

Spiritualität und Spiritualitäten in den Orden

Problem, Aufgaben, Verheißung

Von Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg*

Im Rahmen der Tagung, innerhalb der diese Überlegungen vorgetragen werden, wird weder ein geschlossener Kurztraktat über das Thema erwartet werden, noch können alle einzelnen Aspekte des Themas ausgeleuchtet werden, mögen solche Teilaspekte für die gelebte Spiritualität auch von hoher Wichtigkeit sein, wie die Frage nach dem Verhältnis vom privatem und liturgischen Beten, die Möglichkeit des liturgischen Aktes heute, die Frage nach der Definition vom *contemplatio* und ihrem Verhältnis zur *actio*. Worum es uns hier gehen kann, ist aber dies: nach dem geistlichen und zeitgeschichtlichen Ort zu fragen, an dem heute die Frage nach der Ordensspiritualität allein sinnvoll gestellt werden kann, und von da aus einige Leitlinien zu gewinnen, innerhalb deren die Frage, über die wir hier sprechen, weitergedacht, weiterbesprochen und weitergelebt werden kann. Unsere Überlegungen sollen sich zunächst dem Versuch zuwenden, einige allgemeine Aussagen zur Sachbestimmung von Spiritualität zu machen (I); dann soll gefragt werden, welche situationsbedingten Akzente jede christliche Spiritualität heute und morgen zu haben hätte (II); schließlich wird die Frage von Spiritualität und Spiritualitäten in den Orden zu überdenken sein (III).

I. SPIRITUALITÄT — SCHRITTE ZU EINER ALLGEMEINEN SACHBESTIMMUNG

1. Das Wort Spiritualität ist in der katholischen, deutschsprachigen Literatur in den letzten Jahren immer häufiger anzutreffen. Eine sehr nüchterne Vermutung liegt dabei nahe, daß dieses Wort eine euphemistische Umschreibung jener unaufgebbaren „Sache“ ist, deren bisher ge-läufige Wortbezeichnung sich so sehr mit negativen Affekten besetzt vorfindet, daß die besagte Umschreibung sich nahelegte. Die Sache und das Wort, das wir meinen, heißt Frömmigkeit.

2. Wiewohl die Wortgeschichte eines Begriffs nicht immer der geeignete Weg ist, um die gemeinte Sache am besten zu verstehen, erscheint ein kurzer Blick auf beide Begriffe, Spiritualität und Frömmigkeit, doch geeignet, das Gemeinte in ersten Umrissen in den Blick zu bekommen.

Das Wort „fromm“ bezeichnet bis ins 16. Jh. hinein eine Haltung, die wir mit „tapfer, gut, gerecht“ umschreiben könnten. Noch Luther kennt nicht

* Der Vortrag wurde auf der Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern am 9. 6. 1970 in Würzburg gehalten.

die eingeschränkte, auf die „Vertikale“ bezogene Bedeutung des Wortes. Auch, wenn wir an jenen Begriff zurückdenken, der im lateinischen sich nahelegt, an die „pietas“, finden wir einen ähnlichen Sachverhalt. Auch im christlichen Latein bedeutet pietas ein mehrfaches: das rechte Verhalten zu den Mitmenschen, das gütige Verhalten Gottes zum Menschen (man denke an das „quia pius es“ der Totenliturgie); ein Rest solch allgemeiner Bedeutung hat sich im Wort „Pietät“ erhalten: es meint das geziemende, das ehrfurchtsvolle Verhalten. Die dritte Bedeutung, die der pietas erga Deum, steht innerhalb dieses allgemeineren Wortfeldes: es ist das rechte und ehrfurchtsvolle Verhalten Gott gegenüber. So erweist sich fromm sein und pietas beidemale als eine allgemein menschliche Haltung, die die anderen (die Sippe, die Gottheit) so respektiert, wie es ihrer Würde und ihrem Anspruch entspricht. Vielleicht werden wir heute nicht mehr so kategorisch sagen wollen, „für unseren Zusammenhang kommt nur eine, die dritte Bedeutung, in Frage“, wie es noch im „Lexikon für Theologie und Kirche“ 1960 zu lesen ist¹⁾.

In die typisch christliche Dimension führt uns innerhalb des allgemein menschlichen Horizonts das Wort „Spiritualität“ und „spirituell“. Es bezieht sich auf jene biblische Grundüberlegung, die sich ansatzweise im Alten Testament, überdeutlich jedoch, wenn auch in verschiedener Ausprägung, im Neuen Testament ausspricht. Der Gott des Bundes, der als der Immanuel ein Gott absoluter Transzendenz ist, der sich im Leben seiner Gemeinde als der nahe Gott erweist, der „auf vielerlei Weise, zuletzt aber in seinem Sohn“ zu den Menschen gesprochen hat, der dies tut, indem er dem Menschen Anteil an seinem Leben gibt, der das Leben des Menschen selbst ist, dieser Gott wird der nahe Gott, indem er (durch Jesus) seinen Geist sendet. *Alle* christliche Existenz ist als eine Existenz in Glaube, Hoffnung und Liebe, gezeichnet durch diese Dimension, „im Geist“ zu sein; der Christ ist als Mitglied der gläubigen Gemeinde, des „Tempels des Geistes, der in ihr wohnt“, der pneumatikos. Von diesem neutestamentlichen Ansatz her, der sich gewiß in den einzelnen Schriften des NT verschieden akzentuiert, wird der Weg frei, der zu den lateinischen Wortschöpfungen „spiritualitas, spiritualis“ führt (im 5.—6. Jh., in größerer Dichte im 12.—13. Jh.). Von dort wandert der Begriff in die romanischen Sprachen, im 17. Jh. findet er sich im französischen als terminus technicus für die persönliche Gottbeziehung. Es wäre gewiß lohnend, die Begriffsgeschichte daraufhin zu befragen, warum sich sowohl das Wort „fromm“ als auch jenes der „Spiritualität“ im folgenden einseitig auf die Gottesbeziehung, die Vertikale, zurückgezogen hat. Sicher ist das keine zufällige

¹⁾ Die wenigen und kurzen Literaturhinweise wollen lediglich darüber Aufschluß geben, wo ähnliche Gedankengänge weiterverfolgt werden könnten. Zum Zitat vgl. A. Auer, Frömmigkeit, II. in: LThK IV (1960) 400—05, hier 401.

Entwicklung, es steckt ein Stück Anthropologie, Weltbild und Menschenbild, dahinter. Es ist aber auch nicht eine kanonische, eine unkritisierbare und eine irreversible Entwicklung.

3. Fragen wir nun nach einer allgemeinen Sachbestimmung von „Frömmigkeit“ und „Spiritualität“²⁾, so können wir vielleicht so sagen: beides meint die subjektive Gesamthaltung des Menschen, der als Glaubender sich nicht nur — in dem Fürwahrhalten der *fides quae* — vor der Offenbarung Gottes vorfindet, sondern der das Erlöstsein und Ergriffensein durch Gott in seiner persönlichen Lebenshaltung ausgestaltet. Man kann hier vorsichtig jene Umschreibung zitieren, die H. U. v. Balthasar gibt: Spiritualität sei „die Mysteriendimension der objektiven kirchlichen Dogmatik“. Dabei treten Affinitäten zu anderen Beziehungsfeldern auf, die in einer sehr notionellen Theologie als Unschärfen beklagt würden, die aber auch tiefe Gemeinsamkeiten offenbaren. So wäre, nicht nur im Licht der ntl. Ethik, sondern auch all jener Aussagen des II. Vaticanums, die sich auf die Dimensionen christlichen Lebens beziehen, ja sogar, von der traditionellen Lehre über die theologalen Tugenden und ihren Zusammenhang her, zu sagen, daß Fromm-Sein, Spiritualität, *pietas* nicht nur den Gottbezug umfaßt, sondern den Gottbezug des Christen, insofern sich dieser (als Motiv, Horizont, Tiefendimension) in seinem ganzen alltäglichen Leben als präsent erweist und erweisen muß. Innerhalb biblischer Kategorien fällt als dringlich die große Affinität zwischen dem Wandel „*kata pneuma*“ und dem Glauben, der „*pistis*“ auf, welche nach Paulus, aber auch nach Johannes die globale Reaktion des Menschen auf Wort und Präsenz Jesu Christi in seiner Gemeinde, ihrer Verkündigung und ihrer Feier ist. Glaube im biblischen, durchaus schon im atl. Sinn, und Frömmigkeit werden zu Synonymen (ebenso wie auch, was johanneisch Glaube heißt, synoptisch die Umkehr genannt wird).

4. Die Tendenz zu Begriffen, die das einheitliche und zusammenhaltende in der Vielfalt christlicher Wirklichkeit kennzeichnen, ist deutlich; Glaube umfaßt dann das, was systematisch unter vielen Begriffen wie Fürwahrhalten der Offenbarung, Vertrauen, Reue, Hoffnung, Christusliebe ausgesagt wurde. Glaube (also nicht nur das *credere Deum*, sondern das *credere Deo* und das *credere in Deum*) wird dann sachlich gleichbedeutend mit Frömmigkeit, Spiritualität. Wie diese Worte sich andererseits ursprünglich auch auf den horizontalen Bereich erstreckten, so gilt andererseits auch vom ntl. „Glauben“, daß er nur wirklich, befreiend und rechtfertigend ist, insofern er in der (Nächsten-)Liebe wirksam wird (Gal 5,6). Es ist sicher kein Zufall, daß in unserer Zeit eine innere Tendenz dahin drängt, solche Grundbegriffe wieder umfassender zu sehen. Es mag der Pendelschlag der wechselnden Stilrichtungen sein; es ist aber doch wohl sehr viel mehr, das

²⁾ J. Sudbrack, *Spiritualität*, in *SacrMund* IV (1969) 669—91.

hierfür als Ursache angeführt werden muß. In Zeiten unangefochtenen Besitzes der Fundamente war es nicht nur erlaubt, sondern gefordert, den sicher besessenen Grund auf seine einzelnen topographischen Merkmale hin zu untersuchen und zu differenzieren. In Zeiten radikaler Bedrohung hingegen, wie der unseren, ist es nicht nur erlaubt, sondern notwendig, die Fundamente zu beachten, die wichtigsten Wege von Gestrüpp freizuhalten, auch, wenn dann nicht jeder kleine Pfad zwischen den Hauptwegen gepflegt und beachtet werden kann. Warum wir nun diesen Rückblick in die Begriffsgeschichte getan haben, wird nun deutlich: wir dürfen auf diese Weise feststellen, daß solche Tendenz zu umfassenden Haltungen wie Glaube oder Spiritualität als dem subjektiv vollzogenen Aspekt des Glaubens in doppeltem Sinn umfassend sein wollen: einmal dadurch, daß eine heute erschwerende Auffächerung in viele Einzelhaltungen und Systematisierungen aufgegeben wird; zum anderen dadurch, daß der Gottesbezug, die Vertikale, aus ihrer Isolierung und ihrem Eigendasein in etwas umfassenderes eingesenkt wird. Und wir dürfen nun aus diesem Rückblick feststellen, daß solche Tendenzen keineswegs Verbiegungen des Anfangs, Verwässerungen sein müssen. Wir werden später nochmals kurz auf diese Frage zurückzukommen haben.

5. Aus der Geschichte der Sache (nun also nicht mehr: des Begriffs) der Spiritualität kann noch weiterer Aufschluß über die Sache selbst gewonnen werden. So läßt sich besonders aufweisen, in welche typischen Grundversuchungen christliche Spiritualität jeweils fallen kann, sie auch wirklich gefallen ist. Denn trotz einer ständig klärenden und den Weinstock reinigenden und zurückschneidenden Tätigkeit des kirchlichen Amtes und der Theologie, trotz des gegenseitigen Wechselspiels von Impulsen der Volksfrömmigkeit auf Theologie, Liturgie und Amt, hat es solche, im folgenden genannten Tendenzen immer gegeben — nie so, daß die ganze Kirche darüber existenziell häretisch geworden wäre, aber doch so, daß die Volksfrömmigkeit die Grenzen einer orthodoxen Spiritualität zwar nicht oft willentlich übersprungen, aber um so öfter, ohne es zu ahnen, unterlaufen hat, und auch so, daß bis in Liturgie und Predigt hinein, bis in die Thesen der Theologen hinein, solche Einseitigkeiten zurückwirkten.

Solche Grundversuchungen sind: ein Enthusiasmus, der nicht durch das rechtlich-institutionelle Moment in Spannung und Gleichgewicht gehalten wird: schon Paulus hatte sich in seinen Gemeinden damit auseinanderzusetzen, die Linie taucht im Montanismus wieder auf, wird aber auch in der gesamten, doch eher gemeindelosen, liturgielosen, und studienfeindlichen Strömung sichtbar, die sich mit dem Begriff der *devotio moderna* verbinden läßt, sprach sich ebenso in direkter Häresie aus (wie wohl bei Joachim von Fiore) als in unartikuliertem Pietismus des frommen Volkes. Auch der aus der fruchtbaren Spannung herausgenommene Gegenpol, ein insti-

tutioneller Juridismus, der Mentalität altrömischer Religiosität entwachsen, der allen Geist nur im Amt, nur in der Rubrik, nur im Gesetz annimmt und darum meint, wenn all dies da sei, sei die geistliche Aufgabe gelöst, läuft als ständiger Trend neben den enthusiastischen oder den institutionslos-innerlichen Formen einher. Dabei ist sehr wohl zu bemerken, daß die Spannung zwischen Enthusiasmus bzw. Innerlichkeitsstreben und Institution bzw. Ordnung und Zeichen dort, wo sie nicht durchgehalten wird, immer zu einer schädlichen Einseitigkeit beider polaren Wirklichkeiten führt, oft in dem gleichen Milieu und den gleichen Menschen. Wer hätte nicht erfahren, wie Rubrizismus, eine grotesk einseitige Auffassung vom opus operatum und eine ins Äußerste schablonisierte Gehorsamauffassung oft koexistieren mit einer intensiv pietistischen, liturgiefremden Innerlichkeit, die gerade mit jenen Elementen an Institution, Liturgie, Gesetzen, die auf die kirchlichen Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit bezogen sind, kaum etwas anzufangen weiß.

Ähnliche, oft nicht durchgehaltene Polaritäten sind die Spannung zwischen Rationalität und Affektivität (man denke nur an den manchmal beklemmenden Hiatus zwischen dem, was asketische Schriftsteller in ihren Büchern schrieben und dem, was sie in ihren auch scholastischen Vorlesungen gelernt haben mußten). Schließlich fällt in die Reihe der ewigen Versuchungen für die Spiritualität die oft ungenügend angegangene Bewältigung jener eigentümlichen Disharmonie, die der Mensch in sich unausweichlich erfährt, und die, paulinisch, als Streit der Sarx wider das Pneuma interpretiert wird. Während die Bibel einen Dualismus im eschatologischen und ethischen Sinn kennt, ist die Frömmigkeit in allzu verderblicher Weise einer Umtransponierung dieses von der Erfahrung vermittelten und von der Bibel theologisch interpretierten Dualismuserlebnisses verfallen. Es ist aber nicht gleichgültig, ob man Dualismuserfahrung oder auch paulinische Begriffe wie Fleisch und Geist eschatologisch und ethisch auslegt, oder ob man in einem platonischen Dualismus denkt, für den die zeitlose Idee alles, das Konkrete Einzelne nur schwacher Abglanz ist, ob man stoisch das Menschenwürdige in den Logos, den Geist des Menschen hineinverlegt, folglich die Apatheia und Atharaxia als Hochform des Menschseins ansieht. Diese Bemerkungen sagen uns zur Sache der Spiritualität dies: Spiritualität ist für ihre konkreten Zielbestimmungen immer angewiesen auf eine bewußt oder unbewußt voraus-gesetzte Anthropologie. Alle Neubesinnung auf Spiritualität hat darum eine Neubesinnung auf eine christliche Anthropologie zu sein. Gerade der historische Vergleich enthüllt uns nicht nur die Zusammenhänge, sondern er erklärt uns die stattgefundenen Einseitigkeiten und kann uns davor bewahren, selbst eine, die heutige Erfahrung unkritisch zum anthropologischen Apriori zu machen.

6. Hier ist nun auf die notwendige Einseitigkeit aller menschlichen Selbsterfahrung einzugehen. Solche Einseitigkeit ist nie zufällig. Sie ist immer Ausdruck eines bestimmten Weltbildes und einer bestimmten Form kulturellen Zusammenlebens. Die geschichtliche Einbettung der verschiedenen Formen von Spiritualität ist zwar niemals alleinige Erklärung für ihre Eigenart. Aber sie wird, sobald sie erkannt ist, zum relativierenden Faktor. Das frühe Mönchtum ist nicht allein erklärbar, aber nur voll verständlich vor dem Hintergrund der Integration der Kirche in das Reich. Das Franziskanertum ist nur voll verständlich vor dem Hintergrund der Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, der Dominikanerorden vor dem Hintergrund der Albigenserkrise, der Jesuitenorden vor dem Hintergrund der Reformationswirren, die *ars-moriendi*-Literatur vor dem Hintergrund der Pestepidemien, Klausur- und Bekleidungs Vorschriften vor dem Hintergrund der sozialen Struktur ihrer Zeit. Auch hier hat eine polemische Verständnislosigkeit für Vergangenes oft ihre leichte Beute gefunden, aber auch hier bleibt ein gültiger Kern: Spiritualität hat nicht nur ihre „ewigen“, im Menschen begründeten Versuchungen, sondern auch ihre zeitbedingten, kulturbedingten Gefälle und Einseitigkeiten.

7. Wenn es nun darum geht, nach einer heute und morgen lebbareren, überzeugenden Spiritualität zu fragen, dann sind all die bisher erwähnten, sehr formalen und abstrakten Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Es ist, mit anderen Worten, die Frage zu stellen: wie muß wohl christliche Spiritualität, als die subjektive Seite christlicher Existenz, mit den unentrinnbaren Begrenzungen, aber auch angesichts der zeitlosen und zeitbedingten Versuchungen, in Zukunft aussehen? Erst, wenn diese Frage gestellt ist, kann nach einer Spiritualität in den Orden gefragt werden.

II. VERMUTUNGEN ÜBER EINE SPIRITUALITÄT FÜR HEUTE UND MORGEN

Was wir hier nun zu sagen versuchen, sind Andeutungen über Grundzüge, daß Äußerste an Knappheit also, das sich verantworten läßt³⁾. Die Voraussetzungen für solche angedeuteten Grundzüge können hier nicht

³⁾ Vgl. unsere Überlegungen: Schwerpunkte christlicher Frömmigkeit heute und morgen, in: *Männerseels* 18 (1968) 149—61; J. Sudbrack, *Probleme — Prognosen einer kommenden Spiritualität*, Würzburg 1969. Weitere Lit. an beiden Fundorten sowie den unter Anm. 1 und 2 genannten Arbeiten. Hier sei auszugswise erwähnt: K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *SchrTh VII*, Einsiedeln 1966, 11—31; W. Dirks, *Wandlungen der Frömmigkeit*, in: J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 254—64; A.-L. Besnard, *Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit*, in: *Conc 1* (1965) 723—34; Th. Sartory, *Wandel christlicher Spiritualität*, Einsiedeln 1967; J. Sudbrack, *Angebot und Chance unserer Zeit für eine neue Spiritualität*, in: *GuL* 41 (1968) 327—47; F. Wulf, *Merkmale christlicher Spiritualität heute*, in: *GuL* 42 (1969) 350—58; H. W. Grätzer, *Merkmale einer neuen Frömmigkeit*, in: *Orientirg.* 34 (1970) 43—46; 59—62; zur besonderen Situation des Gebetes und der Liturgie sei aus der ebenfalls zahlreichen Lit. erwähnt: K. Rahner, *Thesen zum Thema: Glaube*

mehr skizziert werden, es sei auf entsprechende Darstellungen verwiesen⁴⁾. Wir behandeln: Einzelzüge (A); ihre theologische Berechtigung (B); Grundmerkmale (C); neue geistliche Erfahrungen (D).

A. Einzelzüge

1. In einer Epoche der fundamentalen Infragestellung des christlichen Glaubens wird Spiritualität den Aufwand von spekulativer und existenzieller Energie auf die Grundlagen verwenden müssen. Es wird eine Spiritualität der Konzentration sein, sparsam in begrifflichen Ausfaltungen, sparsam im Vielerlei der Methoden und Andachtsformen⁵⁾.

2. Eine Spiritualität, die sich ständig nach ihrem Sinn gefragt sieht, wird in der Echtheit (wie vage dies Wort auch sein mag) ein entscheidendes Kriterium sehen. Im Zweifelsfall wird solcher echten Lebbarkeit der Vorrang vor ehrwürdigem Traditionsalter gegeben werden.

3. In einer Epoche intensiver Welterfahrung, da Weltgestaltung, Humanisierung der Welt als die große Chance und gleichzeitig die große Bedrohung des Menschen erfahren wird, wird die Spiritualität das richtige, gläubige Weltverhältnis als eine ihrer zentralen Aufgaben und Inhalte ansehen⁶⁾. Das hat nichts mit konsumierfreudigem Konformismus zu tun, wohl aber mit dem unabweisbaren Eindruck, daß jede Form von Spiritualität falsch sein müsse, die statt dem Standfassen in der Wirklichkeit eine Flucht vor der Wirklichkeit nahegelegt oder empfiehlt⁷⁾.

4. In einer Epoche, in der ein zutiefst auf sich selbst, seine Macht und sein Wissen verwiesener Mensch die Frage nach sich selbst stellt, wird jede Spiritualität den Menschen mehr zu sich selbst führen müssen. Dabei geht es freilich nicht nur um den Einzelnen, sondern um das, was gern mit dem Wort Mitmenschlichkeit oder Solidarität bezeichnet wird, und dies nicht nur auf der Ebene der Ich-Du-Beziehungen, sondern auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Verantwortung⁸⁾.

und Gebet, in: GuL 42 (1969) 177—84; F. d'Hoogh, Beten in einer säkularisierten Welt, in: Conc 5 (1969) 667—74; W. Snels, Bidden in een profane wereld, in: TheolPast 63 (1967) 17—24; P. Lippert, Mit Gott reden? Thesen zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des Betens heute, in: signum 46 (1969) 164—88.

⁴⁾ Vgl. P. Lippert, Heutige Welterfahrung als christliche Situation und als Aufgabenfeld für die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: Ordenskorr. 11 (1970) 157—69.

⁵⁾ Vgl. K. Rahner, Frömmigkeit . . . , 25.

⁶⁾ Vgl. F. Wulf, Kommentar zu „PerfCar“ in LThK Konzil III (Sonderdruck), 63 und vor allem, 69.

⁷⁾ Vgl. J. Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis (vgl. oben Anm. 3), 143—60.

⁸⁾ Vgl. F. Wulf, Merkmale . . . (zit. in uns. Anm. 3).

5. In einer Epoche, die sich durch die immer mehr beschleunigten wissenschaftlichen, technischen und sozialen Entwicklungen ständig aus dem Augenblick der Gegenwart in ihre eigene Zukunft hinausgerissen erfährt, wird Spiritualität gegenwartsbezogen nur in der Weise sein können, daß sie zukunftsorientiert ist⁹⁾. Im Alternativfall wird sie daher das Risiko und die Erprobung dem ängstlich-scheuen Verharren im Gegenwärtigen vorziehen.

6. In einer Epoche ständiger Bedrohungen und des weltweiten Bekanntwerdens des ständigen, partiellen Scheiterns wird eine solche Spiritualität die Anfechtung, den Tod, die Ohnmacht, das Kreuz als „Existenziale“ des Menschseins neu erfahren und christlich zu bewältigen suchen.

7. In einer Epoche des durch Technik geprägten Denkens wird Spiritualität nicht daran vorbeikönnen, das Konkrete, also die einzelnen Lebenserfahrungen, Vorfälle, Sehnsüchte, Ängste, Unternehmungen und Absichten des Menschen und Christen nicht allegorisch, d. h. nach einer irgendwie äußerlichen Beziehungen zum „Ewigen“, nicht in einem anagogischen Sinn zu interpretieren und zu beurteilen, sondern in ihrem unmittelbaren Wirkzusammenhang auf andere Teilwirklichkeiten des Lebens, des eigenen Lebensentwurfes, des Lebens in Gesellschaft und Kirche. Mit anderen Worten: anstelle eines Denkens, das Einzelheiten unmittelbar auf die Ewigkeit orientiert, indem es sie damit im Anschauen allegorisch verknüpft und im Wollen (durch die gute Meinung) damit in Beziehung bringt, tritt ein funktionales Denken. Dieses wird erst das Ganze (des eigenen, individuellen Lebens, der Gesellschaft und der Kirche) auf seine Sinnhaftigkeit befragen (auf eine Sinnhaftigkeit, die früher vorausgesetzt wurde). Es wird erst dann die Einzelwirklichkeiten von solch umfassend bejahter Sinnhaftigkeit her einordnen: was in der Gesellschaft geschieht, wiederholt sich hier auf der Ebene des geistlichen Lebens, des Lebens in der Gemeinde.

B. Rechenschaft

Bei diesen skizzierenden Strichen haben wir nun etwas getan, was theologisch noch eigens gerechtfertigt werden muß. Denn wir sind, bis in die Formulierung hinein, davon ausgegangen, daß die Eigenart unserer Epoche die besonderen Züge unserer Spiritualität bestimmt. Ein solches Vorgehen erscheint uns jedoch aus mehreren Gründen legitim.

1. Wir gehen davon aus, daß wir in einer Epoche leben, die sich immer stärker von den vergangenen Zeiten, auch jüngerer Vergangenheit, abhebt¹⁰⁾. Möglicherweise haben sogar jene Diagnosen recht, die unsere Zeit

⁹⁾ J. B. Metz, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, in: H.-J. Schultz (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?* München 1969, 260—67.

¹⁰⁾ In unserem Aufsatz haben wir einen Teil der neueren Lit. zur sog. Futurologie zusammengestellt, vgl. obige Anm. 4.

als eine Epoche ansehen, die in der Tiefe des sich anbahnenden Wandels nur noch jener vergleichbar ist, als im Neolithicum der Übergang von der Nomadenkultur zur sesshaften Lebensweise in einem weiten Kulturraum den Beginn eines neuen Zeitalters anzeigte. Einzelzüge dieses heutigen Übergangs von der agrarisch-handwerklichen zur hochindustriell-urbanisierten Kultur müssen hier freilich unerwähnt bleiben. Wir leben jedenfalls, so auch die Grundthese von „Gaudium et spes“, in einem Übergang zu einer neuen Epoche.

2. Wir sind der Überzeugung, daß die heraufkommende, neue Kulturform nicht ein Mehr, aber auch nicht ein Weniger an Voraussetzungen für eine christliche Existenz enthält. Nur wandeln sich die Einzelheiten solcher Voraussetzungen. Wollte man diese Auffassung ablehnen, würde man implizit behaupten, der christliche Glaube sei an die agrarische Kultur gebunden, oder, ethisch gewendet: der für das menschenwürdige Weiterleben der Menschheit notwendige Entwicklungsprozeß sei einerseits (soll die Menschheit nicht verhungern und verarmen) notwendig, andererseits (für den Glauben) schädlich, er sei also Wille Gottes und gleichzeitig gegen den Willen Gottes. Ein solcher Standpunkt erscheint im Zweiten Vaticanum eindeutig als abgelehnt.

3. Wenn es stimmt, daß zwischen Spiritualität und zeitgeschichtlicher Eigenart eindeutige Zusammenhänge bestehen, dann muß für den Gläubigen eine anders und neu gewordene Weltwirklichkeit einer spirituellen Entzifferung und Tiefendimension fähig sein¹¹⁾. Damit aber dann die Spiritualität die richtigen Züge bekommt, ist ihr Grundwesen innerhalb der zeitgeschichtlich gegebenen Möglichkeiten zu konkretisieren. Das heißt aber: in der umfassend gesehenen Grundlage und Tradition der Spiritualität müssen jene Elemente auffindbar sein, welche die gerade jetzt gebotene „Einseitigkeit“ auch theologisch legitimiert erscheinen lassen.

4. Für die eben beschriebenen Einzelzüge einer neuen Spiritualität lassen sich Konvergenzen zwischen zeitgeschichtlicher Dringlichkeit und theologischem Fundament aufweisen. Solche Konvergenzen sind unter anderem: auch biblisch aufweisbare Grundstrukturen in der Vielfalt des Geistlichen (Konzentration), etwa in den biblischen Bekenntnisformeln; die biblische Überzeugung, daß Glaube auf einer persönlichen Entscheidung beruht und etwas dem Menschen zutiefst Innerliches ist (Echtheit); die biblische Sicht von der hier und jetzt überall wirksamen Liebe, die zum Stoff ewigen Schicksals wird (Weltverhältnis als Frage nach der rechten Mit-

¹¹⁾ Vgl. den Ansatz von E. Schillebeeckx in: Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969; ders. in: Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1969, 101; vgl. auch: V. W. J. Veldhuis, Schau nicht nach oben — ein Versuch, Gott in der Welt zu finden, in: Th. C. de Kruijf u. a., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 109—49.

menschlichkeit); die biblische Sicht des Menschen als des Geschöpfes, dem alles zu Füßen gelegt ist, der Gottes Statthalter in der Welt ist, der die Welt ins Verderben hineinzieht (nicht umgekehrt!) und von dem aus die Erlösung auf die Welt überströmt (Anthropozentrik); die biblische Dynamik zwischen dem anfanghaft erlösten „Jetzt“ und der vollerbösten Zukunft; der biblische Blick auf die scheinbar paradoxe Geburt des Lebens aus dem Tod, der Verherrlichung aus dem Kreuz, der Selbstverwirklichung aus der Selbsthingabe (Ambivalenz aller Wirklichkeit).

C. Grundzüge

Als durchgehende Stilmerkmale wird eine solche Spiritualität in allen Einzelzügen folgendes aufweisen:

1. Das Bewußtsein der Angefochtenheit und Krise. In einer Epoche wirklich tiefgehender kultureller Wandlungen wäre nicht die Krisenerfahrung, sondern ihr Fehlen bedenklich, denn dieses Fehlen ließe auf eine Kontaktlosigkeit zwischen Spiritualität/Kirche einerseits und Alltagsleben/Welt andererseits schließen.

2. Diese Spiritualität wird nur leben können, wenn es ihr gelingt, im Glauben und vom Glauben her die innerweltlichen, alltäglichen, aber auch die typisch modernen Erfahrungen zu entziffern und in ihnen, nicht an ihnen vorbei, das Geheimnis Gott in seiner Nähe zu erspüren. In diesem Sinn wird der Fromme, wie K. Rahner meint, einer sein müssen, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht sein. Eine solche Mystagogie profanen Daseins wird erst dann zu einem echten „Solo Dios basta“ gelangen, wenn sie sich auf die ganze Tiefe des anderen Wertes eingelassen hat: „Gott suchen und finden in allen Dingen“, Dabei dürfte sich der „Ort“ von Gotteserfahrungen in der machbar gewordenen Welt immer mehr von Sachwirklichkeiten auf Personenwirklichkeiten verlagern — auch dies eine Konvergenz zur biblischen Sicht.

3. In diesem Horizont, nicht an ihm vorbei, wird das Erleiden des Restes, der nicht aufgeht, auch in einer machbar gewordenen Welt, christlich nicht anders denn als Teilnahme am Kreuz Jesu buchstabiert werden können. Kreuzesspiritualität wird dann nicht eine halbe Zurücknahme solch gläubiger Weltlichkeit sein, sondern deren letztes Ernstnehmen, da Tun und Leiden nicht zueinandergefügt werden müssen, sondern immer schon ineinander verschlungen sind.

4. Die unaufgebbare Dialektik zwischen Konformismus und Nonkonformismus, zwischen Solidarität und kritischer Distanz¹²⁾, zwischen dem „kaufen,

¹²⁾ Vgl. hierzu: C. Bamberg, Ordensleben als kritische Diakonie, in: GuL 42 (1969) 17—34; P. Lippert, Weltoffene Ordensleute? Versuche zu einem mißverständlichen Thema, in: DienGlb 45 (1969) 227—36.

sich freuen und weinen“ und dem „so, als freute man sich, als weinte man nicht“ (1 Kor 7,29ff) wird ihr konkretes Material am profanen Dasein, die Kraft zum Durchstehen dieser Spannung aus der biblischen Hoffnung zu finden haben.

5. Jede Auflösung dieser umfassenden Spannung wäre Mißlingen solcher Spiritualität. Solches Auflösen liegt immer wieder nahe und bildet wahrscheinlich die heute zeitspezifische Versuchung für die Spiritualität. Solches Auflösen könnte geschehen, indem die Pole isoliert werden: nach Ständen (Laien, Ordensleuten, Aktive, Kontemplative); nach Lebensbereichen (private Bürgerlichkeit plus Gesellschaftskritik oder umgekehrt: private Askese in Weltflüchtigkeit plus gesellschaftlichem Konformismus).

6. Das Reden vom Zeitgeist, dem man sich angeblich anzupassen oder dem man angeblich zu widerstehen habe, ist eine Legende, die zerstört werden muß. Denn weder eine Analyse der Gegenwartstendenzen noch eine theologische Überlegung erlauben es, von einem einzigen „Zeitgeist“ zu sprechen. Auch eine solche Vereinfachung ist nochmals Auflösung des eschatologischen Vorbehalts, in welcher Richtung man die Spannung auch beseitigen mag.

D. Neue geistliche Erfahrungen

Wir sagten bereits: das konkrete Material geistlicher Erfahrung und Formen der Spiritualität scheint sich zu wandeln. Daß dies nicht nur Verarmung und Aushöhlung bedeutet, wie all diejenigen argwöhnen, die nur in den Kategorien des Bisherigen zu sehen vermögen, sei eben angedeutet:

1. Es bahnt sich eine neue Christozentrik an. Bei vielen Gläubigen erwacht der Sinn dafür, daß jene Anthropozentrik, die als Erfahrungsform sich nahelegt, christlich nur lebbar ist, indem die Frage mit neuer Intensität gestellt wird: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“. Während in einem verfehlten Konkurrenzdenken zwischen Horizontaler und Vertikaler auf beiden Seiten aneinandervorbeigeredet wird, müßte deutlich werden und scheint immer deutlicher zu werden, daß wir immer weniger wissen, wer Gott ist und wer der Mensch ist. Der Gläubige sieht nun, daß die Antwort auf beide Fragen in Christus lebendiges Ereignis ist; ohne ihn vermag er keine der Antworten zu geben. Wer Gott ist (das absolute Geheimnis als liebende Nähe) und wer der Mensch ist (das Sein für andere als befreiende Lebensform und allein rettende Daseinsweise), das sieht er an Jesus Christus. Gewiß müssen wir uns hüten, die Gestalt Jesu (in einer Art Gnosis) zum Symbol allgemeiner Existenziale zu machen, die Wirkmächtigkeit dieses Christuserignisses zu einer Chiffre für allgemein menschliches zu reduzieren. Und doch eröffnet sich von hier aus eine Haltung, die in Jesus Christus nicht nur ein Füllsel eines sowieso gesicherten Gottesverständnisses sieht, sondern wirklich Fundament, weil kein anderes Fundament gelegt ist.

2. In der Angefochtenheit enthüllt sich Spiritualität immer mehr als das, was sie nach trockener theologischer Lehre immer war: Geschenk, Gnade. In einer Zeit, da der Glaube selten wird, wird hier die Theorie zur Erfahrung.

3. Die ebenfalls oft nur mühsam theoretisch festgehaltene Dialektik zwischen göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Aktivität, eine Dialektik, die zu Systempolemiken geführt hat wie zum Streit darüber, ob mystische Gebetsstufen normal seien oder nicht; die zur traditionellen Spannung zwischen „asketischer“ und „mystischer“ Frömmigkeit führten, sie werden angesichts der Erfahrung überholt, daß der Mensch in einer von ihm selbst gemachten Welt ein äußerstes an Aktivität aufbieten muß, um weiterleben zu können; daß aber all seine Aktivität ihm nicht den Sinn seiner Existenz verfügbar macht; daß er sich zwar selbst zerstören, aber nicht selbst „rechtfertigen“ kann.

4. Die durch die Technik ermöglichte Entwicklung zur Freizeitgesellschaft an deren Beginn wir stehen, ermöglicht eine neue Sicht auf Muße, Meditation. Der anthropologisch gegebene Zusammenhang zwischen Aktion und Meditation wird in einer solchen Freizeitwelt als Angebot und Chance sichtbarer als früher. Auch hier könnten neue Erfahrungen alte Frontstellungen in ihrer Blockiertheit überwinden helfen. In einer Welt unbedingter Hochschätzung der Aktion könnte eben gerade hier, und gerade durch Aktion ermöglicht, neuer Sinn für Meditation erwachsen, könnte sich wiederholen, was auf dem Gebiet des Wissens durch vermehrtes Wissen schon sichtbar zu werden begann: das Machbare ist nicht der Konkurrent der Sinngevißheit, das Wissen nicht Konkurrent des Glaubens.

5. Die Umbruchs- und Aufbruchssignatur unserer Zeit könnte uns zu neuem Lernen geistlicher Armut und Ohnmacht führen. Schon lesen wir die Worte des Paulus über Ratlosigkeit menschlichen Gebetsredens (Röm 8) mit neuen Augen, schon sehen wir, daß Abraham auf Gottes Wort hin auszog, „ohne zu wissen, wohin er ging“ (Hebr 11,8), schon erfahren wir, daß wir offenbar ohne den Geist Gottes elend und richtungslos sind; vielleicht werden wir nicht nur Ostern, sondern auch Pfingsten neu feiern lernen: Bußgesinnung wird sich dann endlich über das Bedauern und die bloße Anklage wegen ungemeisterter Triebhaftigkeit und schlecht erfüllter „religiöser Pflichten“ zu jenem umfassenden, erschütternden Ernst vertiefen, den der Heroldsruf (Mk 1,15), den die Liturgie ausspricht: „Kehrt um“, denn „bitter arm sind wir geworden“. Kurz, und in einem Wort: vielleicht werden wir nicht nur in Betrachtungsbüchern lesen, sondern täglich, als „Bedrängnis“, aber auch als erlöste Hoffnung, erfahren: es geht der Spiritualität und dem Glauben nicht darum, sich einem heiligen System so gut oder schlecht anzupassen als es geht; es geht um alles oder nichts.

III. SPIRITUALITÄT IN DEN ORDEN

Nach all dem, was wir bisher erwogen haben, sind die Folgerungen leicht und schnell zu ziehen.

1. Es gibt in der Spiritualität einen Umbruch. Mitten darin befinden wir uns alle. Aber die Erfahrungen solchen Umbruchs sind bei den Einzelnen sehr verschieden, und auf Erfahrungen verschiedener Intensität wird verschieden reagiert. Das verursacht die sog. heutige Kirchenkrise. Das wird sich auch aus den Orden nicht ausschließen lassen. Es wird eine in den Orden prinzipiell unaufhebbare Auffächerung der Spiritualitäten geben.

2. Ob es innerhalb einer großen Spiritualität einzelne Spiritualitäten gibt, ist dahingehend zu beantworten: wenn Spiritualität der in der eigenen Situation erwachsende, gläubige Vollzug der eigenen Existenz ist, dann gibt es zwar nicht prinzipiell verschiedene Spiritualitäten, sondern nur eine einzige, christliche. Diese aber kennt soviele Konkretisierungen wie es wache Christen gibt.

3. Solche Konkretisierungen bündeln sich dort leicht zu gemeinsamen Merkmalen, wo gemeinsame Situationen bestehen. Das ist in bestimmten Gruppen der Fall wie in einzelnen Orden; aber ebenso auch in bestimmten Ländern und Kulturräumen (der sizilianische Redemptorist wird mit seinem deutschen Ordensbruder zweifellos Gemeinsames haben, anderes aber hat er mit dem sizilianischen Franziskaner eher gemeinsam als mit dem deutschen Redemptoristen); eine dritte Ebene der Gemeinsamkeiten liegt in der zeitlichen Situation: der Jesuit des 16. wird sich vom Barnabiten des 16. Jh. wohl weniger unterscheiden als vom Jesuiten des 20. Jh.

4. Diese verschiedenen Ebenen, auf denen Gemeinsamkeiten bestehen und immer wieder neu entstehen, sind unideologisch zu betrachten. Aus keiner von ihnen ist eine prinzipielle Norm zu machen.

5. Unsere Spiritualität von morgen, die sich heute bereits abzeichnet, unterscheidet sich in vielem von der überkommenen Spiritualität. Das ist, so sagten wir, unvermeidlich. Das hat zur Folge, daß dreierlei eintritt:

a) eine tiefe Zäsur zur eigenen Ordenstradition; diese Zäsur wird zur Belastung, die nicht verdrängt werden darf, sondern eine Aufgabe bildet: kritische Treue.

b) eine neue Gemeinsamkeit der Orden untereinander. Zeitgenossenschaft wird wichtiger als Eigengut, weil die Zeitaufgaben so drängend sind, daß keine Berufung auf Eigengut davon dispensiert;

c) eine neue Gemeinsamkeit mit den Gläubigen, die Laien sind.

6. Wichtiger als die Frage nach internen Bedeutsamkeiten einzelner, spezialisierter Spiritualitäten erscheint mir, daß die Orden ihre Aufgabe sehen und ihren Beitrag zur Gesamterneuerung der Spiritualität in der Kirche leisten. Dazu ist nur folgendes zu bemerken:

a) In der Geschichte der Spiritualität haben die Orden immer wieder eine wichtige, anregende Rolle gespielt. Die gesamte Ordensgeschichte ist dafür ein einziges Beispiel. Wenn auch heute die Ordensleute im Bewußtsein der Christen und nach den Texten von *Lumen gentium* nicht mehr als die besseren, eigentlich auch noch nicht einmal als die prototypischen Christen angesehen werden können, so heißt dies doch nicht, daß ein stimulierender Beitrag ihrerseits nicht mehr erwartet würde oder nicht mehr möglich sei.

b) Es ist doch ganz einfach so, daß für die Entwicklung neuer Formen, Gedanken, Texte ein solcher Fundus an Meditation, theologischem Wissen, geistlicher Tiefe erforderlich ist, daß es einfach absurd wäre, wollte man in der Kirche auf die Ordensleute für diese Aufgabe verzichten. Andererseits wird dann von den Orden nochmals eine geistliche Solidarität mit den Erfahrungen, Hoffnungen und Situationen der Laien gefordert werden müssen, damit ein solcher Beitrag zur Spiritualität nicht eine neue Sonderwelt schafft, die dem Laienchristen unverständlich bleibt, sondern zu einem der „neuen Worte“ wird, nach denen wir noch suchen, und unter denen sich die Welt verwandeln könnte, wie Dietrich Bonhoeffer von einer künftigen Rede und Verkündigung der Kirche hofft.

c) Damit das gelingen könne, muß die *accomodata renovatio* in allen Dimensionen weiter vorangetrieben werden. Wir müssen in den Orden, auch in den weiblichen Orden endlich darüber hinwegkommen, unsere Existenz mühsam und in Rückzugsgefechten zu „rechtfertigen“. So verfehlen wir nicht nur unseren Beitrag, unser Charisma; so verurteilen wir uns auch selbst zum Aussterben. Entweder werden die Orden, männliche und weibliche, zur Avantgarde der Kirche, oder sie werden von der Szene verschwinden bzw. ein Rentnerdasein führen.

7. Ob sich die Ordensspiritualitäten einander annähern oder im Gegenteil weiter ausdifferenzieren werden, hängt von Zahl, kirchlicher Sendung und Aufgabe der Orden ab. Ob es aber viele oder wenige Orden geben solle, ist nicht von der Spiritualität her zu beantworten, sondern von den kirchlichen Aufgaben. Spiritualitäten sind nach all dem Gesagten niemals Selbstzweck. Die Zeit dürfte vorbei sein, da ein Orden seine Begründung darin sah, eine bestimmte Spiritualität oder Andachtsübung zu pflegen. Wo immer Orden spirituelle Teilspekte besonders pflegen, darf und muß dies dann geschehen, wenn die Facetten gläubigen Lebensvollzuges, die nicht alle in gleichem Maß von allen lebbar sind, in ihrer Vielfalt lebendig

bleiben, weil dies der Oikodome der ganzen Kirche zugutekommt¹³⁾ (oder, im gegenteiligen Fall, der ganzen Kirche fehlen würde): denn der Kristall der vielen Spiritualitäten in der Kirche ist doch nur dann in seinen Einzelfacetten sinnvoll, wenn sich diese zusammenfügen zu jener Gestalt des Kristalls, der als Ganzer die jetzt und hier gegebene Situation der glaubenden Gemeinde in ihrer Welt ausprägt und ausspricht, samt dem Auftrag, den Kirche innerhalb der jetzt lebenden Menschen hat.

8. Äußere, wenngleich drängende Fragen, wie die nach gemeinsamen Noviziaten, sind m. E. eher von der Eigenart der Orden bezüglich ihrer Sendung und Aufgabe zu beantworten. Sollten sie sich von daher nahelegen, sollte man ein Zusammenwachsen der Spiritualität nicht scheuen. Sollten sie sich von daher als teilweise geeignet erweisen, weil jede Gruppe, auch ein Orden, nicht nur durch eine gemeinsame „Spiritualität“ sondern durch gemeinsam gelebtes Leben und gemeinsame Geschichte zusammengehalten wird und weil dem auch Rechnung getragen werden muß, dann ist dieser, und kein anderer Grund, abzuwägen und zum Maßstab zu machen. Denn Spiritualität ist nicht etwas, dem der Mensch dient, sondern dieser Mensch selbst, insofern sein Glaube, seine Hoffnung, seine Liebe, seine Berufung in dieser Welt und an der Stelle, an der er steht, ihre Formen, ihre Worte und ihren Ausdruck findet. Dann aber sollten wir nicht so sehr fragen, welche Spiritualität wir pflegen sollen, wo welche Einzelzüge einer solchen bedroht sind, gerettet werden müssen (und zu Ideologien zu verklären wären), sondern vielmehr nach dem, was Sinn, Pflicht, Aufgabe und so: Berufung unseres Lebens im Räteland in unseren jetzigen Gemeinschaften ist. Wer in solch ehrlichen Fragen in die Zukunft aufbricht, auch wenn er, wie Abraham, nicht weiß, wohin er geht, dem wird sich im Aufbruch aus dem Glauben Gott so zeigen, wie er heute und morgen geglaubt und im Leben unserer Erde gesucht werden will: alles andere, so auch die faßbare Spiritualität, wird dann hinzugegeben werden.

¹³⁾ Wir haben diese Perspektive zu konkretisieren versucht in den beiden Aufsätzen: Müssen Ordensleute sich unterscheiden? in: Ordenskorr. 10 (1969) 182—201; Überlegungen zu Stellung der kontemplativen Orden in Kirche und Welt von heute, in: Ordenskorr. 11 (1970) 36—51.