

Spiritualität und Spiritualitäten

Daß es in der Kirche verschiedene Spiritualitäten gibt, ist eine Tatsache¹. Dieser Tatsache werden die Christen heute immer stärker bewußt. Es kommt zu häufigen Kontakten zwischen den verschiedenen Schichten der Christenheit, zwischen den Angehörigen der verschiedenen Gesellschaftsklassen, der verschiedenen Ordensgemeinschaften, die sich alle auf eine besondere Tradition berufen. Die Christen des Westens nehmen Fühlung auf mit denen des Ostens, die Katholiken mit den Protestanten. Alle vergleichen das geistliche Erbe, das sie zu eigen nennen, mit der Bibel und der Liturgie. Ebenso vergleichen sie auch die eigene Tradition mit der anderer Kreise.

Soll man sich über diese Vielfalt von Spiritualitäten freuen? Gewiß, ist sie doch irgendwie ein Zeichen der Vielfalt der Gaben des Herrn. Dennoch dürfen wir in keiner geistlichen Überlieferung mehr sehen, als sie in Wirklichkeit ist. Oder soll man im Gegenteil diese Situation bedauern? Ja, insofern sie dazu führt, daß Christen, daß Katholiken des gleichen Landes, der gleichen Kultur oder des gleichen gesellschaftlichen Milieus sich voneinander abschließen, ja sich gegenseitig nicht mehr verstehen. Erst recht wäre es zu beklagen, wenn diese Situation zu förmlichen Schismen oder Häresien in der Kirche führte.

Im allgemeinen neigt man heute eher dazu, diese Tatsache zu bedauern. Sie ist jedoch bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich. Selbst im Orient, wo, wie man gemeinhin annimmt, nicht verschiedene Schulen der Spiritualität bestehen, gibt es indessen starke Nuancen zwischen nahe verwandten Traditionen. Im Westen betonen nicht selten große Meister des geistlichen Lebens, die aus dem gleichen Milieu, der gleichen Kultur hervorgingen, doktrinäre Aspekte, die im Grunde die gleichen sind, aber eben diese Betonung trägt den Stempel ihrer besonderen Geistesart. Denken wir zum Beispiel an die Heiligen Theresia von Avila, Johannes

vom Kreuz und Ignatius von Loyola. Sie waren fast Zeitgenossen und lebten im Spanien der Mitte des 16. Jahrhunderts. Der gleiche apostolische Eifer, die gleiche Einsatzbereitschaft im Dienste der Kirche beseelte sie, und alle drei Heiligen kannten ein hohes mystisches Leben. Und doch, welche Unterschiede bestanden zwischen diesen drei heroischen Heiligen, sowohl ihrem Temperament wie ihrer Berufung nach! Nehmen wir ein anderes Beispiel: Im 14. Jahrhundert finden wir in den deutschen Landen eine ganze Schar von großen dominikanischen Geistesmännern, die in einem relativ homogenen Raum leben, der geographisch durch das Rheintal bestimmt war: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Im ersten äußert sich eine direkt leidenschaftliche Dialektik und die Sorge, sich in der Predigt nicht mit Worten zu begnügen, was dazu führte, daß die Rechtgläubigkeit seiner Aussagen angezweifelt wurde. Johannes Tauler steht mehr Johannes vom Kreuz nahe und legt besonderen Wert auf die Praktiken der Losschälung vom Irdischen, um zur mystischen Vereinigung zu gelangen. Heinrich Seuse ist sensibler; er gemahnt mehr an einen in die Weisheit, die Weisheit Christi verliebten Ritter. Fast zur gleichen Zeit, nicht weit davon entfernt, finden wir im Süden der späteren Niederlande den großen brabantischen Mystiker Johannes Ruysbroek. Trotz sehr verschiedener Ansichten, trotz offensichtlich anders gelagerter Temperamente erstreben alle diese Mystiker im Grunde das gleiche Ziel: der Logos soll in der Seele geboren werden, und diese soll im Hinblick darauf eine radikale Loslösung auf sich nehmen.

Sind schon unter den Meistern des geistlichen Lebens, die fast zur gleichen Zeit und im gleichen geographischen Raum gelebt haben, solche Verschiedenheiten zu konstatieren, die vor allem auf ihre persönliche Eigenart und ihre Umwelt zurückgehen, so muß man a fortiori noch größere Diffe-

renzen feststellen, wenn wir Kreise miteinander vergleichen, die zeitlich und örtlich auseinanderliegen. Diese Situation läßt sich mit der Vielfalt der Kunstschulen, der wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen Schulen, ja selbst der ökonomischen, politischen oder sozialen Schulen vergleichen. Sie ist ein Faktum, das im Grunde mit dem Menschen gegeben ist.

Wir fragen uns nun, worauf diese Vielfalt beruht, welches ihre Ursachen sind. Vor allem ist hier sicherlich an die göttliche Vorsehung zu denken. Man muß ihren Plänen Vertrauen schenken. Sie erweckt in gewissen kritischen Perioden der Kirchengeschichte starke Persönlichkeiten, und diese Persönlichkeiten selber werden, wie man sagen könnte, durch das Milieu bedingt, in welchem sie aufwachsen. In all dem muß man ein normales und legitimes Wirken der Vorsehung erblicken, die sich menschlicher Ursachen bedient, um das Reich Gottes anbrechen zu lassen.

Fassen wir jedoch die Frage nach den Ursachen der Verschiedenheit der Spiritualitäten noch genauer ins Auge. Was trennt z. B. die rheinische Schule, von der oben die Rede war, von der niederländischen, die im Gefolge von Johannes Ruysbroek entstand? Was trennt die dominikanische von der franziskanischen Geistigkeit, oder konkreter den hl. Dominikus vom hl. Franz von Assisi, den hl. Thomas von Aquin vom hl. Bonaventura? Man kann zur Antwort erstens auf den Einfluß starker Persönlichkeiten hinweisen, die Generationen von Schülern ihren Stempel aufzudrücken vermochten. So lassen sich Unterschiede in der Geisteshaltung, im Temperament, im Charakter bei den Meistern wie bei ihren Jüngern erklären. Am Ursprung jeder Schule der Spiritualität steht eine ursprüngliche Erfahrung, eine Erfahrung dieser starken Persönlichkeiten. Und diese geistliche Erfahrung ist eine doppelte: die des persönlichen inneren Lebens des Begründers und die der prägekräftigen geistlichen Ausbildung der ersten Schüler.

Diese beiden grundlegenden Momente können verschieden gut zustande kommen. Im Falle des hl. Franz von Assisi war die zweite Komponente gewiß mangelhaft. Umgekehrt konnten Begründer von Schulen selbst im geistlichen Leben Fehler und Mängel aufweisen, und doch einen dauernden Eindruck hinterlassen, wie dies beim Holländer Gerhard Groote († 1384) der Fall war, auf dessen Anregung man den geistlichen Strom der *Devotio mo-*

derna zurückführen kann. Diese Unterscheidung kann bei der Beurteilung einer Schule, eines Ordens oder eines geistlichen Typus von Nutzen sein. Bei der Entstehung einer Schule ist übrigens das zweite Moment wesentlicher als das erste. Nehmen wir das Beispiel des hl. Benedikt Labre, der zum Alleingänger bestimmt war; die zweite Erfahrung kam nicht zustande: er hatte keine Schüler, machte nicht Schule. Dem hl. Don Bosco hingegen gelang es, eine zahlreiche Gruppe zu bilden, die seine persönliche Erfahrung fortsetzte, und dies trotz des nicht mehr gleichen Formates und selbst der Unzulänglichkeiten seiner Schüler. Der hl. Dominikus verstand es, einer Gruppe von Schülern den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken, so daß die seinen Namen tragende Schule immer noch fortbesteht. Desgleichen der hl. Franz von Assisi, obwohl die geistlichen Familien, die sich auf ihn berufen, viel hervorragenden Jüngern verdanken wie dem hl. Bonaventura.

Doch sogleich fragen wir uns, ob nur das Auftreten solcher starker Persönlichkeiten zur Entstehung verschiedener Spiritualitäten in der Kirche führte. In der Tat sind nicht nur große, bahnbrechende Gestalten in Rechnung zu stellen, sondern auch nicht zu leugnende Unterschiede zwischen dem geistlichen Klima verschiedener Länder und Zeiten. Zuweilen können im gleichen Land und in der gleichen Epoche die geistlichen Strömungen je nach der Bevölkerungsschicht einen verschiedenen Lauf einschlagen. Bringen wir dafür wiederum einige Beispiele. Das geistliche Klima im England des 14. Jahrhunderts hat die großen Geistesmänner dieser Zeit trotz ihrer persönlichen Unterschiede geprägt. Das England des 14. Jahrhunderts ist stark pragmatisch ausgerichtet; es mißt den theoretischen und selbst den dogmatischen Fragen eine untergeordnete Bedeutung zu; es ist in seinen religiösen Auffassungen eher individualistisch; für die Liturgie interessiert es sich wenig oder kaum; jedenfalls beschäftigt sich das Volk mehr mit den Problemen, die seine Wohlfahrt, seine Ansprüche, die Politik seiner Regierungsmänner betreffen. In den Werken von Richard Rolle, Walter Hilton und dem unbekanntem Verfasser des wunderbaren Traktates *The Cloud of Unknowing*² schimmern diese Züge durch. Auf dem Kontinent aber entsteht fast zu der gleichen Zeit die *Devotio moderna*, diese geistliche Strömung, die von Gerhard Groote und seinen Schülern ausgeht, die zuerst Brüder vom gemeinsamen Leben waren und bald Kanoniker von Windesheim wurden. Hier

herrscht ein gewisser Pessimismus vor. Gewiß geht es darum, zum Evangelium zurückzukehren und es zu verkünden, aber in einer sehr strengen, entsagungsvollen Aszese. Man spürt, wie die Atmosphäre belastet ist durch die Mängel und Schwächen der Geistlichen und der Ordensleute, durch die Spaltungen des Papsttums und die nicht enden wollenden Konflikte wie den Hundertjährigen Krieg.

Zwei Jahrhunderte früher finden wir in Westeuropa den allgemeinen Zug zur Armut und zum reinen Evangelium. Diese Bewegung kennzeichnet das 12. und den Beginn des 13. Jahrhunderts. In ihr äußert sich die Reaktion des Volkes gegen das der veränderten gesellschaftlichen Lage schlecht angepaßte Feudalwesen. Der hl. Franz von Assisi und der hl. Dominikus stehen in dieser Strömung, die schon bei Mönchen wie Stephan von Muret und Joachim von Fiore zum Ausdruck gekommen war – um nicht von Männern zu sprechen, die bedenklichere Lehren vertraten, wie Arnold von Brescia, die Humiliaten von Lyon, Johannes Waldes und viele andere.

Diese beiden Faktoren – der Einfluß starker Persönlichkeiten und geistlicher Strömungen – erklären vieles. Doch es stellt sich die Frage: Liegt darin die Erklärung für alles? Wenn wir von der göttlichen Vorsehung und der Gnade absehen, die bahnbrechende Gestalten, Erneuerer und Begründer hervorrufen, genügen unseres Erachtens im großen ganzen diese beiden Faktoren, um die verschiedenen «Spiritualitäten», die im Laufe der zwanzig Jahrhunderte nach Christus entstanden sind, zu erklären.

Zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen zwei Spiritualitäten, z. B. zwischen der franziskanischen und dominikanischen Geistigkeit, führt man oft an, daß sie die großen Mittel zur Vollkommenheit in ungleicher Dosierung verwenden: die dominikanische Geistigkeit beruht auf der Predigt und der theologischen Wissenschaft; die franziskanische auf der Armut der Wanderprediger. Andere Beispiele: monastische Orden legen den Akzent auf eine liturgische Spiritualität, der Karmel hingegen auf das betrachtende Gebet. Auch finden wir in den monastischen Orden, vor allem im Benediktinertum, eine Armut im Sinne von Nazareth, im Geiste Christi des Arbeiters und zugleich im Sinne der Gemeinde von Jerusalem, der Gütergemeinschaft bei den ersten Christen. Die Franziskaner hingegen wollen mehr die Armut Christi auf seinen apostolischen Wanderungen

nachahmen, und der Armutstypus von Charles de Foucauld ist der von Bethlehem und Nazareth zugleich. Im Benediktinerorden dominiert die liturgische und biblische Kontemplation, während in den modernen geistlichen Schulen die Kontemplation vor allem seit der *Devotio moderna* einen mehr psychologischen, mehr subjektiven und devotionalen, wenn nicht devoten Aspekt erhält und vor allem die großen Mysterien Christi auf sich wirken läßt. Schließlich wird diese moderne Spiritualität eine Technik methodischer Meditation und Kontemplation ausarbeiten. Außerdem ist zu bemerken, daß sich in der Kirche Spiritualitätsfamilien finden, die gewisse Mysterien Christi besonders verehren. Bekanntlich hat die abendländische Frömmigkeit des Spätmittelalters um die Mysterien des Christus- und Marienlebens gekreist. Für das heutige Streben nach einer Haltung der Armut und der Losschälung von den irdischen Gütern liegt die Erklärung wohl im marxistischen Klima unserer Zeit, aber auch in der stärkeren Betonung des Christus der Bergpredigt und der Seligpreisungen.

Diese Verschiedenheiten, diese Akzentverschiebungen sind, wie man gesehen hat, durch die Persönlichkeit der Begründer und den Einfluß des geistlichen Klimas, des menschlichen Milieus, den soziologischen Kontext bedingt. Auf Grund dieser Faktoren entstehen Geistigkeitstypen, «Formeln», und im Gefolge starker Persönlichkeiten eigentliche Schulen. Die «Spiritualitäten» resultieren aus prägenden Persönlichkeiten und geistlichen Strömungen. Sie sind dadurch charakterisiert, daß sie verschiedene Elemente, die sich in jeder christlichen Spiritualität finden, wie z. B. die Aszese, das innere oder mystische Gebet, das liturgische Gebet, das Tugendstreben, in ein bestimmtes Gleichgewicht bringen. Das Gesagte läßt sich selbst auf die Spiritualität dieser oder jener Gesellschaftsklasse im heutigen Sinn übertragen. So gibt es auch eine Laien-, Priester-, Ordensspiritualität. In diesem Sinn läßt sich auch von einer Spiritualität der Arbeiterklasse, der Bauernschaft, der freien Berufe, der technischen Welt, der Sozialdienste, der katholischen Aktion usw. sprechen.

Doch diese Typen, Formeln, Schulen machen, wie die Menschheit selbst, eine Entwicklung durch. Was der hl. Franz und der hl. Dominikus im 13. Jahrhundert geschaffen haben, behält zwar gewisse Züge, in denen ihre Persönlichkeit weiterlebt, aber ändert sich, da auch die Menschheit selbst in ständiger Entwicklung begriffen ist. Darum gibt es keine unveränderliche geistliche Schule. Die

franziskanische Schule von heute stimmt mit der des 13. Jahrhunderts nicht mehr völlig überein. Einem menschlichen Gesetz entsprechend erfolgt diese Evolution sehr oft im Sinn einer Abschwächung des geistlichen Spannungszustandes, bis neue schöpferische Persönlichkeiten auftreten. Die offene Religion der Helden, von der Bergson spricht, steht immerfort in Gefahr, zu einer geschlossenen, verkrampften, verkalkten Religion zu werden. An und für sich ist das Gesetz der Evolution gesund, ist es doch das Prinzip, das die Menschheit auf ihrem Wege voranschreiten läßt. Die Begründer von Schulen oder Orden, die Menschen, die den Geist ihrer Zeit und ihrer Umwelt bestimmten, konnten sich nicht mit den Problemen befassen, die sich erst in den folgenden Jahrhunderten stellten; aber sie hätten diese in dem ihnen eigenen Geist gelöst. Das, was sie in der heutigen Situation täten, zu vollbringen und nicht die ursprüngliche Formel sklavisch, mechanisch zu übernehmen, ist die Aufgabe ihrer Nachfolger. Ein starres Festhalten hätte unglückliche Folgen; es hieß, die Evolution negieren. Die Kirche darf nicht stetsfort im Rückstand verbleiben gegenüber der konkreten, existentiellen Situation der Menschheit, zu der sie sich wendet und in der sie lebt.

Alle diese Gründe erklären, warum es in der Kirche eine solche Vielfalt von Spiritualitäten gibt. Sie führen uns nun zur Frage, was den verschiedenen geistlichen Schulen gemeinsam ist, und stellen uns somit vor das Grundproblem: Was ist «die» Spiritualität?

Die Spiritualität ist nicht das gleiche wie die Theologie, konkreter gesagt, wie die dogmatische Theologie. Diese ist eine Wissenschaft, und diese Wissenschaft hat den Glauben selbst, den geoffenbarten Glaubenssatz, das Wort Gottes zum Gegenstand. Intellektuell gesehen, bildet auch die Spiritualität eine Wissenschaft, eine «methodische Erarbeitung des Wissens». Doch welches ist ihr Objekt?

Ihr Gegenstand unterscheidet sich von dem der Theologie darin, daß die Spiritualität «die Reaktionen, die von den Gegenständen des Glaubens im religiösen Bewußtsein ausgelöst werden», zum Objekt hat³. Jeder Traktat der Aszetik und Mystik geht der Frage nach, wie die Seele sich gegenüber dem Offenbarungsgut verhält. Glaube, Hoffnung, Liebe, sittliche Tugenden, Gaben des Heiligen Geistes, sittlicher Fortschritt, mündliches Gebet, betrachtendes Gebet sind die verschiedenen Re-

aktionsweisen des geistlichen Verhaltens. Die christliche Spiritualität «huldigt nicht dem pseudowissenschaftlichen, ganz und gar absonderlichen Vorurteil, die Erkenntnis der Objekte, die das religiöse Bewußtsein polarisieren, stehe in keinem innern Zusammenhang mit dessen Erkenntnis. Im Gegenteil wird es nur in der lebendigen Beziehung zu diesen Gegenständen, in seiner realen Wahrnehmung, wie Newman sagte, dessen, was es glaubt, es erforschen».

Ähnlicherweise gilt, daß die Spiritualität nicht das gleiche ist wie die Moral, genauer gesagt, die Moraltheologie. Die Moraltheologie ist ebenfalls eine Wissenschaft: die Wissenschaft von den menschlichen Handlungen, die im Licht des Wortes Gottes studiert werden. Da es sich um Theologie handelt, schließt sie in sich, was uns die Offenbarung über den Weg des Menschen zu Gott sagt. Auch kommt ihr zu, über die christliche Vollkommenheit nachzudenken, die uns im Evangelium vor Augen geführt wird. Der Spiritualität hingegen «geht es um jene (menschlichen Akte), die in einem nicht bloß ausdrücklichen, sondern unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, das heißt vor allem um das Gebet und all das, was sich im aszetischen und mystischen Leben darauf bezieht». Dieser ausdrückliche und unmittelbare Bezug auf Gott ist für die Spiritualität wesentlich.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich: Die Spiritualität ist jene Wissenschaft, die sich erstens mit den Reaktionen des religiösen Bewußtseins gegenüber dem Gegenstand des Glaubens beschäftigt – worin ihr intellektueller Charakter liegt; zweitens mit den menschlichen Handlungen, die einen besonderen Bezug zu Gott haben, d. h. mit der Aszetik und Mystik. Mit andern Worten: die Spiritualität läßt sich definieren als die Wissenschaft, die sich mit der Frage befaßt, wie das Evangelium auf der intellektuellen, aszetischen und mystischen Ebene auf das Leben des Christen anzuwenden ist.

Zum vornherein ist zu bemerken, daß diese «Anwendung» innerhalb der Dimensionen der Zeit und des Raumes eine Entwicklung durchgemacht hat. Eben deswegen kann man von verschiedenen Schulen, Formeln, Typen der Spiritualität sprechen – kurz, von «Spiritualitäten» –, und eben deswegen gibt es auch eine Geschichte der Spiritualität.

Besehen wir nun, was allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam ist, und bestimmen wir damit zugleich, was zeitlich und örtlich bedingt ist. Wir

haben schon festgestellt, was «eine» Spiritualität ist: ein Typus der Anwendung des Evangeliums auf das Leben des Christen, eine Art und Weise, diese Anwendung zu vollziehen. Um diese Typen zu bestimmen, müssen wir vorerst ausmachen, was allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam ist. Versuchen wir dies.

Nach dem oben Gesagten ist erstens das zu berücksichtigen, worauf das christliche Bewußtsein anspricht: das Evangelium mit all dem, was dies bedeutet: geoffenbartes Wort Gottes an den Menschen, das dem Menschen die Gottesweisheit vermittelt, indem es ihm sagt, wie man zu Gott gelangt, und ihm den Zugang zu Gott erschließt, die Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens verschafft. Und zweitens ist zu berücksichtigen, was sich aus den allgemeinen Grundzügen erklärt, die zu jedem menschlichen Wesen gehören. Die Menschen, ob es sich nun um solche des 20. Jahrhunderts, der Antike oder des Mittelalters, um Angehörige verschiedener Rassen handelt, weisen allgemeine Grundzüge auf. Diese sind zu bestimmen, wobei man sich aber vor Verallgemeinerungen hüten muß.

Erstens ist zunächst auszumachen, was im Evangelium absolut, überall und allzeit gültig ist, ganz gleich, welche Menschen nach ihm leben. Welche seiner Aussagen gelten für alle Christen? Dies ist nicht leicht zu entscheiden. Das Evangelium selber wurde in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, an einem bestimmten Raumpunkt geschrieben. Die genannte Überlegung läßt sich jedoch etwas umgrenzen, indem man zunächst grundsätzlich festhält, daß die evangelische Botschaft darauf abzielt, den Menschen für die Vereinigung mit Gott, für die Vergöttlichung zu gewinnen. Der Mensch ist dazu bestimmt, ein Kind Gottes zu werden und als solches zu leben. Seine «Finalursache» ist die Hinordnung auf Gott, worin sich der Sinn seines Daseins erfüllt.

Zu berücksichtigen ist auch das Modell, die «Exemplarursache», die das Evangelium vor den Menschen hinstellt, vor jeden Menschen, wer immer er sei. Dieses Vorbild ist nicht ein abstraktes Modell, nicht ein Kodex, ähnlich den Weisheitsregeln eines Buddha. Dieses Modell ist eine Person. Selbst wenn diese Person ihre Lehre in bestimmte, übrigens sehr einfache Regeln wie die acht Seligkeiten faßte, bleibt bestehen, daß das Modell jedes Christen eine Person ist: Christus.

Da wir gerade von den Ursachen sprechen, die jeder christlichen Spiritualität zugrunde liegen, ist

noch ein Wort über die «Wirkursache» der Hinbewegung zu Gott zu sagen. Auch diese Ursache ist Christus. Er ist der Urheber jeglicher Gnade, der Beistandsgnade und der heiligmachenden Gnade. Konkret gesehen, vermittelt uns die Gnade zwei Dinge: zunächst negativ die Befreiung von der Sünde, die Reinigung der Seele. Die sittlichen Tugenden, die Aszese lassen die Seele wachsen unter der Bedingung, daß sie sich von den Hindernissen befreit, die ihrer Hinbewegung zu Gott im Wege stehen. Die positive Wirkung jeder Gnade besteht darin, daß sie durch die theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Verbindung mit Gott bewirkt, wiederherstellt oder verstärkt. Die Entfaltung dieser Tugendkräfte führt zu einem Aufstieg, dessen Endpunkt in dem Sinne als mystisch bezeichnet werden kann, als er darauf hinausläuft, daß man sich der Glaubenswahrheiten, der Anforderungen, die diese an das Leben stellen, und schließlich der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele irgendwie bewußt wird.

Diese beiden Elemente, das negative und das positive, ergänzen sich gegenseitig, und von keinem der beiden läßt sich absehen. Würde man z. B. das erste Element außer acht lassen, so verfiere man in einen «Angelismus» und vergäße die Wirklichkeit des Sündenfalles und der Erlösung; man gelangte so zu einer Mystik ohne Aszese und vielleicht zu jenen falschen illuminationistischen Anschauungen, die im Laufe ihrer Geschichte bei so manchen Gelegenheiten eine Gefahr für die Kirche bildeten. Würde man hingegen das positive Element nicht beachten und in bloßem «Moralismus» machen, so hieße das, Aszese treiben ohne Schwung, ohne Mystik, ohne das tiefe Wissen um die Gegenwart Gottes; man käme zu einer Spiritualität der Pflicht, der reinen Aszese; zu einer Spiritualität wie die der Weisen der Antike, wie die Ciceros, der eine an und für sich herrliche, doch für einen Christen ungenügende Formel der Größe des Menschen vorgelegt hat. Man kann diesbezüglich an die Probleme erinnern, die sich dem Gewissen der ersten christlichen Generation im Kontakt mit der rationalistischen Kultur der heidnischen Antike stellte. Diese war darum rationalistisch, weil, wie P. J. Festugière O.P. sagt, «der Mensch offensichtlich kraft der Vernunft die lebensnotwendigen Künste und die freien Künste geschaffen, die Regeln für sein Verhalten aus der Vernunft abgeleitet und sich auf die ganz von sich selbst absehende Erkenntnis aller Dinge verlegt hat, nach dem Wort

Ciceros: ‚*Ut omnia supra infera, prima ultima media videremus*‘ (Tusc. I 25, 64)»⁴. Wenn die Christen diesen voluntaristischen, seelenlosen, zwangslosen, irgendwie stoischen Rationalismus nicht einfach übernommen haben, so deshalb, weil sie sich bewußt waren, daß es zum Streben nach Gott und zum Leben als Gotteskind mehr braucht als dies. Es ist nicht damit getan, daß man sich an einen gewissen Rhythmus hält, ein gewisses Gleichgewicht bewahrt, auch wenn die heidnische Antike den menschlichen sittlichen Normen eine solche Größe zu verleihen vermochte. «Wir aber verkündigen Christus, den Gekreuzigten – für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, die verkörperte Macht Gottes und Weisheit Gottes» (1 Kor 1, 23–24).

Stellen wir auch die letzte Ursache, die Instrumentalursache jeder christlichen Spiritualität, in Rechnung. Diese Ursache ist die Kirche: die Kirche mit ihrer Hierarchie, den Sakramenten und der Liturgie, der Schrift und der Tradition. Daraus ergibt sich die Voraussetzung, daß man diese kirchliche Heilsordnung grundsätzlich bejaht – sonst kann man nur in dem Sinne von christlicher Spiritualität sprechen, als nach der Formel *Extra Ecclesiam nulla salus* jede Gnade durch die Kirche kommt. Normalerweise entfaltet sich eine echt christliche Spiritualität innerhalb der Kirche. Die Zugehörigkeit zur Kirche aber, über die das Zweite Vatikanische Konzil im Zusammenhang mit den Dekreten *De Ecclesia* und *De Oecumenismo* sehr entschieden debattiert hat, besteht im Grunde darin, daß man durch die Taufe Kind Gottes wird. Und es liegt logisch in der Linie der Taufe, daß der Mittlerdienst der Gesandten des Herrn und der Nachfolger der Apostel angenommen wird. Darin liegt die Erklärung für die Tatsache, daß in verschiedenen christlichen Spiritualitäten – katholischen, protestantischen, orthodoxen – echte Elemente jeder christlichen Spiritualität erhalten bleiben konnten. Schätze aus der christlichen Botschaft konnten in getrennte Gemeinschaften intakt einfließen, während andere darin weniger Beachtung fanden. Die Katholiken dürfen nicht vergessen, daß die Taufe die Grundlage der protestantischen Spiritualität bildet und daß die orthodoxe Geistigkeit episkopal und kontemplativ geblieben ist. Fehlt der protestantischen Spiritualität die «Sukzession», die die katholische Hierarchie von den Aposteln ererbt zu haben glaubt, so geht der orthodoxen Spiritualität der Glaube ab, daß der Bischof von Rom im Bi-

schofskollegium eine ähnliche Rolle spielt wie Petrus im Apostelkollegium⁵. Durch die ökumenische Bewegung werden den Katholiken jedoch wichtige Elemente jeder christlichen Spiritualität in Erinnerung gerufen: ihr baptismaler, episkopaler und kontemplativer Charakter.

Jede katholische Spiritualität muß somit zum mindesten ein Ja zur kirchlichen Heilsordnung sprechen. Dabei geht es jedoch um keinen Klerikalismus, sondern einzig darum, die Gesandten des Herrn anzunehmen, die den Auftrag haben, seine Frohbotschaft, das Evangelium, allen Menschen zu bringen.

An dieser Stelle ist zu bemerken, daß die bedeutenderen katholischen Spiritualitäten von der Kirche ausdrücklich approbiert worden sind. Wir dürfen den Wert dieser kirchlichen Gutheißung nicht überschätzen. Es mischen sich manchmal menschliche Elemente in sie hinein. Diese Approbation hat eher eine negative Bedeutung. Sie besagt, daß es in den betreffenden Spiritualitäten nichts gibt, was dem Glauben und der christlichen Sittenlehre widersprechen würde. Der tiefe Sinn dieser ausdrücklichen Bestätigung durch die Kirche liegt darin, daß die Kirche eine Weise, einen Typus der Anwendung des Evangeliums auf das Leben als wertvoll beglaubigt.

Als ordentliche Kriterien für solche Approbationen benutzt die Kirche vor allem die universalen Gnadenmittel wie Bibel, Tradition, Liturgie. «Jede echte christliche Spiritualität ist biblisch und liturgisch.

Außerdem ist auszumachen, was in unserem Menschsein zeitlos und dauernd ist, überall und immer gilt. Zu diesem anthropologischen Befund können wir gelangen, indem wir das menschliche Wesen vom Standpunkt der abstrakten Philosophie aus erforschen und uns der psychologischen Erkenntnisse über die Seele und ihre Fähigkeiten bedienen. Passen wir jedoch auf: Wohl gibt es, abstrakt gesehen, Elemente, die allen Menschen gemeinsam sind; aber je nach Gesellschaftsklasse, Rasse, konkreter psychischer Anlage ist die Geisteshaltung äußerst verschieden.

Die moderne Psychologie und Soziologie machen uns auf die Bedeutung des persönlichen und kollektiven Bodens aufmerksam, auf dem Ascese und Mystik im Leben vollzogen werden. Ihre Befunde lassen uns die unter den Spiritualitäten bestehenden Verschiedenheiten besser verstehen, insofern wenigstens, als sie uns ihre menschliche

Einheit erfassen lassen. In der Tat besteht trotz aller örtlich und zeitlich bedingten Verschiedenheiten eine durchgehende Einheit. Es gibt in der Kirche eine wirkliche Erfahrungstradition, die irgendwie eine Parallele zur dogmatischen Tradition der Kirche bildet. Mit andern Worten, es besteht durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eine Kontinuität in der menschlichen Reaktionsweise gegenüber dem Evangelium. Auch hier gibt uns die Heilige Schrift – wie die unvoreingenommene Beobachtung dessen, was sich seit zwanzig Jahrhunderten vollzogen hat – einige treffende Hinweise.

Die christliche Seele empfindet immer und überall das Bedürfnis, sich aus der durch die Sünde belasteten Daseinslage zu befreien und sich auf die Ebene des Absoluten zu stellen. Daher das asketische Bemühen um Bekehrung, das mystische Streben nach Gottvereinigung und Gebet im Vollzug der theologalen Tugenden. Dies äußert sich selbst in den Religionsersätzen der heutigen Welt – Wissenschaft, Nukleartechnik, Raumforschung –, wie früher einst in der Magie, im Animismus und Naturismus. Selbst der Marxismus kommt nicht um das menschliche Verlangen herum, der erbsündlich belasteten Daseinslage zu entfliehen und sich auf eine absolute, ideale Ebene zu stellen.

Regen sich diese Bestrebungen in jeder menschlichen Seele? Die Antwort auf diese Frage ist heikel, sind dabei doch intellektuelle und sittliche Perversitäten in Rechnung zu stellen sowie Unanspruchbarkeit für die tiefen Werte, die dennoch wenigstens latent in jeder psychologischen Struktur vorhanden sind. Wir behaupten hier nur, daß in der christlichen Erfahrungstradition eine menschliche Konstante vorliegt: der Drang nach Bekehrung und nach Vereinigung mit Gott.

Kurz, man muß vor allem auf das sehen, was die Christen und ihre verschiedenen Spiritualitäten miteinander verbindet: Christus, die Kirche, die Bibel und die Liturgie, der Stand der Gotteskindschaft, die Gnade. Dies sind im großen ganzen die Elemente des gemeinsamen Erbes, das sie alle miteinander vereint, auf welche besondere Überlieferungen sie sich auch berufen mögen. Man kann in diesem Zusammenhang einige Verse des Briefes des hl. Paulus an die Epheser zitieren, worin er die tiefen Gründe der christlichen Einheit anführt:

«Es ist *ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid in *einer* Hoffnung, die eure Berufung bezeichnet – *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott, der Vater aller, der über allen ist und durch alle und

in allen wirkt. Dabei wurde einem jeden von uns die Gnade nach dem Maße verliehen, wie Christus sie ihm schenkte» (4,4–7).

Das bisher Gesagte charakterisiert die christliche Spiritualität als solche, unabhängig von jeder örtlich oder zeitlich bedingten Besonderung. Die ganze Spiritualität der ersten christlichen Jahrhunderte läßt sich so umreißen. Nur muß man die Tatsache beachten, daß vor allem in bezug auf die «Instrumentalursache», von der weiter oben die Rede war, eine Entwicklung stattfand, ein immer stärkeres Bewußtwerden der konstitutiven Elemente der christlichen Spiritualität: Hierarchie, Sakramente, Schrift, Tradition, Liturgie. Diese Bewußtwerdung hat indes nicht zu einer neuen, von der ursprünglichen Spiritualität verschiedenen Geistigkeit geführt. Die Christen gelangten zu einem besseren Verständnis der Botschaft Christi, und zugleich bemühten sie sich, besser – oder anders – nach ihr zu leben.

Zur Zeit der Apostel, als die Offenbarung noch nicht abgeschlossen war, nahm man von der Botschaft Christi einfach Kenntnis, ohne daß man im Leben oder Denken sie auf besondere Weise mischte oder akzentuierte. In der Folge fand eine Entwicklung statt. Es entstanden verschiedene geistliche Klimas, und zudem wurden die Christen von manchmal sehr starken, zuweilen genialen Persönlichkeiten beeinflußt, die der Zeit, in der sie lebten, und oft ganzen Generationen ihren Stempel aufdrückten. Es wäre hier ein Überblick über die ganze Geschichte der christlichen Spiritualität zu geben⁶.

Da uns dies zu weit führen würde, wollen wir statt dessen uns klarzuwerden suchen, in welchem geistlichen Klima wir heute, am Ende der ersten beiden Drittel des 20. Jahrhunderts, stehen. Der Beginn unseres Jahrhunderts war noch stark von den verschiedenen Einflüssen der Schulen zu Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit bestimmt: von der *Devotio moderna*, den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts, der französischen Schule des 17. Jahrhunderts. Als Grundzüge der vor fünfzig Jahren vorherrschenden Einstellung sind zu nennen: ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Mystik, das vielleicht von den Auseinandersetzungen um den Quietismus herrührte; die Liturgie führte ein Schattendasein, dafür aber wurden Spiritualitätsformen gepflegt, die um die methodische Betrachtung kreisten; aus Reaktion gegen die Reformation brachte man der Bibel ein gewisses Mißtrauen ent-

gegen; Individualismus, Voluntarismus, Aszeticismus waren die Grundhaltungen.

Seither hat sich jedoch eine Wende vollzogen. Verschiedene Bewegungen sind in der Kirche entstanden: die liturgische Bewegung, dann die ökumenische Bewegung und im Gefolge der liturgischen Erneuerung die Bibelbewegung. Man entdeckt wieder die zeitlosen Werte der Liturgie und der Bibel, die allen christlichen Spiritualitäten gemeinsam sind und die Grundlage der christlichen Geistigkeit als solcher bilden. Die ökumenische Bewegung führt zur Entdeckung dessen, was es in verschiedenen christlichen Bekenntnissen an Gutem und echt Christlichem gibt: z. B. im Protestantismus die Hochschätzung der Bibel und der Predigt, in den Ostkirchen die Verbindung zwischen dem mystischen und dem sakramentalen Leben. Außerdem ist zu Beginn unseres Jahrhunderts eine entschiedene soziale Strömung entstanden, die nicht auf den direkten Einfluß des Marxismus zurückgeht, sondern auf die Neuentdeckung der apostolischen, pastoralen, kommunitären, evangelischen Werte, die in den verschiedenen Formen der katholischen Aktion konkret zu verwirklichen gesucht werden.

Heute, am Ende des zweiten Drittels des 20. Jahrhunderts, gelangen wir an einen Punkt, wo diese verschiedenen Bestrebungen im Evangelium ihre Magna Charta finden. Die biblische wie die soziale Bewegung, die ökumenische und die liturgische Bewegung führen die Christen, gleich auf welche verschiedene Spiritualitätsformen sie sich berufen, zum Evangelium zurück und lassen sie insbesondere wieder zum Evangelium der Armut zurückfinden. Wie bekannt, hat das Zweite Vatikanische Konzil dies treffend erfaßt.

So wird ein Mann wie Charles de Foucauld zur Prophetengestalt des 20. Jahrhunderts: Armut, «proletarische» und evangelische Armut inmitten der Menschen, ohne besondere apostolische Tätigkeit. Man will einfach Christus präsent machen, dort, wo es am meisten not tut, daß Christus zugegen ist; dort, wo er noch nicht oder nicht mehr da ist.

Aus der heutigen Lage ergibt sich die Forderung,

daß wir nur sehr behutsam urteilen und nicht Relatives verabsolutieren dürfen. Es gibt *die* christliche Spiritualität, wie sie oben definiert wurde. Es gibt christliche Spiritualitäten. Heute aber werden wir uns mehr und mehr bewußt, daß *eine* Spiritualität nur in dem Maße wertvoll ist, als sie in *der* christlichen Spiritualität wurzelt.

¹ Statt unsere Darlegungen mit allzu vielen Anmerkungen zu belasten, nennen wir hier einige einschlägige Werke: *L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandembroucke, L. Cognet: Histoire de la spiritualité chrétienne*, 3 Bände, 1. u. 2. Bd. Paris 1960–61 (der dritte Band steht noch aus); *J. Gauthier, La spiritualité catholique*, Paris 1953; *L.-M. de Saint-Joseph, Ecoles de spiritualité, Dict. Spirit.* IV, 115–128; *C. Butler, Ways of Christian Life*, London 1952; *XXX, Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano 1945; *L. Genicot, La spiritualité médiévale*, Paris 1958; *J. de Guibert, Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946, 108–122; *G. Thibis, Sainteté chrétienne*, Tiel 1958, 535 bis 563.

² *XXX, The Cloud of Unknowing and the Book of privy Counseling* (edited from the manuscripts), Oxford University Press, London, New York, Toronto 2 1958.

³ *L. Bouyer, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne I), Paris 1960, 10. Wir stützen uns hier auf die treffenden Ausführungen Bouyers über die Grenzen zwischen Dogmatik, Moral und Spiritualität. Die im Folgenden angeführten Zitate sind der gleichen Stelle entnommen.

⁴ *Les moines d'orient I: Culture ou sainteté*, Paris 1961, 14.

⁵ Vgl. *Constitutio De Ecclesia*, Vaticanum II, Cap. III, 22.

⁶ Dieser Versuch wurde gemacht in der in Anm. 1 angeführten *Histoire de la spiritualité chrétienne*.

Übersetzt von August Berz

FRANÇOIS VANDENBROUCKE

Geboren am 20. Mai 1912, Benediktiner, Priesterweihe 1938. Er studierte an der Universität Löwen und erwarb sich den Ingenieurtitel sowie das Baccalaureat in thomistischer Philosophie. Er ist Novizenmeister, Professor und Direktor der Zeitschrift «Questions Liturgiques et Paroissiales». Seine Veröffentlichungen sind «La mission dans l'Église du Christ» 1947, «Les Psaumes et le Christ» 1955, «Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui» 1955, «La spiritualité du moyen âge» 1961 in Zusammenarbeit mit J. Leclercq und L. Bouyer. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Questions Liturgiques et Paroissiales, Bulletin de théologie ancienne et médiévale.