Weltspiritualität als Moment einer Metamorphose

Christliche Spiritualität an der Schwelle zum 3. Jahrtausend

Marianne Heimbach-Steins / Stefanie Aurelia Spindel

In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur in Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichen Leben die Verbindung zur Welt nicht durchschnitten werden darf. Ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne »aus sich herausgehen«, d. h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sie hineinzutragen.¹

I. Welt und Kirche als Welt – Kirche

Ungleichzeitigkeit, d. h. das Früher oder Später eines Ereignisses, kann zum Problem werden, wenn damit das Verpassen des Kairos als des unwiederbringlichen Augenblicks verbunden ist, der allein den Keim des Gelingens oder das Gelingen selber in sich enthält. Ungleichzeitigkeit kann allerdings auch ein Glücksfall sein, wenn damit spät, aber nicht zu spät eine Sache zu ihrem guten Ende geführt werden kann, oder wenn früh, aber nicht zu früh unvermutete, aber erstrebenswerte und anregende Horizonte ins Blickfeld geraten. Konkret: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) war als das wichtigste kirchengeschichtliche Ereignis des Katholizismus im 20. Jahrhundert ein solch ungleichzeitiges Phänomen. Es kam (zu) spät, weil es auf »alte« Fragen der Jugend-, Liturgie- und Bibelbewegung, auf die Erneuerungsbestrebungen des Laienapostolates (zu) spät antwortete, und so den Anschein erweckte, im Nachhinein eine schon seit längerem bestehende, widerständige Praxis nur noch sanktionieren zu können. Das Konzil kam (zu) früh, weil der Prozess des Zusammenbruchs von Autorität in Kirche und Gesellschaft, wie er sich für die europäische und nordatlantische Kultur abzeichnete, zwar erste Vorboten zeigte, jedoch noch nicht durchgängig zum Ausbruch gekommen war und weil die Auflösung der ökonomischen Strukturen der Nachkriegszeit sowie die Ablösung der bisher bestehenden Wertekanones und Tabus in Bildung, Erziehung und Politik durch neue Paradigmen gerade erst zu erahnen waren. Von daher konnte das Konzil auf diese Momente noch nicht eingehen und fand sich so »zwischen allen Stühlen« wieder.

Trotzdem: Die Ungleichzeitigkeit des Konzils war segensreich. Sein Ausgespanntsein zwischen Vergangenheit und Zukunft ermöglichte ihm ein »Inter-esse«, ein Dazwischensein, das seine Vereinnahmung durch die

¹ Edith Stein, Brief Nr. 45. In: Edith Steins Werke (Bd. 8), Freiburg 1976, 54f.

verbot, die beim Alten bleiben wollten und dabei übersahen, dass es nicht beim »Alten« bleiben darf, sollen Ursprung und Tradition auch in der Gegenwart zu ihrem Recht kommen. Zum anderen brauchte das Konzil keine Bürgschaft zu übernehmen für diejenigen, die alles auf den Kopf zu stellen trachteten, ohne jene Weisheit als Verbündete zu wählen, die den Initiator des Zweiten Vatikanischen Konzils, Papst Johannes XXIII., auszeichnete. So war das »Inter-esse« des Konzils die Voraussetzung dafür, dass es sein ureigenstes Interesse, das eben dieser Papst als ein pastorales formuliert hatte, ausdrücken konnte als ein Interessiertsein an der Heilssendung Christi, die die Kirche von Anfang an als Heilssakrament für eine unruhige Welt bestimmte und die sich nicht vereinnahmen lassen kann von Partikularinteressen. Von dieser Außenorientierung der Kirche her bestimmte Johannes XXIII. die mögliche Bedeutung und Wirksamkeit des Konzils im Inneren. Er wollte keine interne Veranstaltung, in der die Lehre der Kirche von ihr wiederholt und wiederholend dargestellt würde, ohne dass in den Blick kam, wie sehr sich die Welt, für die die Kirche da zu sein hatte, veränderte und wie sie die Zeichen der Zeit für die Kirche aufrichtete als Aufforderung, die Verkündigung des Evangeliums und die Taten christlicher Barmherzigkeit auf die Höhe der Zeit zu bringen. Deshalb sprach Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede zum Konzil »Gaudet mater ecclesia« vom »springenden Punkt«, jenem Dreh- und Angelpunkt, der alle Bemühungen des Konzils zentrieren und ihnen als Widerlager dienen sollte. Das von ihm einberufene Konzil hatte nach seinem Willen »einen Sprung nach vorwärts«² zu tun: keine Selbstdarstellung der Kirche um ihrer selbst willen, schon gar keine Selbstbeweihräucherung, aber auch keine Lehrverurteilungen. Johannes benutzte das dynamische Bild vom Sprung, um anzuzeigen, dass das Konzil den Graben zu dem zu überspringen hatte, was »unsere Zeit fordert«.³ Er formulierte diese Anforderung als Aufgabe im Singular, ein Singular, der deshalb interessant ist, weil damit kein Aufgabenkatalog für das Konzil verbunden war, den es zu erledigen galt und der synonym mit der Grundhaltung des Sprunges über die Mauer der Entfremdung von Kirche und Welt verwendet werden durfte. Der Singular eröffnete dem Konzil eine Perspektive, lenkte seine Blickrichtung von innerkirchlichen Problemen auf die Umgebung, in der es sich konstituierte, zu arbeiten und vor der es sich zu verantworten hatte. Der Singular fokussierte den Blick der Konzilsväter auf die »Zeichen der Zeit« als jene Anfragen, die von außen an das Konzil gerichtet, »die Lebensfähigkeit des Christentums überhaupt« betrafen.⁴ Der Papst wollte beide Pole, ein angemessenes »aggiornamento« und die Beachtung der »himmlischen Dinge«, als wirksame Energiequellen für das

² Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, Johannes XXIII., Prophetie im Vermächtnis. Freiburg/Brig 1990, 136.

³ A.a.O., 134.

⁴ A.a.O., 123. Diese Zeichen sind als messianische mit eschatologischem Charakter zu verstehen; sie sind nicht zu verwechseln mit Modetrends. Vgl. Giuseppe Ruggieri, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Concilium 35 (1999) 4–17, hier 12.

Konzil verstanden wissen, die es befruchteten und zugleich verpflichteten.⁵

Hinter dieser Zweipoligkeit verbarg sich eine zwar schon während des Konzils deutlich werdende, aber in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung erst danach entdeckte Neupositionierung von Kirche und Welt, von *actio* und *contemplatio*, von Vergänglichem und Ewigem, von Erde und Himmel, von Schöpfung und Gnade, von Christentum und Menschheit. Waren in der Vergangenheit deutlich Vorbehalte im Verhältnis der Kirche zur Welt festzustellen, die einen eher grundsätzlichen Dualismus zu postulieren schienen, der dem Christentum jedoch wesensfremd ist, ging es nun darum, ihre gegenseitige Verflochtenheit und ihr Ineinander neu zu sehen und zu deuten, um unter der Führung des Hl. Geistes zu verstehen, was Inkarnation des Wortes Gottes in die Welt heute zu bedeuten hat. So war der *Aggiornamento*-Anspruch des Zweiten Vatikanums nicht der Ausdruck eines vordergründigen Modernisierungskonzeptes, das Johannes XXIII. der Kirche zu verordnen gedachte, auf dass sie sich interessierter, nützlicher oder angepasster zu den aktuellen Bedürfnissen der Welt verhalte. Genauso wenig war die Ausrichtung auf die Heutigkeit von Kirche zu verstehen ohne Rückbezug auf ihre Ursprünge und ohne Vision einer eschatologischen Vollendung.

Dafür, dass Johannes XXIII. nach einem neuen Verständnis für die Zuordnung von Kirche und Welt suchte, spricht auch, dass er das Konzil bewusst als pastorales verstand, d. h. als eine Kirchenversammlung, die sich zu orientieren hatte an ihrem Fürsein für die Welt. In seinen Konzilsplänen »ist die Dichotomie von ›Doktrin‹ und ›Pastoral‹ von innen her überwunden«⁶, eine geniale Leistung, die eine neue Art von Konzil schuf. Das angemahnte vertiefte Glaubensverständnis und die bessere Erreichbarkeit der Kirche für die Menschen verstand der Papst nicht im Sinne zweier voneinander getrennter singulärer Aufgaben, sondern als Ausdruck des einen Wurzelgrundes sowohl von Lehre als auch von Pastoral: ihre »Verflechtung« von Gott und Menschheit, die für die Welt-Kirche untrennbar und geschichtlich, inspirierend, kritisierend, korrigierend und neue geistliche Reife hervorbringend sein würde. Somit war die Konzeption des Zweiten Vatikanums durch Johannes XXIII. vor allem spiritueller Natur:

Die Kirche Christi ist das Licht Christi (...) Was kann ein Konzil anderes sein als die Erneuerung dieser Begegnung mit dem Antlitz des auferstandenen Jesus (...) das die ganze Kirche durchstrahlt, um die Völker der Menschheit zu erretten, zu erquickern und zu erleuchten?⁷

⁵ Zur Entwicklung der *Aggiornamento*-idee bei Johannes XXIII. vgl. a.a.O., 76. Kaufmann und Klein weisen hier darauf hin, dass sich dieser Begriff durch das Denken des nachmaligen Papstes verfolgen lässt seit den Tagebuchnotizen von 1903 und seine Vollendung findet mit der Konzilsankündigungsrede. Zum Phänomen der Anpassung als evolutivem (Über-)Lebensprinzip im Rahmen der kirchlichen Entwicklung vgl. Benedikta Hintersberger, *Theologische Ethik und Verhaltensforschung*. München 1978, 127-131 bzw. 124.

⁶ A.a.O., 75.

⁷ Michel Clévenot, *Prophetie im Angesicht der Katastrophe. Geschichte des Christentums im XX. Jahrhundert*. Luzern 1999, 192.

Diese Erneuerung der Kirche von innen her sollte eine Erneuerung aus den geistlichen Quellen des Evangeliums sein, das nur als Evangelium für die Welt recht verstanden ist. So führt die Orientierung am Konzil notwendigerweise zu der Frage nach einer zeitgemäßen christlichen Spiritualität im Sinne der Idee des »aggiornamento«.

II. Spiritualität und Christentum

So schwierig eine genaue begriffliche Bestimmung von *Spiritualität* bzw. *spirituell* ist, so deutlich artikuliert sich darin eine Sehnsucht nach bewusster, sinnerfüllter Lebensgestaltung und nach Rückbindung an eine geglaubte oder erhoffte Wirklichkeit, die die Grenzen menschlicher Endlichkeit übersteigt. In diesem allgemeinen Sinn korrespondiert die oft diffuse Suche nach Spiritualität dem Phänomen der Religiosität als dem »Bedürfnis und (der) Fähigkeit des Menschen, sich in irgendeiner Weise zu einer höheren Macht in Beziehung zu setzen.«⁸ Dieses Bedürfnis und seine anthropologische Bedeutung scheinen gerade angesichts der gesteigerten Komplexität menschlicher Lebenswelten und der daraus erwachsenden Verunsicherungen neu entdeckt zu werden.

Der theologische Begriff christlicher Spiritualität ist von einem solch unspezifischen Verständnis zu unterscheiden. Er bezeichnet vor jeder Differenzierung historischer, kultureller oder individueller Ausprägung die gelebte, nach christlicher Glaubensüberzeugung durch den schöpferischen Geist Gottes gewirkte Haltung der Hingabe des Menschen an Gott und seinen allen Menschen zugewandten Heilswillen. Eine solche Interpretation von Spiritualität schließt an den biblischen Ursprung an: das vor allem in den paulinischen Briefen verwendete »pneumatikos« (lateinisch »spiritualis«) meint im biblischen Sprachgebrauch die an Jesus Christus ausgerichtete und von seinem Geist ermöglichte Glaubensexistenz. Somit ist als Quelle christlicher Spiritualität das trinitarische Leben Gottes selber zu sehen, das den Vollzug des christlichen Glaubens als Leben im Heiligen Geist versteht, dessen ganzheitlicher Charakter als »Menschwerdung« im Horizont der Gottesbeziehung umschrieben werden kann.⁹ Als »geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz (...) in geschichtlich bedingter Konkretion«¹⁰ verlangt christliche Spiritualität nach Verleiblichung (Inkarnation) des Glaubens in einem konkreten, geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext und ist damit mehr als Innerlichkeit. Sie betrifft den ganzen Menschen, strahlt aus in seinen welthaften Lebensraum, in den zu gestaltenden Alltag. Nicht die Suche nach extraordinären Erfahrungen entspricht dem Anspruch christlicher Spiritualität, sondern gerade die Durchdringung des Alltages, insbesondere in der Komplexität

⁸ Christian Schütz u.a., Art. Spiritualität, PLSp, 1170–1216, hier 1171.

⁹ Vgl. C. Schütz, Spiritualität, 1174–1178.

¹⁰ Bernhard Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. ZKTh 92, 183–198, hier 189.

moderner Welterfahrung.¹¹ So wird die jeweilige geschichtliche Gegenwart sowohl zur Herausforderung als auch zur kritischen Instanz für die Gestaltung christlicher Spiritualität: »In den realen Erfahrungen der Gläubigen mitten in ihrem Leben in der Welt kann das Wirken des Geistes erkannt werden, kann ihm im Handeln entsprochen werden.«¹²

Zur christlichen Spiritualität gehört die geistliche Grundspannung von Kontemplation und Aktion als Spannung zwischen Wirken und Erleiden bzw. Tätigsein und Lassen. Diese Spannung ist Ausdruck der Selbstakzeptanz des Menschen als zugleich endlichem, individuellem und sozialbezogenem, kommunikations- und transzendenzfähigem Leib-Geist-Wesen. Diese Spannungseinheit findet Ausdruck in pluralen individuellen und kommunitären Artikulationsformen von Spiritualität: gemeinschaftliche liturgische Feier religiöser Feste und lebensgeschichtlich bedeutsamer Ereignisse, Schweigen, Meditation, Kontemplation, Schriftlesung, vielfältige Gebetsformen, Heiligung des Alltags durch dessen bewusste Gestaltung aus der Kraft des Glaubens, die gesellschaftlich-politisches Engagement im Sinne christlicher Weltverantwortung und der biblisch begründeten Option für die Armen einschließt.

Mitbestimmende anthropologische Faktoren jeder Spiritualität – und damit auch der christlichen – sind darüber hinaus alle Determinanten konkreter menschlicher Existenz: geschlechtliche Identität, Charakter und Temperament, Begabungen und Begrenztheiten, Lebensformen und Berufe, biographische Schlüsselerfahrungen und wegweisende Begegnungen genauso wie die gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Lebensvollzuges.

Weil Spiritualität als ganzheitlich-verleiblichte in einem bestimmten Kontext und in der Realisation durch konkrete Personen bzw. Gruppen Gestalt annimmt, sich also in der Welt als Umwelt und Mitwelt des Menschen verfasst, gibt es zu jeder Zeit eine Vielzahl verschiedener Auswirkungen (Kontextualisierungen) von Spiritualität, wobei die Gleichzeitigkeit verschiedener Kommunikationsformen und die Pluralität von Stilen inspirierend sein kann. Als stilbildende Merkmale christlicher Spiritualität können insbesondere das zugrunde liegende Gottes- und Christusbild und dementsprechend die jeweilige Gottes- bzw. Christusbeziehung gelten, aber auch die für eine Spiritualität bestimmenden geistlichen Übungen und Ausdrucksformen und die gewählte Lebensform selber.¹³

Letzter Grund aller Spiritualität schließlich sind Gottfähigkeit und Gottesehnsucht des Menschen im allgemeinen: »Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.« (Augustinus, Bekenntnisse, I,1). Die konkrete Ausformung von Spiritualität über-

¹¹ Dietmar Mieth, *Gottesehnsucht und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*. München 1982, 29f.

¹² B. Fraling, *Überlegungen*, 196.

¹³ Vgl. B. Fraling, *Überlegungen*, 190–192.

ragt die geschöpfliche und geschichtliche, d. h. die weltliche Situation des Menschen und öffnet sich auf Gott hin als den Weltengott, auf ihn als Quelle des Lebens und als Herrn der Geschichte.

III. Weltspiritualität inmitten der Welt

Als ein Beispiel authentischer christlicher »Welt«-Spiritualität soll uns die französische Christin und Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964) gelten.¹⁴ Das Programm, unter dem sie und ihre Freundinnen 1933 ein religiöses Leben in der kommunistischen Arbeiterstadt Ivry bei Paris beginnen wollten, lautete: »So tief wie möglich eingerammt in die Dichte der Welt, ohne von der Welt durch irgendeine Regel, irgendein Versprechen, irgendein Gewand oder einen Orden getrennt zu sein.«¹⁵ Ihr zentrales Motiv für die Wahl eines Lebens nach den evangelischen Räten war das der vorbehaltlosen Verfügbarkeit für den Willen Gottes als Ausdrucksform der Liebe gemäß dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1956 skizziert Madeleine Delbrêl das Selbstverständnis der Equipes als »Leute, die in Christus keinen andern Beruf haben als Gott ausschließlich zu gehören, ihm verfügbar, um seinen Willen zu tun und in Kirche und Welt das Evangelium zu leben.«¹⁶ Das johanneische »In der Welt, aber nicht von der Welt«-Sein, das Madeleine Delbrêls Theologie der Welt und ihre weltoffene Spiritualität zutiefst prägt, scheint hierin auf. Sie hat es in die Haltung der *Verfügbarkeit* (*disponibilité*) übersetzt, die das religiöse Leben des Christen und der Christin für den Willen Gottes aufschließt. Dieser Wille zeigt sich für sie im jeweiligen Nächsten, den sich niemand aussucht und der gerade darin zum Ort der Begegnung mit dem hier und jetzt für mich bzw. für uns sich offenbarenden Gott werden kann und soll.

Die Frage »Wer ist mein Nächster, meine Nächste?« erheischt – zumal in einer schnelllebigen und sich rasch wandelnden Gesellschaft – immer neue, flexible Antworten.¹⁷ Dies hat für Delbrêl nicht nur einen pragmatischen, sondern einen eminent theologischen Grund: Wenn Jesus Christus uns in den Menschen begegnet, insbesondere in der Gestalt der Nackten, Hungrigen, Fremden, Obdachlosen, ist es die inkarnatorische Grundstruktur der Liebe selbst, die jede einlinige Festlegung der christlichen Praxis verbietet. Jede Option, die andere grundsätzlich von der Mitteilung der Liebe auszuschließen gedächte, widerspräche der Einheit

¹⁴ Zu Leben und Denken M. Delbrêls vgl. Katja Boehme, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl. Würzburg 1997; Marianne Heimbach-Steins, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls. Münster 1994; Annette Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. Ostfildern 1994.

¹⁵ *Missionnaires sans bateau* (1943), zit. nach K. Boehme, Gott aussäen.

¹⁶ M. Delbrêl, *Frei für Gott*. Einsiedeln 1976, 26 f.

¹⁷ M. Delbrêl, *Gebet in einem weltlichen Leben*. Einsiedeln 1974, 97–100.

des Liebesgebotes.¹⁸ Solche *Flexibilität der Liebe* ist für Madeleine Delbrêl »Verfügbarkeit«, die für ein ungeteilt religiöses Leben unverzichtbar ist.

Flexibilität und *Universalität* solch *geschwisterlicher Liebe* gehören zusammen. Es gilt – so Delbrêl – »jeden Menschen so zu lieben, Christus, Gott in jedem Menschen so zu lieben, dass es ohne Vorliebe, ohne Kategorien, ohne Ausnahme geschieht.«¹⁹ Diese grundsätzliche Universalität einer gleichwohl konkreten Liebe verlangt, dass die Zuwendung zu bestimmten Menschen nicht auf Kosten anderer gehen darf²⁰, dass nicht die Übernahme einer Aufgabe, die ein Nächster uns gestellt hat, die Wahrnehmung neuer Herausforderungen der Liebe verhindert. So sehr also die Geltung des Liebesgebotes von absolutem Rang ist, so wenig darf eine bestimmte, aus vielfältigen Bedingtheiten erwachsene Antwort auf dieses Gebot ihrerseits verabsolutiert werden. Auch das widerspräche nach Madeleine Delbrêl der Verfügbarkeit für den je neuen Anruf Gottes, der uns in jeder Situation treffen und neue Aufbrüche verlangen kann.

Die Flexibilität und Universalität der geschwisterlichen Liebe ist, so betont Delbrêl, nur aufrecht zu erhalten und einzulösen, wenn sie auf die *Gottesliebe* zurückbezogen wird. Anderenfalls besteht die Gefahr, das Gebot der Nächstenliebe an die Stelle der Gottesliebe zu rücken und damit den Maßstab zu verlieren, der erst in der Einheit von Gottes- und Menschenliebe aufleuchtet. Denn die christliche Praxis der Liebe zu Gott und zu den Menschen versteht sich zuerst als Empfang und als Weitergabe der Gabe Gottes. Weil wir »nicht die eigene Liebe (...) sondern die Liebe Gottes«²¹ zu verschenken haben, unterscheidet sich die geschwisterliche Liebe nach dem Liebesgebot, das uns aufträgt zu lieben, »wie Jesus uns geliebt hat«²², von der rein menschlichen Liebe; sie bleibt abhängig von der göttlichen Liebe, d. h. sie bedarf der lebendigen Beziehungspflege in der konstanten Lektüre des Evangeliums, im Gebet, in der Aufmerksamkeit für die Manifestationen des Willens Gottes in den Geschehnissen und Begegnungen des Alltags. Darin bleibt sie sich bewusst, Weitergabe der Liebe Gottes zu sein, und wird nicht menschlichen Vorlieben, Sympathien, Gefühlen überlassen. Von hierher erfährt sie ihre menschlichen Grenzen, was vor Überheblichkeit und gönnerhaftem Auftreten ebenso wie vor unkritischer Bewunderung des Gegenübers schützt. Auf Erden

¹⁸ Im Datum des Liebesgebotes wurzelt Madeleine Delbrêls Position in der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Ideologie, insofern sie darin eine Zerstörung der Einheit, ein Ausspielen beider Elemente des Liebesgebotes gegeneinander und dazu eine »Gleichgewichtsstörung« der Nächstenliebe entdeckt.

¹⁹ M. Delbrêl, Gebet, 47.

²⁰ »Die Liebe Christi ist universal. Jede Liebe zu gewissen Menschen, die uns der Liebe zu den anderen beraubt, ist nicht Liebe Christi.« M. Delbrêl, Wir Nachbarn der Kommunisten. Einsiedeln 1975, 243.

²¹ M. Delbrêl, Gebet, 48.

²² M. Delbrêl, Gebet, 48.

kann »die gottgewollte Liebe nur die eines Sünders für einen anderen Sünder sein.«²³

Flexible, universale, aus Gott genommene und gewonnene Liebe ist immer *konkret persönliche Liebe*, »Liebe eines Jemand zu einem Jemand«, weil Gott nicht »etwas«, sondern »Jemand« ist.²⁴ In persönlicher Begegnung, in personaler Zuwendung und Ernstnahme des jeweiligen Nächsten, wer immer es sei, vermittelt sie die Annahme des Geschöpfes durch den Schöpfer und Erlöser, indem sie seinen Eigenwert im voraus zu jeder Leistung freilegt und ihn liebenswert macht. Dies ist der tiefste Kern dessen, was Madeleine Delbrêl in ihren Überlegungen zum Stichwort *Güte* als Haltung derer zum Ausdruck bringt, die »die Gebärden Christi« nachahmen.

Im Gebet als dem Ort der Einheitserfahrung von Glaube, Hoffnung und Liebe wächst dem Menschen die Kraft zu, in den Nächsten die Adressatinnen und Adressaten der Liebe Gottes zu sehen und sie – gleichsam auf Hoffnung hin – mit dieser geschenkten Liebe Gottes in menschlichen Gebärden zu lieben:

Im Gebet, und nur im Gebet wird sich uns der Herr in »jedem« offenbaren, kraft eines immer geschärfteren, klarsichtigeren Glaubens. Im Gebet können wir die Hingabe an jeden erbitten, ohne die es keine Liebe gibt; durch das Gebet wird unsere Hoffnung zum Format und zur Vielheit der uns begebenden Menschen heranwachsen oder zur Tiefe ihrer Not.²⁵

In der vierfachen Signatur der religiösen Existenz von Verfügbarkeit, Flexibilität, Universalität und dem Doppelgebot der Liebe konkretisiert sich für Madeleine Delbrêl das Grundgesetz eines Lebens nach dem Evangelium. Als fortgesetzte Inkarnation der göttlichen Liebe legt dieses Leben in der Kraft eines realistischen Glaubens Spuren der Hoffnung in und für eine Welt, in der diese Hoffnungsperspektive allzu oft verschlossen oder verschüttet zu sein scheint. Bewusst verankert Madeleine Delbrêl ein solches apostolisches Leben nicht an seinem bislang »angestammten Platz«, d. h. in einem Kloster. Der Ort ihrer Spiritualität ist und bleibt die »Welt«, aus der Gott ausgezogen zu sein scheint. »Wir sind gleichsam in der Welt verwurzelt. Das Gewicht einer Gottesverherrlichung, die ihm dort, wo wir leben, niemand erstattet, unter den Menschen von heute, kettet uns an sie.«²⁶

²³ M. Delbrêl, *Nachbarn*, 243. – Diesen Gedanken wiederholt Madeleine Delbrêl vor allem im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Kommunisten von einem religiösen Standpunkt aus. Die Relativierung der menschlichen Liebe durch den Verweis auf die Sünde ist aber als Aspekt eines realistischen Glaubens auch darüber hinaus von Bedeutung.

²⁴ Ebd., 103, 180.

²⁵ M. Delbrêl, *Gebet*, 47.

²⁶ M. Delbrêl, *Frei für Gott*, 102 f.

IV. Weltspiritualität inmitten der Kirche

Es wäre töricht, wollte man »Welt«-Spiritualität nur in der Welt und nicht auch in der Kirche suchen und zu finden gedenken. Denn jene geistliche Ausrichtung, die die Welthaftigkeit auch der Kirche versteht als das unlösliche und von Gott nicht nur geduldete, sondern gutgeheißene, weil von ihm geschaffene Ineinander von Kirche und Welt in der eigenen Person, in ihrer Leiblichkeit, dem Gesamt der Biographie und der Beziehungen, das sowohl im Gottesverhältnis abgebildet werden muss als auch als weltliche Aufgabe, ist per definitionem lebbar »unter allen Umständen«. Ohne diese Radikalität, die wortwörtlich als Wurzelgrund begriffen werden kann, in dem sich Weltspiritualität verankert und aus dem heraus ein Teil ihrer existentiellen Kräfte fließt, wäre die Welt nicht restlos ernst- und angenommen, wie es dem inkarnatorischen Ansatz einer solchen Spiritualität entspricht.

Madeleine Delbrêls Lebenskonzept, Gott nahe sein zu wollen an jenem Ort, den er verlassen zu haben scheint – die Welt –, fordert dazu heraus, ihm gleichermaßen dort nahe sein zu wollen, wo nun ihrerseits die Welt, in der und für die Gottes Wort Mensch wurde, lebte, litt, starb und auferstand, ausgezogen zu sein scheint – in der Kirche. Beide Optionen widersprechen sich nicht, im Gegenteil: »Welt«-Spiritualität ist nur dann Ausdruck einer geistlichen Haltung und einer geistlichen Erkenntnis, wenn sie lebt aus dem, was die Welt geben kann und mit dem, woran sie leidet, und wenn sie in gleicher Weise lebt aus dem, was die Kirche geben kann und mit dem, woran sie leidet, wenn sie also wahrhaft katholisch ist mit Blick auf Gaben und Desiderate von Kirche und Welt gleichermaßen.

So kommt von Neuem der von Madeleine Delbrêl so genannte »angestammte Platz« für ein spirituelles Leben in den Blick – die Orden mit ihren Gründergestalten, ihren Gründungscharismen und ihren geschichtlich gewordenen pluralen Ausformungen, die Welt- und Kirchengeschöpfe in einem sind.

Im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae Caritatis« wird im ersten Satz zurückverwiesen auf die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« als Grundtext auch für das Ordensdekret.²⁷ Die Bedeutung dieses Verweises ist nicht zu unterschätzen, waren doch bislang die evangelischen Räte Armut, Keuschheit und Gehorsam den Orden exklusiv zugeordnet, die deshalb als so genannter »Stand der Vollkommenheit« unter allen Ständen in der Kirche privilegiert waren. Das Konzil nahm den Orden diese herausragende Stellung, weil sie durch eine theologische Schiefelage entstanden war, die das Doppelgebot der Gottes- und Nächs-

²⁷ Es würde hier zu weit führen, den gesamten Entstehungsprozess des Dokumentes darzustellen. Vgl. dazu Friedrich Wulf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae Caritatis«. LthK.E II 250–307 sowie Ludger Schulte, Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert – im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs. Würzburg 1998, insbesondere 339–466.

tenliebe aufgespalten und den Orden in besonderer Weise die Gottesliebe und die Kontemplation, den anderen Ständen in der Kirche eher die Nächstenliebe und die Aktion zugesprochen hatte. Parallel dazu verkümmerte die Selbstliebe, die zum Gesamtkonzept des Liebesgebotes unabdingbar dazugehört, zu einem kümmerlichen Nichts.

Ferner brachte die Begrenzung auf Armut, Keuschheit und Gehorsam als die »echten« evangelischen Räte mit sich, dass andere Weisungen Jesu wie Gerechtigkeitsstreben, Wahrheitssuche oder Barmherzigkeit mit Blick auf das Vollkommenheitsideal des christlichen Lebens geringer geachtet wurden. Diese Engführung provozierte die idealisierte, um nicht zu sagen ideologische Höherbewertung des Ordensstandes in der Kirche und leistete einem ungunstigen Rangdenken zwischen den verschiedenen Ständen in der Kirche Vorschub.²⁸ Die »Welt« verschwand aus einem solchen Vollkommenheitskonzept fast völlig. Selbst da, wo die apostolische Ausrichtung der Orden bzw. der Kongregationen ihr Selbstverständnis mitformulierte, war die eigentliche, ungetrübte Nachfolgeform das Leben in einem kontemplativen Orden bzw. in einem kontemplativen Ordenszweig. Das »Gott allein« als das Ideal und Ziel des Ordenslebens gilt jedoch für *alle* Gläubigen. Diese wiedergewonnene Erkenntnis der Gleichheit aller Getauften und der gleichen Bedeutung jeder Nachfolgeform nutzte das Konzil, um einerseits den Orden das Geheimnis ihres Eingebundenseins in das Gesamt der Kirche tiefer zu erschließen und um sie andererseits profilierter in ihrer unverwechselbaren Christusbeziehung darzustellen. Damit holte es die Orden aus ihrer zwar glorreichen, aber problematischen Isolation heraus und formulierte das Zueinander von Kontemplation und apostolischem Wirken in den Orden und im Gesamt der Christusnachfolge unter der Rücksicht dieses erweiterten Horizontes.

Die revidierte Sicht des II. Vatikanischen Konzils auf das Ordensleben muss zusammengesesehen werden mit seiner grundsätzlichen Neupositionierung von Kirche und Welt. Weil die Kirche Sakrament des Heiles für alle Menschen und für die ganze Schöpfung ist und weil das Gesamt dieser Heilssendung als die eine unteilbare Nachfolge Jesu gilt, können Kontemplation und Aktion nicht mehr als voneinander getrennt gedacht werden.

Die Nachfolge Christi als Grundprinzip der Theologie des Ordenslebens ermöglicht es zum erstenmal in der Geschichte der offiziellen Lehre der Kirche, die apostolische und caritative Dimension in das Wesen des Ordenslebens einzugliedern ..., und nicht, wie die bisherige Tradition als Nebenziel gegenüber der Kontemplation abzuwerten. Ja noch mehr, das Konzil hat das Apostolat als »genuines Ziel jedes Ordenslebens« hervorgehoben.²⁹

Damit konnte und musste sich auch in den Orden eine »Welt«-Spiritualität entwickeln. Die apostolisch Tätigen hatten sich darauf zu besinnen,

²⁸ Vgl. Benedikta Hintersberger/Wilhelm Korff, Art. Evangelische Räte III. Theologisch-Ethisch, in: LThK³, Bd. 3, Sp 1049f.

²⁹ Ludger Ägidius Schulte, P. Friedrich Wulf und sein Einfluss auf Entwicklung und Rezeption des Ordensdekrets »Perfectae Caritatis«. GuL 72 (1999) 211–224, hier 219.

dass die Kraft zur Nachfolge nur aus der dauernden Bezugnahme auf den, dem es nachzufolgen gilt, d. h. auf den auferstandenen Herrn, zu gewinnen ist, genauer: daraus, diesem Herrn zu begegnen in Meditation und Kontemplation, im Schweigen und im Gebet, in der Lektüre des Wortes Gottes und im Aufbruch aus spirituellen Verbiegungen und Verengungen. Die kontemplativen Orden mussten sich öffnen für das, wovor ihre Vormütter und Vorväter angeblich oder tatsächlich geflohen waren: Sie mussten sich öffnen für die Welt. Ein Verständnis der Orden als Orte der Weltflucht oder aber als Orte, wo die Welt faktisch hinter den geistlichen Übungen verschwand, ein solches Verständnis war nicht mehr haltbar. Genauso wenig konnten apostolisch tätige Orden sich hinter ihrer Betriebsamkeit und ihrer Nützlichkeit verstecken.

Der Auftrag des Konzils an die Orden ist weder ein Plädoyer für eine Rückzugsmentalität in die Innerlichkeit, soweit es die apostolischen Gemeinschaften betrifft, noch ein Aufruf zu hektischer Betriebsamkeit für die kontemplativen. Viel tiefer und grundlegender pflügte die konziliare Sicht von Kirche und Welt in der Ausformung der Weltspiritualität den Wurzelgrund der Orden um. Die kontemplativen sollten neuen Grund unter die Füße bekommen und die apostolischen eine weitere, geistlichere Dimension. Die Befürchtung, dass aufgrund dieser apostolisch-kontemplativen Ausrichtungen eines vertieften Ordensverständnisses die Nivellierung oder Einebnung der Charakteristika der verschiedenen Orden folgen würde, bewahrheitete sich nicht. Unter der Rücksicht, dass sich das Ordensleben generell in einer schwierigen Phase befindet und dass alle Orden nach ihrem Selbstverständnis fragen müssen, wollen sie in dieser Zeit bestehen, gestaltet sich für jede Gemeinschaft mit Blick auf ihre Gründungsgestalt bzw. -gestalten und das Gründungscharisma bzw. ihre -charismen eine unverwechselbare Ausprägung des je eigenen Auftrages in der Welt und in der Kirche. Das Ergebnis solchen Nachdenkens ist gleichermaßen Konzentration auf das, was für die Orden heute zu tun ist, wie Ausrichtung auf das, was die Tradition der Orden ihren Mitgliedern heute anbietet. Indem sie Liebgewonnenes und bislang als unverzichtbar Verstandenes lassen und aufgeben, können sie neue Räume von Gebet und Handeln, neue Formen der Eingliederung in das Ordensleben, neue Gestalten des Miteinanders in der einzelnen Gemeinschaft und über deren Grenzen hinaus, neue Verhältnisbestimmungen zur Ortskirche, zu Gruppen in dieser Kirche und zu ihrem Gesamt erproben. Das ist eine mühsame, risikoreiche, aber wenn sie gelingt, ertragreiche Arbeit. Ihr Lohn sind neue Quellen, in denen der Geist den Orden neue Kräfte erschließt, auf dass der Durst der Menschen nach dem Wort Gottes und nach den Taten der Barmherzigkeit, nach einem geistlichen Leben und nach Orientierung für das Handeln Antworten findet. Orden sind für die Welt wie Schöpfgefäße, mit denen die suchenden und fragenden Menschen von heute das Wasser des Lebens aus dem Brunnen der Weisheit Gottes schöpfen können. Orden sind nicht das Wasser selber, sie sind auch nicht der Brunnen. Sie sind auch nicht das einzige Schöpfgefäß der Kirche. Und sie können nur dann ihre Aufgabe erfüllen, wenn ihre

Welhaftigkeit stabil genug ist, um das Wort Gottes aufzunehmen und auszuteilen, und wenn sie im besten Sinne begreifbar sind für die, die Durst haben nach einem Leben in Fülle.

So entwirft sich Weltspiritualität sowohl in der Welt als auch in der Kirche als Moment einer Metamorphose, die die ganze Kirche betrifft. Das Gesetz der Verwandlung ist ihr in die Mitte ihrer Existenz eingepflanzt. Wollte sie sich ihm verweigern, versteinerte sie zum Relikt vergangener Herrlichkeit. Ihr Weg und ihr Übertritt vom zweiten zum dritten Jahrtausend, ihr Ausschauhalten nach einer ihr selbst und der Welt angemessenen Identität in der entfalteten Moderne könnte deshalb zutreffend als »Herbergssuche«³⁰ verstanden werden. Und selbst wenn die Kirche aus ihrer »angestammten« Herberge – i. e. ihre geschichtlich gewordene Gestalt – ausziehen muss, es gibt immer einen Ort, an dem das Wort Fleisch werden wird, weil es dort schon einmal Fleisch wurde – die Welt. Und deshalb ist eine »Welt«-Spiritualität für das dritte Jahrtausend eine angemessene geistliche Suchbewegung.³¹

³⁰ Józef Niewiadomski, *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur* (Beiträge zu einer mimetischen Theorie. Hg. Herwig Büchele u. a., Bd. 7, Münster/Hamburg/London 1999).

³¹ Autorinnenschaft: I und IV Stefanie Aurelia Spindel, II und III M. Heimbach-Steins.