

Buchstabe und Geist

Spiritualität als akademische Disziplin¹

Bernard McGinn, Chicago

Von Richter Potter Stewart soll die bekannte Bemerkung stammen: „Ich kann Obszönität nicht definieren, aber natürlich erkenne ich sie, wenn ich sie sehe.“ Dasselbe gilt für Spiritualität. Obszönität ist trotz endloser Debatten und nicht gerade weniger Gerichtsurteile fast immer noch Ansichtssache. Spiritualität kann sich für ihre mögliche Inhaltsbestimmung nicht auf juristische Verbindlichkeiten stützen, normalerweise ist sie auf diffuse Angaben von Wissenschaftlern angewiesen; doch hat dies nie jemanden daran gehindert, Spiritualität zu praktizieren und sich um ihre Definition nicht zu kümmern. Wissenschaftler kommen leider nicht darum herum, sich mit ihrer Darstellung und Definition zu befassen. Spiritualität und Obszönität gemeinsam ist eine semantische Explosion – jeder scheint darüber zu reden, wenn auch oft mit ganz unterschiedlichen Zielsetzungen. Die Debatte um Obszönität genießt natürlich größere Publizität, jedoch fällt im kulturellen Diskurs der letzten Jahre die zunehmende Häufigkeit des Begriffs »Spiritualität« auf, und zwar nicht nur bei jenen, die an Religion interessiert sind. Ich warte nur darauf, dass ein Produkt im Fernsehen beworben wird, weil es zu irgendeiner Art von Spiritualität verhilft.

1. Begriffsgeschichte

Der italienische Mediävist *Gustavo Vinay* hat 1961 Spiritualität als „einen notwendigen Pseudobegriff“ bezeichnet, „von dem wir nicht wissen, wie wir ihn ersetzen sollen“.² In der Tat gehört er zu der Art von Pseudobegriffen, die ein Eigenleben zu führen scheinen, gleichgültig, ob Wissenschaftler sie ablehnen oder von ihrer Allgegenwart profitieren wollen. Angeichts der relativen Neuheit des Begriffs und seiner Uneindeutigkeit, die sehr verschiedene (einander oft widersprechende) Verwendungen erlaubt,

¹ Der Beitrag erschien im Original unter dem Titel *The Letter and the Spirit. Spirituality as an Academic Discipline*, in: Christian Spirituality Bulletin 1 (1993), 1–10; wiederabgedruckt in: E.A. Dreyer/M.S. Burrows (Hrsg.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*. Baltimore, London 2005, 25–41.

² Vgl. G. Vinay, „Spiritualità“: *Invito a una discussione*, in: *Studi Medievali*, 3^a ser., 2 (1961), 706.

könnte man dafür plädieren, ihn heute aus der Theologie herauszuhalten. Ich bin jedoch überzeugt, dass trotz der Vieldeutigkeit des Wortes der jüngste Trend zur Spiritualität wichtige Themen zur Sprache bringen wird, ebenso glaube ich, dass von der Spiritualitätsforschung wichtige Beiträge über die Zukunft von Religion zu erwarten sind. Ein solches Plädoyer ist nicht einfach, erfordert es doch einen Überblick über die Begriffsgeschichte sowie Überlegungen zu Definition und Methodologie religionswissenschaftlicher Forschung – Aufgaben, bei denen die meisten Wissenschaftler glasige Augen bekommen.

Woher kommt der Begriff »Spiritualität«, was ist seine Geschichte? Die Bedeutung des Geistes (*ruah*) Gottes im AT war grundlegend für die besondere Wichtigkeit von „Geist“ (*pneuma*) und „geistlich“ (*pneumatikos*) in den christlichen Schriften: Im lukanischen Doppelwerk ist der Geist in Jesus bei der Gründung der Gemeinde (vgl. z.B. Lk 4,14; Apg 2,32f.). Paulus identifiziert den auferstandenen Herrn mit dem *pneuma* (vgl. z.B. 2 Kor 3,17; 1 Kor 6,17), und Johannes hebt die Wiedergeburt im Geist und in der Wahrheit hervor (vgl. z.B. Joh 3,3–8; 4,23 u. die Abschiedsreden). Bekanntlich hatte der christliche Gegensatz zwischen „Fleisch“ (*sarx*) und „Geist“ ursprünglich nichts mit einer dualistischen, Leib und Seele einander gegenüberstellenden Anthropologie zu tun, sondern bezog sich auf die konkrete menschliche Wahlfreiheit zwischen einem Leben, das sich an egoistischem Selbstgenügen oder aber an Gottes Heilsplan orientierte. Entgegen anders lautenden populären Darstellungen sind nur wenige patristische und mittelalterliche Theologen dieser Verwechslung erlegen, wenngleich sie oft Schwierigkeiten hatten, die christliche Sicht mit der aus hellenistischen Quellen geschöpften, dualistischen platonischen Anthropologie in Einklang zu bringen.³

Früh- und Hochmittelalter

Spiritualis, die lateinische Übersetzung von *pneumatikos*, ist 22 Mal in der Vulgata des hl. Hieronymus belegt. Erst im 5. Jahrhundert findet sich das Substantiv *spiritualitas* in einem früher demselben Autor zugeschriebenen Brief: *Age, ut in spiritualitate proficias* – „Handle so, dass du im geistli-

³ Zur Begriffsgeschichte vgl. J. Leclercq, *Spiritualitas*, in: *Studi Medievali*, 3^a ser., 3 (1962), 279–296; J. Alexander, *What Do Recent Writers Mean By Spirituality?*, in: *Spirituality Today* 32 (1980), 247–256; W. Principe, *Toward Defining Spirituality*, in: *Sciences Religieuses* 12 (1983). Zum NT vgl. E. Schweizer, Art. *Pneuma*, in: *Theologisches Wörterbuch zum NT* 6 (1959), 394–453.

chen Leben Fortschritte machst.“⁴ Ganz deutlich hat hier der Begriff noch dieselbe Bedeutung wie *pneumatikos* in den Anfängen des Christentums: Vertiefe dein Festhalten am Geist Jesu, der Quelle christlichen Lebens. So wurde das Substantiv auch bei seinem seltenen Vorkommen im frühen Mittelalter gebraucht.⁵ Im 12. Jahrhundert ist *spiritualitas* häufiger und in größerer Bedeutungsbreite belegt. Es wurde nicht nur im traditionellen Sinn für die das christliche Leben motivierende Kraft gebraucht, sondern nach und nach von scholastischen Theologen wie etwa *Gilbert von Poitiers* in philosophischer Wendung zur Bezeichnung dessen, was sich auf die Seele im Unterschied zum Leib bezieht. Die vielleicht unvermeidliche Vermischung dieser beiden Bedeutungen in der weiteren christlichen Geistesgeschichte gehört zu den am wenigsten glücklichen Folgen der Scholastik – hier liegt die Wurzel für jene Vorstellungen von Spiritualität, die der physischen Welt und besonders dem menschlichen Leib in ihrer Auffassung von authentisch christlichem Leben eine weitgehend negative Rolle zuteilten. *Thomas von Aquin* ist ein interessantes Beispiel für eine Position, die beide Bedeutungen kennt. Nach dem Index Thomisticus kommt der Begriff etwa siebzig Mal vor. Thomas scheint *spiritualitas* gewöhnlich im überkommenen Sinn als christliche Vollkommenheit zu verstehen, wenn er etwa sagt: *Sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem* – „Gnadenhafte Heiligung gehört zur Spiritualität“ (Sth. III, q. 34, a. 1, arg. 1). Aber auch er bedient sich der neueren philosophischen Auffassung, nach der Spiritualität das meint, was zur Seele als Seele gehört. Ferner wurde *spiritualitas* im 13. Jahrhundert auch juristisch im Zusammenhang mit kirchlichen Ämtern und Gütern verwendet.

Spätmittelalter bis (frühe) Neuzeit

Das Spätmittelalter war die Epoche, in der lateinische Begriffe in die europäischen Volkssprachen einwanderten. Die Nachwirkungen davon prägen immer noch unsere theologische Sprache. Nach Lucy Tinsely erscheint *spiritualitas* im Altfranzösischen Mitte des 13. Jahrhunderts als *espiritualité*, allerdings wurde dieses Wort meist juristisch gebraucht. Noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts bezeichnet das Adjektiv *spirituale* in Johannes Altenstaigs „Vocabularius Theologie ...“ (Hagenau 1517) – wie in der Bibel

⁴ PL 30, 115A. Die Zuschreibung des Textes ist unsicher, genannt wurden als Autoren Pela-gius und Faustus von Riez.

⁵ Vgl. J. Leclercq, *Spiritualitas* (Anm. 3), 281–284.

auch – das Handeln der ganzen Person.⁶ Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts scheint es aber zu einer schrittweisen Bedeutungsverschiebung – im Lateinischen wie in den Volkssprachen – hin zur Bezeichnung allein der inneren Dispositionen, der Seelenzustände gekommen zu sein. Das wird etwa bei Johannes vom Kreuz deutlich in den Worten: „Nun, da der Geist Spiritualität (*espiritualidad*) auf diese Weise erreicht hat ...“. Im Frankreich des 17. Jahrhunderts war „Spiritualität“ weit verbreitet in der Bedeutung von „alles, was mit den innerlichen Übungen einer von den Sinnen freien Seele verbunden ist, die einzig danach strebt, in den Augen Gottes vollkommen zu werden“, wie es in einem Wörterbuch heißt.⁷

Die durch die Verurteilung des *Quietismus* ausgelöste Krise der Mystik am Ende des 17. Jahrhunderts hatte Auswirkungen auf die Popularität des Begriffs »Spiritualität«, wie an *Voltaires* ironischem Bezug auf „la nouvelle spiritualité“ von Madame Guyon und François Fénélon deutlich wird.⁸ Im 18. und 19. Jahrhundert wurden bei Katholiken wie Protestanten die Begriffe »Devotion« und »Frömmigkeit« viel gebräuchlicher. Jon Alexander etwa weist darauf hin, dass „Spiritualität“ im 19. Jahrhundert zumeist von freireligiösen Gruppen verwendet wurde, denselben Gruppen, die auch das Interesse an solch suspekten Gestalten wie Madame Guyon lebendig hielten.⁹ Auf akademischem Gebiet trugen die dogmatischen Kategorien der aszetischen und mystischen Theologie den Sieg davon, zu Ansehen gebracht durch den italienischen Jesuiten *Giovanni Battista Scaramelli* (1687–1752). Zumindest unter Katholiken war »Aszetische« und »Mystische Theologie« (*theologia ascetica et mystica*) bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts der bevorzugte Begriff für das, was jetzt nahezu überall als spirituelle Theologie oder Spiritualität bezeichnet wird (*theologia spiritualis*).

20. Jahrhundert bis heute

Die Gründe für die Wiederbelebung des Begriffs »Spiritualität« in Frankreich zu Beginn des vorigen Jahrhunderts liegen ziemlich im Dunklen.

⁶ Vgl. J. Raitt, *Heilige und Sünder: Römisch-katholische und protestantische Spiritualität im 16. Jahrhundert*, in: Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Hrsg. von J. Raitt in Verbindung mit B. McGinn und J. Meyendorff. Würzburg 1995, 462–464.

⁷ Vgl. J. Leclercq, *Spiritualitas* (Anm. 3), 293f.

⁸ Vgl. W. Principe, *Spirituality* (Anm. 3), 132.

⁹ Vgl. aaO., 148.

Auguste Sandreau, der ihn im Jahr 1900 verwendete,¹⁰ veröffentlichte 1916 sein „Manuel de spiritualité“. *Pierre Pourrats* sehr erfolgreiches vierbändiges Werk „La spiritualité catholique“ erschien zwischen 1918 und 1928. Ebenso findet sich der Begriff häufig bei *Joseph de Guibert SJ*, der ab 1932 den großen „Dictionnaire de spiritualité“ mitherausgab. 1943 schließlich, als *Etienne Gilson* die Inauguralvorlesung zur Errichtung des Lehrstuhls für Spiritualitätsgeschichte am Pariser Institut Catholique hielt, war „Spiritualität“ als Terminus etabliert.¹¹

Langsamer verbreitete sich „Spiritualität“ im Englischen; hier wurde der Begriff zuerst von Katholiken in Anlehnung an das Französische eingeführt. Nach Walter Principe taucht er erstmals in der 1922 erschienenen englischen Übersetzung des Werkes von Pourrat auf.¹² Jon Alexanders Durchsicht des Catholic Periodical Index zeigt, dass „Spiritualität“ zwischen 1930 und 1964 nur 11 Mal im Titel eines Aufsatzes vorkommt, nicht weniger als 146 Mal aber in den Jahren zwischen 1965 und 1976.¹³ Ab den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts ist in Amerika wie in Frankreich die allgewaltige Attraktivität des Wortes »Spiritualität« offensichtlich. Ein Beleg dafür ist die Kapitulation der Zeitschriften: Die französische Jesuitenzeitschrift, die ganz in der Scaramelli-Linie 1920 als *Révue d'ascétique et de mystique* begonnen hatte, benannte sich 1977 um in *Révue d'histoire de la spiritualité*, aus der amerikanischen Zeitschrift *Cross and Crown* wurde 1977 *Spirituality Today*.

Wahrscheinlich weiß nur Gott allein, wie oft „Spiritualität“ in Zeitschriftenartikeln der letzten Jahrzehnte vorkommt. Für den amerikanischen Bereich genügt es, auf die Publikation der *Classics of Western Spirituality* mit über 100 Bänden seit 1978 und auf die Reihe *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* hinzuweisen, die seit 1985 erscheint und auf 25 Bände angelegt ist. Einbändige Spiritualitätslexika erschienen ebenso wie unzählige wissenschaftliche oder populäre Bücher, die „Spiritualität“ im Titel führen. Es ist inzwischen möglich, an mindestens vier amerikanischen Universitäten (Fordham, Catholic University, Duquesne, Berkeley GTU) in Spiritualität zu promovieren. Am meisten überrascht vielleicht die Bereitschaft nicht allein unter nichtkatholischen Christen, sondern selbst unter Nichtchristen, den Begriff »Spiritualität«

¹⁰ Vgl. den Titel seines Buches *La vie d'unions à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité*. Paris 1900, ³1921 (dt. *Das gottgeeierte beschauliche Leben und die dazu führenden Mittel nach den großen Geisteslehrern*. Graz 1908).

¹¹ Vgl. E. Gilson, *Théologie et histoire de la spiritualité*. Paris 1943.

¹² Der engl. Titel lautet *Christian Spirituality*. Transl. by W.H. Mitchell and S.P. Jacques. London 1922, vgl. W. Principe, *Spirituality* (Anm. 3), 134.

¹³ Vgl. aaO., 149.

zu übernehmen, wie das Projekt *World Spirituality* zeigt (was natürlich nicht ohne Konflikte und Schwierigkeiten abging). Was immer man von der Verbreitung des Begriffs in der vergangenen Generation halten mag: Er ist ganz gewiss ein bedeutender neuer Faktor in der religiösen Landschaft Amerikas.

Daher möchte ich die Frage nach der Rolle von Spiritualität, was immer das auch sein mag, primär auf der Ebene der akademischen Lehre von Religion in all ihren Aspekten erörtern. Ich werde diese Frage unter drei Gesichtspunkten angehen. Erstens: Was ist Spiritualität und in welcher Beziehung steht sie zu anderen theologischen Teildisziplinen? Zweitens: Sollte sie gelehrt werden? Drittens: Wie sollte sie gelehrt werden?

2. Was ist Spiritualität?

Bei einer nicht annähernd erschöpfenden Recherche fand ich rund 35 verschiedene Definitionen von Spiritualität, sowohl Definitionen »erster Ordnung«, also solche, die sich mit dem Phänomen an sich befassen, als auch Definitionen »zweiter Ordnung«, die die Beschäftigung mit Spiritualität zum Gegenstand haben. Die meisten Definitionen zweiter Ordnung sind theologischer Provenienz. (Definitionen zweiter Ordnung anthropologischer oder historisch-kontextueller Art ergänzen Definitionen erster Ordnung normalerweise nur um die Bestimmung „Untersuchung zu“.) Natürlich wäre es möglich, den Fokus einer solchen Untersuchung näher zu bestimmen, wenngleich das bei Definitionen von Mystik selten zu geschehen scheint, schon gar nicht so, dass man sich auf eine Definition selbst einlasse. Walter Principe nimmt eine interessante Unterscheidung zwischen drei Ebenen von Spiritualität vor: a) die Ebene der realen, gelebten Spiritualität, b) die Ebene der aus der gelebten Spiritualität erwachsenen Lehre, wie etwa bei der ignatianischen Spiritualität, c) die wissenschaftliche Beschäftigung mit a) und besonders b).¹⁴

Auf den ersten Blick mag dies auf ein totales semantisches Chaos hindeuten, aber die Sache ist so trostlos nicht. Die Beschreibungen und Definitionen gliedern sich tendenziell in größere Gruppen, die gemeinsame Merkmale aufweisen, wie sehr sie auch im Detail differieren mögen. Auf dieser Entwicklungsstufe des Fachs Spiritualität (wenn es ein solches ist) sind semantische Konfusion und heftige Diskussion wahrscheinlich gar nicht schlecht, besonders wenn dies zu einer Klärung des Problemstands beiträgt. Auch denke ich, dass es für Wissenschaftler möglich ist, über die

¹⁴ Vgl. aaO., 135f.

Grundbedeutung des Begriffs uneins zu sein und doch produktiv zusammenzuarbeiten, weil sie davon überzeugt sind, dass es bei Spiritualität selbst um etwas Grundlegendes geht, worin auch immer das bestehen mag.

Sandra Schneiders hat in ihrem wichtigen Artikel „Spiritualität im akademischen Bereich“ (1989) zwei Varianten zur Erforschung von Spiritualität vorgeschlagen – „eine dogmatische Position, die eine ‚Definition von oben‘ liefert, und eine anthropologische Position, die eine ‚Definition von unten‘ liefert“.¹⁵ Meines Erachtens ist das aktuelle Bild noch komplizierter, denn es gibt eine dritte, die historisch-kontextuelle Option. Eher als das Modell von Oben-und-Unten (das auch keine nuancierte Darstellung bietet, wie sehr die gegenwärtige Theologie die Beziehung von Gott und Welt beschäftigt) möchte ich neuere Ansätze der Spiritualitätsforschung aufgreifen. Sie versuchen, verschiedene theologische, anthropologische und historisch-kontextuelle Ansätze, die Verbindung zwischen zeitlichen und überzeitlichen Wertesystemen zu erfassen, zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei ist auch wichtig zu bemerken, dass viele Forscher sowohl Definitionen von Spiritualität überhaupt als auch wissenschaftliche Definitionen christlicher Spiritualität vorlegen – was sie häufig in die Lage versetzt, zwei oder alle drei Zugangsweisen zu kombinieren.

Keine Angst: Ich habe nicht vor, 35 Definitionen von Spiritualität zu diskutieren. Allerdings muss ich einige repräsentative Beispiele wichtiger Definitionen vorstellen und erörtern, um mein eigenes Verständnis der Sache zu umreißen. Ich bitte um Nachsicht, dass häufig scharfsinnige und detaillierte Ausführungen hier nur zusammengefasst werden – manche der erwähnten Autoren werden vielleicht über meine im folgenden knappe Beschreibung ihrer Position froh sein.

Theologischer Zugang

Ältere, weitgehend aus dem katholischen Bereich stammende Definitionen von Spiritualität waren meist Definitionen »zweiter Ordnung«; sie hoben den theologischen Charakter der Disziplin hervor und schlossen, zumindest unausgesprochen, eine konstruktive Beteiligung von Anthropologie, Geschichte und Humanwissenschaften aus. Entschiedener als die meisten seiner Nachfolger erklärte Pierre Pourrat zu Beginn des 20. Jahrhunderts: „Spiritualität ist der Teil der Theologie, der von der christlichen Vollkommenheit handelt und den Wegen, die zu ihr führen.“ Diese Sichtweise ist je-

¹⁵ Vgl. S. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, in: *Theological Studies* 50 (1989), 682.

doch auch jüngerem katholischen Denken nicht fremd: *Charles A. Bernard* etwa fasst Spiritualität als „theologische Disziplin, welche die christliche Existenz untersucht, indem sie ihre fortschreitende Entfaltung beschreibt und ihre Strukturen und Gesetzmäßigkeiten erläutert“¹⁶; ähnlich auch *Eugene Meyer*.¹⁷

Vertreter dieser Position bevorzugen häufig den Begriff »Spirituelle Theologie« für die Spiritualität selbst; *James A. Wiseman* etwa beschreibt spirituelle Theologie in der Begrifflichkeit *Bernard Lonergans*.¹⁸ Nicht-katholische Wissenschaftler wie *Bradley C. Hanson* verfahren ähnlich und halten dafür, dass spirituelle Theologie nicht nur eine „Strenge der Reflexion“, sondern ebenso „eine starke existentielle Beziehung zur zugrunde liegenden Sache“ impliziere.¹⁹ Auch der Anglikaner *Kenneth Leech* fasst Spiritualität primär als spirituelle Theologie. Er charakterisiert sein Buch „Experiencing God: Theology as Spirituality“ im Vorwort als „eine Untersuchung auf dem Gebiet der spirituellen Theologie, d.h. der Suche nach einer umformenden Erkenntnis Gottes“.²⁰

Gleichwohl sind in der neueren Diskussion über Spiritualität auch bei Katholiken Bedenken zu erkennen, was den Begriff „spirituelle Theologie“ angeht. Vielleicht fürchtete man, dies könne zu einer Reduktion von Spiritualität auf einen bloßen Anhang zur Dogmatik oder Moraltheologie führen. Vor mehr als drei Jahrzehnten insistierte beispielsweise *Louis Bouyer*, für den dennoch Spiritualität auf Dogmatik beruhte, darauf, dass „sich christliche Spiritualität (oder jede andere Spiritualität) vom Dogma dadurch unterscheidet, dass sie, statt die Glaubensgehalte abstrakt als solche zu erforschen oder zu beschreiben, vielmehr die Reaktionen erforscht, die diese Gehalte im religiösen Bewusstsein hervorrufen.“ Daher war für ihn diese Disziplin, die er gleichwohl als „spirituelle Theologie“ bezeichnete, eng mit Psychologie und Geschichte verbunden.²¹ Eine ähnliche Position fand ich in *Joseph Sudbracks* Artikel „Spiritualität“, obwohl er jede Definition vermeidet.²² Das Problem lautet: Ist Spiritualität eine theologische Disziplin oder ein eigenes Feld der Religionswissenschaft? Und wenn es

¹⁶ Vgl. Ch.A. Bernard, *Compendio di Teologia Spirituale*. Rom 1976, 37.

¹⁷ Vgl. E. Meyer, *Theological Trends: Spiritual Theology Today*, in: *The Way* 21 (1981), 55–67.

¹⁸ Vgl. J.A. Wiseman, *Teaching Spiritual Theology: Methodological Reflections*, in: *Spirituality Today* 41 (1989), 143–159.

¹⁹ Vgl. B.C. Hanson, *Spirituality as Spiritual Theology*, in: *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, ed. by B.C. Hanson. Atlanta 1990, 49.

²⁰ Vgl. K. Leech, *Experiencing God: Theology as Spirituality*. San Francisco 1985.

²¹ Vgl. L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York, Tournai 1961, VIIIif.

²² Vgl. J. Sudbrack, *Spiritualität*, in: *Sacramentum Mundi* 4 (1969), 674–691.

sich um ein theologisches Fach oder Spezialgebiet handelt, in welcher Beziehung steht es dann zu anderen Aspekten theologischer Forschung, sei diese nun in traditioneller Weise verstanden oder nicht?

Eine signifikante Position, die von einigen der gewichtigsten katholisch-theologischen Stimmen des 20. Jahrhunderts vertreten wird, basiert auf der Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Begriff von Spiritualität, der auf dem menschlichen Verlangen nach Transzendenz beruht, und der spezifisch christlichen Spiritualität, die ihr Maß an der Norm der Offenbarungswahrheiten finden muss (was nicht notwendig bedeutet, dass christliche Spiritualität ein Spezialgebiet der Dogmatik wäre). Der vielleicht interessanteste Vertreter dieser Richtung ist der Schweizer Theologe *Hans Urs von Balthasar*. Er unterscheidet in drei für ihn typisch dichten und eindrucksvollen Artikeln zwischen einer Spiritualität „als je praktische(r) oder existentielle(r) Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist“²³, und der eigentlich christlichen Spiritualität, die nichts anderes ist als „die subjektive Seite der Dogmatik“.²⁴

Ebenso schreibt der Dominikaner *Jordan Aumann*, dass „Spiritualität sich auf jeden religiösen oder ethischen Wert bezieht, der als Haltung oder Geist, aus dem die eigenen Handlungen fließen, konkret wird“. Für Aumann lässt sich Spiritualität nicht auf eine bestimmte Religion eingrenzen; sie gehört zum Feld der Religionspsychologie. Zur Grundlage für spirituelle Theologie wird sie, wenn der in Frage stehende Geist als Heiliger Geist verstanden wird, so dass christliche Spiritualität eigentlich „eine Teilhabe am Mysterium Christi durch das innere Leben der Gnade“ ist.²⁵

Auch *Walter Principe* scheint auf dieser Linie zu liegen und verweist explizit auf Balthasar, formuliert aber seine eigenen Definitionen von allgemeiner und spezifisch christlicher Spiritualität. Allgemeine Spiritualität „ist die Weise, in der jemand innerhalb seines historischen Kontextes den Aspekt seiner Religion, Philosophie oder Ethik versteht und lebt, den er als den höchsten und vornehmsten ansieht, als jenen, der ihn nach seinem Dafürhalten zur Fülle des gesuchten Ideals oder zur Vollkommenheit

²³ Vgl. H.Urs von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, in: Ders., Skizzen zur Theologie, Bd. 3: *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 247–263.247.

²⁴ Vgl. Ders., *Spiritualität*, in: Ders., Skizzen zur Theologie, Bd. 1: *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, 226–244.227. Balthasar definiert *theologia spiritualis* „als objektiv-kirchliche Lehre von der Aneignung des Offenbarungswortes im Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung“ (*aaO.*, 228).

²⁵ Vgl. J. Aumann, *Spiritual Theology*. New York 1980, 17f.

führt“.²⁶ Man beachte hier die wichtigen anthropologischen und historischen Elemente. Die Definition christlicher Spiritualität lautet: „Leben im Geist als Brüder und Schwestern Jesu Christi und Töchter und Söhne des Vaters.“²⁷

Karl Rahner schließlich, der zwar nicht besonders um eine Definition von Spiritualität bemüht war, dürfte auf der Basis seiner Unterscheidung zwischen transzentaler und übernatürlicher Erfahrung (und wie er diese auf Mystik anwendete) eine in diese Richtung gehende Position nicht ganz fremd sein.²⁸

Anthropologischer Zugang

Ungeachtet dieser differenzierten theologischen Begriffsbestimmungen kann die Mehrzahl heutiger Definitionen als Varianten eines »anthropologischen« Zugangs (sowohl im philosophischen wie im soziologischen Sinn) bezeichnet werden, d.h. größter Wert wird gelegt auf Spiritualität als Element menschlicher Natur und Erfahrung. Viele Wissenschaftler fassen Spiritualität primär als »Tiefendimension« menschlicher Existenz. Diese Definitionen enthalten implizit oder explizit eine Vorstellung von menschlicher Authentizität und oft auch Transzendenz oder wenigstens Selbsttranszendenz. Ich möchte zur Veranschaulichung einige Beispiele anführen. Spiritualität beinhaltet „die innere Dimension der Person ..., (wo) die letzte Realität erfahren wird“²⁹, oder betrifft „den Grundbestandteil der menschlichen Natur, der Verbindung mit dem Grund oder Ziel der Existenz sucht“³⁰, oder gilt als „eine Fähigkeit zur Selbsttranszendenz“³¹.

Wenn wir von Versuchen, den inneren Grund selbst zu charakterisieren, übergehen zu Charakterisierungen unserer Erfahrung davon, finden wir eine noch größere Anzahl von Definitionen bzw. Beschreibungen vor. Spiritualität hat zu tun „mit Personwerdung im vollsten Sinn“³² oder ist „eine typische Weise, mit der conditio humana umzugehen“³³. Für Jean-Claude Breton handelt es sich um eine Art und Weise, anthropologische Fragen zu

²⁶ Vgl. W. Principe, *Spirituality* (Anm. 3), 136.

²⁷ AaO., 135.

²⁸ Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge. Freiburg 1994, 408–412.

²⁹ Vgl. E. Cousins, *Christian Spirituality*, Bd. 1, XIII.

³⁰ Vgl. G. Wakefield (Hrsg.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia 1983, V.

³¹ Vgl. J. W. Conn, *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. New York 1986, 3.

³² Vgl. J. Macquarrie, *Paths in Spirituality*. New York 1972, 40.47.

³³ Vgl. R. Pannikar, *The Trinity and the Religious Experience of Mankind: Icon-Person-Mystery*. Maryknoll/NY 1973, 9.

behandeln, die darauf zielt, zu einem erfüllteren und authentischeren Leben zu gelangen. Dies scheint nicht sehr verschieden von *Jon Alexanders* Ansicht, dass Spiritualität jene Aspekte des menschlichen Lebens betrifft, die man als intentional mit dem verbunden erachtet, was absoluten Wert besitzt.³⁴ *Sandra Schneiders* stimmt Bretons Grundrichtung zu, versucht sie aber zu präzisieren und definiert Spiritualität als „die Erfahrung bewussten Strebens, das eigene Leben nicht in Isolation und Selbstversunkenheit, sondern in Selbsttranszendenz auf den als letztgültig wahrgenommenen Wert hin zu integrieren“.³⁵ Diese Position lässt Raum für Formen nichtreligiöser oder säkularer Spiritualität wie bei *Edward Kinnerk*, für den Spiritualität Ausdruck eines dialektischen personalen Wachstums vom Nicht-Authentischen zum Authentischen ist.³⁶ *Michael Dawson* hingegen scheint das auszuschließen; in seinem Vorwort zum „New Dictionary of Catholic Spirituality“ vertritt er die Ansicht, dass Spiritualität die relationalen und personalen Dimensionen der menschlichen Beziehung zum Göttlichen betrifft.³⁷

Die vielleicht am wenigsten präzise Darstellung des anthropologischen Zugangs begegnete mir in einem Artikel von *Rachel Hosmer*, der mit folgender Beobachtung beginnt: „Spiritualität im weitesten Sinn widersteht einer Definition. Sie bezieht sich auf alles, was in der menschlichen Erfahrung lebendig ist, seiner selbst bewusst und verantwortlich anderen gegenüber.“ Dennoch spricht Hosmer dann wie die oben angeführten theologischen Positionen über spezifisch christliche Spiritualität. Diese beschreibt sie als „fokussiert auf Christus und seinen Leib, die Kirche, als die Gemeinschaft der Gläubigen und den Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott“.³⁸

Der anthropologische Zugang hat viele Vorteile, wie neben anderen Sandra Schneiders herausgestellt hat.³⁹ Erstens scheint er von der Mehrheit der jüngeren Forscher vertreten zu werden (wenngleich das Argument der Menge nicht ausschlaggebend sein sollte). Zweitens erlaubt er eine ökumenisch-christliche und eine breitere interreligiöse Verwendung des Begriffs und ist in den meisten Fällen sogar anwendbar auf eine säkulare Spiritualität. Drittens befördert er, zumindest aus akademischer Perspektive, die Erforschung der Spiritualität unter dem Gesichtspunkt der Humanwissen-

³⁴ Vgl. J.-C. Breton, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, in: Studies in Religion/Sciences religieuses 17 (1988), 97–105.

³⁵ Vgl. S. Schneiders, *Spirituality* (Anm. 15), 683.

³⁶ Vgl. E. Kinnerk, *Toward a Method for the Study of Spirituality*, in: Review for Religious 40 (1981), 6.

³⁷ Vgl. M. Downey (Hrsg.), Vorwort zu: The New Dictionary of Catholic Spirituality. Collegeville/Minn. 1993, 425.

³⁸ Vgl. R. Hosmer, *Review Article: Current Literature in Christian Spirituality*, in: Anglican Theological Review 66 (1984), 425.

³⁹ Vgl. S. Schneiders, *Spirituality* (Anm. 15), 683.

schaften und verschafft ihr so auf breitest möglicher Basis Zugang zum wissenschaftlichen Diskurs.

Die Nachteile jedoch liegen ebenso auf der Hand. Viele der angeführten Darlegungen oder Beschreibungen sind so vage, dass sie jede Definition von Spiritualität als Forschungsgegenstand unmöglich machen. – Wenn Spiritualität alles ist, was in menschlichen Belangen gut und positiv ist, verdient sie eher Applaus als Erforschung. Selbst jenen Definitionen wie der von *Sandra Schneiders*, die präziser herausarbeiten, welcher Aspekt menschlichen Verhaltens genauerhin der Gegenstand von Spiritualität ist und in welcher Hinsicht, haftet die Schwierigkeit an, dies von dem zu unterscheiden, worum es der Religion oder auch einer weit gefassten Ethik zu tun ist.⁴⁰ Wollte man mit Hilfe des anthropologischen Zugangs allein bestimmen, was Spiritualität ist, könnte es gut sein, dass man letztlich nur bei einem anderen Namen für Religion landet. Sicherlich dürften gegenwärtig sorgfältigere Unterscheidungen zwischen Religion, Ethik und Spiritualität auf der Agenda stehen – ihre Erarbeitung, so hat es den Anschein, ist wichtig für die akademische Zukunft der Disziplin.

Historisch-kontextueller Zugang

Es gibt noch einen dritten Zugang, Spiritualität zu definieren. Er liegt vielleicht nicht so oft in Reinform vor, ist aber der Beachtung wert. Ich bezeichne ihn als historisch-kontextuellen Zugang, denn er hebt stärker darauf ab, dass Spiritualität als Erfahrung in der Geschichte einer bestimmten Gemeinschaft verwurzelt ist, als darauf, dass sie eine Dimension menschlicher Existenz an sich ist (wobei das eine das andere nicht ausschließt). Mir selbst stand so etwas vor Augen, als ich in meiner Hinführung zum ersten Band der „Geschichte der Spiritualität“ christliche Spiritualität als „gelebte(n) christliche(n) Glauben sowohl in seinen allgemeingültigen wie in seinen eigenständigen Formen“⁴¹ beschrieb und als Bemühen bezeichnete, sich Christi Erlösungswerk in unserem Leben anzueignen. An dieser Quasi-Definition wurde nicht ganz zu Unrecht, besonders von *Carlos M. N. Eire* kritisiert, dass sie zu diffus sei und kaum von Moraltheologie zu unterscheiden, wenngleich ich eine solche Abgrenzung versuchte, indem ich Spiritualität auf die Handlungen einschränkte, „die unmittelbar und ausdrücklich auf Gott bezogen sind“⁴². Allerdings habe ich kein Interesse an

⁴⁰ Vgl. B.C. Hanson, *Spirituality* (Anm. 19), 48f.

⁴¹ Vgl. B. McGinn (Hrsg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd.1: Von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert. Würzburg 1993, 21.

⁴² Vgl. *ebd.*

einer fruchtlosen Verteidigung dieser einzelnen Formulierung in einem Essay, der darauf hinaus will, dass es keine wirklich adäquate Definition gibt.

Einige neuere Forschungen zur Spiritualität haben diese kontextuellen Elemente in hilfreicher Weise beleuchtet. *Rowan Williams* schreibt in seinem Buch „Christian Spirituality“: „Wenn Spiritualität eine kohärente Bedeutung gegeben werden kann, dann liegt sie vielleicht in folgender Aufgabe: dass jeder Gläubige sich selbst mit dem Wesen des Glaubens auseinandersetzt, wie es in den klassischen Dokumenten des christlichen Glaubens manifest wird.“⁴³ Auch *Urban T. Holmes* verfolgt einen historisch-kontextuellen Zugang im Blick auf die Fragestellung: „Wie hat das Christentum durch seine Geschichte hindurch verstanden, was es heißt, Gott zu suchen und ihn zu erkennen?“⁴⁴ Ein gutes Beispiel für eine Beschreibung von Spiritualität, die die historische Dimension betont und zugleich die beiden anderen Zugangsweisen integrieren kann, findet sich bei dem französischen Historiker *André Vauchez*: Spiritualität ist die „dynamische Einheit des Glaubensinhalts und der Weise, in der er von geschichtlich situierter Menschen aufgefasst wird“⁴⁵. Auch *Philip Sheldrake* hat die Bedeutung der Geschichte für der Erforschung der Spiritualität hervorgehoben.⁴⁶

Die Betonung der geschichtlichen Verwurzelung von Spiritualität in einer bestimmten Gemeinschaft lässt die Möglichkeit einer säkularen Spiritualität natürlich zweifelhaft erscheinen, außer man denkt an gewisse profane Traditionen (z.B. den Marxismus), die Aspekte einer quasireligiösen Gemeinschaft aufweisen. Ebenso ist klar, dass ein historisch-kontextueller Zugang allein, zumal er primär auf dem Zeugnis von Gläubigen beruht, die für sich eine Spiritualität reklamieren, von sich selbst her normative Fragen nicht behandeln kann.⁴⁷ Insofern hat der historisch-kontextuelle Zugang aufgrund seiner Eigenart den Vorteil, dass er die beiden anderen Annäherungsweisen einschließt, d.h. er muss sich mit den Glaubensüberzeugungen der Gemeinschaft befassen, mit der Theologie, die sie systematisiert,

⁴³ R. Williams, *Christian Spirituality*. Atlanta 1979, 1.

⁴⁴ U.T. Holmes, *Spirituality for Ministry*. San Francisco 1982, 3.

⁴⁵ Vgl. A. Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental: VIIIe-XIIe siècles*. Paris 1975, 7.

⁴⁶ Vgl. Ph. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*. New York 1992.

⁴⁷ In der Diskussion, die sich dem ursprünglichen Vortrag dieses Artikels anschloss, wurde die Frage nach der Möglichkeit einer „satanischen Spiritualität“ und einer „Nazi-Spiritualität“ aufgeworfen. Ich würde mich dagegen aussprechen, Derartiges als authentische Spiritualitäten anzusehen; innerhalb eines ausschließlich historisch-kontextuellen Zugangs bliebe dies jedoch schwierig, insofern entsprechende Gemeinschaften behaupten könnten, derartige Spiritualitäten repräsentierten ihre „authentischen“ und sogar „transzendenten“ Werte.

und unter Umständen, wenn nicht sogar immer mit dem Wahrheitsanspruch dieser Glaubensüberzeugungen. Darüber hinaus muss er berücksichtigen, was die Erforschung der Glaubensvollzüge in den historisch situierten Gemeinschaften über die menschliche Natur an sich zu sagen hat, d.h. er muss offen sein für eine sowohl philosophisch wie soziologisch ausgerichtete Anthropologie.

Die hier angedeutete wechselseitige Implikation aller drei Herangehensweisen verspricht meines Erachtens wichtige Erkenntnisse darüber, was gegenwärtig unter Spiritualität verstanden wird. Was zunächst wie hilflose Verwirrung oder offener Widerspruch zwischen unterschiedlichen Annäherungsweisen aussieht, könnte, umgekehrt betrachtet, tatsächlich von Vorteil sein.

Ich glaube, dass wir derzeit keine wirklich adäquate Definition von Spiritualität haben – und vielleicht nie haben werden (genauso wenig, wie wir wahrscheinlich jemals eine vollkommen adäquate Definition von Religion haben werden). In theologischer Hinsicht zumindest liefert uns *Hans Urs von Balthasar* den Grund dafür, wenn er daran erinnert: „Keine Sendung und damit auch keine Spiritualität lässt sich in ihrem lebendigen Zentrum definieren, denn sie stammt aus der unendlichen und je-größeren Lebendigkeit des göttlichen Lebens.“⁴⁸ Wenn Spiritualität wirklich zu jenen Begriffen gehört, für die nie eine klare und allseits akzeptierte Definition gefunden wird, dann geht es in der Diskussion zwischen den drei skizzierten Zugängen vor allem darum, sich wenigstens asymptotisch einem adäquaten Verstehen dessen anzunähern, was Spiritualität an sich ist, und womöglich bessere Wege zu ihrer Erforschung auszuarbeiten. Wichtig scheint mir, dass alle drei Zugangsweisen im Gespräch bleiben, obwohl dieser Austausch sich zweifellos verschieden entwickeln wird je nach Kontext, d.h. ob er im Rahmen rein akademischer Erforschung von Religion stattfindet oder im Rahmen ausdrücklich religiöser Bildungseinrichtungen.

2. Sollte Spiritualität gelehrt werden?

Bisweilen wird die Meinung vertreten, Spiritualität könne nicht gelehrt werden, zumindest nicht in dem Sinn, wie dies bei anderen Fächern möglich ist. Darauf lässt sich antworten, dass sie zu allen Zeiten gelehrt wurde, wie uns *Ewert Cousins* erinnert: „Die Weitergabe spiritueller Weisheit dürfte die älteste Disziplin der Menschheitsgeschichte sein.“⁴⁹ In Frage

⁴⁸ H.Urs von Balthasar, *Spiritualität* (Anm. 24), 243.

⁴⁹ E. Cousins, *Spirituality* (Anm. 29), XIII.

steht vielmehr, wie sich diese alte Tradition, spirituelle Weisheit weiterzugeben, zu den hoch entwickelten Methoden verhält, in denen moderne Gesellschaften vor allem in ihren formalisierten akademischen Institutionen die nachfolgende Generation ausbilden.

Meines Erachtens wird – und sollte – die Weitergabe von Spiritualität in ihrer Definition erster Ordnung vor allem außerhalb des akademischen Bereichs stattfinden, nämlich innerhalb der Traditionen geistlicher Ausbildung, die Wissenschaftler zwar untersuchen sollen, die sie aber zu oft zu ihrem eigenen Schaden nachahmen. Ich stehe der Integration eines »praktischen« Bestandteils in das Studium der Spiritualität einigermaßen skeptisch gegenüber. Das gilt sowohl für religiös verortete wie für säkulare akademische Einrichtungen; wenngleich ich davon überzeugt bin, dass für christlich engagierte Lehrer das Lehren selbst schon eine spirituelle Übung darstellt. Eine ganze Reihe aktueller, das Studium der Spiritualität betreffender Projekte scheint unter Unklarheiten zu leiden, die das Verhältnis von intellektueller Auseinandersetzung und persönlichem Engagement berühren. Letzteres dürfte sich in nicht-religiösen Institutionen kaum einbringen lassen; möglicherweise wäre es auch unklug, dies in religiös gebundenen oder Ordenshochschulen zu tun. Mir scheint, dass etwas davon in *Sandra Schneiders*' Beharren auf der „engagierten“ Dimension des Spiritualitätsstudiums anklingt.⁵⁰

Spiritualität und Theologie

Bedenkt man diese Gefahr, dürfte es gleichwohl einen beachtlichen Konsens unter Theologen und Religionswissenschaftlern darüber geben, dass Spiritualität auf irgendeine Weise in den Lehrplan einbezogen werden müsse. Diese Position wird besonders von denen vertreten, für die Spiritualität spirituelle Theologie ist. Viele moderne Theologen haben über die traurige Geschichte der Trennung von Theologie und Spiritualität reflektiert. Es ist jene „Diastase“, die *Hans Urs von Balthasar* bis zum in der Patristik beginnenden Dualismus zwischen einer „polemischen Theologie, die sich in begrifflichen Subtilitäten ... zu verlieren droht, und einer innerkirchlichen, unangefochtenen Theologie, die sich aus der Fülle des Bundesgedankens heraus entfaltet“, zurückverfolgt hat und die sich unvergleichlich verhängnisvoller im Spätmittelalter durch die Trennung zwischen der rationalen Theologie der Scholastiker und der affektiven Theologie einiger Mystiker verschärzte.⁵¹

⁵⁰ Vgl. S. Schneiders, *Spirituality* (Anm. 15), 693–695.

⁵¹ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Die Einheit von Theologie und Spiritualität*, in: Ders., Einführung. Auf Wegen christlicher Einigung. Trier 1987, 15–42.26.

Für den Schweizer Theologen verlangt gerade die im Alten Testament bezeugte Struktur des Bundes zwischen Gott und der Menschheit die Reintegration von Spiritualität und Theologie. Eine Reflexion auf die Heilige Schrift und besonders auf die Einheit von Dogmatik und Paräne se in den Paulinischen Briefen führt ihn zu der Schlussfolgerung: „Von da aus wird man sich schon fragen dürfen, ob es einen Sinn hat, in Zukunft noch zwischen Theologie und Spiritualität zu unterscheiden.“⁵²

Wir müssen nicht von Balthasars ganzes Programm übernehmen, um die Disjunktion von Spiritualität und Theologie zu überwinden, wenn wir ihn als Repräsentanten jener zeitgenössischen Theologen anführen, die darin übereinstimmen, dass Theologie und Spiritualität wieder zusammengeführt werden müssen.⁵³ Wenn, wie mein Lehrer *Bernard Lonergan* meint, Theologie ihren letzten Zweck in der Bekehrung des Menschen hat, scheint es unmöglich, Spiritualität aus der Aufgabe der Glaubensaneignung auszuschließen, die Lonergan als Ziel von Theologie ansah. Wie *Regina Bechtle* im Blick auf Lonergan anmerkt, erweisen sich „das Wissen um die eigene Beziehung zu Gott und die Hingabe an die Aufgabe der eigenen Bekehrung als Voraussetzungen und nicht als entbehrlicher Zusatz für den, der wirklich Theologie treiben will“.⁵⁴ Selbst jene, die beim Studium der Religion keinen vor allem theologischen Weg einschlagen, und zwar sowohl in religiös gebundenen wie in säkularen Institutionen, plädieren inzwischen dafür, »Spiritualität« in das Curriculum aufzunehmen. Jede religiöse Tradition muss ihre Vergangenheit verstehen, und in allen Religionen gibt es etwas, was einer Spiritualität im weitesten Sine entspricht – wenigstens in der Hinsicht, dass Glaubensüberzeugungen immer praktiziert worden sind und immer auf einer tiefen personalen Ebene angeeignet werden wollten. Diese Geschichte der Glaubensaneignung wurde in eher pragmatisch orientierten Studienplänen, die sich auf Glaubenssätze und Institutionen konzentrierten, oft vernachlässigt. Spiritualität mag nicht der einzige Weg sein, diese Kurzsichtigkeit zu korrigieren, gewiss aber einer, den man nicht vernachlässigen sollte. Aus der Perspektive nicht religiös gebundener Studiengänge ist dieser historisch-kontextuelle Zugang ein besonders starkes Argument für die Notwendigkeit, Spiritualität in das Curriculum einzubeziehen.

⁵² *AaO.*, 41.

⁵³ Vgl. R. Bechtle, *Theological Trends: Convergences in Theology and Spirituality*, in: *The Way* 23 (1985), 305–314.

⁵⁴ Vgl. *aaO.*, 308.

Intellektueller Zugang und existentieller Bezug

Natürlich wird die hier vertretene Position selbst von Gläubigen kritisch gesehen. Bradley Hanson etwa fragt, ob Spiritualität angesichts des Grads existentieller Beteiligung, die sie mit sich bringt, in einem religiös neutralen Umfeld gelehrt werden könne.⁵⁵ Genau dieser Punkt subjektiven Interesses dürfte, ebenso wie die eingestandene Unschärfe des Begriffs, nicht-religiöse Mentoren veranlassen, Spiritualität als geeigneten Studiengegenstand auszuschließen. Ich möchte das jedoch bestreiten und wie Walter Principe und andere dafür eintreten, dass Spiritualität ein integraler Bestandteil des Lehrplans sowohl in theologischer Ausbildung wie im religionswissenschaftlichen Studium sein kann und sein sollte.

Der Position, dass die „existentielle Orientierung“ von Spiritualität unvereinbar sei mit der Objektivität, die wenigstens das Ideal geisteswissenschaftlicher Bildung ist, halte ich entgegen, dass wir adäquatere Unterscheidungen zwischen verschiedenen Arten existentieller Orientierung benötigen. In einer religiös-kirchlich gebundenen Studieneinrichtung wird existentielle Orientierung eine Bedeutung haben, eine ziemlich andere in einer religionswissenschaftlichen Abteilung oder in einer nicht kirchlich gebundenen theologischen Fakultät wie jener, an der ich lehre. Hier muss die existentielle Ausrichtung des Spiritualitätsstudiums weder unmittelbar noch mittelbar auf das eigene religiöse Leben des Studenten bezogen sein. Sie sollte aber wenigstens auf seine Bereitschaft treffen, eine bestimmte Spiritualität als eine Möglichkeit zu erforschen, wie zentrale Belange menschlichen Lebensvollzugs zum Ausdruck kommen – wie fremd ihm dies persönlich auch sein mag. Existentieller gefasst erfordert das Spiritualitätsstudium Achtung davor, wie religiöse Menschen ihre Glaubensüberzeugungen tatsächlich leben.

3. Wie sollte Spiritualität gelehrt werden?

Die abschließende Frage, wie Spiritualität gelehrt werden sollte, dürfte die schwierigste und umstrittenste sein. In den letzten Jahren gab es eine ganze Reihe von Vorschlägen, wie sie in die akademischen Lehrpläne eingebaut werden könnte. 1981 empfahl Edward Kinnerk unter Rückgriff auf Einsichten Bernard Lonergans ein Curriculum für das Spiritualitätsstudium, das zunächst Spiritualität analysiert, dann ihre Formen vergleicht und

⁵⁵ Vgl. B.C. Hanson, *Spirituality* (Anm. 19), 49f.

einander gegenüberstellt und schließlich hinführt zu einer Bewertung.⁵⁶ James A. Wiseman stellte 1989 einen weiteren von Lonergan inspirierten Plan vor. In der Terminologie von Lonergans „Methode in der Theologie“⁵⁷ versteht er spirituelle Theologie als „Fachspezialisierung“ (*subject specialisation*) und möchte zeigen, dass ihr Gegenstand sich anhand von fünf Kategorien symbolischer Ausdruckformen bestimmen lässt, wie sie Joseph Cahill in seinem Buch „Mended Speech“ als Kern jeder religiösen Tradition identifiziert. Diese fünf symbolischen Ausdrucksformen sind: (1) ein Korpus normativer Texte, wie etwa die Bibel; (2) theologische Thematisierung, im weiten Sinn; (3) bildende Kunstformen; (4) klangliche Kunstformen; (5) Volksfrömmigkeit u.ä.⁵⁸

Der Fachgegenstand soll dann mittels der acht funktionalen Spezialisierungen Lonergans durchdrungen werden (Forschung, Interpretation, Geschichte, Dialektik, Fundamente, Lehre, Systematik, Kommunikation).⁵⁹ Auch der schon erwähnte Artikel von Walter Principe enthält kurze Reflexionen sowohl aus theologischer wie aus religionsgeschichtlicher Perspektive über das Lehren von Spiritualität. Sandra Schneiders hat einen ziemlich detaillierten, grundlegend von Paul Ricœur inspirierten Aufriss vorgelegt; sie behandelt Spiritualität als interdisziplinäres, „feldumgreifendes Feld“, das deskriptiv-kritisch, ökumenisch, ganzheitlich und engagiert sein soll.

Alle vier Programme haben ihre Verdienste. Für sich genommen erscheint jedes zumindest teilweise überzeugend; in der Zusammenschau demonstrieren ihre beträchtlichen Unterschiede die Probleme curricularer Entwicklung in einem Bereich, der sich seiner selbst immer noch so unsicher ist.

Spiritualität – eine universelle theologische Disziplin

Hier ist nicht der Ort für eine ins Einzelne gehende Bewertung dieser Programme bzw. einer Begründung dafür, warum ich mir selbst keines davon zu eigen machen will. Damit soll keineswegs ihr beachtlicher Beitrag geleugnet werden noch die Diskussion darüber beendet, wie denn nun genauerhin das Lehren von Spiritualität in einen Lehrplan zu integrieren sei.

⁵⁶ Vgl. E. Kinnerk, *Method* (Anm. 36), 7–19.

⁵⁷ B. Lonergan, *Method in Theology*. London 1972 (dt. *Methode in der Theologie*. Übers. u. hrsg. von J. Bernard. Leipzig: St. Benno 1991).

⁵⁸ Vgl. P. J. Cahill, *Mended Speech: The Crisis of Religious Studies and Theology*. New York 1982.

⁵⁹ Vgl. J.A. Wiseman, *Teaching* (Anm. 18), 147–157.

Dennoch möchte ich eine Stellungnahme abgeben, die wohl ziemlich merkwürdig klingt angesichts meines Beharrens auf der Relevanz von Spiritualität für das Lehren von Religionswissenschaft: Ich bin in keiner Weise davon überzeugt, dass Spiritualität eine eigene Nische im Curriculum braucht, um adäquat berücksichtigt zu werden. Studienprogramme für Spiritualität zu entwerfen ist ein wichtiger Faktor im Bemühen, Spiritualität die ihr zukommende Rolle zu sichern, muss aber nicht der einzige Weg sein, dieses Ziel zu erreichen.

Als christlicher Theologe glaube ich, dass es sehr wohl möglich ist, Spiritualität tatsächlich in und durch traditionelle Fächer wie historische und systematische Theologie, Ethik und Kirchengeschichte zu lehren. Damit will ich andere Fächer nicht ausschließen, ebenso wenig die notwendige Offenheit für nicht-christliche Formen von Spiritualität, besonders da heute so viel gute Theologie im Dialog mit anderen Traditionen getrieben wird. *Hans Urs von Balthasar* hat es gut auf den Punkt gebracht: „Nichts in der Kirche ist abstraktes Prinzip, alles Allgemeingültige ist auf konkreten Personen, besser: auf konkreten Sendungen, die konkreten Personen anvertraut werden („Säulen der Kirche“), aufgebaut.“⁶⁰ Dieses Achten auf konkrete Personen und konkrete Sendungen beinhaltet bei der Beschäftigung mit Religion notwendigerweise das, was ich unter Spiritualität verstehe. Solange wir diesem Verlangen nach dem Konkreten nicht auf elitäre Weise nachgehen – was den Horizont der Spiritualität auf einige wenige große Meister verengen würde – wird uns die Einbindung dieser Perspektive in unser Lehren helfen, auf das zu achten, was wir nicht anders als Spiritualität nennen können.

Abschließend ließe sich fragen, in welcher Beziehung das Bemühen gläubiger Lehrer und Erzieher zur Spiritualität erster Ordnung steht, also zur persönlichen Aneignung des christlichen Glaubens. Hier muss jeder Lehrer seine eigene Antwort finden. Verallgemeinerungen sind hier besonders schwierig, vielleicht sogar unmöglich. Stattdessen möchte ich zwei Geschichten erzählen. Die erste enthält so etwas wie eine Vision, allerdings eine zeitgenössische, die jeder, der mit der Vermittlung und Weitergabe von Spiritualität zu tun hat, gehabt haben könnte.

Ein Pendler steht auf einem Bahnsteig in Long Island und beobachtet Züge, die nacheinander nach Osten oder Westen rasen – einander scheinbar entgegengesetzten Zielen zu. Dieser Pendler ist nun ein Herausgeber theologischer Werke, dem das plötzlich als Bild für die gegenseitige Unkenntnis und Distanz zwischen westlichen und östlichen spirituellen Traditionen aufgeht. Wenn man nur die Züge verlangsamten könnte, denkt er sich, wenn

⁶⁰ H.Urs von Balthasar, *Das Evangelium als Norm* (Anm. 23), 259.

es möglich wäre, sie anzuhalten und sie Fenster an Fenster nebeneinander zu stellen: Würden sie dann nicht merken, dass ihre Gegensätzlichkeit gar nicht so groß ist? Diese plötzliche Erleuchtung, eine Art moderner Analogie zur dritten Weise der Schau bei Augustinus (die intellektuelle Schau, die im zwölften Buch von „*De Genesi ad litteram*“ erörtert wird), war tatsächlich der Ausgangspunkt für die Reihe „Classics of Western Spirituality“, die ursprünglich als eine Hälfte eines Gemeinschaftsunternehmens mit dem Titel „Classics of Eastern and Western Spirituality“ gedacht war.

Ich bezweifle, dass der Pendler-Seher sich trotz seines Interesses an spirituellen Traditionen als Mystiker sehen würde. Scharfsinnige Leser werden bemerkt haben, dass der ihm widerfahrene Moment der Erleuchtung sich nicht direkt auf Gott bezog, sondern auf das spirituell interessierte Publikum. Gleichwohl stehen dieser Moment der Erleuchtung und das Werk, das ihn zumindest teilweise verwirklicht hat, nicht beziehungslos neben der persönlichen Glaubensaneignung hunderttausender Juden, Christen und Muslime, die von dem leichteren Zugang zu klassischer spiritueller Lehre profitiert haben. Weiterzureichen, was uns gegeben wurde, wie unvollkommen auch immer, heißt eine Rolle zu spielen. Das Nachdenken über diese Rolle erinnert mich an eine Geschichte, die *Gershom Scholem* erzählt. Scholem sagt, er habe sie von dem hebräischen Schriftsteller S. J. Agnon gehört.

„Wenn der Baal-schem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgendein geheimes Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Walde, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritz dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: ‚Das Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen‘ – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den Wald und sagte: ‚Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muß genügen.‘ – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rischin jene Tat zu vollbringen hatte, da setzte er sich in seinem Schloß auf seinen goldenen Stuhl und sagte: ‚Wir können kein Feuer machen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.‘ Und – so fügt der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Taten der drei anderen.“⁶¹

Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaf SJ

⁶¹ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1980, 384. Den Hinweis verdanke ich meiner Kollegin Wendy Doniger.