

**EINFÜHRUNG  
THEOLOGIE**

Simon Peng-Keller

# **Einführung in die Theologie der Spiritualität**

**WBG**   
Wissen verbindet

Simon Peng-Keller

# Einführung in die Theologie der Spiritualität

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2010 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Satz: Lichtsatz Michael Glaese GmbH, Hemsbach  
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Seeheim  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)**

ISBN 978-3-534-23048-8

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
I. Spiritualität im Fokus akademischer Theologie . . . . .	9
1. Der Begriff ‚Spiritualität‘ . . . . .	9
1.1 Begriffsgeschichtliche Aspekte . . . . .	9
1.2 Theologische Begriffsbestimmungen . . . . .	12
2. Theologie der Spiritualität als Lehr- und Forschungsgebiet . . . . .	15
2.1 Geschichtliche Stationen . . . . .	15
2.2 Geistliche Literatur und Praxis als <i>locus theologicus</i> . . . . .	19
3. Spiritualitätsforschung im Konflikt der Interpretationen . . . . .	21
3.1 Historische Forschung . . . . .	22
3.2 Human- und sozialwissenschaftliche Studien . . . . .	22
3.3 Theologische Hermeneutik des geistlichen Lebens . . . . .	25
II. Geistesgegenwart als Quelle christlicher Spiritualität . . . . .	29
1. Präsenz des Heiligen Geistes . . . . .	29
1.1 Gottes Einwohnung im Menschen . . . . .	29
1.2 Pneumatische Erfahrungen . . . . .	33
1.3 Unterscheidung der Geister . . . . .	35
2. Dimensionen des Christwerdens . . . . .	40
2.1 Umkehr . . . . .	40
2.2 Taufe als Anfang des Christseins und Ruf zum Christwerden . . . . .	42
2.3 Christsein als Christwerden . . . . .	43
3. Die responsorische Struktur geistbestimmten Lebens . . . . .	46
3.1 Indikativ der Geistesgabe – Imperative des geistlichen Lebens . . . . .	46
3.2 Nachfolge Christi . . . . .	49
3.3 Christliche Askese . . . . .	53
3.3.1 Askese als Übung . . . . .	54
3.3.2 Askese als Kampf . . . . .	56
3.3.3 Askese als Passion . . . . .	58
III. Spirituelle Lebensformen . . . . .	60
1. Hermeneutik der Lebensformen . . . . .	60
2. Reguliertes Leben in der Nachfolge Christi . . . . .	64
3. Spirituelle Lebensstände . . . . .	66
3.1 Ehe als spirituelle Lebensform . . . . .	68
3.1.1 Ehespiritualität? . . . . .	69
3.1.2 Ehe als Ort gegenseitiger Heiligung . . . . .	70
3.1.3 Ehe als Zeugnisgestalt . . . . .	72
3.2 Evangelische Räte und gemeinsames Leben . . . . .	73
3.2.1 Geschichtliche Stationen . . . . .	73

3.2.2 Theologische Begründungen . . . . .	77
3.2.3 Inklusive Interpretation der Rätetrias . . . . .	87
3.3 Vita activa und vita contemplativa . . . . .	89
IV. Spirituelle Grundvollzüge. . . . .	94
1. Grundformen christlichen Betens . . . . .	94
1.1 Liturgie und Spiritualität . . . . .	94
1.1.1 Verborgeneheit und eschatologische Öffentlichkeit . . . . .	95
1.1.2 Liturgie und Leben . . . . .	96
1.1.3 Liturgie als Schule des Betens . . . . .	97
1.2 Lob, Dank, Klage und Bitte . . . . .	100
1.3 Problemfeld Bittgebet . . . . .	103
2. Meditation: Geistige Übung und geistlicher Vollzug . . . . .	108
2.1 Meditation biblisch . . . . .	109
2.2 Die wechselvolle Geschichte christlicher Meditation . . . . .	110
2.3 Meditation im Horizont säkularer Herausforderungen . . . . .	112
3. Kontemplation und mystische Erfahrung . . . . .	114
3.1 Christliche Kontemplation als Geistgebet . . . . .	114
3.2 Christliche Kontemplations- und Mystikkritik . . . . .	116
3.3 Neubewertung mystischer Traditionen im 20. Jahrhundert . . . . .	119
V. Lebens- und glaubensgeschichtliche Dimensionen . . . . .	124
1. Theologisch-mystagogische Wegmodelle . . . . .	124
1.1 Die <i>triplex via</i> . . . . .	125
1.2 Zweite Umkehr . . . . .	128
1.3 Tägliche Umkehr und <i>ordo salutis</i> . . . . .	132
1.4 Geisttaufe . . . . .	133
2. Psychologische Konzepte spiritueller Entwicklung . . . . .	135
2.1 Psychoanalytische Konzeptionen . . . . .	136
2.2 James W. Fowlers ‚Stufen des Glaubens‘ . . . . .	138
3. Theologisch-anthropologische Modelle . . . . .	141
3.1 Luigi M. Rulla: Theologische Anthropologie der Berufung . . . . .	141
3.2 Wolfhart Pannenberg: Egozentrizität und wahres Selbst . . . . .	144
Epilog: Spiritualität als Hermeneutik . . . . .	148
Literatur . . . . .	149
Personenregister. . . . .	163
Sachregister . . . . .	166

## Vorwort

‚Spiritualität‘ steht für eine vielgestaltige Suche nach einem „Ort der Fülle“ (Ch. Taylor). Spirituell leben heißt, sich von einer selbstzentrierten und materialistischen Orientierung lösen. Manche verstehen heute ‚Spiritualität‘ darüber hinaus auch im Kontrast zu ‚Religiosität‘. Das erste Kapitel der vorliegenden Einleitung geht der Herkunft dieses merkwürdigen Kontrastes nach. Auf dem Hintergrund der paulinischen Wurzeln des Begriffs wird ‚Spiritualität‘ pneumatologisch als *ars spiritualis* bzw. als Kunst geistbestimmten Lebens bestimmt. Im Kreise der akademischen Disziplinen erscheint die *Theologie* der Spiritualität heute als junger Spross. Wenige wissen, dass dieser Benjamin bereits gut 400 Jahre zählt. Im zweiten Kapitel soll deshalb die Geschichte dieses Faches rekonstruiert werden. Ein kurzer Überblick über gegenwärtige Versuche, das Fach in den theologischen Fächerkanon einzuordnen, vergegenwärtigt die Möglichkeiten seiner künftigen Entwicklung. Im Ausgang an diese erste Selbstvergewisserung und Kontextualisierung wird vorgeschlagen, das Fach als *theologische Hermeneutik des geistbestimmten Lebens* zu konzipieren.

Was der I. Teil in Form einer Metareflexion entwickelt, wird in den darauf folgenden Kapiteln in verschiedene Richtungen entfaltet und veranschaulicht: Ausgehend von der Vorstellung, dass Gottes Geist in den Glaubenden wohnt und wirkt, werden zunächst die unterschiedlichen Aspekte des Christwerdens und die responsorische Struktur des christlichen Lebens untersucht (II.). Anschließend werden einige spirituelle Lebensformen und die Unterscheidung zwischen aktivem und kontemplativem Leben erkundet (III.). Unter der Überschrift ‚Spirituelle Grundvollzüge‘ kommen die unterschiedlichen Formen christlichen Betens, zu denen auch die Meditation und die Kontemplation gehören, in den Fokus der Untersuchung (IV.). Der letzte Teil widmet sich den lebensgeschichtlichen Dimensionen christlicher Spiritualität. Analysiert werden ältere und jüngere Vorschläge, die Wachstumsdynamik des spirituellen Weges zu systematisieren. In allen Abschnitten wird versucht, die ‚Ökumene der Gaben‘ ernst zu nehmen und verschiedene konfessionelle Traditionen zu Wort kommen zu lassen. Dass dabei ein katholischer Autor am Werk ist, kann und soll dennoch nicht verborgen bleiben.

Was das vorliegende Buch nicht bieten kann, sind konkrete Anregungen zur spirituellen Methodik. Eine *Theologie* der Spiritualität hat nicht die Aufgabe einer *Praxisanleitung*. Sie ist *Praxisreflexion* im Kontext der Wissenschaft. *Einleitung* ist das Buch deshalb nicht in einem mystagogischen Sinne. Es handelt sich vielmehr um eine Hinführung zu einem methodischen Nachdenken über das weitgefächerte Gebiet christlich-spirituelle Praxis. Die Disziplin des Denkens kann aber als eigene Form der Askese und insofern ebenfalls als geistliche Übung vollzogen werden.

Vielfältige Anregungen und redaktionelle Unterstützung habe ich erhalten von Dr. phil. Iso Baumer, Dr. phil. Ingeborg Peng-Keller, Dr. theol. Albert Schmucki OFM und Dr. theol. Bruno Rieder OSB. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Zürich, 8. Januar 2010

Simon Peng-Keller

# I. Spiritualität im Fokus akademischer Theologie

Das erste Kapitel dieser Einführung in die Theologie der Spiritualität dient einem ersten Abschreiten des thematischen Feldes: Angesichts der vielfach beklagten Begriffsdiffusion, die die heutige Rede von ‚Spiritualität‘ kennzeichnet, ist es unumgänglich, mit einer sorgfältigen Klärung des Begriffs einzusetzen. Danach umreißt ich das Aufgabenfeld einer ‚Theologie der Spiritualität‘ und verorte das Fach im Ganzen der Theologie. In einem dritten Schritt werfe ich einen kurzen Blick in die außertheologische Spiritualitätsforschung und frage nach dem Eigenprofil des Faches.

## 1. Der Begriff ‚Spiritualität‘

Was Dieter Henrich vor bald drei Jahrzehnten im Blick auf den Identitätsbegriff vermerkte, dass er nämlich „über unkontrollierte Bedeutungsverschiebungen“ entstand und eine Vorstellung sei, „in der sich Assoziationen stärker geltend machen als ausgearbeitete Gedanken“ (427:136), trifft ohne Einschränkung auch auf den Spiritualitätsbegriff zu. Orientiert man sich am gängigen Wortgebrauch, so wird man mit dem merkwürdigen Faktum konfrontiert, dass im westeuropäischen Kontext die Begriffe ‚spirituell‘ und ‚religiös‘ in ein kontrastives Verhältnis geraten sind. Während sich gemäß zuverlässigen Studien im Bewusstsein der meisten US-Amerikaner/innen Religiosität und Spiritualität nicht nur nicht ausschließen, sondern sich die befragten Personen in der Mehrzahl um so spiritueller einschätzen, je häufiger sie die Kirche besuchen, haben die Befragungen von 190 Studierenden der Universitäten Freiburg/Schweiz und Salzburg zu anderen Ergebnissen geführt: Nur 26% der Befragten sind gemäß ihrer Selbsteinschätzung *gleichzeitig* spirituell und religiös, während sich 36% als spirituell, aber nicht als religiös und 16% als religiös, aber nicht als spirituell bezeichneten. Die restlichen 22% nahmen für sich weder das eine noch das andere Prädikat in Anspruch (Bucher/315:51 f.). Nach Meinung der Forscher wird sich dieser Trend sowohl in Europa wie in den USA verstärken, wobei er, wie sich ebenfalls zeigen lässt, mit einem deutlichen Wandel der jeweiligen ‚religiösen‘ bzw. ‚spirituellen‘ Praxis korreliert. Die meisten Personen, die sich als spirituell, aber nicht als religiös bezeichnen, haben sich von den kirchlichen Gemeinschaften entfremdet und sind gegenüber christlichen Glaubensinhalten reserviert. Für sie stehen Spiritualität und Religion in einem kontrastiven Verhältnis. Wie ist es zu diesem Gegensatz von ‚spirituell‘ und ‚religiös‘ gekommen?

spirituell vs. religiös

### 1.1 Begriffsgeschichtliche Aspekte

Nicht erst die jüngere Entwicklung des Spiritualitätsbegriffs zeichnet sich durch starke semantische Verschiebungen und aufschlussreiche Überlagerungen aus: Schon seine Geschichte verläuft eigentümlich und verrät etwas

Biblische Wurzeln

darüber, wie sich das religiöse Koordinatensystem Europas im Laufe der Jahrhunderte verschiebt. ‚Spiritualitas‘ tritt in drei Hauptbedeutungen auf: Neben der pneumatologischen Grundbedeutung des Wortes, die selber markanten Umakzentuierungen ausgesetzt ist, kommt im Mittelalter auch eine philosophische und eine juristische Gebrauchsweise auf, wobei deutliche Interferenzen festzustellen sind. Die biblische Vorgeschichte des Ausdrucks führt in das *corpus paulinum*, in welchem dem Adjektiv *pneumatikos* eine begriffliche Schlüsselstellung zukommt. ‚Pneumatisch‘ sind nach dem Apostel Christen, in denen das heilige Pneuma des erhöhten Christus als endzeitliche Gabe einwohnt und die sich von dieser pneumatischen Wirkkraft bestimmen lassen (Röm 8). Alle anderen bezeichnet Paulus in einem scharfen Kontrast als vom ‚Fleisch‘ bestimmte Menschen (*sarkikoi*), wobei er damit nicht einen anthropologischen Dualismus markiert, sondern in prophetischer Tradition (Jer 17,5 ff.) und im Horizont des Ostergeschehens die eschatologische Neubestimmung des Lebens bezeichnet.

‚spiritualitas‘  
als begriffliche  
Innovation

Bereits im frühesten bekannten Beleg für ‚spiritualitas‘, der aus dem 5. Jahrhundert stammt, ist die Distanz zu den paulinischen Wurzeln schon deutlich spürbar. Es ist nicht ohne Ironie für die abendländische Spiritualitätsgeschichte, dass er sich in einem Brief findet, der vermutlich von Pelagius stammt. Der Adressat, ein neugetaufter Christ, wird darin ermahnt, eifrig in der Heiligen Schrift zu lesen und nach ihren Geboten zu leben, um so in der ‚Spiritualität‘ fortzuschreiten (*ut in spiritualitate proficias*; PL 30,114f.). Wenn Pelagius dem Neugetauften zudem nahe legt, in der verbleibenden Lebenszeit im Geiste (*in spiritu*) zu säen, um so die Ernte an geistigen Gütern (*in spiritualibus*) einzubringen, zeigt sich eine deutliche Abweichung vom neutestamentlichen Sprachgebrauch: Während es nach Paulus das heilige Pneuma ist, das sät und in dem von ihm bewohnten Leben vielfältige Frucht hervorbringt, spricht Pelagius nicht vom Pneuma als eschatologischer Gabe oder göttliche Lebenskraft, sondern nähert sich der späteren Gleichsetzung von *spiritualitas* mit *incorporalitas* an.

Scholastische und  
volkssprachliche  
Rezeption

Die begriffliche Innovation des Pelagius bleibt vorerst Episode. Erst im 12. Jahrhundert, im Umfeld der aufkommenden Scholastik, bürgert sich die Rede von der ‚spiritualitas‘ als ontologisch-anthropologischer Kontrastbegriff zu ‚corporalitas‘ ein. Die Oszillation zwischen der pneumatologisch-eschatologischen Bedeutung, die dem Begriff von seiner neutestamentlichen Herkunft anhaftet, und der anthropologisch-philosophischen Gebrauchsweise gehört nach Bernard McGinn „zu den am wenigsten glücklichsten Folgen der Scholastik“ (137: 339). In der gleichen Zeit wird die Metapher von den ‚geistlichen Gütern‘ ins Rechtliche übertragen: ‚Spiritualitas‘ ist forthin auch der Überbegriff für den Bereich der kirchlichen Rechtssprechung. Es ist diese Bedeutung, die die Volkssprachen aufnehmen: Als ‚espiritualité‘ taucht der Begriff im 13. Jahrhundert erstmals im Französischen auf (Leclercq/90:292). In der gleichen, juristisch orientierten Sinnrichtung ist die Rede von der ‚Geistlichkeit‘ zu verstehen, die sich spätmittelalterlich im Deutschen als Bezeichnung für den Klerus einbürgert und sich in katholischen Gegenden bis heute gehalten hat.

‚nouvelle spiritualité‘

Es ist bemerkenswert, dass trotz der damit entstandenen Dominanz des rechtlichen und philosophischen Gebrauchs der französische Terminus ‚spiritualité‘ im 17. Jahrhundert wieder eine stärker theologische Färbung be-

kommt. Der Begriff, der mit positiven oder negativen Akzenten versehen werden konnte, steht nun für eine neue Form spiritueller Praxis. Die pejorative Verwendung ist dabei die dominante: Der Jesuit Maximilian Sandaeus unterscheidet beispielsweise in seiner 1640 in Köln erscheinenden Rechtfertigung der mystischen Theologie die reine Kontemplation von einer imaginativ überwucherten ‚spiritualité‘. Ein halbes Jahrhundert später bezeichnet Bossuet die von ihm bekämpfte mystische Strömung als ‚nouvelle spiritualité‘. Diderot erläutert hingegen in seiner Enzyklopädie den Begriff in einem überschwänglich positiven Sinne (Solignac/99:1149). Die Spuren seiner französischen Neuprägung im 17. Jahrhundert bleiben dem Spiritualitätsbegriff für die kommenden Jahrhunderte eingeschrieben. Wenn sich auch der Verdacht des Quietismus, der vorübergehend seine Verbreitung blockiert, lange anhält, setzt sich im 20. Jahrhundert die positive Bedeutung durch. Die folgenreiche Konfusion zwischen einem pneumatologisch und einem philosophisch-anthropologisch akzentuierten Spiritualitätsverständnis bleibt dem Wort allerdings als Altlast eingezeichnet. Bezeichnend dafür ist die programmatische Definition, mit der Etienne Gilson 1943 das Forschungsgebiet der Theologie der Spiritualität festlegt. Von einem *spirituellen* Leben könne geredet werden, insofern es um einen Vollzug gehe, der den körperlichen Bereich übersteige und sich allein im reinen Denken zeige (126:12).

Parallel zu dieser Entwicklung, die sich weitgehend auf die katholische Welt beschränkt, bildet sich im angelsächsischen Raum ein Verständnis von ‚spirituality‘ aus, das durch eine transreligiöse Färbung gekennzeichnet ist. Diese Begriffsverwendung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals bei amerikanischen Spiritualisten und Unitariern aufkommt, wird dadurch populär, dass sie von Helena Petrovna Blavatsky, der Vorreiterin der modernen Esoterik, und Swami Vivekânanda aufgenommen wird. In seiner 1893 auf dem ersten *World's Parliament of Religions* in Chicago gehaltenen Rede kritisiert Vivekânanda den materialistisch geprägten Westen und preist Indien als „the land of toleration and of spirituality“ (410:387). Nicht allein die darin angelegte Verbindung mit der Toleranzidee war es, die dem Spiritualitätsbegriff sein modernes Gepräge gab, sondern ebenso die damit einhergehende Betonung von ‚unmittelbarem‘ religiösem Erleben anstelle von Ritual, Institution und Reflexion. Spiritualität und Religion geraten so in das eingangs beschriebene kontrastive Verhältnis. Breitenwirksam wurde das transreligiöse Verständnis von Spiritualität allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Vordenker des *New Age*. Marilyn Ferguson plädiert in ihrem 1980 erscheinenden Kultbuch *The Aquarian Conspiracy* für eine Transformation der traditionellen Religionen in eine universalistische Spiritualität, die den Fortschritt der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis zu integrieren und den religiösen Glauben durch ein unmittelbares ‚mystisches‘ Erfahrungswissen zu ersetzen vermöge. Spiritualität steht in diesem Zusammenhang für einen „Geist-Monismus“ (105:16), der in einer eigentümlichen Synthese von prämodernen Korrespondenzvorstellungen, modernem Fortschrittsdenken, spätmoderner Kosmologie und postmoderner Mythenfreundlichkeit ein Gefühl lebensweltlicher Geborgenheit und weltanschaulicher Orientierung vermittelt.

Aus theologischer Sicht springt der markante Gegensatz zwischen der christlichen und der esoterischen Besetzung des Spiritualitätsbegriffs ins

‚Spirituality‘ als  
transreligiöser Begriff

„Spiritualität“ als  
Antwort auf ein  
veräußerlichtes  
Christentum

Auge, auch wenn diese Differenz oft durch einen vagen Rekurs auf die ‚mystischen‘ Traditionen des Christentums überspielt wird. Dass es im großen Strom christlicher Spiritualität vielfältige gnostische, hermetische, neuplatonische, spiritualistische und theosophische Unterströmungen gegeben hat, die von den Kirchenleitungen und der Schultheologie meist mit großem Argwohn betrachtet wurden, ist allerdings nicht zu bestreiten. Der Kontrast zwischen einer veräußerlichten Religiosität und einer ‚spirituellen‘ Verinnerlichung, der in der neospirituellen Kritik kirchlicher Religiosität heute in Anspruch genommen wird, gehört zudem zur Konstitutionsgeschichte jüdisch-christlicher Religion (Am 5,21 f.; Mt 6,5f.). Auch die reformatorischen Erneuerungsbewegungen traten im Namen einer schlichten und verinnerlichten Glaubenspraxis gegen ein veräußerlichtes Christentum auf. Kennzeichnend für die protestantische Entwicklung ist, dass sich der religiös motivierte Aufstand gegen eine amtskirchliche oder volksfromme Werkgerechtigkeit innerhalb der reformatorischen Kirchen selber mehrfach wiederholte und so unterschiedliche Bewegungen wie die Quäker, den Pietismus oder Emmanuel Swedenborgs ‚Neue Kirche‘ hervorbrachte. Dass die reformatorische Theologie bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts davor zurückschreckte, sich den Spiritualitätsbegriff positiv anzueignen, und bis heute teilweise die von Luther in die deutsche Sprache eingeführte Rede von Frömmigkeit vorzieht (Axmacher/80; Bobert/118), darf den reformatorischen Einfluss auf den heutigen Gebrauch des Spiritualitätsbegriffs nicht verdecken.

Theologische  
Aufgabenstellung

Die begriffsgeschichtliche Rekonstruktion macht deutlich, dass die Mehrsinnigkeit heutiger Rede von Spiritualität und die Tendenz zur Abgrenzung von einer kirchlich gebundenen Religionsform weit zurückliegende Ursprünge besitzen. Das sachliche Problem ist mit dieser Einsicht allerdings noch nicht gelöst. Eine theologisch reflektierte Rede von Spiritualität steht vor der Aufgabe, den Begriff in einer klaren theologischen Bestimmtheit zu gebrauchen, ohne dabei die interdisziplinäre Kommunikabilität zu verlieren. Der folgende Abschnitt erkundet einige Möglichkeiten, diese Aufgabe anzugehen.

### 1.2 Theologische Begriffsbestimmungen

Die Mehrdeutigkeit heutiger Rede von Spiritualität zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der Begriff auch theologisch verschieden gebraucht wird. Es ist zu beobachten, dass in der theologischen Fachliteratur zwei unterschiedliche Verwendungsweisen nebeneinander laufen. Das vorherrschende Verständnis lässt sich als *theologisch-anthropologisch* beschreiben. Doch kann der Begriff auch *pneumatologisch* akzentuiert werden.

„Spiritualität“ als  
theologisch-  
anthropologischer  
Begriff

Eine vorwiegend *theologisch-anthropologische* Verwendung des Begriffs findet sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Hans Urs von Balthasar, Sandra Schneiders und Dietmar Mieth. Kennzeichnend für diesen Verständnisszugang ist es, dass zunächst nach der Bedeutung von ‚Spiritualität‘ im Allgemeinen gefragt wird und dann in einem zweiten Schritt das christliche Spezifikum herausgearbeitet wird. So schlägt Balthasar vor, unter Spiritualität die „je praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen“ zu verstehen, „die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner:

ethisch-engagierten Daseinsverständnisses“ sei: „eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her“ (82:247). Die anthropologisch-normative Prämissen, von der Balthasar ausgeht, ist die These, „daß der Mensch sich als Geist versteht und durch Geist definiert – und nicht durch Materie, nicht durch Leib, nicht durch Trieb“ (82:248). Unter den Spiritualitätsbegriff fallen demnach – in Kierkegaard’schen Kategorien – sowohl die religiöse wie die ethische Existenz, nicht aber eine ästhetisch-selbstbezogene, mag diese noch so innerlich und reflektiert sein. Spiritualität in diesem Sinne findet sich nach Balthasar nicht nur im Christentum, dem Buddhismus und dem Islam, sondern auch in den nicht-materialistischen philosophischen Schulen der Antike, die die christliche Spiritualität präformierten und mitprägten. Die theologische Pointe besteht darin, dass von Balthasar die christliche Spiritualität als transformierende Aufnahme des Platonismus (Transzendenzstreben), Aristotelismus (sittliche Entschiedenheit) und Stoizismus (Gelassenheit) versteht, die von der Christusoffenbarung eine „Neubegründung aus einem für sie selbst unzugänglichen Ursprung“ erfahren (82:255). Christus ist nach Balthasar der synthetische Zielpunkt und die maßgebliche und konkrete Integration von Gott und Welt, worauf alle wahre Spiritualität hinstrebt: „Die menschlichen Spiritualitäten überstiegen sich alle in die Letzthaltung Christi hinein, so daß für den Christen – auch für den heutigen – die Frage nicht die ist, wie er eine menschliche mit der christlichen Spiritualität zu einer Synthese bringe, sondern wie er aus dem Geist Christi seine menschliche Situation bewältigen soll“ (82:262).

Ähnlich wie Balthasar, aber mit deutlich anderen Akzenten geht auch Sandra Schneiders davon aus, dass Spiritualität anthropologisch zu bestimmen ist und ebenso in religiösen wie in nicht (explizit) religiösen Formen auftritt. Sie beschreibt Spiritualität in diesem grundlegenden Sinne als „actualization of the basic human capacity for transcendence“ bzw. „as the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the horizon of ultimate value one perceives“ (143:16). Auch Schneiders Spiritualitätsbegriff ist normativ. Er gewinnt sein Profil durch die Abgrenzung von „spiritually negative life-organizations“ wie beispielsweise Sucht, Machtstreben und Ausbeutung (143:17). Das Spezifikum *christlicher* Spiritualität ist nach Schneiders die Ausrichtung auf den in Jesus Christus sich offenbarenden Gott und die Transformation des Lebens durch den Heiligen Geist. Was das Verhältnis zwischen christlicher und nicht-christlicher Spiritualität betrifft, vertritt die nordamerikanische Theologin im Unterschied zu von Balthasar nicht einen christologischen, sondern einen schöpfungstheologisch-anthropologischen Inklusivismus: „If nothing human is foreign to the Christian, then nothing spiritual is foreign to Christian spirituality“ (143:26). Einen dritten Weg innerhalb der anthropologisch-theologischen Modelle wählt Dietmar Mieth, wenn er Spiritualität zunächst als Inbegriff einer Haltung beschreibt, in der sich Bewusstsein und Sein zusammenschließen, und diese Haltung dann näherbestimmt als „eine sowohl im Denken wie im Leben ausgeprägte Einheit des Strebens nach Vollkommenheit und der Nachfolge Christi“ (444:24f.).

Ein deutlich anders konturierter Spiritualitätsbegriff findet sich, wo in einer pneumatologischen Orientierung *spiritus* primär nicht auf den

„Spiritualität“ als pneumatologischer Begriff

menschlichen Geist, sondern auf Gottes Geist bezogen wird. Einen solchen Zugang wählt beispielsweise Bertram Stubenrauch, der angesichts der Vieldeutigkeit des Spiritualitätsbegriffs tautologisch-verdeutlichend für eine „bewußt *pneumatisch* orientierte Spiritualität“ plädiert (101:146). Anders als Schneiders, die die Erfahrungsdimension der Spiritualität fokussiert, betont Stubenrauch, ähnlich wie von Balthasar und Mieth, die Dimension des *Logos* bzw. des *Ethos*: „Sofern der Heilige Geist die Getauften mit Gott vereinigt, offenbart er ihnen den Sinn der Welt und den Sinn der menschlichen Existenz. Sofern er die Getauften zugleich untereinander verbindet und auf alle Menschen hin entgrenzt, bildet er die Richtschnur und die Quelle der Moral. In diesem zweifachen Sinn dient der Heilige Geist als Wegbegleiter: Was die Christen im Glauben erkennen, soll in ihrer Haltung und ihrem Handeln zum Ausdruck kommen“ (101:147). Das Potential eines pneumatologisch gefüllten Spiritualitätsbegriffs tritt deutlich hervor, wenn man ihn mit dem Begriff ‚Frömmigkeit‘, an dessen Stelle er getreten ist, vergleicht. Auf dem Hintergrund seiner neutestamentlichen Matrix bringt ‚Spiritualität‘ in diesem Sinne den Primat von Gottes Handeln gegenüber der religiösen Aktivität des Menschen zur Geltung. Anders als ‚Frömmigkeit‘ zielt eine biblisch-pneumatologische Rede von Spiritualität nicht primär auf das religiöse Tun bzw. die religiöse Haltung des Menschen, sondern auf das lebenserneuernde Wirken des Heiligen Geistes.

Spiritualität als *ars spiritualis*

Die beiden skizzierten Möglichkeiten, den Spiritualitätsbegriff theologisch zu bestimmen, sind zwar *im Ansatz* deutlich voneinander zu unterscheiden, lassen sich aber in der *Näherbestimmung* miteinander kombinieren. Liest man den Begriff als Kürzel für ‚Leben aus dem Geist Gottes‘, so ist das ethische Moment – das ‚Leben‘ im Sinne von ‚Lebensführung‘ – in die pneumatologische Grundbestimmung eingezeichnet. Ein solcher Spiritualitätsbegriff bezeichnet ebenso die Formkraft, die ein solches Leben bestimmt, wie die Grundhaltung und die Praxis, die sich der Präsenz des Geistes verdanken. ‚Spiritualität‘ bedeutet in diesem Sinne eine *vom Geist Gottes bestimmte Lebensform und Lebensführung*, oder noch kürzer: *ars spiritualis* – die Kunst, geistbestimmt zu leben (s. Regula Benedicti 4,75).

Spiritualität im Singular und im Plural

Insofern sich die je konkrete Weise, sein Leben aus dem Geist Jesu zu gestalten und sich von ihm bestimmen zu lassen, zudem geformt wird durch konfessionelle Traditionen, Frömmigkeitsstile und gemeinschaftliche Praktiken, kann von christlicher Spiritualität auch im Plural gesprochen werden. Geistbestimmtes Leben verwirklicht sich faktisch immer im Kontext von vorgeprägten Spiritualitäten, die dadurch adaptiert und weiterentwickelt werden. Da das universal wirksame Pneuma Gottes als Geist der Liebe individualisierend wirkt und das Leben derer, die sich von ihm bestimmen lassen, auf singuläre Weise prägt, ist das, was jeweils konkret als Spiritualität beschreibbar ist, eine je einzigartige Gestaltwerdung des neuen Seins in Christus. Es spricht auf diesem Hintergrund theologisch viel dafür, den Begriff in erster Linie im Singular zu gebrauchen: „Wenn das Wirken des Heiligen Geistes für die gesamte Christenheit angenommen werden darf, dann muß auch die in ihr zutage tretende Spiritualität – trotz aller Vielfalt – unteilbar sein“ (Barth/56:8f.).

„Spiritualität“ nach dem ÖRK

In einem 1991 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra vorgelegten Sektionsbericht findet sich ein gelungener Ver-

such, das Wesen christlicher Spiritualität in einer biblischen Sprache zu umschreiben:

„Spiritualität wurzelt in der Taufe und in der Nachfolge. Durch sie sind wir in das Sterben und die Auferstehung Christi hineingenommen, werden Glieder seines Leibes und empfangen die Gaben des Heiligen Geistes, damit wir ein Leben führen, das in den Dienst für Gott und für Gottes Kinder gestellt ist. (...) Spiritualität ist die Feier der Gaben Gottes, Leben in Fülle, Hoffnung in Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, und Verwandlung durch den Heiligen Geist. Spiritualität ist auch das unablässige, oft mühsame Ringen um das Leben im Licht inmitten von Dunkelheit und Zweifel. Spiritualität bedeutet, das Kreuz um der Welt willen auf sich nehmen, an der Qual aller teilhaben und in den Tiefen menschlichen Elends Gottes Antlitz suchen. (...) Spiritualität – in ihren vielfältigen Formen – heißt lebensspendende Energie empfangen, geläutert, inspiriert, frei gemacht und in allen Dingen in die Nachfolge Christi gestellt werden. (...) Eine ökumenische Spiritualität für unsere Zeit sollte hier und jetzt inkarniert, lebensspendend, in der Schrift verwurzelt und vom Gebet genährt, in der Gemeinschaft und der Feier Gestalt finden, ihre Mitte in der Eucharistie haben und in Vertrauen und Zuversicht ihren Ausdruck im Dienst und im Zeugnis finden“ (93:116).

Nach dieser Umschreibung ist christliche Spiritualität bestimmt durch ihre *Herkunft* aus dem Christusereignis und der Taufe, ihren *Gemeinschaftsbezug* (Teilhabe am Leib Christi), ihren *Vollzug* (Nachfolge Christi, Dienst am Menschen, Gebet) sowie durch *Grundhaltungen* wie Vertrauen, Zuversicht und Geduld. Das zentrale Moment dieser unterschiedlichen Umschreibungen bildet der dynamisierende Geist Christi, dessen Wirken sich die beschriebenen Bezüge, Vollzüge und Haltungen verdanken. Einer Theologie der Spiritualität kommt auf dem Hintergrund einer solchen Phänomenbestimmung die Aufgabe zu, sowohl die pneumatische Orientierung, die geschichtlichen Kontinuitäten und die anthropologisch bedingten Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten, als auch das je einzigartige und eschatologisch neue Wirken des Geistes zu bedenken. Die methodologischen Probleme, die eine solche Aufgabe beinhaltet, dürften neben dem divergenten Verständnis von ‚Spiritualität‘ ein wichtiger Grund dafür sein, dass die stärkere Etablierung des theologischen Faches, das sich dieser vielschichtigen Aufgabe widmet, sich gegenwärtig eher schwierig gestaltet. In den nächsten Abschnitten sollen die Möglichkeiten, das Profil und den Aufgabenbereich einer Theologie der Spiritualität zu umreißen, genauer betrachtet werden.

## 2. Theologie der Spiritualität als Lehr- und Forschungsgebiet

### 2.1 *Geschichtliche Stationen*

Als eigenständige akademisch-theologische Disziplin taucht die Theologie des geistlichen Lebens unter verschiedenen Bezeichnungen erstmals im 17. Jahrhundert an katholischen Ordenshochschulen auf. Im Gegenzug zur

Scholastische  
Spiritualitäts-  
theologie

spätmittelalterlichen Tendenz, der scholastischen Theologie eine stärker affektiv bestimmte Erfahrungstheologie entgegenzusetzen, wurde in dieser Zeit erstmals versucht, der *theologia spiritualis* im Rahmen der nachtridentinischen Schultheologie einen Ort zu verschaffen. Der Keim zu dieser Entwicklung ist bereits im Bauplan der thomasischen *Summa theologiae* und ihren Vorläufern angelegt: Die im Umfeld der neuen Orden und Gemeinschaften intensiv diskutierten Fragen nach der geistlichen Lebensform, der Prophetie und der mystischen Entrückung werden von Thomas von Aquin in eigenständigen Traktaten behandelt, die ihren Platz am Ende seiner theologischen Ethik finden (S.th. II-II, 171 ff.). Die im 17. Jahrhundert stattfindende Ausdifferenzierung verdankt sich jedoch auch einem äußeren Impuls. Es sind die spirituellen Aufbrüche des 16. Jahrhunderts, die die spiritualitätstheologischen Reflexionen der folgenden Jahrhunderte befruchten. So weckte das Werk der Teresa von Avila nicht nur das Misstrauen der Inquisition, sondern ebenso das Interesse von führenden Gelehrten wie Domingo Báñez und Luis de León. Impulsgebend war die ‚neue‘ Mystik nicht zuletzt durch die erbitterten Kontroversen, die sie auslöste, und zwar sowohl im aufstrebenden Jesuitenorden wie auch bei den Karmeliten, wo sich die Auseinandersetzung um die radikale Lehre des Johannes vom Kreuz konzentrierte. In dessen Hauptwerken, konzipiert als scholastisch geprägte, aber mystagogisch ausgerichtete Kommentare zu seiner mystischen Poesie, findet sich ein Modell für die neuartigen mystisch-scholastischen Werke des 17. Jahrhunderts. Für die Entwicklung innerhalb des Jesuitenordens spielte der gelehrte Ordensgeneral Claudio Aquaviva eine Schlüsselrolle. Er leitete die Gesellschaft Jesu von 1581 bis 1615 und leitete ein patristisches *ressourcement* ein (256:219ff.).

Die Kompendien des  
17. Jahrhunderts

Die *theologia spiritualis* des 17. Jahrhunderts ist als Versuch zu verstehen, den spirituellen Erfahrungen und Wegen, die in der geistlichen Literatur dieser Zeit neu erschlossen und in mystagogischer Absicht thematisiert wurden, eine systematische und reflektierte Gestalt zu geben. Die maßgeblichen Referenzwerke der neuen Magister dieser theologischen Disziplin sind zum einen Thomas von Aquins *Summa theologiae* und zum anderen die quiskanonischen geistlichen Schriften älteren und jüngeren Datums. Als erstes großes und maßgebliches Handbuch der neuen scholastischen Teildisziplin erscheint 1608 in Lyon das Werk *De vita spirituali ejusque perfectione* aus der Feder des in Peru tätigen Jesuiten Jacques Álvarez de Paz. In Sprache und Strukturierung ist das umfangreiche Opus einem scholastischen Kompendium nachgebildet und damit eindeutig als Lehrbuch und nicht als geistliche Schrift konzipiert. Von den vielen Manualen, die in der Folge entstehen, seien nur zwei einflussreiche Werke erwähnt: 1640 gibt Maximilian Sandaeus unter dem Titel *Pro theologia mystica clavis* eine Art spirituelles Lexikon heraus, während der Karmelit Philipp von der Trinität 1656 in Lyon seine modellgebende *Summa theologiae mysticae* veröffentlicht. Kennzeichnend für die neuartige Theologie des geistlichen Lebens, die sich in diesen Werken niederschlägt, ist die Orientierung am Modell des dreifachen Weges zur christlichen Vollkommenheit, wobei den einzelnen Läuterungs- und Reifungsstufen in der Regel bestimmte Gebetsgrade zugeordnet werden.

G. Voetius'  
*theologia ascetica*

Auch auf evangelischer Seite kommt es im 17. Jahrhundert zu einer ersten Grundlegung einer theologischen Disziplin, die sich speziell mit den Fragen