

## Thesen zur Spiritualität religiöser Gemeinschaften

Von Josef Sudbrack SJ, München

Thesen steht es an, kurz und kategorisch formuliert zu sein. Fehlende Begründungen und überklare Behauptungen, wodurch Nuancierungen unter den Tisch fallen müssen, dienen der Diskussion, dienen der Kritik und dienen vielleicht auch dem Verständnis des Anliegens, das sich hier ausspricht.

Aus solchen Gründen wurde es gewagt, folgende Thesen ungeschützt aus der Hand zu geben.

Obleich die Thesen für eine bestimmte Situation in tätigen Orden konzipiert wurden, bedarf es kaum einer Übersetzung, um ihren Stellenwert für kontemplative Gemeinschaften oder Säkularinstitute auszumachen. Im Hintergrund steht eine theologische Konzeption, wie ich sie in *Dienst am geistlichen Leben*, 1971, 4, 3, *Der Dienst im Orden*, knapp entworfen habe; vgl. dazu 3. 214: kontemplative Berufung. Die Anmerkungen dienen nur der Erläuterung, nicht der Dokumentation; deshalb wird immer wieder auf eigene Arbeiten verwiesen. Man sollte sich vor den krampfhaften Bemühungen hüten, an letzten Wesensmerkmalen die Unterschiede von Orden, Säkularinstituten usw. demonstrieren zu wollen. Das „Faktische“ am Christentum ist immer reicher als alle Versuche, diese Fakten zu verstehen; das gilt besonders von den Orden. Vgl. dazu in *Motive — Modelle für ein Leben als Christ*, 1970, C: *Der „Mehr“-Wert des Konkreten, Glauben ist mehr als Glauben*. Auch das Wort Spiritualität ist nur ein Rahmenbegriff für einen, allerdings entscheidenden Glaubensvollzug.

### I. ENTMYTHOLOGISIERUNG

#### — BESSER AGGIORNAMENTO — DER THEOLOGIE

Trotz altehrwürdiger Form sind von fachtheologischer und von offizieller Seite einige Leitideen, Zielvorstellungen und theologische Einsichten, die nur noch mit mühseliger Hermeneutik in die heutige Sprache übersetzt werden, neu zu durchdenken und neu zu benennen. Dazu gehört unter anderem:

Statt sich in die zahlreichen Kritiken am religiösen Sprechen (oft mehr wohlgemeint als erleuchtet) zu vertiefen, möchte ich für unser Thema hinweisen auf Weinrich, *Linguistik der Lüge, Kann Sprache die Gedanken verbergen*, 1970, und de Pater, *Theologische Sprachlogik*, 1971.

1. Die drei Gelübde: Armut ist längst zur Zweckdienlichkeit für die Sache der Kirche und zum Sachgehorsam vor der Aufgabe geworden. Gehorsam darf nicht mehr „blind“ geleistet werden; er erwächst aus dem Gespräch (auf verschiedenen Ebenen, unter Steuerung einer leitenden und auch entscheidenden Autorität) im Blick auf die Sache.

Christliche Ehelosigkeit ist — im Gegensatz zur neuplatonischen oder buddhistischen — gemeinschaftsbezogen, muß von dort her verstanden werden.

Über die Einheit von persönlichem Betroffensein und Sachbezogenheit (es geht um die Sache Jesu und der Kirche) vgl. v. Balthasar, *Thomas und die Charismatik*, 1954, und Kap. I, *Die Berufung aller Christen zum geistlichen Leben und zum geistlichen Dienst, in Dienst am geistlichen Leben*; historisches Material zur Ordensgeschichte bei Gerhartz, „*Insuper promitto ...*“, *Die feierlichen Sondergelübde der katholischen Orden*, 1966.

Die biblischen Aussagen zur Armut müssen von der sozial-religiösen Situation der Zeit aufgeschlossen werden. Zur franziskanischen Armut darf man einige ostdeutsche marxistische Arbeiten trotz ihrer Einseitigkeit nicht übersehen; grundlegend ist Werner, *Pauperes Christi; Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, 1956.

Cappelle, *Le voeu d'obéissance des origines aux XII<sup>e</sup> siècle*, 1959, oder Ruppert, *Das pachominianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, 1971, beweisen wie der entsprechende Artikel im *Dictionnaire de Théologie*, daß Ordensgehorsam im Sinne mancher frommen Handbücher eine späte Erscheinung der Kirchengeschichte ist. Müllers Buch, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, 1954, ist ausgerechnet in dieser Beziehung schwach; vgl. *Autorität ist nur wahr durch die Erweckung der Freiheit*, GuL 38, 1965, 64–68. Zum Problem mein Beitrag, *Die Botschaft des Dienens, Strukturanalytische Untersuchungen über den Gehorsam*. GuL 40, 1967, 264–268.

„Ehelosigkeit“ (den Begriff Keuschheit, den noch mancher in diesem Zusammenhang benutzt, sollte man endlich vermeiden) ist im Evangelium nicht zu trennen vom gemeinschaftlichen Dienst der Jünger; der paulinische Aspekt der Erwartung des nahen Heils ist zeitbedingt. Vgl. das unter I, 3 und III zu sagende.

2. Die Bindung der Gelübde muß von der Treue zur Gemeinschaft her verstanden werden. Die Diskussion um die Unterschiede von Profeß, Gelübde, Versprechen usw. ist überholt. Ohne Treue aber — auch in Angelegenheiten, die dem einzelnen quer liegen — gibt es keine Gemeinschaft und keinen gemeinsamen Einsatz. Die Gemeinschaft des Ordens ruht in der — für den christlichen Glauben typischen — „vermittelten Unmittelbarkeit“ zu Gott. Deshalb hat das Treueversprechen zu ihr unbedingten Charakter (U n m i t t e l b a r zu Gott); aber deshalb kann in Grenz- und Konfliktfällen ein Freiheitsraum außerhalb der Treuebindung (V e r m i t t e l t durch die Gemeinschaft) nicht völlig ausgeschlossen werden.

Ohne Kirchentheologie gibt es keine Gelübdetheologie; keine Bindung an Gott ohne Bindung an das „Volk Gottes“. Deshalb sind die Erkenntnisse der Soziologie (vgl. die Institutionslehre bei Schelsky, Habermas u. a.) heranzuziehen.

3. Der Verständnisanatz des Ordenslebens aus der Zeichentheologie hat sich tot gelaufen. Die alten Theologien von „Weihe“ oder „Vollkommenheitsstand“ sind völlig aus unserer Sprache herausgefallen. Noch vor diesen — weiterhin nicht unwichtigen — Interpretationen muß als Leitbild die „Nachfolge Jesu zur Reich-Gottes-Predigt“ dienen, also der gemeinsame Sachgehorsam, der der Sache Jesu in seiner Kirche gilt.

Wulf, dessen Arbeit entscheidend zur Ordenstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils beigetragen hat, steht heute der Zeichentheologie des vatikanischen Ordensdekrets skeptisch gegenüber: „Die Diskussion über das Ordensleben (ist) in den letzten Jahren erheblich über das hinausgegangen... Nicht mehr die drei Räte... sondern die Nachfolge Christi steht im Mittelpunkt der Frage nach dem Wesen des Ordenslebens.“

Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, 1968, legt ein tragkräftiges exegetisches Fundament und bestätigt den Ansatz von Schürmann, der von einigen Exegeten verkannt wurde — wahrscheinlich „sündigte“ der Erfurter Exeget dadurch, daß er populär und fromm sein wollte: *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel und als Urbild des kirchlichen Rätelandes*, GuL 36, 1963, 21—35; jetzt in *Ursprung und Gestalt*, 1970, 45—60. Aus systematischer Sicht habe ich diesen Ansatz erweitert in *Das Neue wagen — und das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften*, GuL 41, 1968, 173—193.

4. Die Suche nach den Unterscheidungsmerkmalen der einzelnen Ordensgemeinschaften ist müßig. Ihr spezifisches Charisma fällt nicht vom Himmel. Es setzt sich zusammen aus:

- a) der konkreten heutigen Gestalt;
- b) den Aufgaben der heutigen Kirche (Kirche im weiten Sinn!);
- c) dem historischen Erbe des Ordens.

Die Aufgaben der Kirche sind ohne Zweifel das wichtigste Element für jede Standortbestimmung. Von ihnen aus muß auch die ordenseigene Überlieferung beurteilt werden.

Das Maßnehmen an den ‚facts‘ der Kirche, der Gesellschaft und der eigenen Gemeinschaft — nicht aber das Schielen nach Idealbildern — bildet auch darüber hinaus einen Wesenszug moderner Aszese.

Zum schon Gesagten vgl. noch 3,2 *Das christliche Leben*, in *Dienst am geistlichen Leben*, besonders 3.224, *Konkretisierung für heute*.

## II. GEBET ALS CHRISTLICHE „IDENTITÄTSVERGEWISSERUNG“

Zum Ganzen vgl. *Dienst am geistlichen Leben*, 3, 1, *Das christliche Beten*. Die Grundfrage heißt nicht: Darf ich das „Beten“ von unten, vom anthropologischen Ansatz her beurteilen — das tut nämlich jeder, am meisten der, der sich dagegen wehrt. Die Frage lautet anders, nämlich: Welches ist der rechte Ansatz, und wie mache ich ihn mir bewußt, damit er nicht von Fehlformen überwuchert wird.

1. Die theologische Forderung nach Gebet hat ihre humane Grundlage in der anthropologischen Notwendigkeit, sich seiner selbst zu vergewissern, den Sinn des Lebens nicht nur zu kennen (= christlicher Glaube in seiner Abstraktheit), sondern auch personal zu realisieren (= christlicher Glaube als Gebet). Die Psychologie (Erikson) spricht von Identität; diese ist nur im ständigen Vollzug wirklich. Guardini prägte einmal einen ähnlichen Begriff; „Annahme seiner selbst.“ Die Tradition

sprach von: Trost, Friede, Freude, Ruhe, Sich-Gefunden-Haben. Der christliche Glaube weiß, daß dies alles nur möglich ist vor Gott, also im Gebet.

Im katholischen Raum ist die Diskussion verkümmert. Eine Richtung der evangelischen Theologie will vom Gebet allen Transzendenzbezug abschneiden; extrem bei Bernet, *Gebet*, 1970; reifer bei Otto, *Vernunft*, 1970; offenbleibend in verschiedenen Aufsätzen von Sölle. Ein guter Diskussionsband liegt vor in *Gebet und Gebetserziehung* (Lohff, Otto, Bloth, Neidhart, Cornehl, Bergheer, Petzold) 1971. Eine vorzügliche Stellungnahme steht bei Ott, *Gott*, 1971, besonders im VIII. Kapitel: *Die nachtheistische Kritik am dialogischen Gebetsverständnis*. Im katholischen Raum hat Pesch von einem noch existentielleren Ansatz als dem Otts her eine brauchbare Gebetstheologie entwickelt: *Sprechender Glaube*. Auf breiterem anthropologischem Fundament baute ich in *heute Gott begeben*. 1970.

2. Der Vollzug des Betens braucht geregelte Formen. Weil die anderen Beschäftigungen und Belange — zu denen für den Theologieprofessor und Religionslehrer z. B. auch Theologie gehört — sich unmittellbarer aufdrängen, muß für die Identitätsvergewisserung des Betens vor Gott bewußt und gezielt Raum geschaffen werden. Bei aller persönlichen Verschiedenheit (vgl. des Ignatius Verzichtwollen auf jede Gebetszeit) wird man wohl für einen Tagesrhythmus von einer halben Stunde sprechen müssen.

Das Problem „Norm“ darf weder tabuisiert noch negiert werden; es muß im lebendigen Kontakt zur gelebten und erlebten Wirklichkeit ständig neu durchdacht werden. Die Sozialpsychologie ist dazu zu hören. Vgl. in *Dienst am geistlichen Leben*, 3. 1311, *Disziplin des Gebets*.

3. Was während dieser Zeit geschieht, läßt sich nicht normieren. Gebet oder christliche Identitätsvergewisserung ist aber nur vorhanden, wenn bei dem, der sich betend beschäftigt, das eigene Engagement (deutsch: Hin-gabe, lateinisch: de-votio) wach wird und wenn auf der anderen Seite der lebendige Gott miteintritt in den Vollzug. Die Übertragung des Du-Verhältnisses zum Mitmenschen auf unser Verhältnis zu Gott bleibt trotz aller Analogie und mit allen Anthropomorphismen eine unüberholbare Form, dieses Vertrauen auf Gott auszudrücken, das von Jesus nicht zu trennen ist.

Dazu ein möglicher und wichtiger Ansatz des Gebets in *Meditation, Theorie und Praxis*, 1971.

4. Die heutige Gebetssituation wandelt sich insofern, als für einen Großteil der Christen Gottes Du weniger der selbstverständliche Ausgangspunkt des Betens ist, als ein Ziel, zu dem man sich unterwegs weiß. Die bruchlose Realisierung dieses Ziels wäre das, was man christliche Mystik nennt, also ein Geschenk für wenige. Die Botschaft Jesu aber gibt uns die Gewähr, daß unser Weg nicht irreführt, obgleich manchem das Ziel zu verschwimmen scheint.

In *Abwesenheit Gottes*, 1971, habe ich dies beschrieben.

5. Unter diesen Rücksichten ist die wichtigste Gebetsform für den Ordensangehörigen der Versuch, seine Arbeit und die Anliegen seiner Gemeinschaft durchsichtig zu machen bis zu dem Sinn-Rahmen, der von Gottes Verheißung in Jesus Christus getragen wird. Die klassische Spiritualität sprach hier von Meditation.

Hierzu kann man Luthers Ausführungen über den „Beruf“ nachlesen. In der modernen Ausdeutung ungenügend, aber gut einführend in die Geschichte ist Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Eckharts und bei Johannes Tauler*, 1968 (vgl. meine Besprechungen in *Erasmus*). Ausgewogener ist Spidlik, *Grégoire de Naziance, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, 1971, II. *La praxis chrétienne*, III. *Confrontation des deux voies*.

6. Auch für den, dem die Realisation von Gottes Du ein weitentferntes Ziel ist, gehört es zur christlichen Identität, daß er sein Leben und seine Arbeit als Geschenk weiß und als Geschenk realisiert. In all seiner Anstrengung weiß er, daß das Gelingen doch letztlich von Gott kommt. Auch für den Vollzug des Betens heißt dies, daß nicht alles ins eigene Bemühen gelegt werden darf; es braucht die Räume des zweckfreien Ausruhens und Von-Sich-Absehens (Lob-Preis-Dank-Anbetung).

In Erinnerung sei gerufen die Besinnung auf das Spiel, auf zweckfreie Räume bei „politischen“ Theologen wie Sölle, Cox oder Moltmann.

### III. DAS INNENLEBEN DER GEMEINSCHAFT: „INSTITUTIONALISIERTE DAUERREFLEXION“

Einen Überblick über Literatur, Diskussion und Ansätze und einige Thesen für die Zukunft finden sich in meinem Aufsatz: *Realität — Phantasterei — Skepsis, Zur vita communis des Priesters*, *Theoprakt Quartalschrift*, 120, 1972, 3–22.

1. Mit dem Zerbrechen der natürlichen Gemeinschaften werden rein juristische Bande unglaubwürdig. Zugleich aber fällt auch für den religiösen Menschen die selbstverständliche Stütze weg, die er in einer gleichgesinnten Umgebung bisher hatte. Er kommt immer häufiger mit Menschen in freundschaftliche Berührung, deren Lebensanschauung der seinen entgegengesetzt ist. Der (notwendige) Ausfall der geschlossenen tragenden Umgebung (significant others) und der juridischen Grenzziehung ist nur wett zu machen durch ein bewußteres Innenleben der religiösen Gemeinschaft. Unter dem Stichwort „Institutionalisierte Dauerreflexion“ hat die Soziologie dazu entscheidende Einsichten bereitgestellt.

Schelsky, *Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, ist im katholischen Bereich völlig übersehen worden; vgl. Rendtorff, *Zur Säkularisierungs-Problematik, Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, *IntJb Religionssoziologie* 2, 1966, 51–72. Schelskys Aufsatz

ist wiederabgedruckt in *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, 1965, 250—275, und weitergeführt in *Zur soziologischen Theorie der Institution*, in *Zur Theorie der Institution*, 1970.

2. Mehr noch als beim persönlichen Gebet ist für die Gemeinschaft damit ein Ziel aufgestellt, aber keine Norm, die schon morgen erfüllt sein muß. Doch ist es Zeit sich nach diesem Ziel auszurichten.

Die Berichte über das Zusammenleben von linksradikalen Kommunen zeigen die Schwierigkeiten. Besonders aufschlußreich ist *Kommune 2, Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums*. 1969.

3. Eine religiöse Gemeinschaft, der kein gemeinsamer religiöser Vollzug gelingt, wird auf die Dauer nicht bestehen. Sobald man diesen Vollzug supranaturalistisch von der humanen Verständnisgrundlage ablöst, erstarrt er und stirbt. Zuerst ist also zu fordern: gegenseitiges menschliches Interesse, Sensibilität füreinander, Teilnahme an der Arbeit des anderen, gemeinsame Entscheidungen, Aufteilung der Verantwortung usw., ehe man an gemeinsame Religiosität denken darf.

Die Angst vor der Soziologie sollte der Einsicht weichen, daß hier das natürliche Fundament des gemeinsamen christlichen Lebens sichtbar wird. (*Gratia elevat naturam, Ecclesiologia elevat Soziologiam.*)

4. Die Wahrung der Privatsphäre, Pluralität und Toleranz auch und gerade im religiösen Bereich erfordern rechtliche Grundlagen des Zusammenlebens. Eine reine good-will-Tour ist nicht von langer Dauer.

Das Rüsselsheimer und das Wiener (Machstraße) Experiment einer Priestergruppe bestätigen dies. Zum kanonistischen Hintergrund vgl. Astrath, *Die vita communis der Weltpriester nach dem CIC, Ein Beitrag zur Interpretation der cc. 134 und 466 § 5 V*, 1967.

5. Zweifellos sind kleine Gruppen, Freundschaften, Arbeitsgemeinschaften die Lebenszellen für ein intensives religiöses Gemeinschaftsleben. Doch, es hat sich gezeigt, daß „Basisgruppen“, die nicht organisch in größere Gemeinschaften integriert werden, in ihrer Aktivität bald verpuffen und in ihrem Innenleben sich sektiererisch isolieren.

Vgl. meine Auseinandersetzung mit Kerkhofs im (zu Beginn, III) genannten Aufsatz.

6. Je intensiv-persönlicher die Vollzüge sind, desto weniger können sie Alltagsbrot einer größeren Gemeinschaft sein. Diese braucht sachlichere religiöse Übungen. In kleinen Gruppen hat sich die gemeinsame Meditation bewährt; sie realisiert betend im mitmenschlichen Aufeinanderhören Gottes Wirklichkeit.

Zu den wenigen religiösen Ausdeutungen zählt Kehl, *Zur Theologie des Meditationsgesprächs*, in *Strukturen christlicher Existenz*, 1968, 205—213. 386.

7. Die Dosierung, die inhaltliche Füllung und der Intensivitätsgrad des religiösen Vollzugs einer Gemeinschaft lassen sich nur am Barometer eben dieser Gemeinschaft ablesen. Die Informationstheorie hat dafür den Begriff „Fließgleichgewicht“ geprägt. Doch als Zielnorm kann für eine von der Zahl her gesprächsfähige Gruppe u. a. ein intensives (= engagiertes, ‚betendes‘) religiöses (Zentralfragen des Glaubens) Gespräch im Rhythmus der Woche angesehen werden. Bei der wachsenden Einsicht in den ekklesiologischen Charakter der Messe ist auch ihr Vollzug von der Gemeinschaft neu zu überdenken.

Eisenstadt, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung*, 1971, zeigt an umfassendem soziologischen Material, daß der Einfluß religiöser Gemeinschaften auf die Gesellschaft nicht durch Anbiederung an modische Strömungen, sondern durch Besinnung auf die eigene Botschaft wirksam wird.

8. Es hat sich ergeben, daß die Pflege des Innenlebens einer besonderen (natürlich behutsamen) Betreuung bedarf; ohne einen entsprechenden Aufwand von Zeit, Kraft und auch Personen geht das nicht. Gerade Gruppen von Jüngeren, die in den Orden hineinwachsen, brauchen eine solche Begleitung (wiederum natürlich behutsam und verständnisvoll). Ein Überhandnehmen der äußeren (Flucht auf wichtigere, ehrenvollere Arbeiten) und inneren Emigration (als ob man zu alt dafür sei) wäre der Tod des Ordens, und damit auch die Verkümmernng eines wichtigen Gliedes in der Kirche Jesu Christi.

Die Theologie des Pater Pneumatikos, des Spirituals, braucht eine theologisch-humane Blutaufbesserung, ist aber aktueller als je zuvor. Dazu das Schlußkapitel in *Dienst am geistlichen Leben*, 5. *Geistlicher Dienst am Mitmenschen*.

#### IV. GEGENSEITIGE ABHÄNGIGKEIT VON GESELLSCHAFT UND INNENLEBEN

Hierzu kommt das klassische Problem: Actio-Contemplatio (vgl. II, 5) noch einmal, aber jetzt mit überindividueller Akzentuierung zur Sprache.

1. Eine der wichtigsten Gebetssituationen (vielleicht die wichtigste) besteht nach der christlichen Tradition in der Entscheidungsfindung vor Gott. Stimmungsmäßige „Identitätsvergewisserung“ wie auch Verharren in Lob- und Anbetung Gottes finden hier ihre christliche Prägung und zugleich ihre kritische Überprüfung.

Vgl. *Die Krisis des Ignatius von Loyola*, in *Christentum als Krisis*, 1971, 103–147; Kapitel C. I, *Unterscheidung der Geister*, in *Motive – Modelle für ein Leben als Christ; Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien*, GuL 43, 1970, 206–226; Absatz 3. 133 *Kriterien des Gebetes in Dienst am geistlichen Leben*.

2. Während die traditionelle Spiritualität eine solche Entscheidung im Geiste (Unterscheidung der Geister) fast nur für den einzelnen Christen ausarbeitete, ist heute auch die christliche Ge-

m e i n s c h a f t (die kleine wie die große) zur gemeinsamen Entscheidung aufgefordert. Regeln darüber müssen von einer breiten psychologisch-soziologischen Grundlage her erarbeitet werden.

Das klassische Beispiel ist die *Deliberatio Primorum Patrum*, aus der der Jesuitenorden erwuchs; Mon. Ign. Const. I, 1–7, mit Einleitung XXXV–XL; man darf aber den Bogen zurückspringen bis zum Jerusalemer Apostelkonzil und nach vorwärts zu sensitivity training und Gruppendynamik.

3. Zwei Grundprinzipien lassen sich auf jeden Fall aufstellen.

a) Die Einheit von individuellem Ruf und sozialem Auftrag. In letzter Zuspitzung formuliert sollte es kein „Innenleben“ (Gebet, gemeinschaftliche Meditation) geben, das nicht von seiner sozialen Bedeutung geprägt ist; ebenso sollte — besonders für religiöse Gemeinschaften — keine Tätigkeit existieren, die nicht in das Innenleben hineingenommen, vor Gott gebetet und meditiert wird.

Wie sehr ein Großteil der polemischen Literatur über Horizontalismus (Nächstenliebe — sozialer Dienst) und Vertikalismus (Gottesliebe — einsames Gebet) an der christlichen Sache vorbeigeht, kann ebenso ein Blick in die wenigen Schriften von Metz wie in das umfangreiche Werk von v. Balthasar zeigen; für beide ist die christliche Einheit das erste.

b) Daß damit kein technischer Funktionalismus behauptet wird, zeigt sich im gemeinsamen Nenner, durch den alle Überlegungen erst sinnvoll werden: Jesus Christus, und die Anwesenheit des Geistes Jesu Christi in der heutigen Kirche. An dieser Glaubenstatsache ist die Entscheidung des Einzelnen und der Gemeinschaft zu messen. Dieses Messen aber ist selbst schon Gebet.

Dieses sinngebende „Mehr“ des Christentums versuchte ich darzustellen in *Situation des Glaubens, Theologische Motivation*, dem ersten Teil von *Motive — Modelle für ein Leben als Christ*.

4. Aus dieser Glaubenstatsache, die nicht völlig aufzurechnen ist mit Kategorien des innerweltlichen Erfolgs oder Mißerfolgs, ergibt sich aber auch eine Pluralität der kirchlichen Lebensformen, die durch keine abstrakte Einsicht und durch keine herkömmliche Verpflichtung normiert werden darf. Das Leben der Kirche und ihrer Ordensgemeinschaften wird nur weitergehen, wenn diese offen bleiben (für die Kirche hat Jesus selbst sich verbürgt; aber nicht für jede einzelne christliche Gruppe) auf neue und auch unerwartete Möglichkeiten, wenn die Konfrontation der eigenen Lebensweise mit den Erfordernissen der Zeit, wenn die Meditation aus dem Glauben nicht einschläft.

An wenigen Stellen wurde in der kirchlichen Vergangenheit die christliche Pluralität so sichtbar wie in der gelebten Spiritualität; vgl. dazu *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität; Einheit und Vielfalt*, GuL 39, 1956, 24–44; Artikel *Spiritualität*, im Lexikon Sacramentum Mundi IV, und im demnächst erscheinenden Ergänzungsband des Handbuchs der Pastoraltheologie.

5. Aus der psychologisch-soziologischen Grundlage ergibt sich, daß man die Korrespondenz von Innenleben und Aufgabe nach außen nicht in wirklichkeitsfremder Idealisierung leben kann. Auch daraus lassen sich einige Einsichten ableiten.

a) Das Innenleben (das persönliche wie das gemeinschaftliche) hat Eigengesetzlichkeiten, die Zeit und Kraft für sich brauchen.

Das Aufgeben des Privatlebens in klösterlichen Gemeinschaften war zweifellos eine falsche, oft genug unmenschliche Forderung, die von einem schiefen Menschenbild herrührte.

b) Das nämliche gilt für den Auftrag zur Arbeit. Die Gesetzlichkeiten des pädagogischen, caritativen, selbst auch des theologischen Einsatzes würden mißachtet, wollte man sie unmittelbar aus dem Innenleben, aus Frömmigkeit und Gebet her beurteilen.

Das Christentum ist mit allen Fasern in die Geschichte hineingebunden. Deshalb läßt sich der christliche Einsatz nicht deduzieren (aus abstrakten Einsichten und Prinzipien ein für allemal ableiten), sondern nur kritisch induzieren (aus den Erfordernissen der Zeit am Auftrag Christi messen und stets neu bestimmen).

6. Auch hier darf man von der Orientierung an den „facts“ als der modernen Aszese sprechen. Nur muß man als Christ wissen, daß das wichtigste Faktum Jesus Christus selbst und sein Auftrag an uns ist.