

Karlheinz Ruhstorfer | Dresden

geb. 1963, Dr. theol. habil, Professor für Systematische Theologie an der TU Dresden

karlheinz.ruhstorfer@tu-dresden.de



# Topologie der Spiritualität

## Genese und Geltung eines gehypten Begriffs

Auch Wörter unterliegen der Konjunktur. Ein Wort, das derzeit eine Hause erlebt und dessen Marktwert einer stets steigenden Kurve gleicht, ist Spiritualität. Der theologische Newcomer wurde erst im Verlauf des 20. Jhs. zunächst in Frankreich salonfähig. Er verdrängte spätestens seit der Nachkriegszeit die älteren Ausdrücke wie Frömmigkeit (*pietas*) oder Askese und hat den katholischen und kirchlichen Kontext, dem er entstammt, längst überschritten, um zu einem Trendwort unserer Kultur zu werden. Man kann sich heute, auch ohne getauft zu sein, über seine Spiritualität fast mit derselben Lockerheit unterhalten, wie man über sein Fitnessstudio, die neue Internetplattform für Fernsehserien oder aktuelle Vermögensanlagen sprechen kann. Andererseits gibt es gerade im religiös-spirituellen Bereich eine bemerkenswerte Prüderie. Die Schamhaftigkeit, die einst mit dem Bereich der Sexualität verbunden war, scheint auf die Spiritualität übergegangen zu sein. Gibt es gar eine untergründige Verbindung zwischen Sexualität und Spiritualität, die noch nicht ansatzweise bedacht ist? Die Tatsache, dass Michel Foucault gerade bei der Analyse der *Geschichte der Sexualität* auf die Frage nach neuer Spiritualität stieß, mag in diese Richtung deuten. So schwer es ist, hier zu einem eindeutigen Bild zu kommen, so schwer ist es, das Feld der Spiritualität näher zu definieren. Es gleicht einem Passepartout und böse Zungen behaupten, die aktuelle Verwendung des Begriffs gebe „oft noch dem flachsten Bestreben den ‚Heiligen‘-Schein des Bedeutsamen.“<sup>1</sup> Doch wäre das so schlimm, wenn tatsächlich unser ganzes Tun und Lassen im Letzten und das heißt geistlich bedeutsam wäre? Im Folgenden möchte ich zeigen, dass es durchaus gerechtfertigt, ja mehr noch zukunftsträchtig ist, sich auf Begriff und Sache der Spiritualität zu besinnen.

1 K.-F. Wiggermann, Art. *Spiritualität*, in: TRE 31, 709.

## Die Spiritualität vor der Spiritualität

Am Anfang waren die Wörter *ruach*, *pneuma*, *spiritus*: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern“ (Gen 1,2). Auf der Erzählebene der Bibel ist der Geist bereits in das Schöpfungsgeschehen involviert. Die „Wasser“ hatten Glück – während die Erde „wüst und wirr“ und der Urabgrund (*tehom*, *abyssos*) von Finsternis begleit war, wurden sie bereits vom Atem, Hauch, Wehen Gottes bewegt und belebt. Wenn dann im V. 3 wieder von Gott die Rede ist, spricht er selbst – zum ersten Mal überhaupt – die nicht unerheblichen Worte: „Es werde Licht“. Jetzt werden die Unterschiede, die bereits vorhanden sind, offenbar, sie treten ans Licht. Durch „geistige“ Bewegung und Unterscheidung wird die Evolution unserer Welt, deren eminente Bedrohung wir heute erleben, auf den Weg gebracht. Damit aber erhält der Begriff der „Spiritualität“ einen prinzipiellen, kosmologisch-evolutiven Akzent. Wir werden darauf zurückkommen.

Das hebräische Wort *ruach* hat ähnlich wie das griechische *pneuma* und das lateinische *spiritus* zunächst die Grundbedeutung Wind, Wehen und Hauchen. Damit eng verbunden ist die Rede vom Geist als der Kraft, die den Körper bewegt. Geht das *pneuma*, sterben das Tier und der Mensch. Im Weiteren können dann die geistigen Tätigkeiten des Menschen mit diesen Wörtern bezeichnet werden: Empfinden, Wollen und Einsehen. Signifikant für die hebräische Verwendung ist natürlich die Verbindung mit dem Gott Israels, dessen kreative Kraft *ruach* heißen kann. Aber auch das geschichtsmächtige, den Menschen erneuernde Wirken Gottes bleibt mit seinem „Geist“ verbunden (Ez 11,1; 36,26; Ps 51,12). Der Mensch selbst erhält durch das befreiende und vergebende Wirken Gottes einen neuen Geist, d.h. eine neue Grundausrichtung.

In der vorchristlich griechischen Verwendung von *pneuma* fällt die Rückbindung an das Materielle auf. Es bedeutet „streng genommen nie etwas rein Geistiges“<sup>2</sup>. Die reine Geistigkeit wird in der klassischen Philosophie als *nous* (Vernunft) oder *psychê* (Seele) bezeichnet. Diese unsichtbare, ideelle Realität steht dem Sichtbaren, der Materie, aber auch dem Leib gegenüber. Sein – Nichtsein, Wahrheit – Schein, Geist – Materie lauten die Polarbegriffe, die das weitere Denken des Abendlands bestimmen. Durch die Entdeckung der „Idee“ als dem Ort der wahren Welt kam es freilich auch zu einer gewissen Geringschätzung der „Phänomene“. Die klassisch griechische „Spiritualität“ wäre – *avant la lettre* – eine Lebensführung, die sich von der göttlichen Vernunft leiten lässt und die sinnliche Welt der geistigen unterordnet. Keinesfalls darf sich der Mensch, der ja immer auch von seiner Leiblichkeit bestimmt wird, von den Neigungen des Körpers dominieren lassen.<sup>3</sup> Tugend (*aretê*) im griechischen Sinn bedeutet, das

2 Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, 355.

3 Doch gerade die griech. Welt schätzte eine Kultur der Körperlichkeit und Sinnlichkeit in bes. Maß, was sogar noch einem „archaischen Torso Apolls“ anzusehen ist (vgl. Rilkes Gedicht dieses Namens!).

Leben so zu gestalten, dass das Schöne und Gute als Ziel allen Tuns und Lassens erkennbar werden. Das höchste Ziel aber ist die Idee des Guten selbst, das allem Sinn und Bestand gibt. Eine Lebenspraxis ohne höchstes Ziel zu führen, erschien den Griechen absurd, haben doch die Menschen Anteil an der Geistigkeit Gottes und können durch einen im starken Sinn des Wortes „vernünftigen“ Wandel in die göttliche Gegenwart gelangen, die nichts anders ist als die Gegenwart des Geistes bei sich selbst: *noēsis noēseōs* – Denken des Denkens.

Auch die weitere Geschichte der Spiritualität wird von der Grundunterscheidung zwischen Geist und Materie beherrscht, wobei die Geistigkeit bestimmt bleibt. Selbst wenn es den Ausdruck so noch nicht gegeben hat, könnte man griechische Spiritualität wie folgt beschreiben: Unterhalb der eigentlichen Ebene der Wissenschaft und der epistemischen Theorie soll die Geistigkeit des Menschen so geübt werden, dass die menschliche Praxis und Poiesis zu ihrer Bestform (*aretê*) auflaufen kann und ein Leben in Glück möglich wird. Vermutlich ist die Verbindung von Spiritualität und Technik/Kunst hier bereits grundgelegt. Aristoteles unterscheidet drei Arten von Wissen, die alle auf der sinnlichen Wahrnehmung (*aisthesis*) beruhen. Durch wiederholte Beobachtung entsteht Erfahrungswissen (*empeiria*). Der erfahrene Mensch, der auch noch um die Zusammenhänge weiß und einsieht, warum etwas ist, wie es ist, gelangt zur Kunst oder zur Technik, für die es beide im Griechischen nur ein Wort – *technê* – gibt. Dies ist meines Erachtens auch der Ort der Spiritualität. Einen Schritt darüberhinaus geht nach Aristoteles die Wissenschaft, die auch noch die Notwendigkeit der Gründe kennt. Spiritualität impliziert diese wissenschaftliche Notwendigkeit nicht, wohl aber kann sie sich im Spannungsfeld zwischen Praxis und Theorie bewegen, bedenkt man, dass die lateinische Übersetzung des Wortes *théoria contemplatio* – Betrachtung – lautet. Das ruhige Betrachten des Prinzips ist Sache der Vernunft (*nous*), der vom schlussfolgernden Verstand (*dianoia*) unterschieden werden muss. Gegenstand der Betrachtung und höchster Bezugspunkt des geistig-geistlichen Lebens bleibt in der hebräisch-griechischen Phase unserer Geschichte der himmlische Vater oder der Gott über uns, gleich ob dieser als JHWH oder Zeus oder Reflexion des Denkens angesehen wird. Seine Gegenwart kann schon jetzt durch konsequentes Unterscheiden erreicht werden, sowohl durch das kritische Tun der Philosophie als auch durch das religiöse Beachten der Unterscheidungen des Dekalogs, denn das Anwesen (*ousia*) bzw. das Land gehört denen, die in der Praxis des Lebens so zu unterscheiden wissen, wie es der göttlichen Satzung (*themis, thora*) entspricht.

## Patristisch-scholastische Christozentrik

Das Neue Testament bleibt in seiner Spiritualität in gewisser Weise der griechischen und v.a. der hebräischen Tradition treu. Dabei vermittelt es zwischen Juden und Heiden (Eph 2,14f.) und eröffnet dadurch eine epochal neue Perspektive.

Mit Jesus von Nazaret kommt eine neue Gestalt des Tuns der Wahrheit ins Spiel. Seine Person wird zur entscheidenden Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Doch um diese objektive Vermittlung fürwahrnehmen zu können, bedarf es der subjektiven Gabe, nämlich des Heiligen Geistes: „Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herrl, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12,3). Der Vater im Himmel bleibt unbegreifbar, doch sein Sohn und der Geist erschließen die göttliche Dimension für die Menschen: „Und davon reden wir, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern mit Worten, wie der Geist sie lehrt, indem wir Geistliches mit Geistlichem deuten. Der natürliche (*psychikos, animalis*) Mensch aber erfasst nicht, was aus dem Geist Gottes kommt, denn für ihn ist es Torheit; und er kann es nicht erkennen, weil es nur geistlich zu beurteilen ist. Wer aber aus dem Geist lebt, beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt. Denn wer hätte die Vernunft (*nous*) des Herrn erkannt, dass er ihn unterwiese? Wir aber haben die Vernunft Christi.“ (1 Kor 2,13–16)

Lediglich der Mensch, der durch den Geist (*pneuma, spiritus*) Gottes verwandelt wird, vermag dessen Vernunft (*nous*) zu erkennen. Gottes Geistigkeit (*nous*) ist transzendent (Röm 11,34). Der bloß „natürliche“ Mensch vermag die göttliche „Tiefe“ nicht zu begreifen (1 Kor 2,10). Wem aber die Gabe des *pneuma – spiritus* zuteil wird, der erhält eine erneuerte Vernunft, die den Willen Gottes erkennt (Röm 12,1). Denn durch den „Heiligen Geist“, der gleichermaßen Geist Gottes und Geist Christi ist, werden die Glaubenden zu Kindern Gottes (Röm 5,5; 8), da Christus die göttliche Einsicht (*nous*) an die Menschen vermittelt (1 Kor 2,16). Das ist aber kein bloß intellektueller Vorgang, sondern ein ganzheitlicher Prozess. Gott wird Mensch, damit der Mensch vergöttlicht wird (Athanasius). Der Geist Gottes, der diese Transformation bewirkt, will letztlich die gesamte Schöpfung in die göttliche Wirklichkeit verwandeln (Röm 8). Gott will sich die Natur anverwandeln, bis er ist: „alles in allem“ (1 Kor 15,28). In diesen Prozess wird auch die Leiblichkeit des Menschen einbezogen. Entsprechend kann Paulus von einem „geistlichen Leib“ sprechen, den wir dereinst erhalten werden (1 Kor 15,44). Mit dieser an sich paradoxen Formulierung aber wird die Polarität von Geist und Materie bereits tendenziell in die beide umfassende Geistigkeit Gottes aufgehoben, denn es gilt nicht mehr die Alternative: entweder Leib oder Geist. Später wird die patristisch-scholastische Phase das Kontinuum zwischen Immanenz und Transzendenz mit den Begriffen Natur, Gnade und Herrlichkeit beschreiben.

Was aber besagen diese Begriffe? Natur meint den Menschen, wie er von Gott geschaffen ist, mit Freiheit und Vernunft begabt, wobei die natürliche Realität eine radikale Differenz zu Gott als dem Grund aller Dinge impliziert. Diese Differenz wird einerseits durch Jesus Christus, den Mittler zwischen Gott und Mensch überbrückt, andererseits ist es eben der Geist Gottes, der als übervernünftige Geistigkeit die konkrete Wahrheit Jesu überhaupt erst erkennen lässt. Die geschaffene Vernunft allein vermag die Bestimmung des Menschen nicht einzusehen und zur

Lebenswirklichkeit zu bringen, es bedarf der Gabe der Gnade. Gnade meint, dass das Tun und Lassen des Menschen bereits anfanghaft vom Geist Gottes bestimmt wird. Die Vollendung der Gnade ereignet sich in der Herrlichkeit (*doxa, gloria*).

Doch schon die Begnadung durch den Heiligen Geist bezieht den Menschen auf Gott. Das Denken dieser Beziehung heißt: Glaube (*pistis, fides*). Der Glaube ist ein festes Vertrauen des Menschen auf Gott – und Gottes auf den Menschen. Alles erhofft sich der Mensch von Gott, der der Geber alles Guten ist. Dieses basicale Gottvertrauen seit den Anfängen des Christentums bei Justin dem Märtyrer über Origenes zu Augustinus hat immer schon ein stark kognitives Moment. So kann Augustinus formulieren: „Nicht jeder, der denkt, glaubt, aber jeder, der glaubt, denkt“ (*De praedestinatione sanctorum* 2,5). Der Glaube ist ein Denken, das der Zustimmung des Willens (*assensio*) bedarf. Es bleibt stets hypothetisch, weil auf die Gnade Gottes angewiesen. Deshalb sind die obersten Aktivitäten des Menschen der Lobpreis Gottes für die erhaltenen Gaben und die Bitte um die weitere „Begabung“ und Führung durch Gottes Gnade. Das Beten wird zum entscheidenden spirituellen Grundakt. Durch das Gebet findet der Mensch in die Gegenwart Gottes, so weit sie im Zustand der Gnade möglich ist. Wie gebetet werden soll, lehrt auch das Beispiel Christi. Sein Beispiel wird durch die geistigen Fähigkeiten des Menschen, in denen er Abbild Gottes ist, erschlossen. Nach Augustinus verwirklicht sich der menschliche Geist (*mens*) in Gedächtnis, Einsicht und Wille. Die trinitarische *mens* ist das höchste Abbild Gottes in der Schöpfung. Sie kommt Gott am nächsten, und sie soll das ganze Leben des Menschen bestimmen. Spiritualität ist nichts anderes als mentale Übung, die sich aber auch auf den Leib erstreckt, der dem Geist untergeordnet ist.

Die Ordnung der Dinge ist mit Jesus Christus verknüpft, denn er wird als der personifizierte göttliche Logos mit dem Weltbauplan oder dem Wissen Gottes assoziiert. Die menschliche Geistigkeit erinnert die Menschwerdung Gottes (*memento*), sie bedenkt sie (*intellectus*) und richtet sich danach (*voluntas*) – „dein Wille geschehe“. Die Grundhaltung, die der Glaubende von Jesus lernt, ist v.a. die *humilitas*. Der Mensch kann nicht einfach die Stufen der Ordnung der Dinge bis zu Gott aufsteigen und die Welt verlassen. Vielmehr gilt es, am Boden (*humus*), im Leib zu bleiben und in aller Demut das irdische Leben zu vollbringen. Die Worte und die Taten Christi sind dafür maßgeblich.

Spiritualität muss nun weiter bestimmt werden als Einübung (*askesis*) in die Christusförmigkeit, denn nur die Inkarnation Gottes eröffnet den Weg in die himmlische Heimat des Menschen.<sup>4</sup> Die Welt und alles in ihr sollen die Glaubenden letztlich nur gebrauchen, um dem Ziel näherzukommen. Die Sache des Genusses ist der dreieine Gott selbst. Die Kirche und ihre Sakramente sorgen für

4 Vgl. zum Folgenden die treffende Charakteristik bei C. Benke, *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*. Freiburg u.a. 2007, 52f.

die bleibende Wirksamkeit der Inkarnation in der Welt und sind daher der konkrete Weg, der zu gehen ist. Streng genommen gibt es in Antike und Mittelalter außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche kein Heil, da sie die Rolle des Vermittlers übernimmt. Die hierarchische Kirche teilt die Menschen in Stände ein, denen unterschiedliche Aufgaben zukommen. An der Spitze stehen die Kleriker (v.a. die Bischöfe) als die Stellvertreter Christi, gefolgt von den Mönchen und Nonnen, die in einer besonderen Christusnachfolge leben. Entsprechend kommt jedem Stand eine eigene Spiritualität zu. Die Ordnung des Heils erstreckt sich auf alle Orte und Zeiten, denen je ein eigenes Maß an Heiligkeit zukommt. Die Wallfahrtspraxis, der Reliquienkult, die Zeiteinteilung, die Gesellschaftsordnung, alles spiegelt die himmlische Hierarchie wieder. Nicht zuletzt deshalb kommt der Vernunft als dem höchsten Geschaffenen auch eine besondere Bedeutung zu. Rationale Schriftauslegung, natürliche Theologie und gelebte Frömmigkeit sind nur verschiedene Ausprägungen der Suche nach der Bestimmung des Menschen, die ein für alle Mal in Christus gegeben ist.

Theologie und Spiritualität können auch hier ineinander übergehen. Dennoch gibt es zwischen dem eigentlichen Bereich der wissenschaftlichen *sacra doctrina* und der reflexionsarmen Frömmigkeitspraxis einen mittleren Bereich, der häufig mit den Affekten des Menschen in Verbindung gebracht wird. Für die Entwicklung dessen, was wir heute Spiritualität nennen, werden diese affektiven Tätigkeiten zentral. Johannes Gerson etwa legt eine wegweisende Systematisierung vor:

kognitive Kräfte	entspr. Tätigkeiten	affektive Kräfte	entspr. Tätigkeiten
Vernunft ( <i>intellectus</i> )	Betrachtung ( <i>contemplatio</i> )	Gewissen ( <i>synderesis</i> )	ekstatische Liebe ( <i>dilectio extatica</i> )
Verstand ( <i>ratio</i> )	Besinnung ( <i>meditatio</i> )	rationales Streben ( <i>appetitus rationalis</i> )	Zerknirschung, Reue, Gebet ( <i>contritio, compuctio, oratio</i> )
sinnl. Wahrnehmung ( <i>sensualitas</i> )	Nachdenken ( <i>cogitatio</i> )	sinnliches Streben ( <i>appetitus sensualis</i> )	Begierde, Streben, Neigung ( <i>cupido, libido, concupiscentia</i> )

## Die Hochzeit der Spiritualität oder neuzeitliche Pneumatozentrik

Während in Patristik und Scholastik die objektive Seite der Offenbarung, d.h. die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret, im Mittelpunkt steht, ändert sich dies in der Neuzeit. Der göttliche Geist rückt als subjektive Offenbarung ins Zentrum des Denkens und Lebens der Glaubenden. Doch bereits im Zenit des Mittelalters vollzieht sich eine heimliche, aber radikale Neuausrichtung der „Spiritualität“. Die Transzendenz Gottes wird von der Immanenz des Menschen her neu bestimmt:

„Das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist dasselbe Auge und ein Schauen und ein Erkennen und ein Lieben.“<sup>5</sup>

Mit diesen ungeheuren Sätzen begründet der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart ein epochal neues Denken, dessen innerster Kern in der Einsicht in die Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Gott und menschlichem Individuum besteht. Der Konstruktionspunkt des Wissens und damit auch der Spiritualität ist nicht länger der von außen vermittelte Gott unter uns, Jesus Christus, sondern der durch den Heiligen Geist vermittelte Gott in uns. Die neue Gottunmittelbarkeit erschüttert die Ordnung der Dinge, wie sie sich in den kirchlichen und feudalen Hierarchien manifestiert hat. Deshalb kam es zu einem anhaltenden Spannungsverhältnis zwischen Mystik und kirchlichem Glaubensleben. Die Ordnung wurde aber auch von der franziskanischen Theorie der *potentia absoluta* geschwächt, da Gott bei Johannes Duns Scotus die Dinge nicht so sehr durch die *potentia ordinata*, sondern durch die absolute Macht und damit die absolute Freiheit unmittelbar regiert. Das absolute Wirken Gottes macht sich aber nicht an Allgemeinbegriffen, sondern an Individuen geltend. Entsprechend stellt sich mehr und mehr die Frage nach der Spiritualität des Individuums. *Mein* Gottesverhältnis wird entscheidend. Vor allem in der spanischen Mystik des 16. Jhs. und in der Erneuerung der Reformatoren werden die Weichen gestellt zu den konfessionellen Spiritualitäten der Neuzeit. Die neue subjektive Unmittelbarkeit zum Prinzip ist nur ein anderes Wort für das epochale Prinzip: Freiheit.

Die Unmittelbarkeit kann sich in verschiedener Weise manifestieren. Bei Martin Luther kommt es zur direkten Begegnung jedes Gläubigen mit der Heiligen Schrift. In ihr zu lesen und sie zu deuten ist nicht mehr primär Sache der Hierarchie, d.h. der amtlichen Geistträger. Jeder Mensch ist durch die Taufe zum Priester geweiht und jeder hat damit die Geistesgabe, die nötig ist, die Schrift zu lesen. Die Bibel wird so zum Zentrum der neuen, reformatorischen Spiritualität. Gerade weil Luther der *ratio naturalis* aristotelischer Prägung die Kompetenz zur Schriftauslegung abspricht, rückt die Frage nach der Gegenwart des Heiligen Geistes ins Herz der Theologie. Nur durch den Heiligen Geist wird der Glaube geweckt und nur durch ihn die Heilsgewissheit gegeben, welche in Luthers Verständnis die *ratio* nicht geben konnte.

Die katholische Welt steht trotz aller Kontinuität zum Mittelalter vor vergleichbaren Problemlagen. Nicht zuletzt durch die Einsichten des Ignatius von Loyola wird es für die alte Kirche möglich, sich den Herausforderungen der Zeit zu stellen. Der Ort, wo die unmittelbare Wechselwirkung zwischen Schöpfer und Geschöpf gesucht und gefunden wird, sind die *Geistlichen Übungen – Ejercicios Spirituales*. Eben dort in der Nr. 15 fordert Ignatius nichts Geringeres als die Ein-

5 Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd. 1. Stuttgart 1958, 201, 2–8.

klammerung der gottgegebenen Ordnung der Dinge, allerdings nur für die Dauer der Übungen, damit sich Gott und Individuum in absoluter Freiheit begegnen können. Für die ignatianische Spiritualität wird die Unterscheidung der Geister zum Ort, an dem die Bestimmung des Menschen methodisch gelenkt gefunden werden kann. Obwohl erst durch die Jesuiten die *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin zum Schulbuch der Katholischen Kirche wird, geben auch hier nicht mehr die kognitiven Kräfte die Bestimmung des Menschen, sondern die affektiven. Nun entwickelt sich vor allem im katholischen Frankreich – nicht nur bei den Jesuiten, um hier an Jean Pierre de Caussade zu erinnern, auch bei François de Sales oder Pierre de Bérulle – eine hohe Kunst der Spiritualität. Sie wird auch notwendig, weil nur durch die methodische Unterscheidung des guten und des bösen Geistes die Gewissheit der Wahrheit gefunden werden kann. Die Schrift wird jetzt durch die Einbildungskraft (*imaginación*) zum Gegenstand für das Bewusstsein, der dann auf die Regungen des Gewissens wirken soll, indem er Trost oder Trostlosigkeit hervorruft (vgl. die zweite Wahlzeit in den Geistlichen Übungen). Die höchste Gewissheit erlangt der Übende nur, wenn der Heilige Geist die *conscientia* in einer mystischen Wucht erfüllt (vgl. die erste Wahlzeit). Gerade durch die *Geistlichen Übungen* wird ein neuer jesusförmiger Mensch gebildet. Die methodische Bildung ist denn auch ein Grundgedanke neuzeitlicher Spiritualität und Kultur. Das durch den Geist Jesu erzogene Individuum vermag Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden. Auch dabei wird die alte Grenzziehung zwischen dem „Geistlichen“ und dem „Weltlichen“ gleichermaßen unterlaufen und neu gezogen. Die Theologie bleibt demgegenüber als Verstandeswerkzeug (vgl. die dritte Wahlzeit) nachrangig. Doch wie finden die kognitiven Kräfte, die nun nicht mehr die vornehmsten Instrumente der Schriftauslegung sind, ein neues Prinzip?

Der Jesuitenschüler René Descartes stellt die Frage nach der Gewissheit der Wahrheit für die *ratio naturalis* etwa in den „Meditationen über die erste Philosophie“ – wohlgemerkt *Meditationes* (vgl. oben die Kräfte bei J. Gerson). Ein mystischer Tiefenstrom kennzeichnet nicht nur die neuzeitliche Spiritualität, sondern auch die neuzeitliche Philosophie von Spinoza und Leibniz bis hin zum Deutschen Idealismus. So bleibt sowohl die kritische Philosophie Kants von seiner pietistischen Frömmigkeit gefärbt wie auch die Geistphilosophie Hegels von der mystischen Spiritualität etwa eines Jakob Böhme oder eines Meister Eckhart inspiriert wird. Generell weitet die Neuzeit den Spiritualitätsbegriff. Die Realisierungen des Gottesgeistes differenzieren sich aus. Nicht nur dass es eine immense Breite von konfessionellen Spiritualitäten gibt, dass „geistliche“ Musik, Kunst und Dichtung neue Dimensionen der Frömmigkeit erschließen, dass die geistliche Bildung nun alle Schichten der Bevölkerung erreichen will, dass im Protestantismus (zumindest theoretisch) alle Getauften spirituell emanzipiert werden, sondern letztlich entdeckt die Neuzeit die göttliche Würde jedes Menschen. Jedes *animal*

*rationale* ist deshalb immer auch ein *animal spirituale*. Das Heil erlangen kann fortan jeder Mensch guten Willens, da der Geist Gottes weht, wo er will (Joh 3,8). Ein neuzeitliches Kirchenverständnis kann sich gerade wegen der besonderen Geistgabe an alle Getauften einer demokratischen Verfassung nicht verschließen. Gewiss stellt dies die spirituelle Bildung des Kirchenvolks vor ungeahnte Herausforderungen.

## Die Feuerprobe der Spiritualität oder das Elend des Menschen in der Welt

Nur ein kleiner Schritt trennt zwei Phasen unserer Geschichte, die unterschiedlicher nicht sein könnten, und doch wird dieser tiefste Schnitt weithin übersehen. Niemals haben die Menschen des abendländischen Kulturkreises höher von sich gedacht als in der klassischen Neuzeit, als der Geist Gottes im Menschen zu sich kommen wollte. Und niemals hat eine Kultur abgründiger vom Menschen gedacht als die europäische Moderne. Dabei ist es scheinbar nur ein Perspektivenwechsel, durch den Spiritualität zu Materialität, Theologie zu Anthropologie (Feuerbach), Religion zu Weltanschauung, Heilsgeschichte (auch im Sinne Hegelscher Philosophie) zu Evolution und Historie, Metaphysik zu Geisteswissenschaft, Naturphilosophie zu Naturwissenschaft wird. Dabei müssen wir uns hüten, eine Verfallsgeschichte zu konstatieren, denn die moderne Spiritualität lehrt, auch im Fehlen Gottes noch einmal Gott zu suchen. Für den spirituellen Menschen und ebenso für den denkenden Atheisten – entscheidend ist der offene Blick – wird deutlich, dass sich im Verlauf des 19. Jhs. in der Weltgeschichte etwas vollzieht, das bereits im Kreuzesgeschehen zu Golgatha präfiguriert ist. Eine ganze Epoche kann sich dem seltsam zwischen Gottvertrauen und Gottlosigkeit oszillierenden Gebet Jesu anschließen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (Mk 15,24)

Deshalb dürfen wir uns heute nicht über den scheinbaren oder wirklichen Atheismus unserer Tage wundern. Erstaunlich ist vielmehr, dass und wie sich christlicher Glaube in den letzten 160 Jahren gehalten – und transformiert hat. Auf die metaphysische Epoche des Geistes folgte also eine neue Konzentration auf die zweite göttliche Person, die nun aber ihrer Göttlichkeit entkleidet wird. Die Moderne ist die Zeit des Gottmenschen in Knechtsgestalt. Dieser Umbruch prägt auch das geistliche Leben in allen Konfessionen. Der Begriff Spiritualität gewinnt nun eine neue Bedeutungsnuance, wenn er sowohl als Gegenbegriff zur religiösen Intellektualität bzw. zur Wissenschaft der Moderne als auch als Gegenbegriff zum Materialismus der Zeit fungiert. Faktisch gibt es auch im 19. Jh. ein breites Blühen geistlicher Gemeinschaften. Innerhalb der Katholischen Kirche werden zahlreiche Orden gegründet, aber auch ein bürgerlicher Katholizismus entsteht. Im Protestantismus vollzieht sich eine spannende Dynamik zwischen Rezeption moderner Vorgaben etwa im Kulturprotestantismus und deutlicher Abgrenzung etwa

in der Dialektischen Theologie Karl Barths. Während die einen die religiöse Berufung und mithin die Spiritualität im weltlichen Beruf verwirklichen – durchaus in Harmonie mit der modernen Gesellschaft –, nehmen die anderen den Abgrund der Welt wahr. Für Dietrich Bonhoeffer etwa besagt Nachfolge Christi zugleich Widerstand gegen die totalitär gewordene Welt der Moderne: „Das erste Christusleiden, das jeder erfahren muss, ist der Ruf, der uns aus den Bindungen dieser Welt herausruft“.<sup>6</sup> Doch wird eine moderne Spiritualität die Weltlichkeit der Welt ernst nehmen und sich ihr stellen: „In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teilzunehmen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt.“<sup>7</sup>

Bezeichnend für die Katholische Kirche ist allerdings ein reaktiver Grundzug. Die reale Bedrohung durch die weltlich gewordene Welt führt zu einer Abschottung und Ideologisierung mittelalterlicher Theologie und Spiritualität. Darum sind die großen spirituellen Gestalten des modernen Katholizismus oft Randfiguren: Thérèse von Lisieux, Léon Bloy, Charles de Foucauld. Für sie ist Christus besonders im Elend der Menschen gegenwärtig. Die von Gott und den Menschen Verlassenen sind der Ort der Anwesenheit des abwesenden Gottes. Doch erstreckt sich das Fehlen Gottes nicht nur auf die säkulare Welt und ihre Einrichtungen, vielmehr ist die Kirche selbst – so Bloy – von Gott verlassen: „Er ist selbst im religiösen Leben abwesend, in dem Sinne, dass die, die noch Seine intimsten Freunde sein sollten, keine Sehnsucht nach Seiner Gegenwart empfinden. – Gott ist so abwesend, wie Er es nie war.“<sup>8</sup>

Wenn aber die Abwesenheit Gottes ein Signum moderner Spiritualität ist, dann werden auch scheinbar „gottlose“ Formen des Denkens und Lebens spirituell relevant. Ich erinnere hier nur an die Bedeutung Martin Heideggers für Karl Rahner. Letztlich aber gewinnt jede Form moderner Kultur spirituelle Relevanz, egal ob es sich um die Psychoanalyse Freuds, die naturwissenschaftlichen Einsichten Einsteins, Schrödingers oder Heisenbergs, moderne Literatur von Georg Büchner bis Franz Kafka, moderne Kunst von Séraphine de Senlis bis Wassily Kandinsky, moderne Musik von Wagner bis Schönberg, moderner Film von Charlie Chaplin bis Fritz Lang oder schlicht und gewaltig die Praktiken moderner Technik handelt. Gerade die moderne Technik und die aus ihr erwachsenen Veränderungen der Weltwirklichkeit sind von höchster spiritueller Bedeutung.<sup>9</sup>

Eine besondere Aufmerksamkeit muss aber den modernen Substituten und Surrogaten des Absoluten gelten, um nur einige zu nennen: die kommunistische

6 D. Bonhoeffer, *Nachfolge*. München 1967, 65.

7 Ders., *Werke*, 6. Ethik. München 1998, 208.

8 L. Bloy, *Stimme, die in der Wüste ruft*. Recklinghausen 1951, 98.

9 Hier ist nicht nur an M. Heideggers Kritik der Technik zu denken, dazu C. Schwarke, *Technik und Religion. Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland*. Stuttgart 2014.

Gesellschaft (Karl Marx), das Mystische (Ludwig Wittgenstein), das Sein (Martin Heidegger), das Nicht-Identische (Theodor Adorno), die Theorie des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas).<sup>10</sup> Hier werden Utopien der Materialität und der Weltlichkeit erschlossen, die die Ankunft des Gottesreiches, das Jesus verheißen hatte, ersetzen oder – spitz formuliert – die eine neue Dimension der Reich-Gottes-Botschaft eröffnen. All die hier erwähnten modernen Autoren kritisieren den „Ungeist“ der Welt, der in der Ausbeutung des Menschen durch Menschen, der totalitären Beherrschung der Menschen, der Verblendung durch Technik usw. bestehen kann. Der seines Wesens enteignete Mensch gleicht dem gekreuzigten Jesus. Nun aber kommt es darauf an, die Auferstehung durch die Veränderung weltlicher Verhältnisse wirklich werden zu lassen und den herrschenden „Ungeist“ durch den „Geist“ zu überwinden.<sup>11</sup> Freilich werden Kirche und Religion in der Moderne über weite Strecken als Teil des geistlosen Systems betrachtet. Doch gerade deswegen ist die spirituelle Relevanz der Moderne und des In-der-Welt-Seins für den Glauben erst noch zu erschließen. Dabei bleibt es selbstverständlich auch entscheidend, den Entzug, der seit dem Tod Gottes in die Welt gekommen ist, als solchen zu überwinden, da sonst die Gier einer entfesselten Grundlosigkeit die materiale Grundlage unseres Lebens zerstört. Noch einmal gewendet: Die um die lebendige Materialität erweiterte Spiritualität versucht eine Geisteshaltung zu entwickeln, die die weltlich gewordene Welt, ja die Materie selbst als Fleisch Gottes betrachtet und die deutlich macht, wer oder was es ist, dem wir entfremdet wurden. Wenn sich der Entzug des Einen in Erinnerung kehrt, werden wir in der globalisierten Welt auch mit dem Anderen konfrontiert. Die Andersheit des Anderen allerdings wird zum maßgeblichen Thema der postmodernen Kultur, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg nach und nach entwickelt und deren Besonderheit in der Medialität und Pluralität der Wirklichkeit besteht.

### Die entgrenzte Spiritualität oder die Gratwanderung der Geister

Zuerst wagen wir einen kleinen Rückblick: Die griechisch-hebräische, die mittelalterliche und die neuzeitliche Spiritualität können gemäß der immanenten Trinität strukturiert werden. Gemäß der gottinternen Dreifalt von Vater, Sohn und Geist kommt ihnen ein Primat des Vaters (1.), des Sohnes (2.) und des Heiligen Geistes (3.) zu.<sup>12</sup> Die soeben besprochene Phase der nachmetaphysischen Kultur der Moderne entspricht demgegenüber der menschlichen Natur des Gottessohnes und seinem Leben auf Erden. Im 19. Jh. kommt es zu der vielbeschworenen

10 T. Rentsch, *Gott*. Berlin – New York 2005, 173–188.

11 Dazu K. Ruhstorfer, *Christologie*. Paderborn u.a. 2008.

12 Auf einer zweiten Reflexionsebene kann das Zeitalter der Metaphysik insgesamt dem Vater als höchster Idee zugeordnet werden.

„anthropologischen Wende“. „Theo-Logie“ wendet sich in „Anthropo-Logie“. Gemäß der ökonomischen Trinität finden wir hier einen Primat des Sohnes, allerdings des Gottmenschen in Knechtsgestalt. Die angedeutete Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der diese moderne „Anthropo-Logie“ sich auch im katholischen Raum durchzusetzen beginnt, indem sich die Kirche etwa der „Welt“ öffnet, wird häufig als Postmoderne bezeichnet. Der weltliche Mensch verliert an Verbindlichkeit, weil er nicht mehr eindeutig erfasst und gedacht werden kann. Die globalisierte Menschheit ist von unaufhebbaren Differenzen gekennzeichnet. Zugleich eröffnet sich eine neue Dimension zwischen der reinen Idealität des metaphysischen Denkens und der Materialität der Moderne. Der Materialismus gerät in die Krise, und es bricht diejenige Gestalt des Geistes durch, die als Zwischenraum (*chôra, différence*) von Idee und Materie, Vater und Sohn gedacht werden kann. War der Geist schon im metaphysischen Kontext die Mitte bzw. das vermittelnde Prinzip, so ist er dies nun auch in verwandelter Bedeutung. Der Geist wird so zum Medium, auch im Sinne der Medialität. Der Geist der Kommunikation vermittelt zwischen den jeweils Anderen. Der Zwischenraum ist das Offene, das weder erschlossen noch geschlossen werden kann. Der Philosoph Jacques Derrida bezeichnet dieses Dritte auch als „Schrift“ (*écriture*). Sprache, Struktur und Zeichen treten an die Stelle der äußeren und weltlichen Gegenstände. Die moderne Destruktion von Religion und Metaphysik geht in deren Dekonstruktion über. Es kommt nicht mehr darauf an, sie zu verneinen, sondern zu begrenzen und zugleich zu entgrenzen. So kommt es im Horizont der postmodernen „Semeiologie“ immer wieder zur religiösen Schüben.<sup>13</sup> Doch ereignet sich die „Wiederkehr der Götter“ nicht nur im Plural, sondern auch in einer bleibenden Spannung zwischen dem An- und dem Abwesen Gottes. In dieser Gemengelage gedeiht eine entgrenzte Spiritualität. Spiritualität scheint an die Stelle der Religion zu treten. Es wäre hier beispielsweise an die Renaissance spiritueller Praxis im Umfeld der „68er“-Revolution zu erinnern. Popsongs wie *Across the universe* von den Beatles kennen einen interreligiösen Mystizismus. Ein spiritueller Tiefenstrom durchzieht das ganze Feld populärer Kultur, bis hin zu den aktuellen Blockbustern wie *Exodus* von Ridley Scott. Doch ist dies auch die Zeit der neuen „Geistlichen Bewegungen“, deren Spektrum sich von progressiver Offenheit bis zu reaktionärem Fundamentalismus erstreckt. Halten wir fest: Die Epoche der telekommunikativen Medien legt radikal neue Aspekte des Geistes als der Mitte zwischen Gott und Mensch frei.

Bemerkenswert ist, dass die neue Spiritualität ähnlich wie in der Moderne auch ganz auf den Gottesbezug verzichten kann. Schon Michel Foucault hatte um 1980 für die Zeit nach dem „Tod des Menschen“ – gemeint ist die Auflösung der modernen Anthropologie durch die strukturalistischen Wissenschaften – eine neue

13 Siehe U. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh 2006.

Spiritualität im Sinn. Er forderte eine „Selbstkultur“ sowie die Entwicklung neuer „Technologien des Selbst“ – aus „Sorge um die Wahrheit“. Die Frage war: Wie können wir jenseits der alten Verbindlichkeiten eine Weise finden, „gut“ mit uns umzugehen? Dabei war auch Foucault offen für ein „Draußen“, das an die Transzendenz Gottes denken ließ. Schon früh hatte er sich für die Quelle interessiert, aus der das „kontinuierliche Geriesel der Sprache“<sup>14</sup> entspringt, dennoch bleibt er entschieden „atheistisch“.<sup>15</sup> Im deutschen Sprachraum hat v.a. der Philosoph Wilhelm Schmid die Gedanken Foucaults popularisiert. Auch Peter Sloterdijk machte sich in seinem Werk „Du musst dein Leben ändern“ an eine Rehabilitation „geistlicher Übung“ – jenseits aller Metaphysik: „Nun ist es an der Zeit, all die Formen des übenden Lebens neu zu vergegenwärtigen, die nicht aufhören, salutogene Energien freizusetzen, selbst wenn die Überhöhungen zu metaphysischen Revolutionen, in die sie anfangs eingebunden waren, zerfallen sind.“<sup>16</sup>

Die Gefährdung der Menschheit durch die aktuellen ökologischen und politischen Krisen sind der äußere Anlass für die Wiederkehr der Kultur spiritueller Übung auch jenseits des expliziten Gottesglaubens und religiöser Tradition.<sup>17</sup> In diesem von Spannungen, gegenläufigen Tendenzen und Unübersichtlichkeit geprägten Feld zeichnet sich aber immer deutlicher das Ende der Postmoderne ab. Das Bedürfnis nach Abbau der Spannungen, nach Aufbau von Gewissheit, nach neuem Realismus ist spürbar.<sup>18</sup> Hierbei muss ein Ausgleich gefunden werden zwischen starken und schwachen Formen der Vernunft, zwischen dekonstruktiver Kritik und konstruktivem Gottdenken und Gottleben, zwischen Spiritualität und Säkularität, Offenheit und Verbindlichkeit. Die drei genannten großen Dimensionen des Denkens und der Kultur wollen anerkannt sein und in ein Gespräch treten, das durchaus ergebnisoffen ist, aber doch in eine Zukunft führen kann, die sich von einer gediegenen Herkunft und der Sorge um die Wahrheit geleitet weiß.

14 M. Foucault, *Das Denken des Außen*, in: ders., *Schriften*, 1. Bd. Frankfurt a.M. 2001, 670–697.

15 Wobei wir freilich auch sagen dürfen, dass die Skepsis manches Atheisten der Unaussprechlichkeit des wahren Gottes näher kommt als manche verquere Glaubenspraxis, die den Namen Gottes lediglich zur Bedürfnisbefriedigung, zur Machtsteigerung oder zur Aufrechterhaltung der „öffentlichen Ordnung“ benutzt.

16 P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M. 2012, 698.

17 Siehe auch T. Metzinger, *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, [http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Metzinger\\_SIR\\_2013.pdf](http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Metzinger_SIR_2013.pdf) (Stand: 05.03.2015)

18 Siehe z.B. M. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*. Frankfurt a.M. 2014.