

H. U. von Balthasar

Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche

1. Der philosophisch-religiöse Vorbegriff von Spiritualität

Die Prägung des Begriffs «Spiritualität» ist jung, es gibt ihn weder in der allgemeinen philosophisch-religiösen noch in der besondern biblisch-theologischen Überlieferung. Es gilt deshalb seinen Inhalt und seine Tragweite genau festzulegen. Vom allgemeinen Bewußtsein her kann negativ gesagt werden, daß für die Christen kein Anlaß besteht, ihn auf den christlichen Raum einzuschränken, daß vielmehr, wie die Christen von «mittelalterlicher Spiritualität», von «Spiritualität des Karmel», von «Laienspiritualität» reden, sie in einem analogen Sinn auch von «buddhistischer» oder «sufitischer Spiritualität» reden können. Vom gleichen allgemeinen Bewußtsein her ist positiv der Begriffsinhalt annähernd zu bestimmen als jene praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinblicken und Letztentscheidungen her. Wir erkennen aus einer solchen ersten Umgrenzung unschwer, daß der Begriffsumfang von Spiritualität auch im christlichen Raum sich nicht völlig deckt mit dem der «praktischen Theologie», die objektiv lehrhaft und, den Entscheidungen des Einzelnen voraus, die lebensmäßigen Konsequenzen

aus der theoretischen («dogmatischen») Theologie zieht, auch nicht mit der «aszetisch(-mystischen) Theologie», die ihrem Titel, wenn auch nicht immer notwendig ihrer tatsächlichen Entfaltung nach, die persönliche Darlegung der religiösen Grundentscheidungen auf bestimmte «Übungen» und «Erfahrungen» einengt.

Bevor man sinnvoll an die Frage nach einer oder mehreren christlichen Spiritualitäten herantreten kann, muß nach einem Vor-Sinn des Wortes im Allgemein-Menschlichen geforscht werden, wobei auch hier die Frage der Einheit und Vielfalt sich stellt. Dabei kann das Wort Spiritualität uns lenken und wenigstens den Einstieg geben: es stellt den spiritus, den Geist, in die Mitte, und zwar in einer Weite, die dem umfassenden antiken Gebrauch (nous von Anaxagoras bis Plotin), christlichen Gebrauch (pneuma-spiritus von den Alexandrinern bis zu den Viktorinern, den Spiritualen, den Reformatoren und Pietisten), modernen Gebrauch (zuma bei Hegel: als subjektiv-objektiver Seinsbegriff) durchaus entspricht. Und doch braucht diese Weite keine entscheidungslose Verschwommenheit zu sein, sofern im Wort eine – wenigstens eine! – klare Grundentscheidung immer schon mitgesagt ist: daß der Mensch sich als Geist versteht und durch Geist definiert – und nicht durch Materie, nicht durch Leib, nicht durch Trieb. Geist aber eröffnet eindeutig, wenn auch geheimnisvoll, die Totalität des Seins, und zwar als absolute Totalität

lität (da der Begriff des relativen Seins nur von einem Punkt aus gebildet werden kann, der die Relativität überblickt, anders gesagt, da der Wahrheitsanspruch des Geistes Absolutheit notwendig impliziert). Damit liegen die Dimensionen menschlicher Spiritualität grundsätzlich für uns offen.

a. Der Mensch, der sich (im Unterschied zu Welt, zu Tier) durch Geist definiert, bezieht alles, was er sonst noch sein mag (ein Teil von Welt, ein materieller Organismus), auf sein Geistsein. So problematisch ihm die Spannung in ihm zwischen Geist und Organismus vorkommen mag, er kann sich deshalb doch nicht im Ernst als ein «zweigipfliges» Wesen, aus zwei irgendwie gleichstarken, gleichberechtigten Teilen oder Hälften zusammengesetzt verstehen, zwischen (und über) denen die endgültige Harmonie und Einheit herzustellen wäre; sondern nur als Einziges, dessen Zentrum im Geist liegt, im Geist, der die letzte Harmonie in sich wie im Leibbereich zu bilden und zu verantworten hat. Was aber ist dieser Geist in mir, in seiner Reinheit und Absolutheit? Die erste Antwortbewegung geht aus der Zerstretheit ins Gesammelte, aus der Verfallenheit ins klar Aufrechte, aus der Selbstentfremdung ins Angestammte und Heimatliche. Es ist der Aufbruch alles Denkens zur Theoria, sofern es philosophische, existentielle Suche nach der Wahrheit der Existenz ist. Der Weg Indiens und Platons, Plotins und Augustins, Descartes' und Fichtes. Im elementaren Wissen um einen absoluten Bezugspunkt für alles andere im eigenen Geist, im elementaren Willen, alles nach diesem Absolutpunkt auszurichten, ist Spiritualität zuerst «Eros». Oder: «Weg nach innen». Oder: «Anamnesis» und «Elypis». Oder, sofern alles, was nicht der Absolutpunkt des Geistes ist, zunächst daraufhin unerbittlich relativiert wird: Sterbenslehre.

b. Aber das reine Hinbeziehen aller Dinge auf den Geist in mir genügt nicht. Der Geist will «verwirklicht» sein. Aus einem formalen Bezugspunkt will er inhaltliche Totalität in allem Relativen werden. Erst so wird die «Beziehung zum Absoluten» überhaupt «Entscheidung». Wenn Platon im Menon den formalen Bezugspunkt, im Symposium den Eros auf diesen hin zeigt, dann schildert er in der Politeia die Durchstrukturierung der Wirklichkeit vom Geist aus, sowohl individuell wie sozial: unter den geistigen Ordnungsprinzipien der «Kardinaltugenden». Erst in dieser Entscheidung erweist sich, daß das Herrschen des Geistes nicht (wie die Sophisten und die Herrenmenschen in den ersten Büchern der Politeia meinen) Willkür und

Ausnutzung ist, sondern sachgerechte Objektivität und selbstvergessener Dienst an der Wirklichkeit. Nur so wird die Natur- und Leibsphäre versittlicht (ethizesthai: Aristoteles), nur in immer tieferem Dienst an der Welt, im Durchgang durch solche Verobjektivierung weitet sich der subjektive Geist zu seiner eigenen Absolutheit (Hegel), nur im Horchen auf das immer größere Gesetz des Seins er-hört der Geist auch sich selber (Heidegger), nur indem er das Absolute in sich als uneinholbare «Idee» «sein-läßt», gestaltet er die Realität (Kant). In diesem zweiten Moment wird die «Sterbenslehre» des «Eros» zwar nicht geleugnet, aber heimgeholt in die Welt, damit es mit dem «Sterben» überhaupt ernst werden kann. Ohne die Welt als «Material der Pflicht» (Fichte) bliebe der Geist nur ein Traum und würde nicht durch «Tat» er selber.

c. Das vollendet sich aber doch erst, wenn der Handelnde zu seinem Maßstab nicht seine Sehnsucht nach dem Absoluten (Eros) nimmt, denn diese Sehnsucht ist als solche noch subjektiv, sondern wenn er das Absolute als den maßgebenden Geist immer schon befehlen läßt; und zwar nicht nur als formale Maxime in meinem konkreten Geist (Aristoteles, Kant), sondern die konkrete absolute Vernunft (Logos), der gegenüber meine beschränkte Vernunft als solche noch formal und abstrakt ist und nur dann konkret wird, wenn sie die absolute Wahrheit in sich walten und «sein läßt», «sich ereignen läßt». Das ist, nach der Spiritualität des Eros (Platon und seine Familie) und nach der Spiritualität der sachgerechten Tat (Aristoteles und seine Familie) die Spiritualität der Stoa (und ihrer Familie: von der apatheia des Zen und Indiens und der Kirchenväter bis zur Gelassenheit der deutschen Mystik, zur Indiferencia Ignatius' und zum amour pur Fénelons). Kein Wunder, daß Epiktet für Pascal die Vollendung des antiken existentiellen Denkens bedeutete. Die Existenz unter dem dauernden Gericht des Logos (wie etwa Marc Aurel sie zu leben sucht) ist nicht nur platonisch «ausgeheimatet» zum göttlichen «Ort der Ideen» hin, ist nicht nur aristotelisch «selbstentfremdet» in die sachliche Arbeitswelt hinein, sie ist Augenblick für Augenblick gebrochen und wie im Todesmoment gerichtet durch das unerbittliche Richtschwert des absoluten Logos, dem gegenüber die höchste menschliche Anstrengung das Geschehenlassen in meiner Vernunft der absoluten Vernunft ist. Man lese diese Sätze nicht als historisch unberechtigte Vorwegnahme des «Christlichen» im «Heidnischen», sondern als die sachliche Implika-

tion dessen, was in der grundsätzlichen Anerkennung eines absoluten Geistprinzips in jeder ernsthaften menschlichen Spiritualität denknotwendig liegt.

2. Kennzeichen einer allgemein-menschlichen Spiritualität

Es ist wesentlich, das Geflecht dieser drei Formen der menschlichen Spiritualität in seiner Einheit zu sehen. Jeder neue Aspekt steigt aus dem Vorhergehenden hervor und ist auch bereit und imstande, wieder in den Vorhergehenden zurückintegriert zu werden, sosehr auch die einzelnen Akzente sich in besonderen «Richtungen» und «Schulen» zu verabsolutieren streben. Es ist deshalb oberflächlich und selber «schulmäßig», wenn man jene Philosophien, die sich um die Versöhnung der Richtungen bemühen (etwa, schlagwortartig gesprochen, des Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus), mit der verächtlichen Etikette «Synkretismus» abtut. Das Konkrete oder Synkrete ist vielmehr der gemeinsame Muttergrund aller Philosophie und Spiritualität, und dieses Gemeinsame wollen wir nun noch etwas näher kennzeichnen.

a. Von der Spiritualität des Eros (Platon), des desiderium (Augustinus), des amor-appetitus (Thomas) her erscheint der Geist wesenhaft als Transzendenz, dergestalt, daß er durch seine *Bewegung* von sich weg auf das Absolute hin an der Absolutheit teilnimmt. Diese Transzendenz spiegelt sich im zweiten Aspekt als Sachbezogenheit, selbstvergessener *Dienst*, und im dritten Aspekt als *Geschehenlassen* der absoluten Vernunft in mir. Insofern dieser Überstieg zu-hin (philo-sophia) das eigentliche «Wesen» (logos) der Geistseele (psyche) ist, kann es neben der Philosophie keine gleichgeordnete Instanz einer geschlossenen Psychologie geben, die den Anspruch erhöhe, die Bewegung von-sich-weg des Geistes nochmals von einem Geiststandpunkt aus einzufangen, zurückzuholen, zu reflektieren (wie etwa bei C. G. Jung u. a.). Tiefer gesehen kann aber nicht einmal das indisch-platonische Auf-den-eigenen-Grund-Gehen Erfolg haben, da es auf dem «Weg nach innen» überhaupt kein «Angekommen-sein» geben kann: dieses würde die Transzendenz beschränken und überholen und Eros-desiderium aufheben. Der späte Platonismus hat deshalb den Geist (Nous) als wesenhafte Sehnsuchtsbewegung nach dem Absoluten (Hen) gekennzeichnet (Plotin, Gregor von Nyssa). Jede Reflexion, die die Bewegung normativ als «Psychologie» in den Griff

bekommen möchte, hebt sie und damit sich selber auf (das Problem Bergsons). Dasselbe tut aber auch jede «Mystik», sofern sie von einer psychischen Erfahrung her der Eros-Bewegung eine Norm aufnötigt. Eine solche Norm würde die Öffnung zur zweiten Spiritualitätsform – der Selbstverwirklichung des Geistes durch Wirken in der Welt – überflüssig machen und sie verunmöglichen, was an vielen mystischen Systemen inner- und außerhalb des christlichen Raumes deutlich wird.

b. Von der Spiritualität der Tat (Aristoteles) her ist daher zu sagen, daß sie für den absoluten Eros durchaus erheblich, ja unentbehrlich sein muß, daß also der Eros im Wirkfeld der Welt seinen Ort der Übung, Bewährung, Erziehung, Reinigung erhält. Dieses Wirkfeld ist für den Menschen notwendig doppelt: er ist Eros von Ich und Du, und zwar ebensowohl sexuell wie übersexuell (Freundschaft), und er ist Eros als Hingabe an das Gesellschaftliche (von Volk, Staat, Menschheit) und an das gemeinsame Werk der Menschheit (Kultur, Technik, Fortschritt). Die Doppelung liegt im Wesen des Menschen: er ist Einzel-Person in Leib und gleichzeitig als Geist auf das Universale geöffnet und verpflichtet. Man kann den ersten Bezug unterstreichen (Feuerbach, Buber), oder den zweiten (Marx), oder beide (Fichte), auf jeden Fall ist der Mensch kraft der Struktur seines Eros, der die reale Verwirklichung des Geistes will, eingefordert zum Mitmenschen und zum Weltwerk hin, ohne daß deshalb dieser Eros im Mitmenschlichen und Weltwerklichen jemals aufgehen könnte. So steht ja auch in der Mitte der Politeia das Höhlengleichnis und das Gleichnis von der Sonne des Guten.

c. Von der Spiritualität des Geschehenlassens, der Apatheia (Stoa) her bricht aber zuletzt der ganze Abgrund der Problematik menschlicher Spiritualität auf: Wie verhält sich menschlicher Geist zum absoluten Geist? Wenn dem Platonismus eine Art naiver Theismus einwohnt, der die Bewegung der Geisttranszendenz als ihr Ursprung und Ziel trägt und birgt, wenn dem Aristotelismus eine Art naiver A-Theismus insofern einwohnt, als die Vorläufigkeit der ethischen Weltzuwendung im Ich-Du und in der Kultur das Gottesproblem gleichsam auf später verschiebt, so stellt der Stoizismus unausweichlich vor die Frage, wer der Träger der absoluten Vernunft sei: der Mensch selbst oder Gott. Vor die Frage also, ob die Spiritualität im letzten monologisch (pantheistisch) oder dialogisch-gebetshaft sei. Monologisch ist sie auch dann, wenn die Spannung zwischen Allvernunft und Einzel-

vernunft als Spannung zwischen homo noumenon und homo phaenomenon verstanden ist. Dialogisch dagegen, wenn die Stoa (z. B. im Gebet des Kleanthes) sich selber ernsthaft zur alten, mythischen Religion hin interpretiert. Im letzten Fall wird die Spiritualität der Stoa zu einer Art Rekapitulation aller menschlichen Spiritualitäten, sofern sie Raum in sich hat auch für die platonische Eros-Spannung und für die aristotelische Welt-Zuwendung.

Aber die drei Grundformen bleiben auch dann relativ eigenständig, d. h. nie vollkommen aufeinander reduzierbar, und geben gerade dadurch Kunde von der Nichtabsolutheit des menschlichen Seins; m. a. W. von seiner konstitutiven Transzendenz: sei es zu Gott, sei es zur Welt, so daß menschliche «Vollkommenheit» nie anders mit der absoluten Vernunft und Wahrheit zusammenfallen kann als in jener offenen geschehenlassenden Bereitstellung und Durchlässigkeit, die dem Göttlichen den ihm zukommenden vollkommenen Vorrang in Mensch und Welt läßt. Alles kann der erbündige Mensch verabsolutieren: sogar dieses Moment der kreatürlichen Indifferenz, indem er es gleichsetzt mit der göttlichen Überlegenheit über jede Differenz (*coincidentia oppositorum*), das Nichtgöttlichste also mit dem Göttlichsten (Heraclit, Giordano Bruno, Schelling). Aber von sich her sprechen die Strukturen der Endlichkeit laut genug die Sprache der Relativität, so daß keine dieser Strukturen einer ankommenden göttlichen Offenbarung irgendeinen absoluten Anspruch entgegensetzen kann. So echt also das menschliche Vorverständnis von Spiritualität ist und auch sein muß, so wenig setzt ihr Inhalt der biblischen Offenbarung eine Schranke, eine «Bedingung, ohne die es nicht geht», entgegen.

3. Die Spiritualität der Bibel und Jesu Christi

Die nicht oder falsch gestellte Entscheidung über das Verhältnis von Gott und Mensch wird in der Bibel von Gott her gefällt und entschieden. In seinem souveränen Wort erwählt und verheißt er, fordert, verwirft, erfüllt. So werden im Alten Bund die drei natürlichen Formen der Spiritualität in Dienst genommen: dem Eros wird jedes Eigenmaß entzogen, da er überführt wird, als «Gott-erwarten» in keiner Weise der Erwartung des wahren Gottes entsprochen zu haben, sein Maß wird im «Bund» übergeführt in geforderte Treue. Nicht auf sich, auf die Stimme seiner Sehnsucht hat der Mensch zu lauschen, sondern auf das Wort Gottes.

Und die Tat wird, jenseits aller Selbstverwirklichung des Menschen, zum Gehorsam gegenüber Gebot und Gesetz, das einen sehr realen Willen Gottes in Mitmenschlichkeit, in Volk und Welt zu erfüllen vorschreibt. Die Gelassenheit endlich wird, angesichts des führenden Gotteswortes, zum alles-empfangenden Glauben, zur alles-geschehenlassenden Geduld, bis ins dunkle Leiden Israels als des Gottesknechts. So bindet das eine Wort Gottes von seiner Einzigkeit aus die drei Spiritualitäten enger und bis zu einer völligen Circumincession zusammen, obwohl wir auch hier noch eine mehr «prophetische», eine mehr «gesetzliche» und eine mehr «passionistische» unterscheiden können.

Die alttestamentliche initiale Führung durch Gottes Wort ist aber nur Einübung auf Jesus Christus, Einübung in dem Sinn, daß seine ur- und vorbildliche Menschlichkeit zugleich eindeutig als freies, souveränes, unverfügbares Wort von Gott her empfangen und verstanden werden muß und auch kann. Weil Christus Mensch ist, treten an ihm die menschlichen Spiritualitäten wieder stärker hervor als im Alten Bund. Aber weil er Person ist, in der zuletzt eine göttliche Person offenbar wird, treten diese menschlichen Spiritualitäten restlos in den Dienst der Kundgabe innergöttlichen trinitarischen Lebens. Das ganze Alphabet der konkreten, geschichtlichen Menschnatur ist aufgeboten, einem göttlichen Sprecher als Ausdrucksbreite zu dienen.

Geht man von der Menschnatur Christi aus, wie sie zugleich (durch Maria und die Volkstradition) Zusammenfassung des alttestamentlichen Menschen ist, so ist Christus, die platonische Eros-Theoria und die alttestamentliche Bundestreue mit ihrer Gebetsbewegung erfüllend, das vollkommene Hin-zum-Vater, lebend aus dessen Schau (Anamnesis und Elpis), in Gebet und Liebe hängend an dessen Wink und Weisung, alles relativierend auf ihn hin und von ihm her. Er ist ferner, die aristotelische Praxis und Arete und das alttestamentliche Gebot und Gesetz ins letzte Jota erfüllend, der für das Weltwerk Gottes mit Leib und Seele Verfügbare, durch dessen absoluten Einsatz Gott seine Heilstat vollbringen kann. Er ist drittens, die stoische Gelassenheit und die alttestamentliche widerstandslose Hingabe des Gottesknechts erfüllend, der zu jedem Geschehenlassen und Leiden Bereite, durch den, wie durch ein Transparent, Gottes eigenes Wesen und Lieben und Wählen durchscheinen kann. Wenn in Jesus dies alles einmalig bleibt, wenn er allein *der* Sohn und

der Offenbarer des Vaters ist, so ist doch zugleich deutlich, daß die Vollendung der menschlichen Spiritualitäten für die Gestalt der Christusoffenbarung keineswegs gleichgültig, im Gegenteil unerläßliche Mitbedingung ist. Und trotzdem ist sie es nur dienend, gleichsam materiell, während die ganze Form aus dem Sendungsbefehl des Vaters stammt. Denn nicht die Liebe Jesu zum Vater *ist* als solche das Wort, vielmehr ist Jesus und seine Liebe das vom Vater gesprochene, der Welt im Heiligen Geist überantwortete Wort. Und nicht Jesu Bereitschaft zur absoluten Tat *ist* als solche das Welterlösungswerk, vielmehr hat Gott sich diese Bereitschaft bereitet, um darin die göttliche Erlösungsbereitschaft tätig sich auswirken zu lassen. Und nicht Jesu Indifferenz zur Passion und in der Passion ist als solche die Gnade des Geistes, obschon diese Gnade durch kein anderes Gefäß als durch diese vollkommene apriorische Offenheit für jeden Gnadenwillen Gottes (einschließlich der Gottverlassenheit am Kreuz und des Abstiegs zur Hölle) in alle Welt ausfließen wollte.

Sofern Jesu Haltung einmaliges Substrat der Offenbarung des dreieinigen Gottes war, bleibt sie unnachahmlich über jede menschliche Haltung erhaben. Aber sofern dieselbe Haltung sich aus lauter menschlichen Grundhaltungen integriert, ist Nachfolge gleichzeitig (durch Gnade) möglich und gefordert. Und zwar Nachfolge nicht allein im weiten Abstand: zwischen dem, der alles für alle im Überfluß tat, und den Nachhinkenden, die deshalb im Grunde nichts Nötiges mehr tun, wenn sie überhaupt etwas tun – sondern Nachfolge so, daß die Jünger durch Gnade an der ihnen vorbehaltenen Stelle in das ursprüngliche Werk einbezogen werden.

Die Einbeziehung der menschlichen Spiritualitäten in die Offenbarungsgestalt des dreieinigen Gottes der Liebe bedeutet ihre Neubegründung aus einem für sie selbst unzugänglichen Ursprung. Das («platonische») Eros-desiderium (als absolutes Vorziehen Gottes vor allem Weltlichen) wird zum Ausdruck der dreieinigen Liebe selber: da der Sohn den Vater im Geiste so liebt, daß er ihn und seinen Liebeswillen über alles hinaus vorzieht. Diese neue Liebe wirkt sich unmittelbar in die («aristotelische») Praxis-Arete aus, da für den Sohn in jedem menschlichen Du das Antlitz des Vaters (als des Schöpfers und Liebhabers dieses Menschen) aufleuchtet, und er sein Werk der Gesamt-Welt-Erlösung im Geist der gleichen Gottesliebe vollbringt. Endlich setzt sich die Tat – über ihren eige-

nen Bereich transzendierend – in der («stoischen») Leidensbereitschaft bis ins äußerste unmittelbar fort: immer noch als das Erscheinenlassen der je größeren Weltliebe des dreieinigen Gottes.

Daraus folgt das für die Christen Entscheidende, daß fortan die menschlichen (und erst recht christlichen) Spiritualitäten nicht mehr abgelöst werden können von dem Letztsinn, den sie in der Offenbarungsgestalt Christi erhalten haben: es gibt fortan für die verschiedenen Formen von Spiritualität keinen abstrakten Oberbegriff mehr (obschon es auch vorher einen solchen nur ganz unvollkommen, analogisch geben konnte), sondern ihr konkreter, einziger Oberbegriff ist Jesus Christus, der ihnen aus der Einheit seiner dreieinigen Liebe ihren einzig zulässigen Sondersinn zuteilt. Wir stellten vorher fest, daß die menschlichen Spiritualitäten in ihrer Unrückführbarkeit aufeinander das Kennzeichen der Relativität und damit der Kreatürlichkeit aufwiesen. Dieser Satz wird hier nicht widerrufen, aber insofern überhöht, als es die Einheit der Gottoffenbarung ist, die die Vielfalt menschlicher Haltungen in Jesus zu einer solchen bewegten Einheit bringt, daß sie (etwa wie die Einheit einer musikalischen Tonart oder der Farbskala) bewegtes Medium für die Kundgabe der einen, unendlichen Gottesliebe werden kann. Und es kann kein Zweifel bestehen, daß die bewegte Einheit aller menschlichen Spiritualitäten in Christus den Namen Liebesgehorsam (der zum Auftrags-, Wirk- und Leidensgehorsam wird) tragen muß. In diesem christologischen Zentrum kommunizieren alle möglichen christlichen Spiritualitäten und sind deshalb mühelos durch die Mitte des Glaubens hindurch ineinander aufzulösen und überzuführen. Sie sind Ausformungen der einen Sendung Christi (die sein absoluter Liebesgehorsam ist) in die Vielfalt der von ihm verfügbaren Sendungsgnaden und Aufträge.

4. Das Gesetz der Mitteilung der Spiritualität Jesu

Keht man von der Spitze der in Jesus geeinten Spiritualitäten zurück zu ihrer Vielfalt in Kirche und Menschheit, so ergibt sich nach dem Letztgesagten das Gesetz von selbst, daß die Spiritualität des Evangeliums mit nichts anderem eine «Synthese» eingeht, als wäre sie nur der Teilaspekt eines umgreifenden Ganzen. Es kann sich also nicht darum handeln, daß man zum Beispiel die Spiritualität des Evangeliums mit der Spiritualität des «Kulturfortschritts» oder des «technischen Zeit-

alters» in eine Synthese zu bringen hätte, deren Erfinder und Einheitspunkt dann ich, dieser «Mensch des 20. Jahrhunderts», sein müßte. Christlich gesehen liegt der synthetische Punkt zwischen Gott und Welt und die konkrete Integration der Welt zu Gott hin immer bei Christus.

Das ist, wie alle Rede des Evangeliums, eine «harte Rede»; um sie verständlich zu machen, muß sie in den existentiellen Kontext des Evangeliums zurückversetzt werden. Wäre dieses eine Religionsphilosophie für jedermann oder eine abstrakte Ethik für jedermann, so wäre diese Härte unangebracht. Aber die innere Form des Evangeliums fordert, daß der Mensch dadurch Jesus nachfolge, daß er mit letzter Entschiedenheit alles auf die eine Karte setzt, unter Zurücklassung des ganzen übrigen Kartenspiels. «Alles verlassen», ohne zurückzuschauen, ohne eine «Synthese» zwischen Jesus und Abschied von Zuhause, Jesus und den Vater begraben, Jesus und irgend etwas sonst zur Bedingung zu machen. «Sein Kreuz auf sich nehmen», d. h. das gleiche absolute Vorziehen des Willens Gottes leisten vor allen eigenen Plänen und Vorlieben und Anhänglichkeiten: Vater, Mutter, Weib, Kind, Haus, Acker usf. Das Nichtsynthetisieren ist Maßstab, Kanon. Wo einer das begreift und befolgt, nicht nur «berufen», sondern durch sein Jawort auch «auserwählt» ist, dort wird sein Leben im christlichen Sinn «kanonisch». Er ist es kraft der Unteilbarkeit seines Jaworts (oder existentiellen Glaubens) und seiner Existenz, er ist, ob kirchlich kanonisiert oder nicht, ein kanonischer Christ, ein «Heiliger». Die Heiligen aber sind das Richtmaß für alle übrigen, die Weltenrichter schon jetzt und erst recht im letzten Gericht (1 Kor 6, 1 f.). Sie sind das Analogatum princeps (sofern sie die «Form Christi» in sich tragen), nach welchem als der «perfecta ratio¹» die Aussage über die andern Análogate stattfindet. Die Existenz der Heiligen «entschuldigt» die Existenz der andern, Paktierenden; das ist die einzige mögliche Weise, wie ein (analoger) Allgemeinbegriff des Christseins zustande kommt. Da das Analogatum princeps aber auf Grund der christlichen Entscheidung (des Alles-auf-eine-Karte) zum Maß wird, kann dieses nicht primär bei der Neutralität des sakramentalen Getauftseins liegen, dessen Schattenseiten, besonders was die unbewußte (Kinder-) Taufe angeht, hier scharf hervortreten. Von einer solchen ist bezeichnenderweise im Neuen Testament nicht die Rede. Das mindeste, was man hier sagen kann, ist, daß ein im Vernunftalter nicht frei und voll ratifizierter

Taufbund aus dem betreffenden Christen ein für ihn selbst völlig undurchsichtiges und für die andern völlig ungläubhaftes und Ärgernis erregendes Rätselgebilde macht. Nur bei solchen Randphänomenen der Christenheit wird ja dann auch – scheinbar in guten Treuen – von der Aufgabe einer «Synthese» zwischen Christus und der Welt, christlicher und weltlicher Existenz geredet.

Die Heiligen sind die, die aus dem Glauben, das heißt aus der Form des Liebesgehorsams Jesu Christi in seiner Nachfolge leben, sie mögen in welchem kirchlichen Stand auch immer eingereiht sein, in welchem kulturellen oder technischen Zeitalter auch immer leben und sich einsetzen. Einen neuen Kanon oder Typus der Heiligkeit zu erfinden, der angeblich up to date (d. h. «synthetisch») wäre, ist vollkommen illusorisch. Man kann es auch daran erkennen, daß die wirksame «publicity» für die jeweils heute kanonischen (und somit von der Kirche zu kanonisierenden) Heiligen sehr unmittelbar vom Heiligen Geist selbst betrieben zu werden pflegt, während die rein kirchlich unternommene publicity (durch Kanonisation) sehr oft und eigentlich immer mehr ins Leere fällt. Wohl gibt es Wandlungen in der äußern Form des Alles-Verlassens, um in den vollkommenen Liebesgehorsam des Sohnes einzutreten. Die Sache selbst ist unberührbar und ebenso überzeitlich wie der Lebensakt Christi allzeitlich ist bis ans Ende der Welt.

5. *Analogia Fidei*

Christus der Erhöhte ist es, der von der erfüllenden Höhe her die Ämter, Charismen, Sendungen verteilt (Eph 4, 9 f.), und zwar nach dem «Maß des zugemessenen Glaubens²», worüber hinaus nicht gesonnen werden soll, weil das umfassend Größte Christus ist, in den wir als seine Glieder in gegenseitiger Gliedschaft verfügt sind, «mit verschiedenen Gnadengaben entsprechend der uns gewährten Gnade» ... gemäß der Abschattung aus dem Glauben³. Diese von Christus selber zugemessene Abschattung (Röm 12, 3 f.) ist der einzige theologische Ursprung einer Vielheit von Spiritualitäten.

Da ich anderswo ausführlich über diese innerkirchliche Analogie gehandelt habe⁴, genügen hier ein paar Hinweise. 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. Der Heilige Geist erweist die Kraft seiner Einheit in der Viel-

heit der Sprachen (Apg 2), in der «austeilenden Unterscheidung der Charismen» (1 Kor 12, 4), die eben durch ihre aufeinander bezogene Vielheit den Reichtum seiner beseelenden Einheit – als Anlässe gegenseitigen Dienstes der Liebe zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4, 16) – sichtbar kundtut.

Das Grundcharisma steht noch vor der Differenzierung und ist das der Kirche selbst als der von Christus für sich erstellten «Braut ohne Makel und Runzel»: archetypisch verwirklicht in Maria, der unbefleckten Mutter und Braut: sofern sie beauftragte Einzelperson ist und als solche durch die Kraft des Geistes «verflüssigt» und «universalisiert» wird zum Prinzip aller Kirchlichkeit⁵. Marianische Spiritualität ist also, in ihrem wahren Sinn genommen, identisch mit der kirchlichen Spiritualität, aller Differenzierung in Einzelcharismen voraus; sie gibt ebendamt den wahren und allgemeinen, grundlegenden Geist aller Einzelcharismen, als «Spiritualität der Spiritualitäten». Ist sie doch mit ihrem «Ecce ancilla» nichts anderes als die reine «weibliche» Entsprechung für das männliche «Fiat Voluntas» des neuen Adam, ihrerseits reine Transzendenz, reine Dienstbereitschaft, reines Geschehenlassen im «kanonischen» Vollmaß des Entsprechens. Was diese «formale» Selbsteignung und Selbstüberantwortung «materiell» heißt, wird an den theologisch stilisierten lukianischen Jugendgeschichten Jesu sichtbar, die ja alle zentral mariologische Episoden sind: Geist der Enteignung aller Güter («Armut») zur Geburt hin (Lk 2, 1–20), Geist der Enteignung aller Selbstverfügung («Gehorsam») ins reine Untertansein unter das Gesetz des Herrn (Lk 2, 21–40): es sind die Modalitäten der verzichtenden und dadurch erlösenden Liebe, die noch längst bevor sie (als «Räte») einen besondern Stand der Kirche kennzeichnen, den allgemeinen kirchlich-marianischen Geist der (christusförmigen) Liebe ausmachen. Somit ist auch die Spiritualität des Rätestandes am unmittelbarsten Spiritualität der Gesamtkirche in ihrem verborgenen Brautgeheimnis; Spiritualität des Ehestandes ist (als Abbild zum Urbild) diesem gleichen Geist unterstellt (Eph 5, 21–33), an dem die Eheleute durch das Sakrament Anteil gewinnen und den sie verwirklichen sollen; Spiritualität des Amtes muß sich im tiefsten aus dem gleichen marianischen Geist der enteigneten Dienstbereitschaft nähren, beide eigentlich beinahe ohne daß, außer der veränderten menschlichen Situation, ein

neuer charismatischer Gehalt zu ihrer Bewältigung erfordert wäre.

Gewiß gibt es trotzdem Einzelcharismen, Paulus zählt manche auf (Röm 12, 6–8; 1 Kor 12, 8–10), aber um sie jeweils aufgehen zu lassen in den Begriff Dienst, und gleich darauf tiefer in den Begriff Liebe. Sie haben Eigenwesen genug, um, von außen betrachtet, unter den Gliedern mögliche Eifersucht zu erwecken, aber sind andererseits durchsichtig genug auf das eine Liebesgebot des Herrn, um unmittelbar als vollgültige Ausprägungen desselben zu erscheinen. Sie verhalten sich also zu Christus nicht wie spezifische Differenzen zu einem (von diesen abstehenden) Artbegriff, sondern wie je neue schöpferische Ausprägungen der konkreten Totalität, und dies wiederum nicht einfach wie rational auszudenkende Einzelfunktionen in einer natürlichen Gemeinschaft oder Körperlichkeit (wie das Leib-Gleichnis Pauli nahelegt), sondern darüber hinaus als unableitbare, personale Zuwendungen der Gnade Christi an die einzelnen begnadeten Personen. Daß es kein deduzierbares System der Charismen gibt, zeigt sich am deutlichsten bei den Grundsendungen des Neuen Bundes: Petrus und Johannes, Paulus und Jakobus, aber auch Martha und Maria von Bethanien, Magdalena, die Evangelisten, die andern, weniger profilierten Apostel: sie alle begründen weiterwirkende Weisen des Christseins, die wohl miteinander in Harmonie stehen, aber ohne daß wir eine geschlossene Mathematik daraus bilden könnten. Ähnliches gilt von den großen, grundlegenden Charismen der Kirchengeschichte, vor allem der Begründer großer Ordensfamilien, von denen ausgesprochen profilierte Spiritualitäten ausgehen und weiterwirken, aber auch von Kirchenlehrern und andern prägenden kirchlichen Persönlichkeiten, die – wie ein Augustinus und Thomas, ein Johannes vom Kreuz, eine Kleine Therese – die Christenheit weit über ihre Zeit hinaus mitbestimmen. Bei solchen und ähnlichen Sendungen kommt, wenn man sie im Sinn des Heiligen Geistes verstehen will, alles darauf an, durch das besondere, neugeöffnete Fenster hindurch in die Mitte des Evangeliums hineinzuschauen, und je unmittelbarer und tiefer das jeweilige Fenster den Blick dorthin lenkt, um so echter und kirchlicher ist die Spiritualität. Kein wahrhaft Gesendeter hat je mit seiner aufgetragenen Botschaft eine besondere, neue Spiritualität zu verkünden geglaubt oder beabsichtigt, deshalb sind alle Versuche von Einzelnen oder Gruppen oder Ständen, sich selber eine

eigene Spiritualität zu schaffen und gar bis ins Detail auszugestalten, von vornherein verdächtig und aller Wahrscheinlichkeit nach steril. Gruppen, denen vom Geist nicht ausgeprägte Charismen geschenkt wurden, sollen dankbar sein, in der umgreifenden Anonymität der ancilla-Ecclesia ein ebenso anonymes Dasein des liebenden Dienstes führen zu dürfen.

Änderungen im Gleichgewicht der kirchlichen Aufträge vorzunehmen ist vor allem Sache des Heiligen Geistes: er allein weiß, wie im Kairos der jeweiligen Gegenwart ein Akzent so zu verschieben ist, daß die übrigen darunter nicht leiden. Wo Menschen die Gewichte selber verschieben wollen, greifen sie fast notwendig an Ressentiments erkennbar, mit denen sie ihr neues Anliegen gegen andere abgrenzen. Wer für die Aufwertung der Ehe kämpft, tut es selten, ohne auf die evangelische Jungfräulichkeit einen Schatten fallen zu lassen, wer für die Aktivierung der Laien sich einsetzt, selten ohne einen Seitenhieb auf den Ordensstand, insbesondere auf die Kontemplativen. Und doch: wer kann sagen, ob unserer Zeit nicht gerade eine große Intensivierung des beschaulichen Lebens und der ernsthaftesten Buße das allernötigste wäre? Wer sieht ferner nicht, daß eine sogenannte Spiritualität der Technologie und des Progressismus überhaupt keine ist, solange sie nicht voll gedeckt und ausgelastet ist von den oben gekennzeichneten Grundhaltungen des Evangeliums?

Hier sind wir zurückgewiesen zu unserem Anfang: zu dem, was Spiritualität des Menschen als solchen heißen konnte, was aber in einer unschließbaren Offenheit mehrere Grundformen aus sich entließ. Die («aristotelische») Tathaltung zu Erkenntnis und Bewältigung der Natur war nur eine von drei Haltungen, die alle drei unverlierbar zum religiösen Verhalten des Menschen gehören. Die Tathaltung verabsolutieren heißt den Menschen verarmen, zumal gerade in dieser Haltung

der Atheismus stets latent ist. Die menschlichen Spiritualitäten überstiegen sich alle in die Letzt-haltung Christi hinein, so daß für den Christen – auch für den heutigen – die Frage nicht die ist, wie er eine menschliche mit der christlichen Spiritualität zu einer Synthese bringe, sondern wie er aus dem Geist Christi seine menschliche Situation bewältigen soll. Die normierende Kritik des Evangeliums an den menschlichen – und a fortiori an den kirchlichen – Spiritualitäten erfolgt nicht von außen, sondern von innen. Die Beziehung aller Dinge auf die göttliche Idee (im platonischen Eros), die Versachlichung des triebhaften, subjektiven Menschen durch objektives Erkennen und Sich-Einsetzen (in der aristotelischen Praxis und Hexis), das Geschehenlassen des absoluten Logos gegen alle Widerstände der endlichen Vernunft (in der stoischen Apatheia) gehen innerlich auf in der Liebeshaltung Jesu im Heiligen Geist zum Vater. So bedarf der anonyme Weltdienst des modernen Menschen, wenn er Christ ist, nur der Eintiefung in die letzte Selbstlosigkeit des Gottes- und Menschenknechtes Jesus, um mit ihm in die letzte Freiheit zu gelangen.

¹ S. Thomas, De Veritate I, 2 c.

² ἐκείστω . . . ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.

³ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως.

⁴ H. Urs von Balthasar, Spiritualität, *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*, Einsiedeln 1960.

⁵ Cf. idem, Wer ist die Kirche, *Skizzen zur Theologie II: Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

HANS URS VON BALTHASAR

Geboren 1905 in Luzern. Hauptwerke: Kosmische Liturgie 1961², Verbum Caro 1960, Sponsa Verbi 1960, Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik Bd I 1961, Bd II 1962, Bd III/1 1965, Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie 1962, Karl Barth 1962², Gesamtbibliographie in: Rechenschaft 1965.