

Geistliche Theologie

Reinhard Körner, Birkenwerder/Berlin

Wiederholt ist seit einiger Zeit unter Studenten und Lehrenden der Theologischen Fakultäten und der kirchlichen Ausbildungsstätten Deutschlands der Mangel an Lehrstühlen für „Geistliche Theologie“ ins Gespräch gekommen. Dem korrespondiert ein – trotz und wohl auch gerade wegen der gegenwärtigen nationalen und globalen gesellschaftlichen und kirchlichen Ereignisse zunehmendes – Interesse an Fragen des geistlichen Lebens bei nicht wenigen im Lande. Es scheint mir daher an der Zeit, daß wir uns verstärkt darüber Klarheit verschaffen, was „Geistliche Theologie“ eigentlich ist, mehr aber noch, *warum* wir – dies sei hier schon vorweg genommen – in Zukunft nicht auf sie verzichten können und *wie* sich ihre theologisch-wissenschaftliche Reflexion zu gestalten hätte.

Die „Geistliche Theologie“ und die geistliche(re) Theologie

Aller Theologie, will sie christlich sein, muß eine spirituelle, geistliche Dimension eignen. Darauf haben die Theologen selbst, von den Vätern bis zu den Befreiungstheologen, immer wieder einander aufmerksam gemacht. Bereits der so einflußreich gewordene Areopagit (um 500) beginnt seine Reflexionen mit dem Hinweis, es sei „vor jeder Sache, und besonders vor der Theologie nötig, mit dem Gebet zu beginnen“¹, denn: Die „unwandelbaren Mysterien der Theologie ... werden nur dem Dunkel des geheimnisvoll-mystischen Schweigens offenbar“². „Ich will nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen. Denn ich bin sicher, wenn ich nicht glaube, verstehe ich auch nicht“, bekennt Anselm von Canterbury (1033/34–1109)³, mit „glauben“ mehr meinent als bloße Zustimmung. Und G. Gutiérrez (geb. 1928), der renommierte Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, schreibt: „Die Stärke und die Ausstrahlung einer Theologie bestehen in der geistig-geistlichen Erfahrung, von der her sie motiviert wird. Diese ist jedoch vor allem eine tiefgreifende Begegnung mit dem Herrn und mit dem, was er von uns will“; aufs neue möchte Gutiérrez „hervorheben, daß jede echte Theologie in

¹ *Über die Göttlichen Namen*, III/1.

² *Die Mystische Theologie*, Prol.

³ *Proslogion*, Kap. 1.

Kontemplation und Praxis wurzelt“, will sie mehr sein als – wenn auch noch so fachmännischer – Umgang mit theologischen Gedanken und Konzepten anderer.⁴ „Unsere Methodologie ist, um die Wahrheit zu sagen, unsere Spiritualität“⁵, sagt er seinen zeitgenössischen Kollegen und betont: „Alles Spekulieren, das einem nicht dabei hilft, nach dem Geist zu leben, ist keine christliche Theologie.“⁶ – Das heute nicht selten zu vernehmende Klagen, die Theologie müsse wieder „geistlicher“ werden, war wohl ebenfalls allen Jahrhunderten vertraut. Man denke nur an die ersten Kapitel der „Nachfolge Christi“; mit einem deutlichen Seitenhieb auf „alle Lehrer“⁷ heißt es da vorwurfsvoll: „Oh, wenn sie sich so viel Mühe geben würden, hier Laster auszurotten, dort Tugenden zu pflanzen, wie sie sich mühen, immer wieder neue Fragen aufzuwerfen: ich glaube, es würde nicht so viel Ärgernis im Volke, nicht so viel Zuchtlosigkeit in den Klöstern geben ...“⁸

Es mag sein, daß auch wir eine „geistliche(re)“ Theologie nötig haben und uns mehr um die Überwindung jener alteingefahrenen Diastase von Spiritualität und Wissenschaft bemühen müssen, die sich nach H. U. v. Balthasar wie eine „Bruchlinie“⁹ durch die Geschichte zieht und vor allem im 14. Jahrhundert – es ist die Zeit der Gründung der Universitäten – ein „unversöhnliches Gegenüber von (scholastischer) Theologie und Spiritualität entstehen läßt“¹⁰. Doch die „Geistliche Theologie“, um die es hier gehen soll, stellt uns vor andere, damit zwar verbundene, aber auch davon differenziert zu betrachtende Fragen.

„Geistliche Theologie“ – man sollte sie fortan durch Großschreibung von dem Thema „geistliche(re) Theologie“ unterscheiden – ist eine eigene Wissenschaft im Fächerkanon der theologischen Disziplinen. Der Sache nach natürlich von den urchristlichen Autoren an praktiziert, taucht sie im akademischen Lehrbetrieb erst im 20. Jahrhundert auf:

1919 wird an der Päpstlichen Universität Gregoriana ein Lehrstuhl für „mystisch-asketische Theologie“ errichtet.¹¹ Nachdem in der Folge bereits die päpstliche Studienkongregation in einem Schreiben an den italienischen und deutschen Episkopat die Bedeutung dieser Disziplin für die

⁴ *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung, München–Mainz 1986, 45f.

⁵ Ebd. 150.

⁶ Ebd. 46.

⁷ Kap. 3,2.

⁸ Kap. 3,5.

⁹ *Herrlichkeit*. Eine Theologische Ästhetik, Bd. II/1, Einsiedeln 1969, 13.

¹⁰ *Einfaltungen*. Auf Wegen christlicher Einigung, Leipzig 1980, 23.

¹¹ Vgl. die diesen Beginn lobenden Worte Benedikts XV., in: *Acta Apostolica Sedis* 12 (1920) 29–31.

Priesterausbildung ausdrücklich hervorgehoben hatte¹², sah Pius XI. in der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ vom 24. 5. 1931 für die theologische Studienordnung die „Ascetica“ als „disciplina auxiliaris“¹³ und die „Theologia mystica“ als „disciplina specialis“¹⁴ vor. Das am 28. 10. 1965 verabschiedete Priesterausbildungsdekret des Zweiten Vatikanums führt zwar eine „Theologia spiritualis“ nicht eigens an, betont aber die spirituelle Dimension der gesamten Ausbildung, vor allem des Theologiestudiums.¹⁵ Im offiziellen Kommentar zu den drei Jahre später von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen erlassenen „Normen zur Revision der Apostolischen Konstitution Deus scientiarum Dominus“ wird die „theologia spiritualis“ als eigene Disziplin neben den anderen Fächern der Theologie aufgeführt und in ihrer Aufgabe beschrieben (s. u.).¹⁶ Die „Ratio fundamentalis“ zum Priesterausbildungsdekret, die Paul VI. am 6. 1. 1970 approbiert, sieht die „Theologia Spirituality“ schließlich als eine Disziplin, in der sich die „doctrina moralis“ vollendet („completur“).¹⁷ – K. Rahner schrieb 1938, auf die Apostolische Konstitution Pius XI. beziehend: „Im Studiengang der heutigen katholischen Theologie bilden seit der letzten päpstlichen Studienreform die Aszese und die Mystik ein eigenes Lehrfach. In der Absicht der Kirche soll die geistliche Lehre nicht bloß Sache der praktischen Erfahrung und des begeisterten Herzens, sondern auch durchdrungen sein von jener kritischen Reflexion, die wir Wissenschaft nennen.“¹⁸ Einige Monate zuvor hatte er sich – wie in den dreißiger Jahren viele – darangemacht, selbst einen ersten, diesem Anliegen entsprechenden Beitrag (nach der Vorlage des Franzosen M. Viller) zu liefern: eine theologiegeschichtliche Zusammenschau der Aszese und Mystik in der Väterzeit.¹⁹

Die Frage, was „Theologia spiritualis“ denn sei, welchen Platz sie im Gesamt der Theologie einnehme und worin sie ihr spezifisches, gegenüber den anderen Disziplinen abgrenzbares Arbeitsfeld habe, wurde – vor allem im deutschen Sprachraum – noch lange diskutiert. J. Sudbrack hat bereits in einer Veröffentlichung von 1969 einen Überblick über die

¹² Vgl. *Enchiridion Clericorum*. Dokumenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis, Rom 1938, n. 1110 u. n. 1135.

¹³ *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 25: *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 484.

¹⁴ Ebd. 515.

¹⁵ Vgl. *Optatam totius*, n. 4; 8; 16.

¹⁶ Vgl. *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 25, 377.

¹⁷ Vgl. ebd. 224f.

¹⁸ M. Viller/K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität, unveränderte Neuausgabe mit einem Vorwort v. K. H. Neufeld. Freiburg-Basel-Wien 1989, 17.

¹⁹ s. Anm. 18.

wichtigsten dazu vorgetragenen Theorien gegeben²⁰, in jüngeren Arbeiten finden sich kurz gefaßte, aber hinreichend informative Darstellungen auch bei J. Weismayer²¹ und A. Rotzetter²². – Ob man die „Theologia spiritualis“ nun als „subjektive Seite der Dogmatik“ (H. U. v. Balthasar²³) betrachtet oder ihr einen Platz in der „Theologischen Anthropologie des Erlösten“ (K. Rahner²⁴) zuweist, ob man sie – wie es die o.g. „Ratio fundamentalis“ nahelegt – als Ergänzung und Aufgipfelung der Moralthologie versteht oder ihr Verhältnis zu den anderen Disziplinen mit „Querschnittswissenschaft“ (J. Sudbrack²⁵) umschreibt – in einem sind sich die Autoren doch allesamt einig: Sie ist Erfahrungswissenschaft und hat das „geistliche Leben“ des Christen zu ihrem Gegenstand.

Weniger definierend, mehr beschreibend läßt sich sagen: »Geistliche Theologie« reflektiert über die evangelium-gemäße Orthopraxis des Glaubens; nicht Glaubensinhalte „geistlich ansprechend“ darzustellen, sondern den Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) zum Thema zu machen, ist ihre Absicht. Dabei richtet sich ihr Interesse vor allem auf die „Innenseite“ des Glaubenslebens, sie reflektiert, wie sich Gottes heilsgeschichtliche Zuwendung im Menschen auswirkt und was in ihm vorgeht, wenn er Gott antwortet; sie fragt, ob und wie Glaube im „Hier und Heute“ existentiell wird, d. h. die persönliche und gemeinschaftliche Existenz betrifft. Sie hat die Aufgabe, die psychologische und soziale Wirklichkeit des Christen der Gegenwart auf das Wirken des Geistes Gottes hin zu befragen und durchsichtig zu machen und ihm von der Heiligen Schrift, der Glaubenstradition der Kirche und dem geistlichen Erfahrungsschatz der Geschichte her Orientierung zu vermitteln. „Theologie der Spiritualität“ soll – so formuliert der o.g. römische Kommentar – „erklären ..., wie die Heilsgeschichte im asketisch-mystischen Leben der Gläubigen, die nach christlicher Vollkommenheit streben, wirksam und offenbar wird“²⁶.

Zu Recht ist gefragt worden, ob ein solches Anliegen nicht auch von den einzelnen theologischen Disziplinen abgedeckt werden kann, ob es also

²⁰ *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969) 49–59, vgl. bes. 50–52.

²¹ *Leben in Fülle*. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. Innsbruck–Wien 1983, 17f.

²² *Theologie und Spiritualität*, in: *Geist wird Leib* (Seminar Spiritualität 1). Einsiedeln 1979 (19–39) bes. 19–30.

²³ *Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 31 (1958) 340–352, 341.

²⁴ *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1. Einsiedeln 1967 (9–47) 44f.

²⁵ *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens*, aaO. 55.

²⁶ *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 25, 377.

nicht doch genügt, daß die Theologie „geistlich(er)“ wird. Theologie des geistlichen Lebens könnte freilich auch in der Moraltheologie gelehrt werden, Teilbereiche fänden etwa im Gnadentraktat der Dogmatik ihren Platz, die Exegese könnte über Nachfolge und Berufungsfindung oder über die Geistesgaben reflektieren, selbst Fachbereiche wie Kirchengeschichte und Kirchenrecht hätten Materie genug, um dem geistlichen Leben heute Nahrung und Orientierung anzubieten.

Die Nützlichkeit, ja die Notwendigkeit der Spezialisierung in einer eigenen Disziplin ergibt sich nicht aus system-theoretischen Überlegungen, sie wird plausibel aus der Frage nach dem Warum einer „Geistlichen Theologie“.

Theologie des geistlichen Lebens – warum?

Wo immer man „Geistliche Theologie“ im Gesamt der Glaubenswissenschaft einzuordnen hat, wie immer man sie material und formal definiert und abgrenzt – sie legitimiert sich als ein eigener Zweig der Theologie allein schon dadurch, daß sie einen wesentlichen Bereich des Christseins, das, was wir im engeren und weiteren Sinne „geistliches Leben“ nennen, einen Bereich, in dem so viele aktuelle Fragen unaufgearbeitet und ungenügend reflektiert sind, beherzt und gezielt aufzugreifen hat.

1. In den vergangenen Jahrzehnten ist viel Glaubensinformation vermittelt worden. Dogmatik und Exegese – gleiches gilt für die übrigen Lehr- und Forschungsdisziplinen der Theologie und der angrenzenden Humanwissenschaften – sind auf der Höhe der Zeit und halten eine Fülle von Gedankengut bereit, das in Seelsorge und Verkündigung eingebracht werden kann. Was den Christen aller (!) „Stände“ aber weithin fehlt, ist gediegene Anleitung und Begleitung in den existentiellen, „inneren“ Fragen ihres Lebens.

Wenn ich in Exerzitien und Besinnungsvorträgen orientiert am Erfahrungsschatz der geistlichen Tradition über inneres Beten spreche, über die Verknüpfung von „Aktion“ und „Kontemplation“ im Alltag, über Trockenheits- und Dunkelheitserfahrungen der Seele, über den Umgang mit dem Zweifel oder über gemeinschaftliche und persönliche „Gotteserfahrung“, dann höre ich immer wieder: „Warum hat mir/uns denn das noch keiner gesagt?!“ Und wenn ich mit Theologiestudenten, Priestern oder Ordensleuten in den Texten und Lebenszeugnissen der Mystiker z. B. einer positiven Sinngebung des ehelosen Lebens nachspüre, die über das verhängnisvoll verzweckte „Verfügbarkeits“-Motiv hinausgeht, fragen viele: „Warum haben wir das *so* noch nie gehört?!“

Woran die Kirche heute allenthalben krankt, ist der Mangel an fundierter Sachkenntnis in den Belangen des geistlichen Lebens, in dem Bereich, den H. U. v. Balthasar den „Ernstfall“ des Glaubens nannte.

2. Viele Problemfelder heutiger Christen in Ordensstand, Klerus und Gemeinde bedürfen nicht nur informativer Abklärung, sie müssen auch unter dem Formalaspekt des geistlichen Lebens angegangen werden, also im Hinblick auf die Frage: Wie soll ich deuten, was *in* mir vorgeht? Und wie verwirkliche ich von *innen* her, was Evangelium und Glaubenslehre mir zu tun nahelegen oder auftragen? – Höchst aktuelle Themen wären: Wie finde ich einen persönlichen, innerlichen Zugang zur konkreten Eucharistiefeier der Gemeinde? Wie finde ich (wieder) ein Verhältnis zum Bußsakrament? Was ist „Beten“ in der beruflichen und familiären Alltagswirklichkeit? Wie gehe ich persönlich, in meinem Gemüt, mit den „Krisen der Kirche“ um? ... – Ein reicher Schatz an Erfahrungsreflexion wäre zu solchen Fragen bereits da²⁷, er müßte nur „gehoben“ werden!

3. Aberglaube und unchristliche „Religiosität“²⁸ gedeihen nirgends so gut wie unter dem Mantel der Frömmigkeit – Augustinus, die „Nachfolge Christi“, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und viele andere haben schon in je ihrer Zeit engagiert darauf aufmerksam gemacht; gleiches gilt – im Verhältnis zum Nächsten und zur Schöpfung – von den subtilen Spielformen des religiösen und kirchlichen Machtmißbrauchs. Vieles, was sich heute „geistlich“ nennt, ist in Wirklichkeit krankmachende Ideologie, die ihre Wurzeln in unerkannt daherschleichenden Dualismen und Gnostizismen oder auch in unreflektierten Fehlhaltungen und Fixierungen derer hat, die (geistliche!) Führungsdienste in der Kirche ausüben.²⁹ Von einer nicht wenig verbreiteten unchristlichen Leidens- und Kreuzes-„Mystik“, gerade auch unter Klerikern und Religiösen, bis hin zu einem magisch-naiven (Bitt-)Gebetsverständnis, von der „falschen Demut“ bis

²⁷ Ich denke hier an die Werke der „geistlichen Klassiker“, aber auch an die umfangreiche Gegenwartsliteratur zu Themen des inneren Lebens.

²⁸ Der Begriff steht hier für Denk- und Verhaltensweisen in der Beziehung zu Gott, im Blick auf welche D. Bonhoeffer ein „religionsloses Christentum“ einforderte.

²⁹ Hierzu ließen sich wertvolle Erkenntnisse z.B. in den Werken des hl. Johannes vom Kreuz finden. Ein moderner Interpret des „Aufstiegs zum Berg Karmel“ und der „Dunklen Nacht“ schreibt: „Johannes vom Kreuz stellt eine Diagnose der Krankheiten des Geistes auf und entlarvt die verborgenen Wurzeln, welche die Saat des Evangeliums wie Unkraut ersticken können. Es sind tiefliegende Laster, die bei ‚religiösen Persönlichkeiten‘ mit großem Einfluß im sozialen Bereich der Kirche und Schlüsselfunktionen in ihrer Institution auf raffinierte Weise verborgen werden können.“ – Das könne auch „Geist und Stil ganzer religiöser und apostolischer Bewegungen beeinflussen, so daß ihnen trotz großer Ausbreitung und großen Erfolges in der Aktion ein Handeln eigen ist, das von der Wurzel her entsteht ist, da es nicht mehr um den Geist des Evangeliums geht, sondern um ‚Macht und Ehre‘ dieser Welt.“ (F. Urbina, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*. Johannes vom Kreuz und sein Denken. Salzburg 1986, 47f).

zu den unbiblischen Auffassungen und Praktiken etwa in der Gehorsams- und Armutsfrage reicht die Palette der „kryptogamen Häresien“ in der Praxis des geistlichen Lebens. Hier ist prophetisch-kritische Analyse und helfende, kirchebauende Wegweisung nötig! Kriterien zur „Unterscheidung der Geister“ und positive Lebenszeugnisse wären auch diesbezüglich in reichem Maße da: in den Schriften der Kirchenlehrer, in den Viten der Heiligen und nicht zuletzt auch in Theologie und Humanwissenschaften der Gegenwart. Die „Geistliche Theologie“ hat hier ein umfangreiches, wichtiges Arbeitsfeld.

4. Nicht alle Bereiche des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensvollzugs sind in der „geistlichen Tradition“ kritisch genug beleuchtet worden, auch die Großen der Spiritualität waren und sind immer Kinder ihrer Zeit ... Im Blick auf das „Hier und Heute“ ist daher auch die Vergangenheit – bei allem geschuldeten Respekt vor den Ordensgründern und charismatischen Gestalten geistlicher Richtungen und Schulen – kritisch anzufragen. Das ist freilich eine Aufgabe, die *jede* theologische Disziplin für ihren Arbeitsbereich zu leisten hat. Doch da es dabei nicht nur um eine akademische Liebhaberbeschäftigung geht, sondern eine „Entsorgung der Altlasten“³⁰ im Blick auf die Kirche der Gegenwart ansteht, kann man sich eine eigene, gezielt arbeitende Forschungs- und Lehrdisziplin nur dringendst wünschen.

5. Die Menschheit und mit ihr die Kirche ist in einer tiefgreifenden „Umbruchssituation“. Nicht alles, was in früheren Zeiten im Bereich der praktischen Frömmigkeit „ging“ und recht und billig war, läßt sich unbeesehen auf das Heute übertragen. Will die Kirche ihrem Traditionsprinzip treu bleiben, darf sie sich nicht nur der Führung des Heiligen Geistes durch die Jahrhunderte erinnern, sie muß sein Wirken und In-die-Wahrheit-Führen auch in den Wechselfällen der Gegenwart, in den „Zeichen der Zeit“ zu erspüren und zu deuten suchen. Zu recht stellt man heute fest³¹, daß christliche Frömmigkeit über Jahrhunderte hin sehr stark vom Ordensleben, vom „Stand der Vollkommenheit“ her ihre normative und faktische Prägung erfuhr. Will sie nicht als „esoterisch unter Esoteri-

³⁰ H. Dickerhoff, *Daß wir Zärtlichkeit nicht gottlos nennen*. Zur Versöhnung von Christentum und Sexualität. Würzburg 1989, 15: „Theologie als bewußte Ver-Antwortung des Glaubens ist verpflichtet, die ‚Entsorgung‘ dieser Altlasten nicht nur der Psychotherapie oder gar den selbsternannten ‚Volksaufklärern‘ in unserer Öffentlichkeit zu überlassen, sondern Schäden wiedergutzumachen, die im Namen der Kirche verursacht wurden, und Wunden zu heilen, die im Namen Gottes geschlagen wurden.“

³¹ Vgl. C. Leonardi, *Von der „monastischen“ zur „politischen“ Heiligkeit*, in: *Concilium* 15 (1979) 590–596; G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986, 19–24; D. Seeber, *Ungleichzeitigkeit*, in: *Herderkorrespondenz* 43 (1989) 241–244.

schem“³² erscheinen, muß sie sich den inzwischen stark aufgebrochenen Fragen der „Laienspiritualität“ und der „Weltfrömmigkeit“ stellen. Wenn Frau „Philothea“ – die „in der Welt“ lebende Suchende aus dem Kreis um Franz von Sales und die von heute – mit der regelmäßigen Verrichtung des Morgen- und Abendgebetes nicht zurechtkommt, weil es in ihrem Berufs- und Familienleben für diese Regelmäßigkeit nur schwer Raum gibt, wenn ein Gemeindepfarrer Not hat, die als Gebetsliturgie der Religiösen und der geistlichen Gemeinschaften konzipierten Brevierhoren sinnvoll und so, daß er dabei betet und nicht nur seine „Standespflicht“ erfüllt, im Seelsorgealltag seiner Großstadtpfarrei unterzubringen, wenn ... – dann ist das doch zuallererst ein Zeichen dafür, daß die Betreffenden noch nicht zu einer ihnen eigenen und damit „echten Frömmigkeit“³³ gefunden haben – oder richtiger gesagt: noch nicht finden konnten, weil ihnen Worte wie die des Bischofs von Genf noch nie oder mit zu wenig Klarheit und „Vollmacht“ gesagt worden sind: „Es gibt nicht nur eine beschauliche und eine klösterliche Frömmigkeit. Es gibt so viele Frömmigkeiten, als es Berufe gibt. Sie bilden eine Einheit mit jedem Berufe.“³⁴ Geleitet durch die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die „allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“³⁵ ergibt sich auch hier ein reiches Arbeitsfeld für die Theologie, das die gezielte Aufmerksamkeit einer spezialisierten Fachrichtung, wie sie in einem gewissen Sinn die Geistliche Theologie ist, mehr als legitimiert.

6. Wir leben in der Zeit der Begegnung mit den großen Weltreligionen. Das Miteinander zu suchen und andererseits sich des „spezifisch Christlichen“ bewußt zu bleiben oder zu werden, ist eine vordringliche Aufgabe. Sie wird sich nicht zuletzt über den Bereich des „Geistlichen“ vollziehen müssen. Denn über die Unterschiede und das Trennende der Lehren hinweg wird man die Gemeinsamkeit in der Erfahrung und in der objektiven Schöpfungswirklichkeit des Menschen suchen. Wenn wir nicht ausdrücklich und reflexiv unsere Erfahrungen einholen, und zwar die tiefsten, die besten der Christenheit, dann werden wir nicht viel zu sagen haben. Die Religionen fragen uns danach. Sie studieren nicht unsere Dogmatiken und Morallehren, sondern die Schriften von Meister Eckhart, von Johannes vom Kreuz, von Teilhard de Chardin und Thomas Merton ... Daß der Dialog aufs Ganze gesehen bisher recht oberflächlich geführt worden ist,

³² D. Seeber, aaO. 244.

³³ *Philothea I*, 1: „Es gibt nur eine echte Frömmigkeit; falsche und törichte hingegen gibt es viele.“

³⁴ Ebd. I, 3.

³⁵ S. *Lumen Gentium* 39–42 (5. Kapitel).

liegt sicher auch am Fehlen einer „Geistlichen Theologie“ des Christentums.³⁶ Und wenn andererseits viele wache Christen, Priester und Ordensleute eingeschlossen, über Zen und Yoga ihre „Mitte“ suchen und dabei die eigene geistliche Tradition kaum oder nur in „frommer“ Verbrämung kennen, wenn immer mehr Europäer „Religion als Erfahrung“ in Praktiken und Lehren finden, die sich heute als „New Age“ darstellen, dann ist das Fehlen einer guten „Geistlichen Theologie“ nicht unschuldig daran.

Theologie des geistlichen Lebens – wie?

Mit dem Warum muß auch die Frage nach dem Wie gestellt werden: nach der Methodik dieser Disziplin – aber auch nach der konkreten Ermöglichung einer solchen theologischen Arbeit an unseren Fakultäten.

J. Sudbrack hat von „drei Grundtypen“³⁷ der „Geistlichen Theologie“ gesprochen, die einander so bedingen und ergänzen, daß wir sie die Methoden oder Arbeitswege dieser Wissenschaft nennen können. Gemeinsam ist ihnen, daß sie alles Reflektieren in den Dienst des geistlichen Lebens *hier und heute* stellen; der „Blick auf die Realität“ ist – so Sudbrack – das „unaufgebbare Grundgesetz“ dieser Disziplin.³⁸ – Ein erster Weg „geht von der Offenbarungsurkunde aus und liest sie auf den modernen Menschen hin“; der zweite Weg „hat den modernen Menschen als Ausgangspunkt, mit seinen Anliegen, mit seinen Potenzen und Gefahren, und versucht sein fragendes Bemühen weiterzuführen bis zu der Antwort, die Gott in Jesus Christus gegeben hat“; der dritte will beide Pole gelebten Christentums – „Jesus Christus und den modernen Menschen, der ‚ich‘ selbst bin“ – im Blick behalten und zeichnet an den großen Gestalten der Spiritualität oder im ideengeschichtlichen Durchblick nach, wie sich „das Zwischen“ dieser existentiellen Spannung von Gott her verwirklicht und vom Menschen her mitvollzogen werden kann.³⁹ In der Verbindung dieser drei Wege wird „der Raum und der suchende Blick freigegeben für die Forderungen der Gegenwart, die sich nicht deduzieren, sondern nur erblicken und erarbeiten lassen“⁴⁰.

³⁶ So auch J. Sudbrack, *Kann man Spiritualität lehren? Eine theologische Reflexion*, in: *Geist und Leben* 53 (1980) 446–447.

³⁷ *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens*, aaO. 57.

³⁸ Ebd. 59.

³⁹ Ebd. 57 f.

⁴⁰ Ebd. 58.

Unter mehr funktionalem Aspekt gliedert A. Rotzetter die „Theologie der Spiritualität“⁴¹ in eine „Theologie des Subjekts“, die die psychologischen und sozialen Gegebenheiten des Menschen in der Nachfolge Christi, aber auch das Gottes- und Christusbild der Offenbarung – also wiederum beide Pole christlicher Spiritualität – reflektiert;⁴² in eine „Phänomenologie der christlichen Lebensweise“, die die geschichtlichen Dokumente studiert und vermittelt, in denen Christen ihre geistliche Erfahrung deuten und bezeugen, ebenso die Regeln und Satzungen geistlicher Gemeinschaften, die überlieferten Gebetspraktiken und Meditationsweisen, die Kontemplations- und Wegtheorien;⁴³ und schließlich in eine „Didaktik der Spiritualität“, der es um die zentrale praxisbezogene Frage geht, wie geistliches Leben eingeübt und wie dazu hingeführt werden kann.⁴⁴ Auch nach Rotzetter muß sich „Geistliche Theologie“ dabei von vornherein „in einem aktuellen Bezugsrahmen bewegen“.⁴⁵

Eine Theologie des geistlichen Lebens in Deutschland wird also die spezifische, vielschichtige Alltagswirklichkeit unserer Mitmenschen zum Ausgangs- und zum Zielpunkt ihrer Arbeit machen müssen. Wir müssen „aus der eigenen Quelle trinken“ (Bernhard von Clairvaux). „Geistliche Theologie“ muß bodenständig und situationsbezogen sein, will sie fruchtbar werden. Dabei wird sie auf pastorale Analysen und philosophisch-weltanschauliche Reflexionen zurückgreifen können, wird aber den bisher noch weithin vernachlässigten „Innenbereich“ des personalen Glaubensvollzugs zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeit machen müssen.

Viele Antworten und Wegweisungen aus dem geistlichen Erfahrungsschatz der Kirche werden freilich für uns genauso gültig sein wie etwa für die Christen in Lateinamerika, vieles ebenso aktuell wie in der „Spanischen Mystik“ (Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz u. a.) oder in der „Französischen Schule“ (Kardinal Bérulle, Franz von Sales, Louis Lallemant, Madame Guyon u. a.). Und doch wird uns die Aufgabe der Übersetzung in unsere eigene Situation hinein bleiben! Wir werden mit den Mitteln theologischer und humanwissenschaftlicher Reflexion dem Anliegen dienen müssen, das einer unserer Bischöfe in ei-

⁴¹ Für „Geistliche Theologie“ werden in der einschlägigen Literatur neben „Theologie der Spiritualität“ auch die Begriffe „Theologie des geistlichen Lebens“ und „Spirituelle Theologie“ gebraucht; vgl. dazu und zur Untergliederung der „Geistlichen Theologie“ in ihre Teilbereiche: R. Körner, *Mystik – Quell der Vernunft*. Die ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz (Erfurter Theologische Schriften 60). Leipzig 1990, 10f.

⁴² *Theologie und Spiritualität*, aaO. 30.

⁴³ Ebd. 31–36.

⁴⁴ Ebd. 36–39.

⁴⁵ Ebd. 33.

nem Wort an die Gemeinden so formuliert: „Zugegeben: Morgengebet und Fastenpraxis, Beichte und Meßbesuch bleiben für den katholischen Christen in allen Jahrhunderten in gleicher Weise wichtig. Aber es gibt mit Recht heutzutage neue Akzente und Möglichkeiten für die Gestalt und Ausprägung einer privaten und gemeinschaftlichen Frömmigkeit, über die wir uns austauschen sollten. Ist die Gestalt unseres Glaubens von nostalgischen Erinnerungen an frühere Ausdrucksformen des religiösen Lebens geprägt – oder entwickeln wir Phantasie und Kraft, auch neue Lebens-, Wohn- und Arbeitsverhältnisse vom Glauben her zu durchdringen?“⁴⁶

Gewiß, unser Problem ist zunächst einmal, daß derzeit noch zu wenige zur Verfügung stehen, die mit ausreichender fachlicher Kompetenz eine Theologie des geistlichen Lebens lehren und auf unsere spezifische Situation hin reflektieren und vermitteln könnten. Doch liegt nicht vielleicht in diesem Mangel unsere Chance? Wir haben zwar kaum „Experten“, wohl aber Kleriker und Laien aus dem Welt- und aus dem Ordensstand, die mit Teilbereichen der geistlichen Tradition gut und sehr gut vertraut sind oder von ihrer theologischen und humanwissenschaftlichen Qualifikation her zu Einzelfragen des geistlichen Lebens Wesentliches zu sagen hätten. Y. Congar hat erst jüngst von einer „Demokratisierung der Talente“ in der Theologie gesprochen.⁴⁷ Ob wir nicht in der Zusammenarbeit einzelner „Talente“ unseren Weg finden könnten? K. Rahner prophezeite einmal: „Ich vermute ..., daß in der Spiritualität der Zukunft als solcher das Element einer brüderlich-spirituellen Gemeinschaft, einer gemeinsam gelebten Spiritualität eine größere Rolle spielen kann und langsam, aber mutig zu gewinnen und zu entwickeln sei“⁴⁸ – warum nicht auch in der wissenschaftlichen Reflexion darüber? Bereits da und dort praktizierte Ansätze dazu lassen doch hoffen!

⁴⁶ Bischof Dr. Joachim Wanke (Erfurt), *Gott im Alltag finden*. Ein „Tonbandbrief“, veröffentlicht im St. Hedwigsblatt Nr. 17/1989 und im TAG DES HERRN Nr. 17 u. 18/1989.

⁴⁷ Im Vorwort zu: Th. Franke/M. Knapp/J. Schmid (Hg.), *Creatio ex amore*. Beiträge zu einer Theologie der Liebe (Festschrift für A. Ganoczy zum 60. Geburtstag). Würzburg 1988, 10.

⁴⁸ *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV. Zürich-Einsiedeln-Köln 1980 (368–381) 379.