„Spiritualität“ — oder die Frage nach der Qualität christlicher Existenz

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

Seit einiger Zeit ist der Begriff „Spiritualität“ in den Vordergrund des theologischen und kirchlichen Interesses geraten. Blättern wir allein den letzten Jahrgang (1976) der „Evangelischen Kommentare“ durch, so begegnet uns das Thema in immer neuen Variationen: „Spiritualität aus der Bibel“ (H. O. Wölber); „Spiritualität als Lebensstil“ (Friedr. Heer); „Spiritualität und geschichtliches Handeln“ (Wilh. Dantine); „Spiritualität in der missionarischen Praxis“ (H. Bürkle); „Spiritualität für den Kampf in Asien“ (Gabriele Dietrich); „Geistliche Konzentration des kirchlichen Lebens“ (Eberhard Jüngel). Natürlich haben auch andere Periodica sich dem Thema zugewandt, und es gibt mittlerweile eine beachtliche Zahl von Artikeln und Betrachtungen zur Frage nach einer „neuen Spiritualität“. Doch zeigt schon der Querschnitt durch eine einzige Zeitschrift die Fülle und Breite der mit dieser Thematik angesprochenen Aspekte.

Anstöße von Nairobi

Zweifellos hat die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi (Kenia) hier entscheidende Schrittmacherdienste geleistet. Bereits in seinem Einführungsreferat hatte M. M. Thomas als Vorsitzender des Zentralausschusses eine „*Spiritualität für den Kampf*“ (spirituality for combat) gefordert, wobei er auf eine Formulierung von David Jenkins zurückgriff und diese wie folgt definierte: „Wir sollten niemals vergessen, daß wir nicht lediglich gegen andere, sondern auch gegen uns selbst kämpfen, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen eine irregeleitete Spiritualität wie etwa die Vergötzung einer Rasse, einer Nation oder einer Klasse und gegen die Rechtfertigung von Ideen, die inhumane und unterdrückende Strukturen noch verstärken. Ausgangspunkt einer jeden Spiritualität der Gerechtigkeit muß daher die reuige Abkehr von den Götzen und die Hinwendung zum lebendigen Gott und zur Rechtfertigung durch den Glauben sein“ (Bericht aus Nairobi 75, Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse, offizieller Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1976, S. 250).

Aber auch über das Einführungsreferat von M. M. Thomas hinaus durchzog der Wunsch nach einer „*neuen Spiritualität*“ – ähnlich der Forderung nach einem „alternativen Lebensstil“ – zahlreiche Berichte und Diskussionen in Nairobi, besonders in den Sektionen II, III, IV und VI. Schließlich gab es einen eigenen „Workshop Spiritualität“, der einen bemerkenswerten Bericht mit zahlreichen detaillierten Forderungen vorlegte und sich dabei auch nicht scheute, den Stil der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates deutlich zu kritisieren. Bemerkenswert ist besonders der Vorschlag, ein „*Programm des Suchens und Entdeckens*“ aufzustellen, um „die vielen Zeichen des Heiligen Geistes, der heute unter uns wirkt, zu erforschen“ und „um herauszufinden, wo und wie das liturgische Leben von Ortsgemeinden oder liturgische Ereignisse von Gruppen und Gemeinschaften dabei Kraft und Stütze sein können“. Auf Anregung der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste hat der Rat der EKD diesen Vorschlag aufgenommen und eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die sich mit der anstehenden Thematik im Blick auf die Situation in der Bundesrepublik beschäftigt und dazu ein weiterführendes Programm ausarbeitet.

Lukas Vischer faßt die von Nairobi ausgehenden Impulse wie folgt zusammen: „Überschauen wir diese rasche Übersicht, so wird deutlich, daß das politische Engagement auf der Vollversammlung viel unmittelbarer als früher geistliche Fragen aufgeworfen hat. Es mag damit zusammenhängen, daß in Nairobi so viel von neuer Spiritualität und neuem Lebensstil die Rede war. Fast alle Überlegungen münden schließlich in die Frage nach der geistlichen Bewährung der Kirchen, der Gemeinden und jedes einzelnen ein. Es ging dabei nicht um die Mobilisierung neuer Kräfte. Wenn M. M. Thomas in seiner Eröffnungsrede von der Notwendigkeit einer Spiritualität des Kampfes sprach, dachte er nicht in erster Linie an aktivistischen Einsatz, sondern eher an die Verbindung ruhigen Vertrauens und militanten, erwartungsvollen und doch vom Erfolg nicht abhängigen Willens zur Veränderung. Ist aber nicht noch ein Schritt darüber hinaus erforderlich? Die Aufgaben, die sich aus der Entwicklung von Wissenschaft und Technologie für die menschliche Gesellschaft ergeben, reichen weiter als alles, was an die Kirchen herangetragen worden ist. Sie verlangen derartige Änderungen und Opfer, daß es zu einer eigentlichen Wende im geistlichen Leben der Kirchen kommen muß. Nur eine *Spiritualität neuartiger Radikalität* wird hier bestehen können. Zugleich ist aber deutlicher denn je, daß jeder Einsatz von Ungewißheit umgeben bleibt. Es bedarf darum in steigendem Maß einer Spiritualität der Grenzen, Menschen, die mit wenig Gewißheit in der Ungewißheit zu leben wissen und sich von den Grenzen, die uns gezogen sind, nicht entmutigen lassen“ (Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen, Denkansätze der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, Frankfurt 1976, S. 80 f.).

Verstehen wir diese Äußerungen richtig, so sind sie zunächst einmal die *Anzeige eines Defizits*. Dies wird bereits an der angewandten Terminologie sichtbar. Schlägt man die neueren theologischen und kirchlichen Lexika auf, so erfährt man zwar einiges über Spiritismus und Spiritualismus, auch gibt es Aufklärung über die Spiritualen in der katholischen Kirche sowie über Negro Spirituals; doch der Begriff der Spiritualität bleibt unerwähnt. Es scheint auch kein Wort der deutschen Sprache zu geben, das den damit gemeinten Inhalt präzise ausdrückt. „Frömmigkeit“ oder „Innerlichkeit“ kommen jedenfalls als Übersetzungsmöglichkeiten nicht in Frage, obwohl die damit gemeinten Anliegen durchaus eingeschlossen sind. Doch ist der Begriff der Spiritualität weiter und offener: er erstreckt sich z.B. auch auf den Lebensstil und ist deshalb ganzheitlich gemeint, als Einheit der menschlichen Existenz nach Leib, Seele und Geist, als Zusammenklang von Sein und Tun, von Meditation und Aktion, von Haben und Verzichten.

Wo theologische und kirchliche Lexika uns im Stich lassen, leistet ausgerechnet die „weltliche“ Brockhaus-Enzyklopädie Auslegungshilfe. Spiritualität wird hier als ein Begriff definiert, der originär in der katholischen Theologie Frankreichs zu Hause ist und christliche Frömmigkeit bezeichnet, „insofern sie *das unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes* ist. Weiterhin ist mit Spiritualität die *personale Aneignung der Heilsbotschaft* gemeint. Durch das sich so entfaltende geistliche Leben soll der Mensch in eine immer tiefer ausreifende persönliche Beziehung zu Gott in Christus treten, die sich nicht nur in Gebet und Kult, sondern auch im Dienst an der Kirche und den Menschen ausprägt und mit den entsprechenden Haltungen auch die jeweils ausgeübten profanen Berufe durchformt. In der Gegenwart scheint sich eine neue Form der Spiritualität herauszubilden; sie läßt sich kennzeichnen als eine Rückkehr zu den Quellen und durch eine aus vertiefter Innerlichkeit erwachsende *Offenheit für die Aufgaben der Welt*“ (17. Band, S. 748).

Ähnlich sagt es Wilhelm Dantine: „Der Wortgruppe ‚Spiritualität‘ und ‚spirituell‘ haftet im deutschen Sprachgebrauch etwas Schillerndes an. Das ist offen zuzugeben; gerade darin aber liegt eine Chance für die Verwendung dieser aus dem französischen Katholizismus bei uns eingedrungenen Begrifflichkeit. Sie vermeidet die traditionelle deutsche Polarisierung von ‚geistig‘ und ‚geistlich‘, und sie ist trotz ihrer Nähe zu ‚Intellektualität‘ dennoch weit genug, um leibliche, naturhafte, geschichtlich-gesellschaftliche Bereiche mitzuumfassen, mindestens nicht auszuschließen, was unsere deutschen Begriffe wie Geist, Frömmigkeit und die lateinischen Fremdworte dafür leider durchweg tun. Der Einkauf

des Schillernden stellt so etwas wie ein notwendiges Übel dar: Wir brauchen einen sprachlichen Bewegungsraum, um *dem Geiste Gottes andere Dimensionen zu erschließen*, als sie ihm von den Schultheologen, insbesondere auch den von einem ideologisierten Personalismus beherrschten protestantischen, bislang erlaubt war“ (Phantasie zum Aufbruch aus dem Gewohnten, Spiritualität und geschichtliches Handeln, in: *Evang. Kommentare*, Heft 10/1976, S. 582).

Betrachtet man einige der wiedergegebenen Zitate etwas genauer, so fällt auf, daß die Forderung immer wieder dahin geht, den Begriff der Spiritualität aus einer gewissen Engführung herauszubringen und ihm „andere Dimensionen zu erschließen“ wie z.B. „leibliche, naturhafte, geschichtlich-gesellschaftliche Bereiche“ (Dantine). Spricht Lukas Vischer von einer „Spiritualität neuer Radikalität“, die durch die technisierte, verwissenschaftlichte und zugleich an ihre Grenzen stoßende Entwicklung der Gesellschaft erforderlich geworden sei, so kennzeichnet die Brockhaus-Enzyklopädie die wünschenswerte neue Spiritualität als „eine Rückkehr zu den Quellen“ sowie als „eine aus vertiefter Innerlichkeit erwachsende Offenheit für die Aufgaben der Welt“.

Damit wird das festgestellte Defizit etwas deutlicher umrissen. Definieren wir – darin der Brockhaus-Enzyklopädie folgend – Spiritualität als das „unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes“, so wurde dieses Werk bisher zu einseitig auf die personale Existenz, auf die Bezirke menschlicher Innerlichkeit, bezogen. Alle übrigen Dimensionen des göttlichen Schöpfungs- und Versöhnungshandelns blieben mehr oder weniger ausgeklammert. Sie kamen entweder gar nicht oder nur am Rande vor. Damit aber wird der Finger auf eine Wunde gelegt, die sich in Theologie und Kirche immer schmerzhafter bemerkbar macht: der *Mangel an einer überzeugenden Pneumatologie*.

Einer der wenigen Theologen, die schon sehr frühzeitig darauf hingewiesen haben, ist Hendrik Berkhof. In seinem bereits 1968 erschienenen Buch *„Theologie des Heiligen Geistes“* schreibt er: „Es kann kein Zweifel sein: *die Pneumatologie ist ein vernachlässigtes Feld der systematischen Theologie*. Dafür gibt es tiefliegende Gründe. Einer der tiefsten Gründe liegt in der Natur des Geistes selbst . . . Er lenkt unsere Aufmerksamkeit ständig von sich selbst fort auf Christus hin. Einerseits verbirgt er sich in Christus, andererseits verbirgt er sich mit seinen Werken im Leben der Kirche und im Leben der einzelnen . . . Für die Vernachlässigung des Geistes sind auch historische Gründe anzuführen. Enthusiasten aller Zeiten – Montanisten, Wiedertäufer, Quäker, Anhänger der Pfingstbewegung und vieler anderer Bewegungen, die die Gegenwart des Geistes betonten – haben die offiziellen Kirchen entmutigt; denn diese mußten fürchten, daß das Band zwischen dem Geist und dem geschichtlichen Christus, dem Geist und dem Buchstaben der Schrift oder dem Geist und dem institutio-

nellen kirchlichen Leben gelöst würde. Diese Situation fand unter anderen Namen ihre Fortsetzung in der Kontroverse zwischen Liberalismus und Orthodoxie. In ihr stellte der Liberalismus einen neuen Spiritualismus dar, der von der Orthodoxie verworfen wurde, weil der liberale ‚Geist‘ eine bloße Ausweitung, Überhöhung des menschlichen Geistes zu sein schien ohne den notwendigen christologischen Horizont. Aus diesem Grunde legte die orthodoxe Erneuerung nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Betonung auf die Christologie, freilich weitgehend auf Kosten des Interesses am Wirken des Geistes hier und jetzt“ (Hendrik Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1968, S. 10f.).

Abschließend zu dieser Feststellung kommt Berkhof zu folgender Beurteilung der Situation: „So leben wir mit einer *unglücklichen und unfruchtbaren Alternative*, deren böse Konsequenzen sich unweigerlich bemerkbar machen. Auf der einen Seite sehen wir die etablierten großen Kirchen – ohne den Willen, auf die bewegende Aktion des Heiligen Geistes zu achten; mitten in ihnen ist der Glaube in Gefahr, eine intellektuelle, traditions- und institutionsgebundene Angelegenheit zu werden. Auf der anderen Seite sehen wir die rapide zunehmenden Pfingstbewegungen, bei denen die Realität des Geistes oft in gefühlsgeladenen, individualistischen und extravaganten Erscheinungen gesucht wird. Beide Teile leben in ihren Einseitigkeiten von den Mängeln und Irrtümern der anderen, die ihnen einen Vorwand liefern, ihre eigenen Schwächen und Irrtümer nicht zu sehen – aber auch nicht die biblische Wahrheit, die die anderen vertreten“ (S. 11).

Spiritualität als Teilhabe an der Sendung Christi

Der *neue Ansatz*, den Berkhof sucht, um aus den Einseitigkeiten und Verengungen der Pneumatologie herauszukommen und gleichzeitig den gegenwärtigen Herausforderungen für eine „neue Spiritualität“ zu begegnen, ist die *Verbindung von Geist und neuer Schöpfung, von Spiritualität und Sendung*. Zu diesem Ansatz kommt er freilich nicht auf spekulativem, sondern auf exegetischem Wege, indem er neuere bibelwissenschaftliche Erkenntnisse über den Zusammenhang von Christus und Pneuma im Neuen Testament aufnimmt (vgl. dazu vor allem: Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der Paulinischen Hauptbriefe*, München 1961).

Den *pneumatologischen Haupttrend* in der gegenwärtigen kirchlichen Theologie umschreibt Berkhof mit folgenden Worten: „Vom Geist wird gewöhnlich in noetischen, applikativen, subjektiven Begriffen gehandelt. Er ist die Kraft, die unser Erkennen auf Christus richtet und unsere Augen für sein Werk öffnet. Das Hauptergebnis seines Werkes ist die Erweckung des Glaubens an Christus.

Das Werk des Geistes ist nur instrumental. Er selber wünscht, zurückzutreten und verborgen zu bleiben, um der Begegnung zwischen Christus und dem Menschen allein Raum zu lassen. So ist der Geist eine zweite Realität neben Christus, ihm aber gänzlich untertan. Sein Dienst erfüllt sich in der Zueignung des Versöhnungswerkes Christi, in der Wahrnehmung der Rechtfertigung aus dem Glauben“ (S. 25).

Will man diesen Haupttrend in einem kurzen Satz charakterisieren, so könnte man sagen: *Die Pneumatologie wird von der Christologie verschlungen.* Ein typisches Beispiel dafür ist etwa die Theologie von Karl Barth, zumindest in seiner früheren Zeit.

Demgegenüber fragt Berkhof, ob diese Auffassung den neutestamentlichen Aussagen über den Geist voll gerecht wird, und er antwortet: „Es gibt gute Gründe, diese Frage zu verneinen. *Der Geist ist weit mehr als ein Instrument oder die subjektive Kehrseite des Werkes Christi. Sein Kommen zu uns ist ein großes neues Ereignis in der Reihe der rettenden Taten Gottes.* Er schafft eine eigene Welt, eine Welt der Bekehrung, der Erfahrung, der Heiligung; des Zungenredens, der Prophetie und der Wunder; der Sendung, der Erbauung und der Leitung der Kirche usw. Er setzt Amtsträger (‘Geistliche’) ein; er organisiert; er erleuchtet, inspiriert, erhält; er tritt für die Heiligen ein und hilft ihrer Schwachheit auf; er durchforscht alle Dinge, sogar die Tiefen der Gottheit; er leitet in alle Wahrheit; er gewährt eine Vielfalt von Gaben; er überzeugt die Welt; er erklärt die Dinge, die in Kürze kommen werden . . . Diese und ähnliche Worte haben alle jene im Sinn, die noch in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte gegen den Mangel geistlicher, vom Geist geschenkter und gestalteter Realität im offiziellen Leben der Kirche protestierten. Sie taten es im Namen der neutestamentlichen Verheißungen über das Wirken und die Gaben des Heiligen Geistes“ (S. 25 f.).

Die Berechtigung dieses Protestes erkennt Berkhof an. Doch sieht er zugleich in der einseitigen Betonung dieser biblischen Aussagen die Gefahr, daß der Geist sich von Christus emanzipiert und daß die christologische Substanz schwindet. Hier vollzieht sich gleichsam der umgekehrte Vorgang wie im Haupttrend gegenwärtiger Theologie: *die Christologie wird von der Pneumatologie verschlungen.*

Die biblische Lösung und damit die Überwindung der falschen Alternative liegt nach der Meinung von Berkhof weder in der einen noch in der anderen Richtung, sondern in der Erkenntnis, daß „*Christus der Geist und der Geist Christus in Aktion*“ ist (S. 28). Aus dieser Identität ergibt sich zugleich der *Bezug zur Sendung*: „Der Geist ist die neue Weise des Lebens und Handelns Jesu Christi. Durch seine Auferstehung wird er eine Person in Aktion, durch die

fortgesetzt und im Weltmaßstab wirksam gemacht wird, was er in seinem irdischen Leben begann . . . Als unserem Repräsentanten („corporate personality“ nach H. W. Robinson) obliegt ihm ein zweifaches Werk. Auf der einen Seite hat er als *pars pro toto* zu tun, was das *totum* (aller Menschen) weder fähig noch willens ist zu tun. Er tat es durch seinen Gehorsam, sein Opfer und seine Auferstehung – ein für allemal und als der Eine für alle. Und nun, da er den alten Menschen, unsere sündige Existenz, in den Tod gegeben hat und da er den neuen Menschen in seiner Auferstehung empfangen hat, indem er selbst dieser neue Mensch geworden ist, muß er seine neue Realität in die alte Menschheit hineinpflanzen, hat er also *von dem pars zum totum* zu gehen. Dies eben tut er als der Geist, und wir verstehen nun, warum der Geist . . . nicht gegeben werden konnte, bevor Jesus verherrlicht war . . . Demnach ist Christi auferweckte und erhöhte menschliche Natur nicht nur der Ausgangspunkt, sondern ebenso das Ziel seines Wirkens im Geist. Die neue Gestalt (morphe) des Einen ist der Anfang; die Gleichgestaltung (symmorphia) der Vielen ist das Ende“ (S. 30f.).

Spiritualität, so folgern wir, kann deshalb *kein Selbstzweck* sein – sei es für die Kirche, sei es für den einzelnen. Verstehen wir sie als Teilhabe und Mitwirkung am Werk des Heiligen Geistes, so weist sie immer über sich hinaus, denn es geht ja um die Bewegung von dem Einen zu den Vielen, von Jesus Christus zur Welt. Daß dieser Zusammenhang nicht immer gesehen wurde und daß das missionarische Zeugnis der Kirche oft kraftlos, undeutlich oder überhaupt nicht vorhanden war, liegt an dieser Geist- und Sendungsvergessenheit der Christenheit über lange Strecken der Kirchengeschichte. Spiritualität wurde so zu einem Instrument der Selbstpflege: im Katholizismus als kooperatives Prinzip zur Erhaltung der Kirche, im Protestantismus als personales Prinzip zur Erweckung des persönlichen Glaubens an Christus und zur Annahme der Rechtfertigung. Erst wenn *Spiritualität und Sendung* wieder in ihrer *Zusammengehörigkeit* gesehen werden, können diese Engführungen und Vereinseitigungen überwunden, können der Spiritualität neue Dimensionen erschlossen werden.

Hier liegt der Sinn der Formulierung von M. M. Thomas „*Spiritualität für den Kampf*“, mit der er zugleich die Losung des Jugendkonzils von Taizé 1975 aufgenommen hat: „Meditation und Engagement“. Beide Formeln – ähnlich der Vorstellung des Ignatius von Loyola von „*meditativus in actione*“ – wollen sagen, daß die Zuwendung zu Gott, die Teilhabe am Wirken seines Geistes, immer in die Welt weist: sei es im Sinn der missionarischen Verkündigung, sei es im Sinn des diakonischen Dienstes am Menschen, sei es im Sinn der Mitgestaltung des politischen und gesellschaftlichen Lebens. *Spiritualität und Sendung gehören deshalb zusammen*. Zugleich macht diese Formel deutlich, daß der Sen-

dung Jesu Christi immer *Widerstand* begegnet, der zum Kampf herausfordert. „Das christliche Leben ist ein ständiger Kampf gegen die Mächte der Zerstörung, der Angst und der Verzweiflung, die uns in Unbeweglichkeit und Gespaltensein festhalten . . .“ (Bericht über Nairobi, S. 321). Darauf muß der Christ gefaßt sein und sich für diesen Kampf wappnen. *Spiritualität wäre dann die Zurüstung zu diesem Kampf*, der nicht Fleisch und Blut gilt, sondern jenen „Mächten und Gewalten, die in der Finsternis dieser Welt herrschen“ (Eph6,12), und das Bild des miles Christi im Neuen Testament (Eph6,12 ff.) wäre in der Tat die angemessene Beschreibung christlicher Existenz. Muß man noch sagen, daß dies mit Kreuzzugsmentalität nichts, aber auch gar nichts zu tun hat? Denn der Geist, der in dieser „Spiritualität für den Kampf“ waltet, ist ja nicht der Geist der Vernichtung, sondern der Liebe (vgl. Luk9,55). Was aber den Lebensstil des miles Christi anbetrifft, so wird er geprägt nicht von der Frage, was denn wohl gerade noch „erlaubt“ sei, sondern von der anderen Frage, was denn wohl für die Sendung des Christen am besten „taugt“ (1Kor6,12). Auf das heute so dringlich zur Diskussion stehende Problem von Konsum und Askese im Leben des Christen fällt unter diesem Aspekt ein ganz neues Licht „ . . . Keine echte Spiritualität dient nur der Selbstbefriedigung . . . ; alle christliche Spiritualität bedeutet Buße, Zucht (Askese), Opfer und Leidensbereitschaft (Phil2,7-8)“ (Bericht aus Nairobi, S. 321).

Spiritualität als Leben mit der Kirche

Stellen wir nun die Frage, wer denn primär Träger jener Sendung ist, die der Geist bewirkt, so bekommen wir von den christlichen Konfessionen verschiedene Antworten. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht *Luthers Erklärung des Dritten Glaubensartikels*: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben.“

In dieser Formulierung, die sprachlich wie theologisch großartig durchgeformt ist, steckt eine *Tendenz: der einzelne wird hier der Kirche eindeutig vorgeordnet*. Wir finden diese Tendenz in allen reformatorischen Bekenntnisschriften (das „pro me“!), und sie ist der Ausgangspunkt einer Frömmigkeit geworden, in der die personalen Kategorien die Hauptrolle spielen und in der die Teilhabe am Werk des Heiligen Geistes primär auf die persönliche Aneignung des Heils zielt. Wir wissen um die segensreiche Geschichte dieser Frömmigkeit, aber wir müssen

fragen: Wird Luthers Tendenz dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, also der Vorlage für seine Erklärung, gerecht? Hier heißt es doch in *eindeutiger Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen*: „Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.“

Diesem Trend – der Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen – ist der Katholizismus gefolgt. Die beiden maßgeblichen Enzykliken „*Divinum illud*“ (1897) und „*Mystici corporis*“ (1943) bekräftigen unmißverständlich, was schon immer Glaube der katholischen Kirche war. Als das vornehmste Werk des Geistes wird hier die Schaffung und Erhaltung der sakramental-hierarchischen Struktur der Kirche angesehen, von der der einzelne hinsichtlich seiner Partizipation am Heilsgeschehen abhängig bleibt: „Wie der göttliche Erretter den Parakleten, den Geist der Wahrheit, sandte, der als sein Repräsentant die verborgene Leitung der Kirche auf sich zu nehmen hatte, so wies er Petrus und seine Nachfolger an, daß sie ihn auf Erden offenbar machen sollten durch ihre Leitung der christlichen Gemeinschaft“ („*Mystici corporis*“, Sektion II, 1).

Ist die traditionelle *protestantische Spiritualität* demnach primär die auf Christus gerichtete *Herzensfrömmigkeit*, so versteht sich *katholische Spiritualität* traditionell primär als *Teilhabe am Leben der Kirche*. „Wo der Katholizismus die Relation zwischen dem Geist und der Kirche als eine unmittelbare, die Relation zwischen dem Geist und dem einzelnen hingegen als eine vermittelte, sich auf die erstgenannte gründende betrachtete, trat die radikale, sich auf den Geist berufende Form des Protestantismus für die genaue Umkehrung dieser Ordnung ein. Nach ihr ist der Geist für den einzelnen bestimmt. Das Herz des Gläubigen ist seine Wohnstätte“ (Berkhof, S. 51).

Muß es bei dieser Antithetik bleiben? Oder müssen wir nicht den Mut haben, die angezeigte Problematik neu zu durchdenken und *traditionelle Lösungen infrage zu stellen*? Daß der Protestantismus ein spürbares Defizit in der Ekklesiologie hat und daß protestantische Spiritualität demgemäß einen geringen Bezug zur Kirche hat, liegt auf der Hand. Ohne Zweifel hängt dies mit seiner Abneigung gegen alles Institutionelle und Hierarchische zusammen. Aber müssen wir hier nicht umlernen und auch eine gewisse Selbsttäuschung aufgeben? Der institutionelle Aspekt gehört nun einmal unabdingbar mit dem Leben selbst zusammen. Will es erhalten werden, braucht es Kontinuität. Kontinuität aber ist nicht denkbar ohne Institution. „Das Neue Testament“, so sagt deshalb Berkhof, „hat nicht die geringste Mühe mit der Erkenntnis, daß der Geist mit äußerlichen, sichtbaren Akten, Ämtern und Organisationsformen verbunden ist“ (S. 58).

Daraus folgert er: „Solange wir den einzelnen an die erste Stelle setzen, verhindern wir den echten Blick auf die Kirche als den Nährboden und die Mutter für den einzelnen und sein Leben. Stellen wir aber die Kirche voran, so sehen wir, wie der einzelne aus ihr geboren wird, und unsere Erkenntnis wird logisch in die Richtung auf ihn geführt. Die logische Reihenfolge ist nämlich, *daß Christus auf die Sendung weist, die Sendung auf die Kirche und die Kirche auf den einzelnen*“ (S. 56).

Werden wir durch die modernen Human- und Sozialwissenschaften nicht zu ähnlichen Erkenntnissen geführt? Die Gesellschaft ist vor dem Individuum, und der Prozeß der Individuation setzt den Prozeß der Sozialisation voraus. Durch die Gemeinschaft wird der Mensch zum Menschen, lernt er gehen, sprechen, kommunizieren. Tatsächlich spielt die *religiöse Sozialisation* auch für die *Prägung der Spiritualität eine entscheidende Rolle*. Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung – sie können oft wie ein plötzliches Ereignis über den einzelnen hereinbrechen. Aber ebenso setzen sie zumeist einen längeren Weg der Aneignung voraus. Beziehen und nähren wir als Kinder unser Glaubensleben nicht tatsächlich vom Vorbild der Eltern, vom Frömmigkeitsschatz der Kirche, von den Gottesdiensten und Gebeten der Gemeinde, von überlieferten Gesangbuchliedern und Katechismuslehren? Diese Vorgabe ist nicht zu leugnen, und es wäre ein Akt der Wahrhaftigkeit, wenn wir auch als Protestanten eine Spiritualität bejahen und anstreben, die sich als Anteilhabe am Leben der Kirche versteht.

Freilich wäre der Begriff „Kirche“ in diesem Zusammenhang noch einer kritischen Betrachtung wert. Es kann nicht die irreformable hierarchische Struktur sein, die hier gemeint ist. Dagegen müßte das „*Ecclesia semper reformanda*“ hervorgekehrt und unterstrichen werden. Aber es kann auch ebensowenig die reine Personengemeinschaft sein, die sich erst aus der Addition der einzelnen Gläubigen ergibt. Hiergegen steht die Erkenntnis von der Vorgabe der Kirche als institutioneller Wirklichkeit. Beide zusammen – die Bezugnahme auf Institution wie auf Gemeinschaft – ergeben erst jene Spiritualität, die wir meinen, wenn wir sie – in reformatorischer Entschiedenheit, katholischer Universalität und ökumenischer Weite – als Anteilnahme am Leben der Kirche charakterisieren: „Der Geist als Christus in Aktion vollzieht ein *zweifaches Werk*: ein Werk der *Repräsentation*, der Vergegenwärtigung einerseits und der *Inkorporation*, der Einverleibung, andererseits. In Taufe, Predigt und Eucharistie, wie im Werk des Amtes überhaupt, wird der eine Christus unter uns Gegenwart. Die Institution ist der Weg dieser Vergegenwärtigung . . . Und wie die Vergegenwärtigung ihr Ziel in der Einverleibung findet, so findet die Einverleibung ihr Ziel in dem Aufbau der Gemeinde als einer Verheißung der neuen Menschheit, als eines Gemeinwesens, das nach dem Bild Christi geformt ist“ (Berkhof, S. 71).

Spiritualität als Leben mit Gott

In seinem geistvollen Artikel „Der Königsweg der Spiritualität“ (Evang. Kommentare, Heft 12/76, S. 725 ff.) nimmt Hans-Otto Wölber wie kein anderer Autor mit großer Entschiedenheit dafür Partei, daß *Spiritualität als das personale Verhältnis zu Gott*, „unsere Verwiesenheit an die Unmittelbarkeit zu Gott“ (Karl Rahner), verstanden werde. Im normalen christlichen Alltag seien wir immer nur konfrontiert mit begrifflichen, liturgischen und strukturellen Objektivationen. Doch es komme darauf an, diese Objektivationen zu durchbrechen und auf das Wehen des Geistes zu achten, dessen Wirken methodisch nicht faßbar sei.

Die Stoßrichtung dieser Formulierungen geht in zwei Richtungen: einerseits wird darauf aufmerksam gemacht, daß die „*Gottesbeziehung nicht machbar*“ ist – weder durch christliche Praktiken noch durch ostasiatische Yoga-Übungen oder transzendente Meditation, andererseits ist sie *Kern und Stern aller Spiritualität*, so daß ein Christ sich nie mit „Objektivationen“ begnügen kann, sondern immer den Durchbruch durch traditionelle und institutionelle Verkrustungen des Glaubenslebens im Auge haben muß, um zur Unmittelbarkeit, zur personalen Beziehung zu Gott durchzustoßen. „Das Wort Gottes, das das Vehikel für den Geist darstellt, zeigt, daß es jede Art von Spiritualität gibt: Träumer und Visionäre, Zungenredner, Enthusiasten und theologische Eiferer, aber auch stille Zuhörer und Täter wie Maria und Martha. Was bei alledem geschieht, ist das *Leben mit Gott*, und dies genau halte ich für die beste Formel für Spiritualität. Leben mit Gott ist dabei rundum verstanden: handeln und sich besinnen, etwas zu Herzen nehmen, Verantwortung tragen, den einzelnen und das große Ganze ins Auge fassen, aktiv helfen und stille sein. Vor allem aber . . . gehören zu diesem Leben Gebet, Hymnus, Symbol, Ritus und Feier, also Religion.“

Spiritualität in diesen personalen und ganzheitlichen Dimensionen ist demgemäß eine „*Sensibilisierung für Gott*“, ein „*Suchvorgang*“, ein Drängen, Anknöpfen und Ringen um die Begegnung mit dem lebendigen Herrn: „Es handelt sich eben nicht um das Pochen auf Ideologie, um fertige Sätze, um einen sach- und systembezogenen Glauben, um Kult und Kirchenordnung, um Versenkung in sich selbst, um emotional erzeugte Erhebungen. Diese spirituelle Statik ist unbiblich. *Biblich ist das Ringen mit Gott.*“ Die Bibel ist der „Königsweg“ solcher Spiritualität, weil sie nicht nur von Menschen berichtet, die in dieser Weise Gott gesucht und gefunden haben, sondern weil sie uns die Gebete, Gedanken und Regungen selbst ins Herz legt, die zu solchem „Suchvorgang“ motivieren.

Doch Spiritualität ist nicht nur Suchen, sondern ebenso *Finden* oder besser: *Gefundenwerden*. Wo es dazu kommt – und es kommt dazu nicht durch irgendeinen seelischen Mechanismus, sondern nur durch das Wirken des Geistes –, da wird die *Natur des Menschen durch den Geist gleichsam mit Beschlag belegt*. Der Mensch wird verwandelt und erneuert in das Bild dessen, der ihn geschaffen und erlöst hat. Was vorher Lehre und Begriff war, wird lebendige Wirklichkeit (vgl. dazu: Theodor Haug, *Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes heute*, Stuttgart 1948). Ausgehend von den Formulierungen in Luthers Erklärung zum dritten Artikel haben die alten Dogmatiker in diesem Zusammenhang vom „*Ordo salutis*“ gesprochen und darunter einen Weg verstanden, den der Geist führt: von der Berufung und Erleuchtung über Bekehrung und Wiedergeburt bis zur Heilsgewißheit und Heiligung (vgl. Emil Wacker, *Ordo salutis*, neu hrsg. von Martin Pörksen, Breklum 1960).

Natürlich kann ein solches Ordo-Denken leicht dazu verführen, den Glaubensstand des einzelnen zu messen und zu klassifizieren, und gerade dies wäre der Tod jeder echten Spiritualität. Doch ist mit den neutestamentlichen Begriffen ja nichts anderes gemeint als das Fortschreiten auf einem Wege, den der Glaube weist, als ein Wachsen und Reifen zum „*Mannesalter in Christus*“ (Eph4,13 ff.). Wie sagt es die bereits zitierte Brockhaus-Enzyklopädie? „Mit Spiritualität ist die personale Aneignung der Heilsbotschaft gemeint. Durch das sich so entfaltende geistliche Leben soll der Mensch in eine *immer tiefer ausreifende Beziehung zu Gott in Christus treten*, die sich nicht nur in Gebet und Kult, sondern auch im Dienst an der Kirche und an den Menschen ausprägt und mit den entsprechenden Haltungen auch die jeweils ausgeübten profanen Berufe durchformt.“

Wenn das Neue Testament von diesem Fortschreiten auf dem Glaubenswege, von Rechtfertigung und Heiligung, von Wachsen und Reifen, von Sterben und Auferstehen spricht, so ist damit jedoch alles andere gemeint, als ein geistlicher Automatismus. Vielmehr herrscht die Überzeugung, daß der Weg des Glaubens nur beschritten werden kann, wenn gleichzeitig in Anspruch genommen wird, was Gott an Gaben und Zeichen dafür bietet. *Spiritualität wäre dann die Inanspruchnahme dieser Gaben und Zeichen*: im Hören auf das Wort der Schrift, in Gebet und Fürbitte, in Beichte und Absolution, in Abendmahl und seelsorgerlichem Zuspruch. Nur wo solche Inanspruchnahme der Gnade täglich neu geschieht, kann der Glaube gegen alle Anfechtungen bestehen. Es wäre die Anerkennung, daß wir Gottes und seines Geistes bedürftig sind, um leben zu können. Aber gerade diese Anerkennung wäre der wahre „*Königsweg der Spiritualität*“.