung in Gott kann uns eine Gelassenheit geben, die Veränderung nicht als Übel, sondern als Experiment versteht.

Gerade die Kongregationen, von denen die meisten für einen bestimmten Zweck gegründet wurden, brauchten so mit der Erfüllung des Zwecks nicht um ihre Existenzberechtigung zu fürchten. Sie könnten vielmehr die Absicht, für die aktuelle Zeit da zu sein und in ihr die Gottessehnsucht zu leben, mit Leben erfüllen und immer neu aktualisieren.

Damit sind wir bei dem Kontext angelangt, in dem sich das Ordensleben heute im westeuropäischen Raum zeigt. Diesen will ich im Folgenden noch etwas näher beleuchten und den Fragen nachgehen, die sich daraus für die Gestalt des Ordenslebens ergeben.

3.5. Spiegelungen zwischen Gottesehnsucht und Gottesfinsternis

Die rückläufigen Zahlen der Ordenseintritte, die zunehmende Vergreisung, gerade in den Frauengemeinschaften, die Suche nach Leben und nach Neubelebung und das Konfrontiertwerden mit der Unausweichlichkeit des Sterbens lässt mancherorts die Frage aufkommen, ob es überhaupt noch eine Zukunft des Ordenslebens in unseren Breiten gibt oder ob nicht vielmehr seine Zeit zu Ende ist. Gerade in Gemeinschaften, die seit über zehn oder gar zwanzig Jahren keine Eintritte mehr haben, wird das Ausbleiben von Zukunft zur Frage, was das eigene Leben sinnvoll macht. Wozu leben wir, wozu arbeiten wir, wozu haben wir unsere Werke aufgebaut, wofür waren all die Mühen, die wir in sie gesteckt haben?

Freilich ist viel passiert. Werke wurden übergeben und laufen in guter Kooperation und oftmals auch inspiriert durch die Spiritualität der Gründergemeinschaft weiter.

Ich möchte hier keine Ursachenforschung oder gar Erklärung für diese Wirklichkeit vornehmen. Ich stelle aber fest, dass diese Zeichen auch als Erfahrungen der Gottesfinsternis verstanden werden. Gott hat sich entzogen, Gott ist weit weg, Gott ist uns fern geworden. Wir wissen nicht, was das bedeutet. Vielleicht hat die einzelne Schwester für sich einen Weg gefunden, mit der Zukunftslosigkeit der eigenen Gemeinschaft umzugehen. Vielleicht haben auch ganze Gemeinschaften einen Sinn für sich gefunden. Die Frage aber ist, was die Erfahrung der Gottesfinsternis für die konkrete Gestalt des Ordenslebens heute in unserer Gesellschaft bedeuten kann.

Ich möchte auf zwei Dinge hinweisen. Zum einen lässt die erfahrene Zukunftslosigkeit von Ordensgemeinschaften erleben, dass Gott sich immer auch anders zeigt, als wir uns das wünschen. Gott bleibt unauslotbar, er entzieht sich unserem Begreifen. Was bleibt, ist die Hoffnung, dass auch in allem Sterben Sinn gestiftet werden kann.

Zum anderen müssen uns die Sterbeprozesse, die viele

Ordensgemeinschaften durchziehen, aufwecken. Wir können dem nicht einfach indifferent oder resignierend gegenüberstehen. Freilich wird das nicht mehr in allen Ordensgemeinschaften der Fall sein. Wo es aber noch Menschen gibt, die Träger/innen der Erneuerungsprozesse sein können, gilt es mutig und erfinderisch zu werden, um Formen zu finden, so dass auch junge Menschen in geistlichen Gemeinschaften einen Ort für ihre Gottessehnsucht entdecken. Das braucht vermutlich auch eine Haltung, die loslässt, die zugesteht, auch Fehler machen zu dürfen, die letztlich aber auch zutraut, dass es manchmal wichtiger ist, etwas aus der Hand zu geben als festzuhalten.

Was sich im Gesamt der Gemeinschaften abspielt, das ist auch eine Erfahrung, die in der persönlichen Lebensgeschichte erfolgen kann. Die Gottessehnsucht gibt sich im Gewand der Gottesfinsternis zu verstehen. Die Zeit der Wüste bleibt in keinem geistlichen Leben aus. Die Frage, wo Gott ist, wie er sich zu erkennen gibt, was er mit meinem Leben vorhat, stellt sich in jedem Lebensalter neu. Gott ist auch der Fremde, der Ferne, der Andere. Das ist wohl eine der schmerzlichsten Erfahrungen auf dem Weg zu Gott. Manchmal ist nichts, über Jahre hinweg nichts, vielleicht sogar als das Leben bestimmende Erfahrung nichts. Der Weg wird gespeist durch die Erinnerung, dass Gott früher das Leben durchwirkte und dass diese Zusage auch für heute gilt.

4. ORDENSLEUTE ALS MYSTAGOGISCHE EXPERT/INNEN – DIE GOTTESFRAGE IN DIE WELT HINEIN- BUCHSTABIERN

Nun könnte man das Ganze auch missverstehen und als Plädoyer zum Rückzug in die Innerlichkeit deuten. Das kann auf keinen Fall gemeint sein. Die Gottesfrage als Wurzel und Grund des Ordenslebens treibt die Ordenschrist/innen dazu, die Gottesfrage in die Welt hineinzu-

buchstabieren. Sie müssen sich in unserer Welt als mystagogische Expert/innen erweisen, als Menschen, die Gott erfahren haben und die aus dieser Gotteserfahrung heraus leben. Was wird dadurch anders?

Ich möchte das anhand einer Erzählung aus der jüdischen Kabbala andeuten. Dort gibt es das Bild des »leeren Stuhles«. Er ist für den Messias reserviert. Nichts und niemand anderes darf diesen einnehmen. Wenn man nun im alltäglichen Beschäftigtsein plötzlich inne wird, dass der Stuhl gar nicht mehr leer, sondern vielmehr besetzt ist, dann kann man sicher sein: Es handelt sich nicht um den richtigen Messias. Etwas Vorletztes hat Platz genommen und der Geist hat die Gemeinde verlassen.¹⁵ Soweit die Erzählung.

Ordensleben, das sich von der Gottesfrage in ihrer existentiellen Dimension her versteht, kann in unserer Gesellschaft und Kirche präsent halten, dass der leere Stuhl für den Messias reserviert ist. Weder ökonomische Interessen noch politisches Kalkül oder durch die Gewohnheit immer legitimer erscheinende Mechanismen wie z. B., dass die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher werden, dürfen den Stuhl besetzen. Das gilt auch für Ordensgebräuche und -gewohnheiten.

All das würde schließlich zu einer Totalisierung unserer Gesellschaft, der Kirche und der Ordensgemeinschaften führen. Ordensleben muss hier gegensteuern. Es könnte bewusst halten, dass der Horizont unserer Welt zu eng gesteckt ist, wenn er mit Vorletztem ausgefüllt wird. Dazu aber müssen wir Ordenschrist/innen den leeren Stuhl auch wirklich für den Messias reserviert halten. An diesem Anspruch muss sich das Ordensleben messen lassen.

¹⁵ Die Erzählung habe ich einem Artikel von *Josef Homeyer*, Religion als Stachel der Moderne, entnommen.

LITERATUR

Quellen:

Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum (Opera omnia 5, 294–316), Quaracchi 1882–1902.

Lateinisch-deutsche Ausgabe: *Bonaventura*, Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott. Übersetzt und erläutert von *Schlosser, Marianne*, Münster 2004.

Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übers. und erklärt v. *Holz Herr, G.*, Zürich u. a. 1989³.

Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus von Assisi und der Anonymus Perusinus (Franziskanische Quellenschriften 8, *Grau, E./Betschart, H.*), Werl 1993.

Franz von Assisi, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi (Franziskanische Quellenschriften 1, *Hardick, L./Grau, E.*), Werl 1984⁸.

Gregor der Große, Der Hl. Benedikt. Buch II der Dialoge, lat./dt., hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 1995.

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, nach dem spanischen Autograph übers. v. *Knauer, P.*, Würzburg 2003³.

Sacrum Commercium, Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut, (Franziskanische Quellenschriften 9, *Esser, K./Grau, E.*), Werl 1966.

Weitere Literatur:

Casey, M., Spiritual Desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great, in: *Cistercian Studies* 16 (1981) 297–314.

Gruber, M./Mülling, Chr./Schneider, H./Zahner, P., (Hg.), Gottes-Sehnsucht. Einübungen in franziskanische Spiritualität, München 2005.

Homeyer, Josef, Religion als Stachel der Moderne, in: *SZ* Nr. 292 (18.12.2002).

McGinn, B., Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, aus dem Engl. übers. v. *Maaß, C.*, Freiburg i. Br u. a. 1994.

Rahner, K., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: *SzTh* 9, Zürich u. a. 1970, 498–515.

Ders., Gotteserfahrung heute, in: *SzTh* 9, a.a.O., 161–176.

Schambeck, M., Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen (StSSTh 25) Würzburg 1998.

Dies., Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung (SThPS 62) Würzburg 2006.