

Sinn für das Göttliche

Die Lehre von den „Sinnen der Seele“ im frühen Christentum

Marianne Schlosser, Universität Wien

Die mir gestellte Thematik: „Die Sinne der Seele in der frühen Christenheit“ ist aus mehreren Gründen nicht ganz leicht.

Eine erste Schwierigkeit zeigt sich offenkundig schon bei der Formulierung des Themas im Zusammenhang mit dem Tagungsthema: „Sinn für das Göttliche“, „geistliche Sinne“ oder „geistige Sinne“, „Sinne der Seele“, oder auch „die Sinne des inneren Menschen“ - die Terminologie ist keineswegs einheitlich. Wissen wir, wonach wir suchen? Was verstehen wir unter „Seele“ oder „Geist“, und wie können wir sicher sein, daß beispielsweise ORIGENES darunter das gleiche verstand wie wir? Wenn man die Wirklichkeit berühren will, von der hier die Rede ist, muß man die differenzierte Terminologie der patristischen Theologen berücksichtigen und ihre Anthropologie mit einbeziehen.¹ Das kann im Rahmen dieses Vortrages nur sehr oberflächlich geschehen. Es sei aber zumindest darauf hingewiesen, daß für Origenes - und damit für eine Reihe von ihm beeinflusster Autoren - als eigentliches Zentrum der Person der „Geist“ (griech. nous, lat. intellectus) gilt. Gemeint ist damit der menschliche Geist (im Unterschied zum Heiligen Geist oder dessen gnadenhafter Anwesenheit: griech.: pneuma), die Erkenntniskraft, die des Selbst-Bewußtseins wie auch der Transzendenz fähig ist. „Geist“ gibt es nicht ohne „Erkennen“, aber Erkennen ist nicht alles, was den Geist des Menschen ausmacht. Der „Geist“ ist gewissermaßen der Ort der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in Selbsterkenntnis und Freiheit und der Möglichkeit, das Urbild, Gott, zu erkennen. Seine Entsprechung in der biblischen Terminologie hat der „Geist“ im „Herzen“ (hebr. „leb(ab)“, griech. „kardia“, lat. „cor“), nicht etwa in der „Seele“ (hebr. „nefe“, griech. „psyche“, lat. „anima“). So kann z.B. auch der Origenes-Schüler. EVAGRIUS PONTIKUS, der für die geistliche Theologie sehr einflußreich wurde, „Herz“ und „Geist“ fast austauschbar gebrauchen.

Eine zweite Schwierigkeit ist nicht ganz so offensichtlich. Die frühen Mönche und die Kirchenväter, wie auch die mittelalterlichen Theologen, erklären nicht alles in der von uns vielleicht gewünschten Deutlichkeit. Sie hatten auch eine gewisse Scheu, über innere Dinge zu reden; denn diese können mißverstanden werden, wenn jemand keine innere Erfahrung (oder keine Demut) hat. Auch der Erfahrene, so schreibt ein Zeitgenosse Bernhards von Clairvaux, WILHELM VON ST. THIERRY, kann dem Unerfahrenen manches nicht erklären.² Man wußte, daß sich manche Dinge nicht einfach durch

¹ Eine gute Zusammenfassung zur Anthropologie des Origenes findet man bei H. J. SIEBEN (Hg.), Bibliotheca spiritualis II: Frühe Lehrer des geistlichen Lebens. Origenes und die Kappadokier, Köln 2006 (Cardo CXXXVIII).

² WILHELM VON ST. THIERRY, Über die Natur und die Würde der Liebe, n. 25 (übers. von W. Dittrich, in: Der Spiegel des Glaubens, Einsiedeln 1981): „Der Gesichtssinn zum Sehen Gottes (...) ist also die hingeebene Liebe. Zu dieser Sehkraft gehören aber zwei Augen, deren Wimpern gleichsam aus natürlicher Neigung immerfort schlagen, um das Licht, das Gott ist, zu sehen: die sehrende Liebe und die Vernunft. Wenn das eine Auge ohne das andere sich müht, so kommt es nicht recht zum Ziel. Doch wenn sie sich gegenseitig helfen, vermögen sie viel, dann nämlich, wenn sie zusammen ein einziges Auge werden, von dem der Bräutigam im Hohenlied spricht: ‚Du hast mein Herz verwundet, meine Freundin, mit deinem einen Auge‘ (Hld 4,9). (...) Die Vernunft hat mehr Nüchternheit, die Liebe mehr Seligkeit. Wenn sie jedoch einander, wie ich sagte, aushelfen, dann belehrt die Vernunft die Liebe, und die Liebe erleuchtet die Vernunft. Die Vernunft schmiegt sich der Regung der Liebe ein, und die Liebe läßt sich die Grenzen der Vernunft gefallen. (...) Da ein Fortschreitender hier nur durch Erfahrung vorankommt und lernt, kann er einem Unerfahrenen nichts mitteilen.“

Lesen allein aneignen lassen. Auch BONAVENTURA wird dies im Prolog des "Itinerarium" ausdrücklich sagen. Die Beschreibung bestimmter Erfahrungen läßt erkennen, daß diese ihren Ort innerhalb eines langen geistlichen Weges haben. Ohne den Kontext eines solchen entschieden auf Gott ausgerichteten Lebens bleiben die Texte über die geistlichen Sinne, bei all ihrer Faszination, rätselhaft.³

Versuchen wir trotzdem, uns dem zu nähern, was „Sinn/Gespür für Gott“ bei den frühen christlichen Theologen heißt. Dazu ist als erstes zu fragen: Was bedeutet „Sinn“?

1. Die leiblichen Sinne: „Die Seele sieht, nicht das Auge“

Wie geschieht „Wahrnehmung“ (griech.: „aisthesis“)? Vielleicht ist es fürs erste überraschend, aber doch nicht zu leugnen: Es ist nicht das körperliche Auge, das „sieht“, nicht die Hand, die „fühlt“, sondern das Wahrnehmungsvermögen der Person. Anders gesagt: Es ist der Geist oder die Seele des Menschen, die mittels der körperlichen Sinne sieht, hört oder fühlt:

„Die Augen sind Glieder am Leibe und doch Fenster der Seele; innen ist, der durch diese sieht. Wenn er mit seinen Gedanken abwesend ist, stehen sie vergebens offen.“ (AUGUSTINUS, Auslegung von Ps. 41, übers. Weber).

Augustinus beobachtete also, daß der Vorgang der Wahrnehmung ausbleiben kann, wenn die *Aufmerksamkeit* anderweitig in Anspruch genommen ist, obwohl die Sinne ganz gesund und für sich genommen aktiv sind. Anderweitig absorbiert zu sein, kann selbstverständlich verschiedene Grade haben, bis hin zum Phänomen der ekstatischen Vision. Augustinus deutete diese als eine „Unterbrechung“ der Verbindungsbahn zwischen der Geistseele und den leiblichen Sinnen, wenn eine sehr starke innere Beanspruchung gegeben ist, z.B. wenn die Seele von Gott so sehr ergriffen wird, daß sie alles andere „vergisst“ und „den Sinnen entfremdet ist“ (lat.: „alienatio a sensibus“).

Dazu kommt eine zweite Beobachtung: Es gibt sinnenfällige Dinge, die aber nicht eigentlich die Sinne des Körpers *erfreuen oder betrüben*... Man denke etwa an den Unterschied zwischen Geräuschen, die dem Trommelfell wehtun (zu hohe, zu laute oder kreischende Töne), und solchen, die von einem verstimmten Musikinstrument herrühren: Auch da hält man sich möglicherweise die Ohren zu, aber aus anderem Grund. Die Schönheit eines Klanges oder die Reinheit von Tönen wird vom inneren Urteilsvermögen wahrgenommen, nicht vom Körper-Organ selbst. Man muß „einen Sinn für etwas“ haben, um es würdigen, ja überhaupt „wahr-nehmen“ zu können, der nicht einfach mit den äußeren fünf Sinnen identisch ist, sondern „in der Seele“ ist.

Die Sinneswahrnehmung ist also nicht einfach eine Angelegenheit des Körpers, sondern von Anfang an mit der geistigen Seele verknüpft. Die Verwendung des griechischen Wortes „aisthánomai“ – „ich nehme wahr“, bringt dies exakt zum Ausdruck. Das Wort wird nicht nur für die Sinneswahrnehmung gebraucht, sondern für jedes innere „Gewahrwerden“, bzw. für Erkenntnis, die „unmittelbar“ ist.

Ein Drittes: Die körperlichen Sinne sind der körperlichen Wirklichkeit zugeordnet. Was dadurch aufgenommen wird - Bilder, Gerüche, Eindrücke sinnenhafter Art - geht in das Gedächtnis ein, genauer in das *sinnenhafte Gedächtnis*. Dieses ist freilich mehr als eine Sammlung, Schatzhaus oder Rumpelkammer, von sinnhaften Erinnerungen; es ist eng verbunden mit einer aktiven Fähigkeit, die man „*imaginatio*“ (griech.: „phantasia“), „Vorstellungskraft“ nannte. Diese Fähigkeit steht gewissermaßen zwischen den einzelnen Sinnen und dem abstrakten Denken; sie ist eine tätige Kraft,

³ Ein klares Beispiel dafür ist die Beschreibung der „geistlichen Sinne“ durch RABBAN JAUSEP HAZZAYA (8. Jh.). Sie erwachen erst dann, wenn der Mensch „an den Ort der Lauterkeit“ (ein Grad der Reinheit und Reife der Seele) gelangt ist: Gabriel BUNGE (Hg.), Ostsyrische Mystik, Trier 1982.

die Bilder und Eindrücke auch kombiniert, etwa in Fantasievorstellungen oder im Traum. Und solche Bilder können auch spontan, ungebeten, auftauchen - ein Problem, das jedem bekannt ist, der unter „Zerstreuungen“ leidet. Es gibt also „innere Bilder“ bzw. sonstige Eindrücke, welche die Nachwirkungen von irgendwann erfahrenen äußeren Bildern oder Eindrücken sind. Sie sind „in der Seele“, aber sie sind deswegen noch nicht „geistlich“. Wenn sich Vorstellungskraft und Frömmigkeit mischen, kann es zu Täuschungen über die Herkunft und zu einer Fehl- (Über-)Interpretation der eigenen Erfahrungen kommen. Daher raten alle geistlichen Autoren, angefangen von den Wüstenvätern (vgl. *Apophthegmata Patrum*) zu Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber Visionen, Auditionen oder sonstigen „sinnenhaften“ Empfindungen, die auf der Ebene der Imaginatio stattfinden. Die Warnung betrifft ebenfalls äußere Erscheinungen. Ähnliches gilt auch für „Gefühle“, seien sie positiv oder negativ. Bekanntlich können Traurigkeit ebenso wie Hochgestimmtheit auch aus physischen Ursachen kommen (etwa vom Fasten), und selbstverständlich auch verschiedene seelische Mit-Ursachen haben. Es ist nicht ungefährlich, jede Freude und Hochstimmung im Gebet - die durchaus gut und vom Heiligen Geist bewirkt sein kann! - mit einer Zusicherung der Erhörung des Gebetes (so wie man es sich selbst wünscht) zu identifizieren. Darum hat man in der geistlichen Tradition hier durchaus genauer hingeschaut und sich um Unterscheidung bemüht: Wenn man die Wurzel nicht auf den ersten Blick erkennen kann, dann sollte man fragen: Wodurch kann eine solche positive Erfahrung der Innigkeit oder Erhabenheit im Geist evtl. „verloren“ werden? Zum Beispiel können anstrengende religiöse Werke den Menschen gewissermaßen „zufrieden“ machen; solche Werke sind gut, aber Vorsicht ist geboten, wenn jemand sein gesamtes geistliches Leben darauf gründet, und in Traurigkeit verfällt, wenn er z.B. aus gesundheitlichen Gründen bestimmte Dinge nicht mehr tun kann. Die Wurzel seiner Freude entpuppt sich dann als nicht ganz geistlich (CATERINA VON SIENA erläutert dies eingehend). Entscheidend für die Beurteilung solcher fühlbarer Erfahrungen sind die „Früchte“: Ist Wachstum in der Begeisterung für das Gute die Folge der inneren Erfahrung, sowie der Wille es zu verwirklichen (*virtus, caritas*)? Und ist mit der Erfahrung das Bewußtsein verbunden, eine unverdiente Gnade empfangen zu haben (*humilitas*)?

2. Geistige Wahrnehmung - die „Erfahrung“ der Wahrheit

Nun scheint es auch eine nicht-körperliche Wahrnehmung zu geben, für die wir aber ebenfalls sinnhafte Worte verwenden, vor allem Ausdrücke, die sich auf den 1. oder 5. Sinn beziehen: etwas „begreifen“ oder „erfassen“, etwas „einsehen“, „einleuchtend“ - „evident“ - oder „klar“ finden etc. Hierbei geht es um geistige Sachverhalte, Zusammenhänge, die nicht vom Denken „zusammengesetzt“, sondern gewissermaßen „entgegengenommen“ werden, wenn man sie erkennt. Die Wortwahl verweist darauf, daß für uns offenkundig manche Erkenntnisse den Charakter einer „Erfahrung“ von Wahrheit und Stimmigkeit besitzen.⁴

Zu den geistig wahrgenommenen Dingen gehören nicht nur Sachverhalte außer uns, sondern vor allem das eigene Selbst - wie wiederum Augustinus anmerkt:

„Ob der Geist auch etwas durch sich selbst schaut? Ob es etwas gibt, was ich nicht mit dem Auge wahrnehme wie die Farben und das Licht, nicht mit den Ohren, wie Sang und Klang [...] Ob es etwas Inneres gibt, das ich sehen kann? [...] Es muß etwas sein, das nicht Farbe ist, nicht Geruch, nicht Geschmack, nicht Wärme oder Kälte, nicht Härte oder Weichheit Man sage mir doch, welche Farbe die Weisheit

⁴ Darauf soll jetzt nicht eingegangen werden; Romano GUARDINI hat in dem Aufsatz „Bonaventura - eine Denkgestalt des hohen Mittelalters“ (jetzt in: Unterscheidung des Christlichen) eindringlich in Erinnerung gerufen, warum es sich bei der „Licht“-Terminologie im Bereich der Erkenntnis nicht um bloße Metaphorik handelt.

hat! Wenn wir an die Gerechtigkeit denken und innerlich uns in Gedanken an ihrer Schönheit erfreuen, was klingt da an das Ohr, was steigt als Duft in die Nase, was gelangt da in den Mund, was wird mit den Händen berührt und ergötzt? Und doch ist sie innen da und ist schön und ist lobwürdig und sichtbar, und wenn auch diese Augen in Finsternis gehüllt sind, erfreut sich doch der Geist ihres Lichtes. [...] Es gibt also etwas, das der Geist selbst, der Herrscher, Lenker und Bewohner des Leibes, [...] durch sich selbst sieht. [...]. Denn sich selbst sieht er durch sich selbst.“ (AUGUSTINUS, Auslegung von Ps 41, Weber 84 f.)

3. „Geistliche Wahrnehmung“ - „Gespür für Gott“

Das „Auge der Kontemplation“

So fein und edel auch die eben beschriebene geistige Einsicht ist, für die Wahrnehmung dessen, was mit Gott zu tun hat, reicht sie nicht aus. Es gibt nicht nur die leiblichen und die geistigen Gegenstände der Erkenntnis, sondern auch „geistliche“; und dafür bedarf es eines eigenen „Organs“, wie es im 12. Jh. klassisch knapp HUGO VON ST. VIKTOR formuliert hat: Zum „Auge des Leibes“ („oculus carnis“) und zum „Auge der Vernunft“ („oculus rationis“) muß das „Auge der Beschauung“ („oculus contemplationis“) kommen. „Auge“ wird dabei als pars pro toto, stellvertretend für die übrigen Sinne als Organe der Wahrnehmung gebraucht. Hugo greift hier selbstverständlich auf die Väter, namentlich Augustinus, zurück:

„Aber ist Gott vielleicht etwas derartiges wie es der [menschliche] Geist ist? Zwar kann Gott nur mit dem Geist gesehen werden, aber doch nicht so, wie der Geist gesehen werden kann. [...] Während ich also meinen Gott suche in den sichtbaren und körperlichen Dingen und ihn nicht finde; während ich seine Wesenheit in mir selber suche, wie wenn sie etwas meinesgleichen wäre, sie aber auch da nicht finde, erkenne ich, daß mein Gott etwas ist, das über der Seele steht.“

(AUGUSTINUS, Auslegung von Ps. 41, Weber 85).

Dem berühmten Itinerarium mentis in Deum Bonaventuras liegt diese Dreigliederung zugrunde: Außen - Innen - Über der Seele (extra - intra - supra). Auch die Wahrnehmung dessen, was weder körperlich-sinnenhaft, noch ein Gegenstand des Denkens (allein) ist, wird mit Hilfe von „Sinnen“ beschrieben, wobei sich alle Autoren bewußt sind, daß diese Wahrnehmung keine „sinnenhaft-leibliche“ ist (wenngleich sie von dort z.B. ihren Ausgangspunkt nehmen kann, wie im Itinerarium I gesagt wird, oder die leiblichen Sinne mit einbezogen sein können) - doch ihr irgendwie vergleichbar ist:

„Nicht mit zweifelndem, sondern mit sicherem Bewußtsein liebe ich dich, Herr. Du hast mein Herz mit deinem Wort getroffen, und von da an liebte ich dich. Aber auch der Himmel und die Erde und alles, was zu ihnen gehört, siehe, von überall her sagen sie mir, daß ich dich lieben soll, und hören nicht auf, es allen zu sagen (...).

Was aber liebe ich, wenn ich dich liebe? Es ist nicht Schönheit des Körpers und zeitliche Anmut, nicht Schimmer des Lichtes, des Freundes unserer Augen, es sind nicht wonnige Melodien vielgestaltiger Gesänge, nicht Wohlgeruch von Blumen, Salben, Spezereien, nicht Manna und Honig, und es sind nicht Glieder, die das Fleisch mit Lust umfängt: das ist es nicht, wenn ich meinen Gott liebe. Und dennoch liebe ich ein Licht, eine Stimme, einen Duft, eine Speise, ein Umfängen, wenn ich meinen Gott liebe, der für meinen inneren Menschen Licht, Stimme, Duft, Speise und Umfängen ist. Was dort in meiner Seele erstrahlt, das faßt kein Raum,

was dort erklingt, vergeht nicht mit der Zeit, es duftet und kein Hauch verweht es, es mündet, und die Satttheit stillt sich nicht daran, es haftet und kein Überdruß trennt mich davon. Das ist es, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe.“ (AUGUSTINUS, Bekenntnisse X, 8, Übers.: Perl).

Ähnlich grenzt auch GREGOR VON NYSSA, der hier vieles von Origenes übernommen hat, die beiden „Sinnes-Arten“ voneinander ab. Der folgende Text steht im Zusammenhang der Hohelied-Auslegung. Gregor stellt fest: Wenn das Hohelied einen geistigen Inhalt hat, dann ist dieser auch geistig aufzunehmen; d.h. wenn von „Duft“, „Geschmack“ etc. die Rede ist, bezieht sich dies auf Fähigkeiten der Seele, die nicht materiell sind:

„Von zweifacher Art ist in uns die Wahrnehmung - die eine leiblicher, die andere göttlicher (...) Es besteht nämlich bei den seelischen Betätigungen eine Analogie zu den Sinnesorganen des Leibes. (...) So werden Wein und Milch durch den Geschmackssinn unterschieden. Da es sich aber bei jenen Begriffen (aus dem Hld) um geistig zu verstehende Dinge handelt, ist jedenfalls auch die Kraft der Seele, die diese zu erfassen vermag, geistig zu verstehen. (...) so ist der Duft der göttlichen Salböle kein Duft, der durch die Nase empfunden wird, sondern durch ein geistig zu verstehendes, immaterielles Vermögen, das mit dem ‚Einziehen des Geistes‘ zugleich den Wohlgeruch Christi einzieht.“ (GREGOR VON NYSSA, Hohelied-Homilien, hom. I (FC 16/1, 145-147).

Es handelt sich also um eine *Analogie*. Das „Auge der Kontemplation“, wie es Hugo nennen wird, das für alle geistlichen Sinne steht, ist eine Erkenntnis-Kraft „von dritter Art“, zugeordnet der einzigartigen Wirklichkeit Gottes und seiner Gnade. Diese Erkenntnis oder Wahrnehmung ist weder sinnhaft-leiblich, noch abstraktdiskursiv, sondern „konkret“ und gewissermaßen „unmittelbar“, wie es den Sinnen eigen ist, aber nicht auf der körperlichen, auch nicht auf der imaginativen!, Ebene.

Geistliche Sinne in der Heiligen Schrift

Kehren wir aber noch einmal zur Terminologie der Väter zurück. Woher nehmen die Väter den Mut für ihre Wortwahl? Ganz einfach: Die Sprache der Kirchenväter ist primär - gerade an unserem Thema wird dies überdeutlich - von der biblischen Ausdrucksweise geprägt.⁵ So heißt es im Alten Testament mehrfach: Das Angesicht des Herrn (von dem man kein Bild machen darf!), „leuchte“. Sein Wort ist „süß“ (z.B. Ps 119; Ez 2,8-3,3; vgl. Apok 10,9); das heißt, es ist gleichsam nahrhaft. „Kostet und seht, wie süß der Herr ist“ (Ps 34; 1 Petr 2,3; Hebr 6,4f.). Die Seele „hungert und dürstet nach Gott“, und „wird satt wie von Fett und Mark“. Auffällig dominant erscheint in der Schrift und daher bei den Vätern der Geschmackssinn.⁶ Gott ist nicht nur schön und wunderbar (was sich auf den inneren Gesichtssinn bezieht), sondern so, dass er „das Leben des Menschen“ ist. Denn „süß“ ist vor allem das, was das Leben erhält und heil sein läßt. In diesem Zusammenhang ist auch an das Wort Jesu zu denken: daß „der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“.

Manche Väter sprechen von einem „geistlichen Sinn“ als „Gespür“, andere zählen fünf Sinne auf, wieder andere bevorzugen einen einzelnen, zwei oder drei der Sinne besonders. Für ORIGENES, den ersten Theoretiker der geistlichen Sinne, ist der innere, „göttlichere“ Sinn einer, ein

⁵ So bei ORIGENES, siehe die zitierten Texte, wie bei AUGUSTINUS, Predigt 159, Kap. IV (PL 869): Hier gibt Augustinus zu jedem der fünf „sensus interiores“ einen biblischen Beleg.

⁶ Was auch, aber nicht nur, auf die Hld-Auslegungen zurückzuführen ist (Milch, Honig, Wein). Vgl. dazu den informativen Artikel von J. CHÂTILLON, „dulcedo. dulcedo Die“, in DSp III, 1777-1795. Châtillon hebt hervor, daß die Rede von der „Süße“ Gottes - nicht bloß die Empfindung von ihm - hauptsächlich in der westlichen, lateinischen Theologie Verbreitung fand.

Wahrnehmungsvermögen, das sich ausdifferenzieren kann. Dabei geht Origenes von der Seligpreisung der Herzensreinheit aus, der die Gotteschau verheißen ist (Mt 5,8). An diesem Text wird auch deutlich, wie „Herz“ und „Geist“ bei Origenes nahezu synonym stehen, womit er sich auf die Hl. Schrift berufen kann:

„... was bedeutet ‚mit dem Herzen Gott schauen‘ (Mt 5,8) anderes als ihn - entsprechend unseren obigen Darlegungen - mit dem Geiste (mente) verstehen und erkennen? Häufig werden nämlich die Bezeichnungen der Sinnesorgane auf die Seele bezogen, und man sagt dann: ‚mit den Augen des Herzens sehen‘ (Eph 1,18), das heißt: einen geistigen Gegenstand (aliquid intellectuale) mit der Kraft der Vernunft (intelligentia) zu erschließen. So sagt man auch die Seele ‚höre mit Ohren‘ (vgl.: ‚Wer Ohren hat zu hören, der höre‘), wenn sie einen tieferen Sinn versteht. So schreiben wir ihr auch den Gebrauch von Zähnen zu, wenn sie das Lebensbrot ißt und verzehrt, das vom Himmel gekommen ist. Ähnlich spricht man bei ihr auch von den Aufgaben der übrigen Organe und überträgt die körperliche Bezeichnung auf die Seele. So sagt Salomo: ‚Du wirst einen göttlicheren Sinn (aisthesis - sensus) finden‘ (Spr 2,5 LXX). Er wußte nämlich, daß es zwei Arten von ‚Sinnen‘ in uns gibt: der eine sterblich, vergänglich, menschlich, der andere unsterblich und geistig. Diesen nennt er hier ‚göttlich‘. Mit diesem göttlichen Sinn, der nicht den Augen, sondern dem reinen Herzen, das heißt dem Geist (mens) zugehört, kann Gott von denen gesehen werden, die dessen würdig sind. Daß das ‚Herz‘ gewiss für den ‚Geist‘ steht - das heißt für die intellektive Kraft -, dafür kannst du in den Hl. Schriften des Neuen und des Alten Testaments übergenug Beispiele finden.“ (De principiis I, 1, 9; übers. von Görgemanns-Karpp).

„Denn das, was Gott erkennt, ist nicht das Auge des Leibes, sondern der Geist, der den Sinn des Wortes: ‚Nach dem Bild des Schöpfers...‘ (Gen 1,26f.) versteht (...) Und das, was Gott zu schauen vermag, ist ein reines Herz, von dem nicht mehr ausgehen ‚böse Gedanken, Mord, Ehebruch...‘ (Mt 15,19; Mk 7,21f.). Unser Vorsatz und Wille reicht aber nicht aus (...), sondern wir bedürfen der Hilfe Gottes, der das Herz so gestalten kann. Daher betet der Christ (...): ‚Ein reines Herz schaff in mir, o Gott‘ (ps 51,12).“ (Gegen Kelsos, VII, 33, Übers. aus BKV).

Bezug zum WORT GOTTES, Christus

Einen deutlichen Akzent auf die Person Christi legt AMBROSIUS. Wie später bei Bonaventura, sind für Ambrosius die geistlichen Sinne Wahrnehmung der Person des WORTES, das sich der Seele des Glaubenden auch in Liebe zu erkennen gibt. Für Ambrosius wie für viele andere Väter (z.B. GREGOR VON NYSSA, JOHANNES CHRYSOSTOMUS) ist die Seele des Gläubigen „Braut“ Christi, zu ihm gehörend und „anverlobt“ durch den Bund der Taufe. Diese tiefe, geheimnisvolle Beziehung kann auch „verspürt“ werden. Die Voraussetzung dazu ist die lautere Sehnsucht, ihr Ausdruck ist das Gebet. Der folgende Text zeigt eine Bevorzugung von „Gehör“ und „Geruch“ - das sind Sinne, die zwar die Gegenwart der geliebten Person erfahren lassen, aber doch in einer gewissen geheimnisvollen Verhüllung: Das WORT, CHRISTUS, wird nicht gesehen, doch „seine Stimme gehört“. Die Stimme wird erkannt wie die Stimme des guten Hirten von seinen Schafen gekannt wird. Einen Duft oder Atemhauch kann man nicht festhalten, doch er zeigt dem, der ihn identifizieren kann, in unmittelbarer Weise die Gegenwart an:

„Die Seele des Gerechten ist die Braut des WORTES. Wenn sie sich danach sehnt, wenn sie voll Verlangen ist, wenn sie ohne Unterlaß betet, wenn sie betet ohne den Schatten des Mißtrauens, und mit all ihrer Kraft dem WORT zustrebt, dann scheint ihr plötzlich, sie höre die Stimme dessen, den sie nicht sieht, und mit ihrem innersten Empfinden (intimo sensu) erkennt sie den Duft seiner Gottheit. Das

geschieht sehr häufig denen,⁷ die aufrichtig glauben. Die Nase der Seele wird plötzlich mit geistlicher Gnade erfüllt; sie spürt, daß sie der Atem der Gegenwart dessen anhaucht, den sie sucht. Und sie spricht: Siehe, er ist es selbst, nach dem ich verlange, er, den ich ersehne.“ (AMBROSIUS, Auslegung von Ps. 118, nn.6.8, übers. von M. S.)

Wie kommt der „Sinn für Gott“ zustande?

Die „Feinfühligkeit“ oder der „klare Blick des Herzens“ ist eine bestimmte Disposition der menschlichen Person: die *Ähnlichkeit zu dem „Gegenstand“*, der hier „geschaut“ oder „erspürt“ werden soll. Der Mensch, sein Geist, sein Herz, muß „gott-ähnlich“, „göttlich“ sein, um für Gott ein Sensorium zu haben. Die ersten Mönche der ägyptischen Wüste benannten daher als Ziel des Lebens die *Reinheit des Herzens*, die gleichbedeutend ist mit der *wahren Liebe* - während die verschiedenen Leidenschaften (z.B. Eitelkeit, Groll, Begierde) die Seele von Gott entfernen und ihre Lauterkeit trüben; denn sie sind der Liebe („agape“) entgegengesetzt.⁸

Ohne nun alle Unterschiede zwischen den Vätern einebnen zu wollen, kann man für alle sagen: Ohne Gnade, ohne Hilfe Gottes wird diese geistliche Feinfühligkeit nicht erreicht. Origenes hatte darauf hingewiesen, daß wir Christen darum beten, Gott möge uns ein reines Herz - und das heißt: ein ihn fühlendes Herz! - erschaffen. Ohne diese Gnade ist die Seele nicht „gesund“. Geistliche Gefühllosigkeit ist Kennzeichen des reuelosen Zustandes in der Sünde, schrieb EVAGRIUS PONTICUS: wenn die Seele „roh“ ist, uneinsichtig für ihre tatsächliche Verfassung.

Die „Gesundheit“ der Seele bedeutet also, das Gespür für Gott wieder zu haben, das eigentlich in ihr angelegt, aber verschüttet, verblendet, abgestumpft ist. Gesundung freilich kann ein langer Weg sein. Dazu ein Beispiel-Text. DIADOCHUS VON PHOTIKE, Bischof dort im 5. Jahrhundert, hatte sein Werk betitelt: 100 Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Die deutsche Übersetzung (von Karl Suso Frank) hat dafür sehr passend gewählt: „Gespür für Gott“.⁹ Eine der Fragen, mit der Diadochus sich befassen mußte, lautete: Wie kommt es, daß Christen, die sich redlich Mühe geben, ein geistliches Leben zu führen, dennoch immer wieder unter Anfechtungen leiden und ihre Schwäche im Glauben spüren, so daß sie in Zweifel geraten, ob die Gnade der Taufe, das neue Leben!, wirklich in ihnen sei. Mit anderen Worten: Warum spürt man so wenig von der Gnade, wie verhält sich die empfangene Gnade zur „Erfahrung“ davon?

In diesem Zusammenhang betont Diadochus, daß die Wiedergewinnung von geistlicher Feinfühligkeit ein längerer Prozeß ist. Voraussetzung für die Entwicklung des geistigen Sinnes, der vom Heiligen Geist kommt, ist zunächst das Freiwerden von der Verhaftung im Körperlichen. Körper und Geist hängen eng zusammen und sind zusammen zum ewigen Leben berufen, haben aber jeweils ein ihnen korrespondierendes Gut. Wer völlig in der Erfüllung mit körperlichen Gütern aufgeht, der entwickelt kein Gespür für das „Gut des geistigen Sinnes“. Bei entsprechendem Fortschritt teilt dann aber der „geistige Sinn“ seine Freude auch dem Leib mit (cap. 25): „Die Freude, die dann Seele und Leib erfüllt, ist eine untrügliche Erinnerung an das ewige Leben.“

Beschrieben werden die Empfindung von *Licht, Feuer im Herzen*, auch von „*unterscheidendem Verkosten*“, von „*Trost*“ (ein Terminus, der später bei Ignatius von Loyola zentrale Bedeutung erhält). Wie zahlreiche Mönchsväter warnt Diadochus jedoch davor, diese Erfahrungen mit sichtbaren

⁷ Wörtl.: „patientur.: „das erleiden häufig Menschen, die...“

⁸ Vgl. JOHANNES CASSIAN, *Collationes patrum*: in der 1. dieser Unterredungen mit den Mönchsvätern wird als Ziel des mönchischen Lebens die „Gottesschau“, als Weg aber, der dorthin führt, die Liebe bzw. Reinheit des Herzens genannt.

⁹ Einsiedeln 1982.

Erscheinungen zu verwechseln. Sichtbare Licht- oder Feuer-Erscheinungen sind in der Regel eine Täuschung (cap. 36, 40):

„Keiner, der vom geistigen Sinn reden hört, soll hoffen, daß ihm die Herrlichkeit Gottes sichtbar erscheine. Wohl sagen wir, daß man mit gereinigter Seele in unaussprechlichem Verkosten den göttlichen Trost fühlen kann, nicht aber, daß ihr etwas vom Unsichtbaren erscheine (...). Wenn unser Geist anfängt, häufig unter der Einwirkung des göttlichen Lichtes zu stehen, dann wird er ganz durchsichtig und kann sein eigenes Licht in reichem Maße schauen (...). Das ist dann der Fall, wenn die Kraft der Seele die Leidenschaften vollständig beherrscht. Doch was immer sich ihm in irgendeiner Gestalt zeigt, sei es als Licht, sei es als Feuer, kommt aus den üblen Künsten des Feindes...“

Aber selbst wenn die Erfahrung nicht mit den äußeren Sinnen gemacht wird, ist deswegen eine Empfindung noch nicht einfach „geistlich“. Mit größter Vorsicht sind Erfahrungen zu betrachten, die zu „Selbstruhm“ verleiten (cap. 33); denn dadurch beginnt der Mensch um sich selbst zu kreisen, er verliert die Ausrichtung auf Gott und vergißt, daß Gnade eben immer unverdient ist. Die Mönchsväter waren gute Psychologen, sie beobachteten ihre eigenen inneren Regungen genau. Nach welchen Kriterien kann man also ein angenehmes, gerührtes Gefühl von echtem, d.h. von Gott geschenktem, „Trost“ unterscheiden? (cap. 31) Diadochus stellte fest, daß das „angenehme Gefühl“ häufig mit einer leichten Schläfrigkeit zusammengeht - mit körperlicher Entspannung, die auch die geistige Spannkraft einschläfern kann. Entscheidend ist freilich nicht der Zustand des Körpers, sondern die Wachsamkeit der Seele:

„Der echte Trost ergibt sich im hellwachen Körper oder auch unter den Anzeichen eines kommenden Schlafes, wenn man sich in inniger Erinnerung an Gott liebend an ihn festbindet. Der trügerische Trost jedoch kommt immer dann, wenn der Kämpfer (= der Mönch) in einen leichten Schlaf mit seiner nur halben Erinnerung an Gott fällt.“

„Erinnerung an Gott“, „*stetes Gott-Gedenken*“ ist „Wach-Sein der Seele“, auch wenn der Leib ruht. Das Gedenken, so lehrt Diadochus, vollzieht sich vor allem durch das „immerwährende Gebet“ - also durch die innerliche Anrufung des *Namens Jesu*, die dem Menschen sozusagen in Fleisch und Blut übergehen soll, um das tiefe Bewußtsein an Gott zu binden. Diese Verbundenheit läßt dann das „Gespür für Gott“ in allen Lebenslagen und allen Vollzügen wachsen; und der empfundene „Trost“ wird „bewahrt“ durch die tätige Liebe (vgl. cap. 30).

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor des Textes. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61 70184 Stuttgart
Telefon: +49 711 1640-600 E-Mail: info@akademie-rs.de