

noch an sich trägt und selber noch zu jener Schöpfung gehört, die seufzend die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes erwartet. Sie ist also nicht die bleibende Heilsanstalt, die den einzelnen Heilsempfängern das zukünftige Reich Gottes und ihr ewiges Leben vermittelt, um selbst hier zu bleiben, sondern die Pilgerin, die selber durch die Geschichte auf jene Ewigkeit hin wandert, in der sie als solchermaßen autoritative und sakramentale Heilsanstalt nicht mehr sein wird (Nr. 48).

Wir haben nur wenige Züge im neuen Bild der Kirche hervorheben können. Es soll damit auch nicht gesagt werden, daß andere uns von früher her vertrautere Züge in diesem Bild nicht mehr gültig seien oder keine Bedeutung mehr hätten. Es ist auch selbstverständlich, daß die existentielle Realisierung dieser neuen Züge im Bild der Kirche noch eine lange Erziehung erfordert, bis diese in der Kirchenfrömmigkeit des Einzelnen und in der Praxis der Kirche wirklich ganz lebendig in Erscheinung treten. Aber der Anfang einer solchen neuen Kirchenfrömmigkeit ist doch gemacht. Es wird nun alles darauf ankommen, daß der Buchstabe dieser konziliaren Ekklesiologie wirklich Geist und Leben wird.

Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt

Josef Sudbrack SJ, München

Kontroversen innerhalb der Theologie sind – besonders wenn es um die persönlichen Fragen der Spiritualität geht – nicht immer eine erfreuliche Sache; aber sie haben das Gute an sich (oder sollten es wenigstens haben), daß sie zu vertiefter Besinnung nötigen. Der Historiker kann leicht zeigen, daß manche, uns heute selbstverständlich scheinende christliche Lebenshaltung oft über Jahrhunderte von erbitterten Kontroversen begleitet war oder sogar aus „unversöhnlichen“ Parteiungen als deren letztliche „Versöhnung“ erwachsen ist. Das Zweite Vatikanische Konzil liefert in vielen seiner Ergebnisse ein Zeugnis für dieses geschichtliche Gesetz. So wäre z. B. das Wagnis des Dialogs mit nicht-katholischen oder sogar außerchristlichen Weltanschauungen nicht möglich ohne den lange Zeit unterirdisch schwelenden und um 1900 offen ausgebrochenen Konflikt zwischen einem liberalen, anscheinend alle Unterschiede der Religionen einebnen

wollenden Christentum und der integralen Haltung, für die die Heilsgrenze ungefähr mit den Mauern der römisch-katholischen Kirche zusammenfiel. Vielleicht ist das augenblickliche Ringen um eine gültige Formulierung der Stellung des Christen in der Welt auch nur ein solcher Ansatzpunkt für ein vertieftes Verständnis des christlichen Lebens. Man sollte bei solchen „Kontroversen“ über die unschönen Begleittöne hinweghören können und sich dem eigentlichen Anliegen beider Parteien öffnen.

„Spiritualität und Spiritualitäten“

In der Kontroverse, die sich in Frankreich um L. Bouyers „Introduction à la vie spirituelle“¹ entspann, scheint mir ein Fragepunkt besonders geeignet, um zu einer solchen Vertiefung des christlichen Selbstverständnisses zu führen. J. Daniélou hat ihn folgendermaßen formuliert: „Père Bouyer macht aus seiner Abneigung gegenüber einer Vielfalt von Spiritualitäten, wie sie besonders in der Vielfalt der großen Orden zum Ausdruck kommt, kein Hehl. Er setzt ihr eine Spiritualität entgegen, die einfachhin die Spiritualität des Evangeliums und der Kirche ist . . . Ich glaube, daß sich in dieser Auffassung eine folgenschwere Vermischung verschiedener Aspekte verbirgt: Die Spiritualitäten sind Anstöße des Geistes in der Kirche und zugleich Wesensentfaltungen ihrer Lebenskraft. Ich fürchte, was Père Bouyer ‚Spiritualität der Kirche‘ nennt, ist seine persönliche Spiritualität, die er der Kirche auferlegen möchte“². M. Giuliani sucht den Grund für die Betonung einer einzigen Spiritualität durch P. Bouyer darin, daß dieser zu sehr die eine und einzige „Objektivität des christlichen Dogmas“ betrachte und darüber „das konkrete Leben des Geistes in den Menschen“ vergesse. „Wenn man den Blick stärker den geistlichen Haltungen zuwendet, erkennt man deutlicher, daß sich die eine gemeinsame Antwort auf den Gnadenruf Gottes bei der Verschiedenheit der Berufenen und Entwicklungen in verschiedenen Ordens- und Spiritualitätsfamilien und in verschiedenen Arten der religiösen Lebensführung konkretisiert“³.

Es hat hier wenig Sinn, andere Aussagen, die man bei Bouyer kritisierte und die alle mit der eben skizzierten Kontroverse zusammenhängen, aufzuzählen, ebenso wie es sich nicht lohnt, auf die gereizte Antwort Bouyers einzugehen⁴. Wichtiger ist es, zu sehen, daß es in der Kontroverse keines-

¹ *Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris 1960; die deutsche Übersetzung: *Einführung in die christliche Spiritualität*, Mainz 1965, wird demnächst eingehender in dieser Zeitschrift besprochen; in der Einleitung zu: *La spiritualité du NT et des Pères*, Paris 1960, faßt Bouyer seine Meinung kurz zusammen.

² *A propos d'une introduction à la vie spirituelle*, Études 94 (1961) 270–274; unser Zitat S. 272.

³ *Une introduction à la vie spirituelle*, Christus (1961) 396–411; unser Zitat S. 410.

⁴ Études 94 (1961), 411–415, mit kurzer Replik Daniélous.

wegs um einen Gegensatz zwischen Jesuiten (Daniélou, Giuliani) und Oratorianern (Bouyer) geht, sondern um tieferliegende Grundhaltungen. H. de Lubac, sicher einer der profiliertesten französischen Jesuiten, würde sich z. B. auf die Seite Bouyers schlagen. In seinem ersten Teilhardbuch führt er ihn in der Frage der einen Spiritualität zustimmend an, wobei er allerdings versucht, auch der anderen Meinung gerecht zu werden: „Wie es nur ‚einen Glauben, eine Taufe, einen Herrn‘ gibt, wie für alle Christen ‚nur ein Leib und ein Geist‘ ist und wie es im Grunde nur eine einzige menschliche Natur gibt und immer nur ein Evangelium verkündet worden ist, so gibt es auch in aller Verschiedenheit der Zeiten, der Umstände und Veranlagungen nur eine einzige christliche Berufung, die sich auf eine Hoffnung gründet und eine einzige Lebenshaltung entläßt“⁵. Die ver-söhnliche Haltung de Lubacs wird in einem Aufsatz des Benediktiners J. Vandenbroucke über „Spiritualität und Spiritualitäten“ thematisch aufgegriffen: „Es gibt *die* christliche Spiritualität . . . Es gibt christliche Spiritualitäten. Heute aber werden wir uns mehr und mehr bewußt, daß *eine* Spiritualität nur in dem Maße wertvoll ist, als sie in *der* christlichen Spiritualität wurzelt“⁶.

⁵ *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 30–31; „Il ne saurait y avoir dans le christianisme des spiritualités parallèles“. Es geht in erster Linie um die Laienspiritualität.

⁶ *Spiritualität und Spiritualitäten*, Concilium 1 (1965) 735–742 (da mir das französische Original nicht zur Verfügung stand, konnte ich die Übersetzung nicht überprüfen). – Es ist dies keine Nebenfrage; P. Brunner schreibt in der Theologischen Literaturzeitung 88 (1963) 186: „Die Auseinandersetzung zwischen katholischer und evangelischer Theologie ist letzten Endes im stillen immer auch eine Auseinandersetzung zwischen Frömmigkeit und Frömmigkeit . . .“. De Lubac schreibt sogar, *Paradoxes*, Paris, 81: „Le problème religieux est essentiellement un problème d'ordre spirituelle. Les causes profondes de christianisation et les facteurs profondes de rechristianisation seront toujours de l'ordre spirituel.“ Hier liegt auch der vielleicht wichtigste Zugang zu den großen dogmatischen Richtungskämpfen der kirchlichen Vergangenheit. So ist z. B. der Kampf um die rechte Christologie, der in den ersten acht Jahrhunderten des Christentums nie zur Ruhe gekommen ist, viel weniger Theologengezänk als ein Ringen um eine oder gar *die* christliche Grundhaltung zur Offenbarung, um die christliche Spiritualität. Noch heute sprechen Theologen wie K. Rahner oder W. Schöllgen im Blick auf diese Kontroversen der Vergangenheit von „monophysitischen“ Gefahren innerhalb des kirchlichen Lebens und weisen damit darauf hin, daß ebenso, wie der Monophysitismus die Menschlichkeit Christi von seiner Göttlichkeit aufsaugen ließ, auch in der Frömmigkeit die menschlichen Werte zu kurz kommen können. Umgekehrt kann man auch eine „nestorianische“ Haltung entdecken (Nestorianismus war in den christologischen Kämpfen der Vergangenheit der extreme Zweig der anderen Partei), aus der heraus die natürlichen (der „Menschheit“ Christi entsprechenden) Werte zu sehr von den übernatürlichen (Christi „Gottheit“ entsprechenden) Haltungen getrennt werden. Auch der Kampf der verschiedenen Klerikergemeinschaften im Mittelalter – Weltpriester, Kanoniker, die alten und die jungen Orden, innerhalb der Orden dann Konventualen und Spiritualen – ging im letzten nicht um äußere Machtpositionen, sondern um die Auffassung der Nachfolge Christi, um Spiritualität. Und wenn heute der Ruf nach einer „Laienspiritualität“ immer lauter wird, so

Was ist Spiritualität?

Aber scheint es nicht ein Streit um Worte zu sein, wenn man die eine Spiritualität gegen die vielen Spiritualitäten ausspielt? Ist es nicht einfachhin nur eine Definitionsfrage, ob man die gemeinsam christliche Grundhaltung, an der keiner der Autoren zweifelt, „Spiritualität“ nennt, oder ob man ihre Ausfaltung in verschiedene christliche Lebensformen – wer könnte an dieser Tatsache vorbeigehen? – mit dem Namen „Spiritualitäten“ belegt?

Doch die Kontroverse führt tiefer. Um dies zu erkennen, genügt es nachzuprüfen, was man gemeinhin unter „Spiritualität“ versteht. Ohne Zweifel ist Spiritualität heute ein Modewort; man spricht von christlicher ebenso wie von atheistischer Spiritualität, man untersucht die Spiritualität eines Charles de Foucauld ebenso wie die Gottfried Benns und Thomas Manns. Doch Sich-Sperren gegen Modeworte hieße Sich-aus-der-Zeit-Zurückziehen; richtiger und fruchtbarer ist es, sie mit dem Inhalt zu füllen, der von der Sache her ihnen eigentlich zukommt und sie dadurch über die „Mode“ zu erheben.

Wenn wir im Kreis der oben erwähnten Autoren bleiben, entdecken wir eine erstaunliche Übereinstimmung in dem, was sie mit „Spiritualität“ meinen. Daniélou schreibt: „Das geistliche Leben des Christen ist der Widerhall der Heilsgeschichte im Leben des einzelnen“⁷, Spiritualität also dessen mehr theoretische Erfassung. H. U. von Balthasar definierte sie einfachhin: „die subjektive Seite der Dogmatik“, oder „Wort Gottes, sofern es aufgenommen und in der Braut sich entfaltendes ist“⁸. Vandembroucke umschreibt in Anlehnung an Bouyer Spiritualität „als die Wissenschaft, die sich mit der Frage befaßt, wie das Evangelium auf der intellektuellen, asketischen und mystischen Ebene auf das Leben des Christen anzuwenden ist“⁹. Doch schon bei Vandembroucke spürt man eine Unsicherheit beim Festlegen des Begriffes, die in den üblichen Handbüchern noch „hand“-greiflicher erscheint¹⁰. Er unterscheidet einen intellektuellen Be-

ist damit zugleich der Vorwurf gegen die bisherige Meinung von Spiritualität erhoben, daß sie einseitig sei und nicht die ganze Breite des christlichen Lebens umfasse.

⁷ *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, 322.

⁸ Oder: „Die Mysteriendimension der objektiven kirchlichen Dogmatik“, *„Spiritualität“*, in: Verbun Caro, *Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 226–244; zuerst in *GuL* 31 (1958) 340–352; vgl. auch seinen weiterführenden Aufsatz, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten in der Kirche*, *Concilium* 1 (1965) 715–722.

⁹ A. a. O., 738, woher auch die folgenden Zitate.

¹⁰ Einige bibliographische Übersichten: C. Truhlar, *De experientia mystica*, Rom 1931, 221 ff.; *Structura theologica vitae spiritualis*, Rom 1958, 1 ff.; E. O'Brien, *Ascetical and mystical Theology II*, *Theological Studies*, 17 (1956), 197 ff.; Lanz, *Lineamenti di Asce-tica e Mistica*, Milano 1958²; Benijar, *Compendium theologiae spiritualis*, Rom 1959.

reich: „Reaktion des religiösen Bewußtseins gegenüber dem Gegenstand des Glaubens“ und „zweitens“ einen praktischen, der sich „mit den menschlichen Handlungen (beschäftigt), die einen besonderen Bezug auf Gott haben, d. h. mit der Aszetik und Mystik“. Also wäre Spiritualität ein Oberbegriff über „Glaubenspsychologie“ und „Aszetik und Mystik“! Wie unterscheidet sich dann aber z. B. Spiritualität von der Moral? Moral studiert alle menschlichen Handlungen „im Lichte des Wortes Gottes“, Spiritualität aber nur jene Handlungen, „die in einem nicht bloß ausdrücklichen, sondern unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, das heißt vor allem das Gebet und all das, was sich im aszetischen und mystischen Leben darauf bezieht“. Damit scheint Spiritualität zu einem Unterbegriff der Moral geworden zu sein; oder wenn man sie neben die Moral stellen wollte, dann beschäftigt sich Moral mit dem Tun des Menschen, das nicht unmittelbar auf Gott geht, und Spiritualität mit dem nicht bloß ausdrücklichen, sondern „unmittelbaren“ Bezug auf Gott (z. B. also nicht mit Nächstenliebe! nicht mit dem Dienst an der Welt usw.!)¹¹.

Ich glaube nicht, daß sich irgendein Lehrer der Spiritualität oder der Moral mit diesen Konsequenzen einverstanden erklären wird. Man muß also versuchen, das, was Vandenbroucke in einem durchaus richtigen Blick für das Wesentliche sagen möchte, systematisch so zu fassen, daß wissenschaftstheoretisch keine Schwierigkeiten erhoben werden können. Hierzu ist es notwendig, zunächst einmal der Geschichte der Worte spiritus (Geist) und spiritualis (geistlich) nachzugehen, wobei an dieser Stelle nur einige wesentliche Punkte im Überblick geboten werden können.

Geist und geistlich in der Heiligen Schrift

„Geist zielt – in allen klassischen und biblischen Sprachen – immer darauf ab, in einem Seienden das wesentliche und ungreifbare Element, das ursprüngliche Leben und Dasein Verleihende zu bezeichnen, das, was am meisten es selbst ist und sich einem verfügenden Zugriff entzieht“¹².

Im *Alten Testament* hat das Wort eine unerwartete Sinnbreite. *Rūāḥ* bezeichnet einmal die dynamische Mitte des Menschen, ist „das den Körper belebende Prinzip“, der „Sitz der Empfindungen, der geistigen Funktionen und der Willenshaltung“¹³. „In Deine Hände übergeb ich meinen Geist“ (Ps 31, 6), betet der Fromme, wenn er sein Dasein Gott anvertraut; und

¹¹ Vgl. J. Sudbrack, *Um den Stellenwert der Spiritualität im Gesamt der Theologie*, GuL 37 (1964) 387–393.

¹² Artikel „Geist“ und „Geist Gottes“ in: *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg 1964, 230–239, von J. Guillet.

¹³ Artikel πνεῦμα, πνευματικός, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Stuttgart 1956, 330–450; wir benutzten die Beiträge von E. Bieder und E. Schweizer.

der Herr hat dies Gebet aufgegriffen, als er in der letzten Machtlosigkeit des Kreuzes die machtvollste Tat seines Lebens setzte, die Totalübergabe an den Vater. Zugleich aber bezeichnet rūaḥ „das innere Wesen Gottes“¹⁴, das von Israel als die immer anwesende Mächtigkeit Jahves bei seinem Volk begriffen wurde.

Dieses Wesen Jahves, sein „Ich bin da“ (Ex 3, 14; Buber), wird in den Etappen der Glaubensreflexion, wie wir sie in den Schriften des Alten Testaments erkennen können, weiter entfaltet. Die *prophetischen Bücher* sprechen vom Geist als der eschatologischen Gabe, in der Jahve siegreich gegenwärtig sein wird. „Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch . . .“ (Joel 3, 1; vgl. 1 Sam 10, 6); „ . . . auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes . . .“ (Is 11, 2). In den *Weisheitsbüchern* wird der Geist Jahves hypostatisiert: „Denn ein menschenfreundlicher Geist ist die Weisheit . . . Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis . . . Denn in ihr (der Weisheit) wohnt ein Geist: verständig, heilig, eingeboren, vielfältig, fein, beweglich, durchdringend, unbefleckbar, klar, unverletzlich, gütig, scharf, unhemmbar, wohlthätig, menschenfreundlich, beständig, ohne Fehl, sorgenfrei, allgewaltig, alles überblickend und alles denkend, Geister durchdringend, die reinsten und die feinsten . . .“ (Weish 1, 6. 7; 7, 22 f).

Der Geist Gottes und der Geist des Menschen stehen aber nicht unbezogen nebeneinander. Gen 2, 7 berichtet, daß Gott dem Menschen seinen Geist einhauchte, daß also der Menscheng Geist aus dem Gottesgeist stammt. So ist Gott „der Herr aller Lebensgeister“ (Num 16, 23; 27, 16) d. h. der Herr über Leben und Tod; Gott wirkt den Lebensgeist (Is 42, 5; Ez 37, 6), hält ihn im Dasein (Job 10, 12) und nimmt ihn wieder zu sich zurück (Ps 104, 29; Job 12, 10). Auch die Dynamik des Menschen zum Religiösen, zum Transzendenten, ist wiederum der von Gott gewirkte rūaḥ des Menschen.

Geist ist also das Innerste Gottes und ebenso das Innerste des Menschen in seiner allumfassenden Bezogenheit zu Gott, die Augustinus meinte, als er schrieb: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir!“ Man braucht keine langen Erörterungen, um einzusehen, wie engbrüstig dasjenige ist, was wir heute gern unter „Spiritualität“ verstehen, wenn wir es der alttestamentlichen Fülle des „spiritus“, des Geistes, entgegenhalten. In der Ostkirche, wo die Pneumatologie nicht wie bei uns auf ein Nebengeleis abgeschoben wurde, sondern in einem lebendigen Strom der Überlieferung mit der Lehre vom geistlichen Leben eine Einheit bildet, kann man noch diese Undifferenziertheit des „Geistes“ finden, wodurch das strömende Leben zwischen Gott und Mensch umfaßt wird¹⁵. Von der Lehre des rus-

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, der auf S. 24 Chenu zitiert:

sischen Reklusen Theophanus (1815–1894) heißt es z. B.: „In seinem System ist die Seele (des Menschen) nicht Geist, denn beide bestehen aus Wesenheiten, die er sorgfältig trennt; aber die Seele ist ‚geistig‘ und dadurch ist sie radikal von den Seelen der anderen Lebewesen getrennt. Dennoch wird die Seele nur durch die Vereinigung mit dem Geist, der von Gott kommt, menschlich im wahren Sinn des Wortes; sie ist ‚spiritualisé‘, vergeistigt, und sie hat das Vorrecht der sublimsten Eingebungen“, in denen die Gegenwart des Gottesgeistes spürbar wird¹⁶. In solchen theologischen Versuchen bleibt noch etwas von der Dialektik zwischen Gottesgeist und Menscheng Geist greifbar.

Im *Neuen Testament* wird das alttestamentliche Erbe bewahrt (vgl. Lk 23, 46; 1, 35; 4, 17; Apg 2, 15; Tit 2, 11 usw.) und gewinnt zugleich im Christusereignis einen alles Vorherige überbietenden neuen Inhalt. Zunächst allerdings scheint sich die nachösterliche Gemeinde zu sträuben, die Christus-Wirklichkeit mit „Geist“ zu benennen; die Einzigartigkeit Jesu, „die Tatsache, daß in ihm Gott selbst da ist, wie er nirgends sonst da ist“¹⁷, und die Geistbewegungen der jungen Gemeinde (vgl. die Exzesse von Korinth), die doch irgendwie ein sichtbarer Ausdruck der bleibenden Geist-Wirklichkeit Jesu in seiner Kirche waren, schienen zu disparat zu sein, als daß man sie hätte gleichsetzen können. Aber dadurch, daß immer deutlicher die Überordnung des Herrn als Spender des Geistes über die geistbesitzende Gemeinde ins reflexe Bewußtsein trat (sehr klar schon bei Lk 4, 14 ff.; 24, 49; Apg 2, 33), entfaltete sich die christliche Geisttheologie. Wenn *Lukas* die Geistwirklichkeit als kirchenstiftende Präsenz Christi schildert, betont er noch das Außerordentliche: Geist als „die besondere Gabe“, die den Glauben des Christen wie der Gemeinde zu den Äußerungen entbindet, „die eben gerade für die noch nicht abgeschlossene, weiterlaufende Missionsgeschichte wesentlich sind, ja diese überhaupt erst ermöglichen“¹⁸. Für *Paulus* aber ist „der Heilige Geist die Herrlichkeit Christi in uns“, in seiner Kirche; er ist die „Herrlichkeit des auferstandenen Herrn“¹⁹ (vgl. 2 Kor 3, 17 f.). Die großen, hymnusartigen Einheitsprädikationen des ersten Korintherbriefes (12, 4–6) zeigen, daß für Paulus das Gemeindeleben im Heiligen Geist und die pneumatische Gegenwart

„la connaissance de la doctrine des Orientaux est indispensable à la bonne santé chrétienne de l'Occident latin.“ J. Sudbrack, *Die Frage nach der Mystik*, GuL 37 (1964) 145–153.

¹⁶ Th. Šplidík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, Le Cœur et l'Esprit*, Rom 1965, 8–9, Die Problematik der augustinischen „mens“ oder auch des eckhartschen „Seelenfünklein“ dürfte nur von dieser durchaus schriftgemäßen Spannweite des „Geist“-Begriffs angegangen werden.

¹⁷ E. Schweizer, a. a. O.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ J. Guillet, a. a. O.

des Herrn als Einheit sichtbar werden: „Es sind mancherlei Gaben, aber nur Ein Geist; und es sind mancherlei Dienstleistungen, aber nur Ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber nur Ein Gott, der alles in allen wirkt.“ Wer sich mit Christus verbindet, tritt in die Sphäre des Geistes ein (1 Kor 6, 17); der Glaube an den Herrn geschieht aus dem Geist und im Geist (1 Kor 2, 10 ff); die Absage an den Gesetzesdienst ist Dienst am Geist Gottes und Rühmen in Jesus Christus (Phil 3, 3–6). Hierher gehören die Aussagen vom Beten aus dem Geist (Röm 8, 15 ff; Gal 4, 6), von der geistgeschenkten Erfüllung des ganzen Gesetzes (Röm 8, 4), von den *Früchten* des Geistes anstelle der *Werke* des Fleisches (Gal 5, 19–23); vom Aufbau der Kirche aus den Geistesgaben (1 Kor 12–14) und deren Erfüllung in der Nächstenliebe (Gal 5, 13–15; 1 Kor 13). Während Paulus beim Reden vom „Geist“ den Blick mehr auf die erwartete Vollendung, von der wir hier nur ein Angeld haben (Röm 8, 23; 1 Kor 15, 35 ff), richtet, betont *Johannes* das im Geist gegenwärtige Heil Christi, das für die „Welt“ Gericht bedeutet, für den Gläubigen aber Wiedergeburt im Geist der Wahrheit und der Liebe (3, 3–5; 4, 23 f; 6, 63; 14–16; 20, 19 ff).

Aus diesen alt- und neutestamentlichen Versuchen, die Fülle der Offenbarung mit Worten zu fassen, wächst – immer mit dem Blick auf die unüberholbare Gestalt des Herrn –, besonders in den späten Paulinen und in den Johanneischen Schriften, die Einsicht in die göttliche Eigenpersönlichkeit des Geistes, aber auch in die Geistdurchwirktheit, die „Spiritualität“ der christlichen Existenz, sowohl des Einzelchristen, wie der Einzelgemeinde, wie der Kirche als ganzer.

Das Adjektiv pneumatikos, geistlich, wird schon bei Paulus zum terminus technicus für die christliche Existenz, wobei sehr deutlich hervortritt, daß dieser „geistliche Mensch“ mit seinem ganzen „geistlichen Wirken“ derjenige ist, der den Geist Jesu Christi empfangen hat, der im Geist Gottes nicht nur irgendwie verändert, sondern ein neuer Mensch geworden ist: „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist Gottes, um das zu erkennen, was von Gott uns geschenkt wurde. Und davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern mit Worten, die der Geist eingibt, indem wir Geistliches den Geistlichen (durch Geistliches?) erklären. Der natürliche Mensch faßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt: Torheit ist es ihm, er kann es nicht fassen, da es geistlich beurteilt werden muß; der geistliche dagegen beurteilt alles und wird von niemand beurteilt. „Denn wer hat den Sinn des Herrn begriffen, daß er ihn unterweisen könnte?“ Wir aber haben den Sinn Christi!“ (1 Kor 2, 12–16; vgl. 9, 11; 14, 1).

Auch im Neuen Testament gehören Geist Gottes (die Mächtigkeit Gottes, die in der Person des Geistes ihre trinitarische Konkretetheit hat) und

Geist des Menschen (die neue, eschatologisch ausgreifende Existenz des Christen) eng zusammen. „Daher kommt es, daß in vielen Fällen, vor allem beim hl. Paulus, unmöglich zu entscheiden ist, ob das Wort den Geist des Menschen oder den Geist Gottes bezeichnet ... (Röm 12, 11; 2 Kor 6, 6 ff). Diese Doppelsinnigkeit, die dem Übersetzer Verlegenheit bereitet, bedeutet für den Glauben ein Licht: Sie ist ein Beweis dafür, daß der Geist Gottes selbst dann, wenn er vom Geist des Menschen Besitz ergreift und ihn umwandelt, ihm seine ganze Personalität beläßt; sie bedeutet, daß ‚Gott Geist ist‘ (Joh 4, 24); denn wenn er von seinem Geschöpf Besitz ergreift, gibt er ihm gerade dadurch seine Existenz vor Gott“²⁰.

Geistlich also bedeutet, ganz durchdrungen sein vom Geist Gottes und Geist Jesu Christi; so sehr von Gott in Beschlag genommen zu sein, daß es sein Geist ist, der unsere Wesensmitte ausmacht, der in uns betet und seufzt nach der Vollendung der schon angebrochenen Erlösungsherrlichkeit, und der eben dadurch unsern Geist erst zu sich selbst kommen läßt, zu seiner eigenen menschlichen Herrlichkeit und Würde. Der Geist aber, der die ganze Bewegung des Geistlichen im Menschen zu Gott zurück und damit zur Personmitte des Menschen selbst auslöst, umfaßt und zum Gelingen führt, ist der Geist Jesu Christi, jener Geist, der Christus „auf vierzig Tage in die Einöde führte“ (Lk 4, 1) und ihn „wiederum nach Galiläa zurückkehren ließ“ (4, 14), der die Freiheit der Entscheidungstat Jesu am Kreuz – und damit auch unsere Entscheidung für den Herrn – nicht nur bewirkte, sondern in der letzten theologischen Tiefe persönlich ist, wie Balthasar schreibt: „Er (der Herr) hat eine Freiheit, die es eigentlich in der Welt nirgends gibt, die evidentermaßen aus Gott selber stammt, die im Himmel zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht und die, auch wenn wir nichts wüßten von einer dritten göttlichen Person, nur als gleichzeitig aus dem ‚Geist des Vaters‘ und dem ‚Geist des Sohnes‘ stammend als die Einheit beider vorgestellt werden kann“²¹. In diesen und aus diesen Dimensionen leben, heißt geistlich leben.

Vom geistlichen („pneumatikos“) Menschen zur Spiritualität

Es ist kaum verwunderlich, daß die Tradition von dem fast überquellenden Bedeutungsreichtum, der sich in der Schrift mit dem Wort „pneumatikos“ verbindet, meist nur Bruchstücke und Aspekte durchreflektierte. Die zentrale Rolle dieses Adjektivs zur Bestimmung des christlichen Daseins

²⁰ Ebd.; wir haben die Übersetzung nach dem französischen Original verbessert.

²¹ *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1959, 166; mit Recht schreibt B. S. 170, daß wir nur in diesem konkreten Blick auf den Herrn etwas von der Dreifaltigkeit erfassen können: „Wir können Gottes dreieiniges Leben nicht in sich selbst betrachten, sonst fallen wir ins Leere, Wesenlose, in Begriffsmathematik oder phantasievolle Träumerei.“

wurde allerdings schon bald erkannt; der christliche Neologismus „spiritualis“ erscheint schon in den früheren Schriften²² und hat bis auf unsere Zeit – trotz aller Bedeutungsverschiebungen, Verengungen und Erweiterungen – den Sinn der christlichen Existenzmitte behalten. Im Mittelalter und weit in die Neuzeit hinein darf man ihn sogar als *das* unterscheidende Beiwort des eigentlich Christlichen ansehen. Allerdings erhielt „spiritualis“, geistlich, recht bald – unter hellenistischem Einfluß, infolgedessen Geist nicht mehr vom erschaffenden und belebenden Gottesgeist der Bibel, sondern vom Geist im Gegensatz zur Materie und zum Körperlichen verstanden wurde – den blassen, weltfremden und körperfeindlichen Ton, den es auch heute noch an sich trägt²³.

Von der paulinischen Alternative „fleischlich-geistlich“ erhielt zuerst „carnalis“ eine Substantivierung: „Carnalitas“, Fleischlichkeit (im 4. Jahrhundert). Damit wollte man weniger eine abstrakte Systematisierung des „Fleischlichen“ im Gegensatz zum „Geistlichen“ in die Wege leiten, als das konkrete Prinzip der Fleischlichkeit bezeichnen, in dem die Werke des Fleisches, die „carnalia“, ihre Wurzel haben²⁴. J. Leclercq hat die bisher älteste bekannte Bezeugung des entsprechenden Substantivs „Spiritualitas“ im frühen 5. Jahrh. gefunden. Der Sinn ist eindeutig: „Es handelt sich darum, daß der Christ das Leben nach dem Geist lebt, in das er durch seine Taufe eingegliedert wurde; und dieses Leben bedeutet: Treue zum göttlichen Gesetz, Mühe, um sich von der Sünde loszureißen, und Anhängen an Gott.“ Der Text selbst lautet: „Fürwahr, verehrungswürdiger und liebenswerter Vater, da dir durch die neue Begnadung jeder Grund der Tränen abgewischt ist, bemühe dich, hüte dich, laufe, eile. Bemühe dich, daß du in der Spiritualität (spiritualitas) voranschreitest. Hüte dich, damit du nicht als unvorsichtiger und nachlässiger Wächter das Gut, das du empfangen hast, verlierst . . .“²⁵. Noch zwei ähnliche Texte kann Leclercq

²² Chr. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus*, Nijmegen 1932; *Études sur le latin des chrétiens*, Rom 1961, Band I, 25, 89; Band II, 16, 105, 238.

²³ Vgl. den Exkurs über „spiritualis“ mit Literatur in unserer demnächst erscheinenden Arbeit über *„Die geistliche Theologie des Johannes von Kasil“*.

²⁴ Mohrmann, *Études* II, 14, 16, u. ö.

²⁵ J. Leclercq, *„Spiritualitas“*, *Studi medievali*, 3^a Serie, III, 1, 1962, 279–296; 280: mit Bezug auf Is 38, 4–6: „Verum, quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacrimarum causa deteresa est, age, cave, curre, festina. Age, ut in spiritualitate proficias. Cave, ne quod accepisti bonum, incautus et negligens custos amittas . . .“ (Patr. Lat. 30, 114 D – 115 A).

²⁶ Ebd. 281: „Unde et tres distantias voluntatum novit Apostolus: carnalem, quae circa ventrem et inferiores partes voluptatibus tantum vitiosis obsequitur; animalem vero, quae media inter virtutem malitiamque versatur, hanc quidem supergrediens, illius autem nequaquam particeps sinceritatis existens et spiritualitatem Deo placitae conversationis assequitur“ (Patr. Lat. 67, 357 D; eine Übersetzung Gregors von Nyssa durch Dionysius

für die Zeit um 500 zitieren²⁶; weitere kennt er aus dem 9. bis 11. Jahrh. So gut wie alle aber meinen mit „Spiritualitas“: „Realitäten, Aktivitäten, die nicht von der Natur, sondern von der Gnade, von dem im Menschen wohnenden Heiligen Geist, anders gesagt, vom übernatürlichen Leben herrühren“²⁷.

Aber in den Texten klingt auch schon der Unterton von „Spiritualitas“ als Gegensatz zum Körperlichen, Materiellen und Fleischlichen durch; der lebendige Bezug zu Jesus Christus weicht einer blässeren „Vergeistigung“ des Menschen²⁸. Zur ausdrücklichen Dominante wird diese nicht aus dem Christentum stammende Umdeutung – unter dem Einfluß des neu-erwachenden philosophischen Denkens – in vielen Texten des 12. und 13. Jhs.; für das 13. Jh. glaubt Leclercq sogar: in der Mehrzahl der Texte²⁹. Hier hat das Wort seinen paulinischen Charakter verloren und meint nur noch das Unkörperliche und Unmaterielle. Verhängnisvoll aber ist es, daß auch dort, wo die paulinische Antithese von dem durch den Geist Gewirkten und dem der Sünde Verhafteten gemeint ist, sehr deutlich insinuiert wird, „spirituell“, „geistlich“ besage irgendwie auch einen Gegensatz zum Körperlichen und Materiellen.

Die französische Entsprechung „espritauté . . . spiritualité“, von der sich das englische „spirituality“ wie das deutsche „Spiritualität“ unmittelbar ableiten, findet sich nach den Forschungen von Sr. Tinsley schon im 13. Jh.³⁰. Aber bis zum 17. Jh. hat „spiritualité“ fast durchweg eine juristische Bedeutung, die immer stärker auch dem lateinischen „spiritualitas“ anhaftet. In diesem Sinn unterscheidet sich spiritualitas „von temporalitas (Zeitlichkeit), d. h. von den zeitlichen, materiellen Gütern, und bedeutet den Besitz der Kirche oder die geistliche Jurisdiktion oder auch den Gesamtkomplex der geistlichen Angelegenheiten“³¹.

Diese nicht nur im romanischen Sprachgebrauch auftretende „Verrechtlichung“ des Begriffs „spiritualitas“ ist auch mit daran schuld, daß eine Eindeutschung nicht glücken konnte. Die ursprüngliche Entsprechung für „spiritualis“ ist „geistlich“³². Zur Zeit der deutschen Mystik findet man

Exiguus). „Somit kennt der Apostel auch drei Willen, den fleischlichen in Bezug auf den Magen und die darunterliegenden Körperteile, der nur lasterhaften Vergnügungen nachgeht, den tierischen, der zwischen Tugend und Schlechtigkeit steht, diese zwar übersteigend, jener Lauterkeit aber noch keineswegs teilhaft; und dieser Wille (?) grenzt an die Spiritualität des Gott wohlgefälligen Lebens.“ Weiter ein Brief des hl. Avitus, Bischof von Vienne (490–518), an seinen Bruder Apollinaris.

²⁷ Ebd. 284.

²⁸ Sehr deutlich in der Übersetzung des Dionysius Exiguus; s. Anm. 26.

²⁹ Ebd. 284–292.

³⁰ Sr. L. Tinsley. *The French Expressions for Spiritualité and Devotion. A Semantic Study*, Washington 1953.

³¹ Leclercq, a. a. O., 292.

³² J. und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV 1, 2, 2777–2786.

gelegentlich auch „geistig“; doch diese Form verschwindet rasch und taucht erst Ende des 17. Jhs. völlig säkularisiert wieder auf³³. „Geistigkeit“, das in der eckhartschen Literatur noch die biblische Fülle von Geistigkeit Gottes, Geistigkeit des Heiligen Geistes und Geistigkeit der Seele anklängen läßt, bleibt nun seines übernatürlichen Inhalts beraubt³⁴. „Geistlichkeit“ aber, das Substantiv zur primären Verdeutschung von „spiritualis“, steht schon am Ende des Mittelalters für die Priesterschaft und die Prediger, wodurch der hierarchisch-rechtliche Stand in der Kirche von der zu führenden breiten Masse des Laientums abgesetzt wurde. In einer Schrift über das Altarsakrament von 1519 heißt es z. B.: „es solten weltlich herrn und stete mit der geistlicheit da zu thun, das solche (Mißbräuche mit der Eucharistie) abthan wurde“³⁵. In der Folgezeit wurde „Geistlichkeit“ immer eindeutiger in diesem Sinn gebraucht, wie wir es auch heute noch kennen. Damit aber steht auch die zweite Möglichkeit einer Verdeutschung von „Spiritualität“ nicht mehr zur Verfügung.

Leclercq beschließt seinen Überblick über „Spiritualitas“: Seit Ende des 19. Jhs. „hat sich der Begriff – dank Autoren wie Pourrat, Bremond, Vernet, de Guibert und Gilson – wieder eingebürgert. Heute bedeutet er entweder das geistliche Leben als gelebte Erfahrung – und diese umschließt Ascese, Mystik und deren Ausprägungen – oder die Wissenschaft vom geistlichen Leben“³⁶.

Vom Begriff zur gelebten Spiritualität

Die letzte Definition, mit der Leclercq nicht so sehr seiner eigenen Meinung Ausdruck gibt, als zusammenfaßt, wie man gemeinhin christliche Spiritualität zu umschreiben sucht, erinnert uns wieder an die schon oben erwähnten Unsicherheiten bei der genauen Bestimmung von „Spiritualität“. Wenn man in dieser „Definition“ „Spiritualität“ nicht fast tautologisch mit „geistliches Leben“ wiedergegeben sieht, ist sie wesentlich inhaltsärmer als das, was wir oben nach Daniélou, Balthasar und Vandenbroucke zitierten; nur: „geistliches Leben als gelebte Erfahrung“. Wir stehen damit vor dem Ergebnis der Entwicklung, die wir eben an den Worten „Geist“ und „geistlich“ verfolgen konnten: unter Geist wird immer mehr der Geist des Menschen (im Gegensatz zu seinem Körper) verstanden, während

³³ Ebd. 2771–2775.

³⁴ Ebd. 2775–2776; 2771, wo ein Text der Eckhart-Literatur zitiert wird, der vom Menschen auch noch eine „Entgeistigung“ verlangt: „du solt got minnen nihtgeistliche, daz ist, daz dîn sêle sol nihtgeistic sîn und entbloezet aller geisteckete, wand die wîle dîn sêle geistförmic ist, sô hât si bilde, die wîle si bilde hât, sô hât si niht einikeit noch einbaerekeit . . . hat umbe sol dîn sêle nihtgeistic sîn von allen geisten unde sol stân geistelôs.“

³⁵ Ebd. 2788.

³⁶ A. a. O., 294.

Geist als Verwurzeltheit und Wirken im Geist der Kirche, der der erklärte Geist Jesu Christi ist und in der Person des Heiligen Geistes trinitarische Konkretheit besitzt, kaum noch Einfluß auf die Definition hat. Geist des Menschen im Gegensatz zum Körper aber heißt aus der scholastischen in die moderne Sprache übersetzt: Psyche. Und tatsächlich klingt vieles, was über „Spiritualität“ gesagt wird, nach „Psychologie des christlich-religiösen Bewußtseins“; übernatürlich überhöht und durchaus theologisch verstanden und begründet, gewiß, aber dennoch zum Verwechseln ähnlich mit eben dieser Psychologie.

Wenn wir den vielleicht tiefsten Gründen dieser Verarmung (und gleichzeitig den möglichen Heilmitteln) nachspüren wollen, müssen wir uns vom Begriff zur gelebten Spiritualität wenden. Man kann einmal den Anachronismus versuchen und sich fragen, was wohl für die Menschen, die mit dem Herrn zusammenlebten, für Maria, die Apostel, die frommen Frauen oder die Jünger, „Spiritualität“ gewesen sein mag. Die Antwort ist evident: Begegnung mit Jesus, personales Offenstehen auf Ihn hin und ein Sich-Hingeben an Seine in der Menschlichkeit sich ausdrückende göttliche Person. Den ersten Christen wurde diese Begegnung in der Predigt der Apostel, in der Taufe und dem eucharistischen Liebesmahl vermittelt. Auch wir können dem Herrn nicht anders begegnen als im Wort der Schrift, in dem die Predigt der Apostel ihren gültigen Niederschlag gefunden hat und das die Kirche uns zuträgt, und in seiner sakramentalen Gegenwart, die in Taufe und Eucharistie ihre dichteste Gestalt hat. Von diesen beiden Brennpunkten der christlichen Spiritualität aus läßt sich der Weg zur heutigen, unleugbaren Verarmung am besten nachverfolgen.

De Lubac hat in seiner „*Exégèse médiévale*“³⁷ diese Arbeit für den ersten Ort der Begegnung des Christen mit Christus, dem Wort der Schrift, zum großen Teil schon geleistet. Das Christentum der ersten Jahrhunderte war so eng mit den Büchern des Alten und Neuen Testaments verbunden, daß Sinn der Schrift und Sinn des christlichen Lebens – beides ist Christus – buchstäblich zusammenfielen. In der Lehre von den vier (drei) Sinnen der beiden Testamente wurde ihr Wort in den Vollzug des Glaubens hineinentfaltet. Modern ausgedrückt bedeutete der „Buchstabe“ die existentiell noch nicht angeeignete und somit auch dem Ungläubigen zugängliche Oberfläche des Wortes; „Allegorie“, oftmals der eigentlich „geistliche“ Sinn, war die vom Buchstaben intendierte dogmatische, heilsökonomische Wirklichkeit, die im letzten einfachhin Christus ist; „Moral“ weiterhin die existentielle Aneignung dieser Wirklichkeit im kirchlichen und persönlichen Leben; „Tropologie“ endlich war die Ausrichtung auf das

³⁷ Vgl. die genauere Analyse des vierbändigen Werkes bei J. Sudbrack, *Um den Stellenwert*, a. a. O.

eschatologische – zugleich gegenwärtige wie zu erhoffende – Heil in Jesus Christus. In diesem organischen, in der Schrift wurzelnden Gefüge war das gesamte Christentum – Glaube und Leben, wissenschaftliche Reflexion und tätiger Dienst, liturgische Feier und privates Gebet, Gemeinschaftsleben und individuelle Aufgabe – eingefangen. Es gab nichts Christliches, das außerhalb dieser Sinne der Schrift stand.

In der Folgezeit verschob sich in Predigt und katechetischer Unterweisung – und damit natürlich auch in der gelebten Frömmigkeit – der Akzent immer deutlicher vom „allegorischen, dogmatischen“ Sinn der Schrift auf den „moralischen“, wir würden sagen „individuell-psychologischen“ Sinn. Im 12. bis 13. Jh. läßt sich eine deutliche Aufspaltung von Dogmatik und Spiritualität erkennen³⁸; zugleich löst sich die Schrifttheologie als selbständige Wissenschaft ab, so daß im Spätmittelalter die Spiritualität immer klarer auf schrift- und dogmen-fremde Bahnen gerät. Von der vierfachen Sinnfülle bleibt nur erbauliches Sentiment, leeres Moralisieren und freie Spekulation übrig; der Weg zu einer psychologischen Spiritualität ist offen. Auch diese selbst kann die Einheit des Daseinsvollzugs nicht bewahren und spaltet sich – besonders seit dem 17. Jh.³⁹ – in die Teilwissenschaften von Aszese und Mystik. Erst in unserer Zeit werden Ansätze sichtbar, die alte Einheit wiederzugewinnen.

Eine parallele Entwicklung ließe sich auch für den zweiten Ort der Begegnung mit Christus, das Sakrament, aufzeigen. Ursprünglich war sakramentales Leben eigentlich das ganze Leben des Christen. Unsere heutigen sieben Sakramente waren nur die Knotenpunkte einer alles durchdringenden sakramentalen Struktur. Auch die Schrift wurde „sakramental“ gelesen; nichts anderes bedeutet ihre Entfaltung in den vier Sinnen. Aber dadurch, daß man die Eigengestalt der sieben Sakramente immer stärker hervorhob (erst um 1200 ist diese Entwicklung zu Ende), löste sich die individuelle Frömmigkeit (die Spiritualität!) von der objektiven Wirklichkeit der Sakramente. Es ist erschreckend zu sehen, daß z. B. in einem vielbändigen theologischen Werk über das geistliche Leben, das irgendwie als typisch für das Spätmittelalter gelten darf, so gut wie nichts (eigentlich nur Juristisches) über die Sakramente zu erfahren ist. Nur die Buße nimmt einen einigermaßen proportionierten Raum ein; aber wiederum nicht Buße als objektives sakramentales Geschehen, sondern als asketische Anstrengung des Menschen und geistliche Führung des Seelenvaters⁴⁰.

³⁸ J. Vandenbroucke, *Le divorce entre la théologie et la mystique*, *NouvRevTheol* 72 (1950), 372–389.

³⁹ Vgl. M. de Certeau, „*Mystique*“ *au XVII^e siècle. Le problème du langage „mystique“*. In: *L'homme devant Dieu*, Festschrift H. de Lubac, II, Paris 1964, 267–291.

⁴⁰ Im zweispaltig geschriebenen, drei Foliobände umfassenden Regelkommentar des Johannes' von Kastl; vgl. die in Anm. 23 erwähnte Arbeit.

Man kann also eine ständige Ausleerung der Spiritualität, der Begegnung mit Christus in Wort und Sakrament, aufzeigen. Gewiß, das gelebte Christentum blieb immer in der Fülle dessen, was Christus seiner Kirche als Erbe übergeben hatte. Die Kirche war und ist der Garant dafür, daß nichts Entscheidendes aus ihrem Bewußtsein, aus ihrem Kerygma an die Welt, verlorengeht. Aber man müßte die Augen schließen, wenn man nicht an vielen Stellen ihrer Geschichte bedauerliche Verluste erkennen würde, Verluste, die nicht das Wesentliche berührten, aber doch so schmerzlich waren, daß viele Menschen anderswo, in Spaltkirchen, diesen Reichtum zu finden suchten. Der Verlust aber, den die Spiritualität erlitt, ist der lebendige Bezug zum Dogma, zum Sakrament, zu den Heilstatsachen und darin zu Christus. Natürlich gab es niemals christliches Leben ohne diese Bezüge; aber es geht um deren Stellenwert im christlichen Leben. Und hier scheint in Theorie und Praxis der Spiritualität noch nicht die ganze Fülle der christlichen Wirklichkeit aufgearbeitet zu sein.

Wiederum: Was ist Spiritualität?

Vielleicht ist bei dem kurzen Überblick über die Entwicklung der biblischen und sakramentalen Frömmigkeit klar geworden, daß die Unterscheidung von „Theorie und Praxis“, die uns eben wie selbstverständlich aus der Feder geflossen ist, für den „Begriff“ der Spiritualität eigentlich fehl am Platze oder wenigstens zweitrangig ist; und dies scheint mir das erste zu sein, was über Spiritualität zu sagen ist: Sie existiert nicht in Vorschriften, Mahnungen, Anweisungen und Systemen, sondern in Personen, im gelebten Christentum. Spiritualität, vom biblischen Befund her gesehen, sollte doch das Leben des Geistes im Christen bedeuten; wobei Geist nicht irgendeine Abstraktion bedeutet, sondern das Herkommen von der Offenbarung Jesu Christi, das Stehen in der konkreten Kirche der jeweiligen Zeit und das harrende und wirkende Ausblickhalten auf die endgültige Wiederkunft des Herrn; alles dies als Ausdruck und gleichsam „Verleiblichung“ der göttlichen Geistperson. Und diese „Spiritualität“ residiert nicht in irgendwelchen Theologien, sondern im lebendigen Dasein des Christen, ja sie ist der Christ selbst, in seiner gnadenhaften Neuschöpfung durch den Geist. Spiritualität ist dasjenige, was jeder wahre Christ als sein eigenes Ich besitzt, nämlich das Angerufensein von Gott, der Hauch des Gottesgeistes, der ihn, so wie Jahve Adam den Lebensodem einblies, zu dem neuen und eigentlichen Leben erweckt, in dem erst das wirkliche Selbst gefunden wird. Spiritualität ist eben dasjenige, wodurch der Mensch im paulinischen Sprachgebrauch zu einem „spiritualis“, zu einem pneumatikos wird, und dies ist keine theoretische Norm und Regel, sondern der

lebendige, in ihm wirkende Gottesgeist. Gewiß kann man über diese Spiritualität auch Theorien bilden, man kann allgemeine Strukturen herausarbeiten, man kann gleichsam eine Typenkunde treiben und auch versuchen, das Individuelle begrifflich-abstrakt zu umschreiben. Aber das Eigentliche, was Spiritualität ist, geht notwendigerweise dabei verloren, nämlich das Stehen des Menschen-„Geistes“ vor und in dem „Gottes“-Geist. Beides verhält sich nicht zueinander wie Theorie und Praxis, Regel und Anwendung, sondern wie ein recht schwacher Abklatsch zur Wirklichkeit. Die sogenannte „Theorie“ darf man deshalb auch nur als ständiges Umschreiten der Wirklichkeit auffassen, als das, was sich notwendigerweise im Auge des Betrachters spiegelt, wenn er unverwandt auf den Gegenstand blickt, den er allein meint.

Aus dieser Bestimmung der Spiritualität ergibt sich, daß alle ihre „Definitionen“ nur Notbehelfe sein können, die den Blick auf das Gemeinte lenken, es aber niemals in den Griff bekommen. Um eine dieser Definitionen voll zu verstehen, muß deshalb der „Begriff“ immer wieder von neuem sich zu einem „Ergriffenwerden“ umgestalten; es muß das geschehen, was in der geistlichen Tradition in dem Vorgang des „Ekstatischen“ bekannt ist, daß der Betrachter seine objektive, theoretische Distanz verliert, aus seinem eigenen Vorstellungsschema sich herausziehen läßt und in die Welt des andern eintritt. Nur auf diese Art und Weise kann man z. B. „verstehen“, was ein anderer Mensch, ein Gegenüber, in seinem Daseinskern ist, nur auf diese Weise kann ich seine „Spiritualität“ wirklich erkennen.

So gibt es also viele legitime „Definitionen“ und Darstellungen der „Spiritualität“, die alle nur einen Weg zum eigentlichen Verständnis bieten wollen, nicht aber dies Verständnis selbst schon begründen können; die alle erst im Überschreiten ihrer selbst zur Erfüllung ihrer Aussage kommen. Hier liegt die Berechtigung der Vielzahl von Versuchen, auf die wir oben hinwiesen. Unter diesen aber gibt es gute und bessere und auch schlechtere Definitionen. Nicht als ob damit wiederum ein absoluter Maßstab angelegt werden sollte, aber Zeit und Ort der „Definition“, eben das, was heute zu sagen ist und ausgesprochen werden muß, verlangen eine solche Bewertung. Man kann tatsächlich vom Psychologischen her „Spiritualität“ umschreiben, man könnte es auch vom Soziologischen her, oder aus der Gnadenlehre der Dogmatik heraus, oder z. B. aus der Wahlsituation der Exerzitien, oder auch mit einer der Existenzphilosophie entlehnten Terminologie. Aber es scheint theologisch fruchtbarer (und für unsere Zeit notwendiger) zu sein, vom Höhepunkt der Offenbarung her auszugehen, von dem der Begriff und auch die heute ziemlich eindeutig gemeinte, wenn auch nicht immer klar ausgedrückte Haltung sich herauskristallisiert haben. Dann aber heißt Spiritualität: Begegnung mit Chri-

stus; auf unsere heutige Situation hin verdeutlicht, Applikation des Offenbarungsgeschehens auf den Menschen in seiner eigentlichen Existenz; wieder anders gesagt: das konkrete Leben aus der ganzen Fülle dessen, was uns als heilswichtig geoffenbart und geschenkt worden ist. Diese Spannung vom Subjekt auf das Objekt hin, die im letzten umgekehrt ein Ergriffenwerden des Subjekts vom Objekt bedeutet, ist wesentlich für ein volles Umgreifen dessen, was Spiritualität ist. Dabei darf aber keinen Augenblick vergessen werden, daß das Subjekt der konkrete Mensch in seiner Daseinsmitte, das Objekt der im Geist gegenwärtige Christus ist; die Spannung selbst aber ist die geistgewirkte „Spiritualität“, die ihren letzten Grund, aber auch ihre umgreifende Fülle in dem personalen Geist Gottes, in dem Liebesband zwischen Vater und Sohn, im Heiligen Geist hat.

Die Vieleinheit christlicher Spiritualität

Es wäre nicht unwichtig, der eben angedeuteten trinitarischen Begründung nachzugehen, aus der man letztlich „Spiritualität“ verstehen muß; wir kämen für unsere Frage zu dem Ergebnis, daß sich ebensowenig wie in der Perichorese (gegenseitige Durchdringung, Einwohnung) der göttlichen Personen auch in der christlichen Spiritualität die Einheit und die Vielheit ausschließen⁴¹. Zu dem gleichen Ergebnis aber gelangen wir auch in Fortsetzung der obigen Gedankengänge, in Verlauf derer wir Spiritualität als das vom Geist getragene Gegenüber des Menschen zu Christus bestimmt haben. „Es sind mancherlei Gaben“, mancherlei Spiritualitäten, „aber es ist ein Geist“, eine Spiritualität, so könnte man 1 Kor 12, 1–30 und Epheser 4, 7–16 auf unsere Frage anwenden.

Es gibt tatsächlich nur eine einzige christliche Spiritualität, und das ist die Lehre Christi, sein Leben und Wirken im Geist der Kirche, das ist Er selbst, wie er sich umgestalten möchte in den ihm begegnenden Menschen als einen „anderen Christus“. Und diese „eine und einzige“ Spiritualität ist wiederum nicht nur eine leere Fiktion, die gleichsam zwischen dem einen konkreten Herrn und Meister und der Vielzahl der Jünger schwebt, nicht nur eine „Idee der Nachfolge Christi“, an der die Christen teilhaben, sondern sie ist konkreter Mensch, sie ist Maria als das Urbild der Kirche. In dieser Frau ist tatsächlich die eine Spiritualität, die eine und einzige Begegnung mit Christus in ihrer ganzen runden Fülle personal-menschliche Wirklichkeit geworden. Balthasar spricht deshalb mit Recht von einem „marianischen Grundzug aller christlichen Spiritualität“⁴², und die Geschichte lehrt es uns sehr deutlich, daß überall dort, wo echte Spiritualität

⁴¹ Balthasar, „Spiritualitas“, 241 f.

⁴² Ebd. bes. 234 f.

(nicht nur Theorien der Spiritualität) lebendig war, auch dieser „marianische Grundzug“ bestimmend wurde.

Zugleich aber gibt es so viele „Spiritualitäten“, wie es lebendige Christen gibt. Der Geist Gottes rührt die Menschen nicht nach einem überindividuellen Feldzugsplan an, sondern spricht zu jedem so persönlich, wie eben nur Gott zu ihm sprechen kann, der ihm innerlicher als sein letztes Innerstes (*intimior intimo suo*) ist. Wenn ein Mensch vielen andern begegnen muß, dann erschöpft sich recht bald seine Anpassungsfähigkeit. Für die ersten findet er vielleicht noch ein persönliches Wort und einen persönlichen Zugang; sie trifft er noch als Individualitäten, als Personen an. Dann aber erlahmt sein personales Aufgeschlossensein, er geht an ihnen vorbei wie an einer zur Parade angetretenen, uniformierten Masse, schüttelt dem einzelnen ausdruckslos die Hand und kann höchstens noch Interesse für die „Species“ Mensch, nicht aber mehr für den Menschen bezeigen. In der Begegnung mit Jesus Christus aber ist der Je-Einzelle aufgerufen, jede Begegnung ist ein neuer Anfang, eine neue Schöpfungstat Gottes, großartiger als die Erschaffung der gesamten vorpersonalen Welt. Und in jeder dieser Begegnungen schafft der Geist eine neue Spiritualität, eine unverkennbare und unverwechselbare, nur in diesem einzigen Menschen verwirklichte Haltung zu Christus, eine Haltung, die nicht mehr von dem Menschen, der sie besitzt, geschieden werden kann, die dieser Mensch selbst ist.

Dieses Verhältnis von der *einen* zu den *vielen* Spiritualitäten kann unmöglich in ein System gebracht werden, noch weniger als man die *eine* Mutterliebe mit der *je-einzelnen* Liebe, die sie zu ihren Kindern hegt, aufrechnen kann. Betont man die Einzigkeit der Spiritualität auf Kosten ihrer Vielfalt, dann wird der einzelne Christ zu einem gesichtslosen Glied der Masse; hebt man ungebührlich die Vielheit hervor, dann zerfließt die von Christus gestiftete, von Maria gelebte und in der Kirche lebendig bleibende Einheit der christlichen Spiritualität. Wenn man irgendwo einen auch phänomenologisch greifbaren Unterschied der nicht-christlichen Spiritualität von der christlichen sucht, dann liegt er im Fehlen dieser Dialektik vielleicht am offensten zu Tage. Überall außerhalb des Christentums saugt entweder die „eine“ Spiritualität alle personale Verschiedenheit der Menschen auf, oder sie zersplittert sich in einen Pluralismus, dessen Einheit nur noch ein leerer Name ist. Der letzte Grund aber für die Vieleinheit der christlichen Spiritualität ist, wie wir schon andeuteten, das dreifaltig-eine Leben Gottes, dessen Geist unsere „Spiritualität“ konstituiert.

Diese Vieleinheit der christlichen Haltung ist weiterhin nicht nur irgendeine höchst „spiritualistische“ und weltfremde Theologie des christlichen Lebens, sondern findet ihr eigentliches Dasein, ihre konkrete Erprobung

und Bestätigung im Dienste an der Kirche. E. Käsemann hat dies in einer tiefschürfenden exegetischen Betrachtung zu Eph 4, 11–16 ausgeführt: „Allgegenwärtig ist Christus . . . in seiner Gnade (die *eine* Spiritualität nach Eph 4, 1–6). Damit das jedoch nicht als erbauliche Phrase mißverstanden werde, heißt es alsbald, daß diese Gnade jedem einzelnen von uns gegeben sei (die *Vielfalt* der Spiritualitäten nach Eph 4, 7), und wird das dann an Aposteln, Propheten, Evangelisten . . . exemplifiziert. Von Gnade ist hier also konkret als dem Heilswillen gesprochen, der Menschen zum *Dienst* beruft und mit solchem *Dienst* beschenkt . . . Konkreter Wille im Himmel (*Einheit*) wirkt konkreten Willen auf Erden (die *Vielfalt*) und *bedient* sich seiner zu seinem *Werk*“⁴³. Dienst ist es, Dienst an der Kirche, in dem sich die Dialektik von der einzigen und doch je-einzelnen Spiritualität konkret vollzieht. Dabei darf Dienst nicht nur in äußerem Sich-Bemühen gesehen werden: vielleicht ist der Dienst der Kontemplation für die Kirche wichtiger als der Dienst der Organisation. Ebenso wenig darf Dienst an der Kirche mit Dienst an der Hierarchie gleichgesetzt werden: Kirche ist das ganze Volk Gottes, und jeder Christ, der sein Leben führt, wie er es im Blick auf Christus führen muß (= Spiritualität), dient der Kirche. Der Zusammenklang der vielen Dienste, die so verschieden sind wie die Menschen selbst, ist aber die eine Spiritualität der Kirche, die Maria als alle Entfaltung vorausnehmende Fülle gelebt hat, aus der jeder Christ empfängt und zu der er auch durch seinen nur von ihm persönlich zu leistenden Dienst, durch seine Spiritualität, beiträgt.

Spiritualität als Wissenschaft

Erst wenn man die ganze Breite der Spiritualität abgeschritten hat – die Lehre vom Geist nach der Heiligen Schrift in ihrer Ausfaltung und zugleich undifferenziert bleibenden Mannigfachigkeit; die lebendige Hinwendung auf die Heilszusicherung des Glaubens, die Spiritualität ist und sich uns konkret als Hinwendung zur Schrift und zu den Sakramenten vorstellt, im innersten aber Hinwendung zu Christus, getragen vom Leben und von der Lehre der Kirche, ist; sowie die Vieleinheit von Spiritualität und Spiritualitäten –, erst dann sollte man versuchen, diesen Reichtum des Lebens durch verschiedene wissenschaftliche Bemühungen unserem Erkennen greifbar zu machen.

⁴³ E. Käsemann, *Meditation zu Epheser 4, 11–16*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 288–292; man vergleiche damit die innere Einheit von „Mystik und Charisma“, von persönlicher Gnade und Dienstfunktion in der Kirche, die H. U. von Balthasar in seinem Kommentar zur Summa Theologica des hl. Thomas, II II, 171–182 (Heidelberg – Graz, 1954), dargelegt hat (erläuternde Unterstreichungen und Klammern stammen von uns).

Diese Bemühungen sind nun das, was man die Theorie oder die Wissenschaft von der Spiritualität nennen könnte. Diese „Wissenschaft“ aber läßt sich nicht als eine unter vielen andern „Wissenschaften“ verstehen, sondern ist etwas ähnliches wie eine „Dachwissenschaft“, in der Grundlagen und Ergebnisse einer Vielzahl anderer Wissenschaften zusammengefaßt werden. Alles das, was in der christlichen Theologie überhaupt angefaßt werden kann und auch alles, was mit ihr in irgendeinem lebendigen Zusammenhang steht, sollte – wenn es für einen Christen überhaupt lohnenswert ist – in der Spiritualität, also im konkreten christlichen Dasein münden. Besser noch kann man Spiritualität als eine „Querschnittswissenschaft“ verstehen, die alles, was die andern Wissenschaften liefern, wie in einem Brennglas zusammenfaßt und auf den Brennpunkt der Begegnung des Menschen mit Christus hin sammelt.

Man könnte auch sagen, Spiritualität sei eine Haltung, aus der man eine von den vielen theologischen Wissenschaften nicht nur betreibt, sondern immer schon auf die existentielle Daseinsmitte des Christen hin durchsichtig macht. Es wird also in unserer Auffassung von Spiritualität kaum möglich sein, Spiritualität als reine Spiritualität zum Studienfach zu erheben, sondern man wird immer eine andere Wissenschaft in Angriff nehmen, aber man wird es mit dem Impuls des Menschen tun, der weiß, daß „nur Eines notwendig ist“, auf den Ruf des Herrn zu hören. Welche Wissenschaft nun gleichsam als Material für die spirituelle Durchformung dienen soll, ist erst in zweiter Linie wichtig: es kann Dogmatik, Exegese, Kirchengeschichte, Liturgie oder auch Kirchenrecht sein, ebenso aber auch Philosophie, Psychologie oder Pädagogik; wichtig ist nur, daß sie möglichst nah an den konkreten Vollzug des Menschen – im letzten also an ihr eigentliches Dasein – herangeführt wird.

Nur *eine* wissenschaftliche Bemühung scheint mir Eigengut und gleichsam das Herz der Spiritualität als Wissenschaft zu sein: das Studium konkreter Gestalten und Haltungen der gelebten Spiritualität, seien es heilige Ordensstifter und große Christen der Vergangenheit oder Haltungen unserer Zeit; als Höhepunkte stehen hier die Gestalten der Schrift, und wiederum als alles überstrahlender und doch nie zu ermessender Gipfel der Herr selbst. Im gelebten Christentum allein ist das, was Spiritualität heißt, voll greifbar, und hier ist die Vielzahl der wissenschaftlichen Bemühungen, von denen oben die Rede war, in einer konkreten Existenz vereinigt. Hier taucht auch die Dialektik von der einzigen Spiritualität, die doch in jedem *Einzelnen* persönliche Gestalt hat, von neuem auf, ein Zeichen, daß wir uns auf der rechten Spur befinden.

Wenn man gemeinhin von Spiritualitäten spricht, meint man die großen sogenannten Schulen der augustinischen, benediktinischen, franziskanischen,

ignatianischen usw. Spiritualität. Aber bei genauerem Hinsehen, muß man zugeben, daß das Wort „Schule“ oder „Lehre“ nur ungenau ausdrückt, was eigentlich gemeint ist. Kann man z. B. mit einem noch so detaillierten System der ignatianischen Spiritualität das fassen, was Ignatius und sein Orden lebte? Kann man das vielfältige benediktinische Leben gleichsam auspressen und wie eine Herbariumspflanze systematisch katalogisieren? Verliert man nicht damit gerade das Eigentliche der benediktinischen Spiritualität? Und ist das Benediktinertum nicht immer zugleich reicher und einfacher als jede abstrakte Theorie? Wer „Exerzitien macht“, hat mehr von der Spiritualität des hl. Ignatius begriffen, als wer dickleibige Bände durchforscht; und wenn man versucht, die lebendige Person des Franziskus zu erfassen und ihn umgibt mit der Schar seiner großen Nachfolger, mit Sankt Klara und Bruder Ägidius, mit Sankt Bonaventura und Duns Skotus, mit den verschiedenen Ordenszweigen, mit den heutigen Sorgen und Aufgaben der Franziskanerfamilie, dann hat man mehr von der Spiritualität des Franziskanertums begriffen, als in Systemen überhaupt auszudrücken ist. Dieses Spiel von der einen, eine neue, kirchenwirksame Haltung prägenden Person zu den andern hin, die diese Spiritualität in ihrer eigenen unwiederholbaren Individualität nachlebten, ist nicht nur die gelebte Spiritualität, sondern sollte auch für eine Spiritualität als Wissenschaft Leitbild sein.

Man müßte, um von dem konkreten Reichtum der Spiritualität etwas in der abstrakten Theorie einzufangen, diesem Gesetz des „Einzig und doch Je-Einzeln“, das wir in den großen Schulen der Spiritualität finden, noch weiternachgehen. Die gleiche Vieleinheit kann z. B. von einem Buch ausstrahlen, kann sich um einen akademischen Lehrstuhl gruppieren, kann eine Familie oder eine Sippe bilden, kann durch eine Landschaft, durch ein Ereignis oder einen Beruf geprägt sein. Überall wird sich zeigen, daß die Vielzahl der Einzelchristen nicht aufgerechnet werden kann in einen abstrakten Überbegriff, und daß doch dieser Überbegriff, die Persönlichkeit, das Buch oder die geschichtliche Situation, prägend für die Spiritualität des Einzelchristen ist, wie sie auch selbst von diesem geprägt wird.

All diese Entfaltungen stehen zutiefst aber in der einen großen Spannung zwischen dem Herrn und dem Volk Gottes, zwischen Christus und dem Einzelchristen, zwischen *der* Spiritualität und *den* Spiritualitäten. „Es sind mancherlei Gaben, aber nur Ein Geist; und es sind mancherlei Dienstleistungen, aber nur Ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber nur Ein Gott, der alles in allen wirkt. Einem jeden aber wird die Erweisung des Geistes zu gemeinsamem Nutzen gegeben. Dies alles aber wirkt Ein und Derselbe Geist, der jedem seines zuteilt, wie er will“ (1 Kor 12, 4 bis 7. 11).