

Hans Krech/Udo Hahn (Hg)
Lutherische Spiritualität –
lebendiger Glaube im Alltag

Hans Krech/Udo Hahn (Hg.)

Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-9809127-5-2

© Lutherisches Kirchenamt, Hannover 2005

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen

Satz: Sabine Rüdiger-Hahn, Sehnde

Druck: Breklumer Druckerei, Breklum

www.velkd.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen	
Christian Möller	15
Christliche Spiritualität – Versuch einer Krieteriologie	
Michael Beintker	39
Aktion und Kontemplation – Grundvollzüge evangelischer Spiritualität	
Ralf Stolina	63
Spiritualität des Deutschen Evangelischen Kirchentages	
Margot Käßmann	99
Bericht über die Klausurtagung „Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag“	
Hans Krech	103
Anhang	
Christliche Spiritualität als Lebensform des Glaubens – Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD	111
Gott sieht dich – Predigt über 1. Mose 22,1-13	
Margot Käßmann	115
Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt	
Hans Christian Knuth	123
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	133

Vorwort

„Spiritualität“ ist in den letzten Jahrzehnten zu einem Schlüsselwort religiöser Gegenwartskultur geworden, das in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen begegnet. Häufig verbindet sich damit der Wunsch, den christlichen Glauben unmittelbar, lebendig und faszinierend zu erleben. Andererseits wird dieses Stichwort auch in Zusammenhängen in Anspruch genommen, die keine Nähe zum christlichen Glauben erkennen lassen oder ihm sogar feindlich gegenüberstehen. Offensichtlich ist im Blick auf diesen Begriff die Fähigkeit zur Unterscheidung besonders gefordert. Die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat sich im Rahmen ihrer Klausurtagung vom 12. bis 15. März 2005 in Loccum bei Hannover mit dem Thema „Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag“ beschäftigt. Dieser Band dokumentiert u.a. die Vorträge sowie die Erklärung der Bischofskonferenz und fasst in einem Beitrag den Diskussionsverlauf der Beratungen zusammen. Der Vortragsstil ist in der Druckfassung der Beiträge weitgehend beibehalten worden.

Hannover, im Mai 2005

Hans Krech

Udo Hahn

Einleitung

1. In den Kirchen ist seit geraumer Zeit verstärkt eine Sehnsucht nach Spiritualität spürbar. Wir sehen darin das Bedürfnis, Glauben, Leben und Handeln wieder stärker miteinander zu verbinden und aufeinander zu beziehen. Menschen reagieren damit auf die Tendenz in ihrer Lebenswelt heute, verschiedene Lebensbereiche funktional zu unterscheiden und häufig sogar voneinander zu isolieren. Sie suchen zugleich nach neuen Zugängen, den Glauben in ihrer eigenen Lebensgeschichte zu verankern und in ihm auf zeitgemäße Weise eine Heimat zu finden. Insofern sehen wir in der Sehnsucht nach Spiritualität ein positives Zeichen für einen neuen religiösen Aufbruch. Die Sehnsucht der Menschen richtet sich auf Möglichkeiten der Gotteserfahrung. Dabei spielen zunehmend Elemente eine große Rolle, die die Gottesbegegnung vom Erleben in der säkularen Alltagswelt unterscheiden und das Erleben anreichern sollen: besondere Räume, Zeiten (z. B. die Nacht, Einkehrzeiten, Pilgerwege), Stille, Klänge, Farben, Gerüche, Körperhaltungen und -bewegungen u.a.m.

2. Spiritualität bezeichnet im Grundsatz jedoch keine Summe von Verhaltensweisen. Der Begriff beinhaltet vielmehr eine innere Haltung von Menschen in ihrer Beziehung zu Gott, die sich individuell oder gemeinschaftlich immer wieder äußern und mitteilen will. Ihre Formen hängen von kulturellen, ästhetischen, biografischen und sozialen Prägungen der Menschen ab. In der Vergangenheit hatte das Wort Frömmigkeit eine ähnliche Bedeutung. Dieser Begriff hat in seinem Gebrauch aber einen Bedeutungswandel erfahren. Er ist auf einen rein innerlichen Vorgang eingeschränkt worden. Der Begriff der Spiritualität bringt demgegenüber heute die das ganze Leben umgreifende Bedeutung des Gottesbezuges zur Geltung.

3. In den Kirchen sind in den zurückliegenden Jahren vielfältige Modelle entwickelt worden, christlicher Spiritualität Gestalt und Ausdruck zu geben. Sie nähren sich zum einen aus eigenen Traditionen der evangelischen Kirchen (wie mystische

Strömungen, Bibel- und Gesangbuchfrömmigkeit, Tagzeitengebete, Retraiten, Gebetsgemeinschaften), die neu entdeckt und angeeignet werden. Sie erwachsen zum anderen aus ökumenischen Begegnungen mit den spirituellen Schätzen anderer Kirchen der weltweiten Christenheit (wie das Herzensgebet, die Ignatianische Exerzitien, Meditation). Wesentliche Impulse sind aus Kommunitäten gekommen oder durch sie vermittelt worden (wie Taizé, Christusbruderschaft Selbitz, Communität Casteller Ring). Auch die Bewegung der feministischen Theologie hat eine Reihe von Anstößen gegeben. Eigene Akzente setzen pfingstlerische Frömmigkeitsstile mit ihrer Schwerpunktsetzung auf (Glaubens-)Heilung und bewegen, Freude ausstrahlenden Lobpreis. Als ein besonderes Erfahrungsfeld gemeinschaftlicher Praxis von Spiritualität und der Entwicklung neuer Formen hat sich der Deutsche Evangelische Kirchentag erwiesen.

Zumeist geht es um ein Bemühen, Glaubenswahrheiten und -praxis, z. B. Schöpfung, Taufe, Liebe zu Jesus Christus, Kraft und Gegenwart des Heiligen Geistes, existenziell zu erschließen und zu durchdringen und sich damit auch anzueignen. Alle diese Impulse wirken sich „liturgisch“ aus, d.h. sie prägen die Gestaltung des gottesdienstlichen Feierns und lenken neu die Aufmerksamkeit auf Inhalt und Form elementarer Riten.

4. Neben der Spiritualität, die aus christlichen Quellen schöpft, sehen wir, dass auf manche Menschen auch Einflüsse aus fernöstlichen Religionen, esoterische Weltansichten, die Ursprünglichkeit von Naturreligionen und spirituelle Wege zur Selbstfindung und -erlösung anziehend wirken. Meditationsformen aus dem Yoga, dem Qui Gong und dem Zen-Buddhismus erscheinen ihnen als geeignete Weisen spiritueller Bereicherung ihres Lebens. Nicht selten finden einzelne Elemente aus völlig verschiedenen Religionen in das eigene spirituelle Selbstverständnis Eingang.

5. Die vorhandene Vielfalt wirft die Frage auf, was davon der Stärkung des christlichen Glaubens der Menschen und dem inneren Wachstum der Gemeinden dient. Dazu lassen sich

Christinnen und Christen von der Bibel leiten und ins Beten führen. Beides sind die ursprünglichen Wege der rechten und mit Verheißung verbundenen Gottesbegegnung. Das Wort der Bibel weckt die Sehnsucht nach Gott und bewahrt diese Sehnsucht vor Irrwegen. Das Gebet wendet sich Gott zu und setzt das Leben seinem Willen aus. Damit sind Bibelwort und Gebet zugleich das Maß für einen offenen und zugleich verantwortlichen Umgang mit der Vielfalt der Formen im persönlichen Leben wie in der Gemeinde.

6. In der Gegenwart wird der Begriff der Spiritualität häufig in Zusammenhängen verwendet, in denen es darum geht, die Fähigkeiten und Orientierungen der eigene Person zu erweitern und zu vervollkommen. Der Begriff der Spiritualität kommt in der Öffentlichkeit daher gelegentlich auch in eine diffuse Weite hinein, weil er für sehr unterschiedliche Phänomene und Interessen verwendet wird, wenn z. B. von der spirituellen Ausstrahlung eines Parfüms gesprochen oder zu Werbezwecken von der spirituellen Atmosphäre einer neuen Diskothek geredet wird. Mit solchen Verwendungen büßt der Begriff jedoch seine orientierende Kraft ein und verleiht allem und jedem einen Anschein von Bedeutsamkeit für die eigene Lebensgestaltung.

7. Für Christinnen und Christen hat Spiritualität allein etwas mit dem Verhältnis des Menschen zu dem lebendigen Gott zu tun. Deshalb sehen wir Spiritualität immer auf das lebendige Wort Gottes bezogen, das unsere Lebensäußerungen hervorruft. Es stellt ein wichtiges Kriterium christlicher Spiritualität dar, ob es darum geht, dass sich der Mensch nach Gottes Wirklichkeit ausstreckt, oder ob er Wege beschreitet, sich selbst zu erhöhen.

8. Lutherische Spiritualität wird traditionell durch vielfältige Formen geprägt: durch Bibelworte mit ihrer lebensbegleitenden Zusage als Tauf-, Konfirmations-, und Trauspruch, mit Bibelworten als Begleiter durch jeden Tag, durch Bibelbetrachtungen, verschiedene Meditationsformen, Gebet einschließlich der Anbetung; durch Lieder und Gesänge,

Kirchenmusik, gottesdienstliche Vielfalt, Andachten an Schnittpunkten des Tagesverlaufs oder zu biografischen Anlässen, durch liturgische Gesten und Rituale (das Knien, das Sich-bekreuzigen, der Empfang der Abendmahls Gaben im Kreis um den Altar), durch die reiche künstlerische Gestaltung gottesdienstlicher Räume, geprägte Stunden, Tage, den geprägten Weg durch das Kirchenjahr.

9. Es ist mit Sorge zu beobachten, dass solche Schätze der eigenen Spiritualität häufig nicht bewusst wahrgenommen, gepflegt und zeitgemäß erschlossen werden. Es erschwert die Begegnung, Wertschätzung und selbstbewusste Auseinandersetzung mit fremder Spiritualität, wenn man die eigenen Wurzeln nicht kennt.

Es ist deshalb dazu zu ermuntern,

- a) den Schatz der Choräle und der Kirchenmusik zu pflegen, sich immer neu anzueignen und weiter zu entwickeln,
- b) die Möglichkeiten der lebendigen und phantasievollen Gestaltung von Gottesdiensten zu nutzen, wie sie in vielen Gemeinden, auf regionalen und überregionalen Treffen und Kirchentagen, auf Freizeiten und in besonderen Gemeinschaften spirituell bewegend gelingt und nicht zuletzt mit dem Gottesdienstbuch eröffnet sind,
- c) die Anregungen, die von Kommunitäten und geprägten Gemeinschaften ausgehen, aufzunehmen,
- d) in der Begegnung mit Christinnen und Christen anderer Konfessionen deren Formen zu prüfen und sich nach Möglichkeit von deren Reichtum inspirieren zu lassen.

10. Zugleich ist dazu zu ermutigen, sich unverkrampft darauf einzulassen, Neues zu entdecken und sich von bisher Unbekanntem anrühren zu lassen. In den Kirchen gibt es spirituell lebendige Gemeinschaften, die für viele zu geistlichen „Gnadenorten“ werden. Sie haben reiche Erfahrungen gesammelt und sind bereit, sie an andere zu vermitteln.

11. Initiativen sind zu begrüßen, neue Wege zu gehen, – wenn dabei der dreieinige Gott als Quelle aller spirituellen Er-

fahrung, die Vielfalt und Weite hervorbringt, Ausgangspunkt und Ziel der Suche ist. Entscheidend für alle diese Formen ist, dass Gott als das persönliche Gegenüber gesucht und erfahren wird. Diese Orientierung soll unsere spirituellen Ausdrucksweisen bestimmen. Im Hinblick auf Formen aus anderen religiösen Zusammenhängen muss daher immer die Gefahr gesehen werden: Die Praxis solcher Formen kann dazu führen, dass deren Gottesbild bewusst oder unbewusst das biblische Gottesbild zurückdrängt und unseren Glauben zu einem anderen macht. Hier ist die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister gefragt.

12. Eine spirituelle Haltung und damit verbundene spirituelle Verhaltensweisen erwachsen nicht einfach aus einer Theorie, einer speziellen Lehre oder aus einem Appell. Spiritualität erwächst vielmehr – ebenso wie Glaubensvermittlung – aus dem Wirken persönlicher Vorbilder, aus Teilnahme an deren Formen, durch Einübung und reflektierende Prüfung. Sich einer Einübung zu unterziehen, die die körperliche Haltung und den bewussten Umgang mit der Zeit einschließt, ist ein wichtiges Element, das es heute wieder zu gewinnen gilt. Zu einer lebendigen Spiritualität gehören elementare Formen, die auf Wiederholbarkeit und Stetigkeit angelegt sind. Sie sollen im Alltag unverkrampft gelebt werden können. Auch Erfahrungen der Anfechtung und der geistlichen Dürre müssen dabei Raum, Zeit und Gestalt finden.

Der evangelischen Kirche, die eine lebendiger Spiritualität im Geiste Martin Luthers zu entfalten sucht, liegt daran, „den Glauben ins Leben und das Leben in den Glauben zu ziehen“ (Martin Luther).

Hans Krech/Friedrich Hauschildt

Lutherische Spiritualität –
Reformatorische Wurzeln und
geschichtliche Ausprägungen

Christian Möller

Von Zeit zu Zeit tauchen Begriffe auf, die einen so großen Sog ausüben, dass an ihnen nicht mehr vorbeizukommen, sondern nur noch präzisierend durch sie hindurchzukommen ist.

1925 tauchte z. B. der Begriff „Gemeindeaufbau“ auf, den der sprachschöpferische Afrikamissionar Bruno Gutmann in seinem Buch „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“ zu einem Programmwort machte, das begierig aufgegriffen und alsbald von den Deutschen Christen zu einem Leitbegriff für volksmissionarische Arbeit gemacht wurde. Die Bekennende Kirche mitsamt der dialektischen Theologie kam an diesem ihr unliebsamen Begriff nicht mehr vorbei, sondern musste ihn mit ihrer praktischen Arbeit im Licht der Barmer theologischen Erklärung inhaltlich füllen: Gemeindeaufbau geschieht vom Gottesdienst her und auf den Gottesdienst hin, wo Jesus Christus die Gemeinde durch Wort und Sakrament im Heiligen Geist erbaut, sie sammelt und wieder in den Alltag der Welt sendet¹.

Seit einiger Zeit ist nun der Begriff „Spiritualität“ aufgetaucht und hat sich sowohl in der ökumenischen wie in der interreligiösen Landschaft so machtvoll zu Gehör gebracht, dass nicht mehr an ihm vorbeizukommen, sondern nur noch durch ihn hindurchzukommen ist. Schon 1975 bekannte die fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi: „Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.“ – Eine vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eingesetzte Arbeitsgruppe zum Thema „Evangelische Spiritualität“

schlug 1979 in ihrem offiziell verabschiedeten Arbeitspapier vor, den Begriff „Spiritualität“ in der evangelischen Kirche dem Begriff „Frömmigkeit“ vorzuziehen, weil er „Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung“ zusammenschließe, während der Begriff „Frömmigkeit“ pietistisch verinnerlicht worden sei und nicht mehr das zum Ausdruck bringe, was die Reformation ursprünglich mit diesem Wort sagen wollte².

Sollte ich zur Konturierung einen Gegenbegriff für Spiritualität benennen, so wäre es „Funktionalität“: Eine funktional geordnete und zielorientiert verplante Welt, die immer stärker unter die Diktatur der Ökonomie gerät, ruft nach Kräften, die sich nicht funktionalisieren lassen, weil sie zweck- und wertlos sind und dennoch, ja gerade deshalb, das Leben lebenswert machen: ein Lied, ein Klang, ein Traum, ein Glanz, ein Opfer, eine Vision usw.

Nun wird freilich der Begriff „Spiritualität“ von ganz verschiedenen Seiten beansprucht und zum Sehnsuchtswort erhoben. Im praktischen Lexikon der Spiritualität³ gibt es neben christlicher Spiritualität indische, jüdische, monastische, ökumenische, orthodoxe Spiritualität. Die Skala ließe sich leicht erweitern um buddhistische, gnostische, esoterische, anthroposophische, islamische usw. Spiritualität. Auch Therapeuten haben für sich den spirituellen Weg entdeckt und dafür Praktiken entwickelt. Es ist unübersehbar geworden, was sich auf dem Markt der spirituellen Möglichkeiten alles tummelt. Es könnte nahe liegen, sich von diesem bunten Treiben fernzuhalten und sich auf die eigene Frömmigkeit zurückzuziehen. Aber das führt nur zu einer Ghettoisierung, während das Hinausgehen auf den Markt der spirituellen Möglichkeiten viele Chancen zum Gespräch einräumt, die es in Zeiten konfessioneller Abschottung nicht gab. Solches Hinausgehen erfordert freilich Mut und die Bereitschaft, in Respekt vor anderen Gestalten von Spiritualität umso klarer und präziser zu sagen, was die eigene Spiritualität ist, welche Wurzeln sie hat und welche Gestalt sie prägt. Es ist heute nicht anders als

bei Paulus auf dem Areopag in Athen: Nur der findet wirklich Gehör, der das eindeutige Wort riskiert, nicht besserwisserisch auftritt, sondern ebenso bescheiden wie klar das zu verstehen gibt, was ihn erfüllt, seinem Leben Tradition, Gestalt und Halt gibt und vielleicht auch anderen einen neuen Lebenshorizont öffnen könnte. In diesem Sinn will ich nun der mir aufgetragenen Frage nachgehen, was lutherische Spiritualität ist, aus welchen reformatorischen Wurzeln sie erwächst und welche geschichtlichen Ausprägungen und gegenwärtige Gestalten sie erfahren hat und noch erfährt.

I. Reformatorische Wurzeln

Ich gehe von einem einfachen und bekannten Satz Martin Luthers aus: „Ein Christ ist immer im Werden.“⁴⁴ Mit diesem Satz kommt man gut auf dem Markt der spirituellen Möglichkeiten an, denn alle können in irgendeiner Weise ihr Verständnis von Spiritualität in diesem „Werden“ unterbringen. Goethes Anhänger werden etwa aus Faust den Satz anführen: „Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen. Ein werdender wird immer dankbar sein.“ Ein orthodoxer Christ wird betonen: „Der pfingstliche Geistfunke, der seit der Taufe in jedem von uns brennt, muss zur lebendigen Flamme entfacht werden, damit wir werden, was wir sind: Geistträger.“⁴⁵ Ein reformierter Christ wird mit dem Heidelberger Katechismus unterstreichen, dass ein Christ immer im Werden ist, muss doch das Gerechtfertigt-Sein in ein tätiges Leben der Dankbarkeit übersetzt werden, so dass zur Rechtfertigung die Heiligung hinzutritt. Das wird ein pietistischer oder methodistischer Christ noch viel deutlicher unterstreichen, denn eine Bekehrung oder Erweckung allein reichen noch nicht aus, wenn sie nicht durch ein Werden, eine Heiligung ergänzt werden: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1.Thessalonicher 4,3). – Auch im römisch-katholischen Sinn ist ein Christ immer im Werden, wird ihm doch in der Taufe alles, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen, so dass er nun die ihm eingegossene Gnade in ein Werden der Heiligung und

Vervollkommnung zu überführen hat. Deshalb wurden ja auch vom Präfekten der Glaubenskongregation gegenüber der lutherischen Formel „*simul iustus et peccator*“ Bedenken geäußert, denn sie erscheint „unvereinbar mit der Erneuerung und Heilung des inneren Menschen, von der das Trienter Konzil spricht“⁶. Nimmt die Taufe alles weg, was wirklich Sünde ist, so dass nur noch ein Rest von Konkupiszenz bleibt, dann ist vom Christen ein Fortschreiten in der Heiligung zu erwarten. Demgegenüber erscheint die reformatorische Formel „*simul iustus et peccator*“ als Inbegriff einer Statik, weil ja der Christ stets Sünder bleibe und doch Gerechtfertigter sei. Das muss für ein auf Fortschritt in der Heiligung bedachtes Denken wie ein Patt wirken. Wie soll es eine Spiritualität im Sinne eines Fortschreitens in der Heiligung und einer Vervollkommnung geben, wenn die Simultaneität von gerecht und Sünder zugleich gilt? Was heißt es dann, dass ein Christ immer im Werden ist, wenn er doch nach römisch-katholischem Eindruck in der Gleichzeitigkeit von gerecht und Sünder auf der Stelle tritt und niemals zu einem Voranschreiten in der Heiligung kommt? Um welches „Werden“ geht es Luther, wenn er den Menschen als gerecht und Sünder zugleich ansieht?

In seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/16) gebraucht Luther folgendes Bild:

„Es ist gleich wie mit einem Kranken, der dem Arzt, der ihm aufs Gewisseste die Gesundheit verspricht, Glauben schenkt und in der Hoffnung auf die versprochene Genesung seinem Gebote gehorcht und sich inzwischen dessen enthält, was ihm verboten ist, dass er nicht die verheißene Gesundung gefährde und die Krankheit steigere, bis der Arzt erfüllt, was er versprochen hat. Ist dieser Kranke nun etwa gesund? Nein, er ist krank und gesund zugleich. Krank ist er in Wirklichkeit, gesund aber kraft der gewissen Zusage des Arztes, dem er glaubt, der ihn schon gleichsam für gesund rechnet, weil er dessen gewiss ist, dass er ihn heilen wird; denn er hat schon begonnen, ihn zu heilen, und er rechnet ihm darum die

Krankheit nicht zum Tode an. In gleicher Weise hat auch unser Samariter Christus den halbtoten Menschen, seinen Kranken, zur Pflege in die Herberge aufgenommen und begonnen, ihn zu heilen, nachdem er ihm völlige Gesundheit zum ewigen Leben zugesagt hat. Er rechnet ihm die Sünde, das heißt die Begierden, nicht zum Tode an, sondern verwehrt ihm nun inzwischen in der Hoffnung auf die verheißene Gesundung das zu tun und zu lassen, wodurch jene Genesung aufgehalten und die Sünde, d. h. die böse Begierde gesteigert werden könnte. Ist er damit vollkommen gerecht? Nein, sondern er ist zugleich ein Sünder und ein Gerechter; Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht kraft der Ansehung und der gewissen Zusage Gottes, dass er ihn von der Sünde erlösen wolle, bis er ihn völlig heilt, und so ist er vollkommen heil in Hoffnung, in Wirklichkeit aber ein Sünder.⁴⁷

Für Luther ist die Sünde auch nach der Taufe eine den Menschen bedrohende Macht, die nicht auf einen „Zunder“ bagatellisiert werden darf. Zu gewaltig sind für Luther die täglichen Anfechtungen und solche biblischen Warnschilder wie 1. Johannes 1,8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, des er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit.“ Im Licht biblischer Sündenerkenntnis sieht Luther den Menschen, auch den getauften Menschen, viel zu sehr von der Sünde bedroht, verkurt in seiner Selbstsucht, hochmütig in seinem Schöpferwahn, als dass er zu einem Fortschreiten in der Heiligung, einem Aufstieg zu Gott, zu einer Vervollkommnung in der Lage wäre. Solche und ähnliche Inszenierungen von Heiligung sind Luther deshalb suspekt, weil er sie als fromm getarnte Versuche des *homo faber* ansieht, der sich in Szene setzen will, und sei es mit der Parole „Spiritualität“.

Wie kann dann aber ein Christ im Werden sein, wenn er im Blick auf Christus um die Krankheit seiner Sünde weiß und sich deshalb alle eigenmächtigen Versuche zu so etwas wie

Selbstverwirklichung oder Selbstvervollkommnung enthält? Das Werden eines Christen kann dann nur von Christus selbst, dem Arzt, ausgehen und also ein Geschaffen-Werden sein: „*non operando, sed patiendo boni sumus, cum patimur divinas actiones, quieti ipsi*“ („Nicht wirkend, sondern erleidend sind wir gut, wenn wir göttliche Aktionen erleiden und selbst still sind“⁸). Um diese Art von Werden geht es Luther, das ein Schaffen auf Gottes Seite und ein Erleiden auf des Menschen Seite meint. Nun ist Christus im Sinn von 1. Korinther 1,30 unsere Heiligung und unser Heilmacher: Er ist „uns von Gott gemacht zur Heiligung...“, damit wir ihn rühmen und nicht mehr uns selbst.

Freilich, auch ein Christ ist niemals davor gefeit, dass in ihm die Ruhmsucht doch wieder ausbricht, so dass er sich mit der Produktion guter Werke einen Heiligenschein zu verschaffen sucht. Das beschert ihm alsbald wieder einen Krankheitsrückfall, sobald er über seine eigenen Erfolge und die daraus folgende Ruhmsucht stolpert. Deshalb betont auch Luther immer wieder: „Ich, Martinus, kann’s noch nicht, ich muss es immer wieder lernen, es ist niemals ein Fromm-Sein, sondern ein Fromm-Werden.“ Es geht also nicht zielstrebig aufwärts, sondern in einem Auf und Ab, „aus Glauben in Glauben“, und dann wieder abwärts in neue und noch größere Sünde hinein, so dass der Christ noch dringender nach Christus als seinem Samariter rufen muss, der ihn aufhebt und ins Wirtshaus bringt, welches für Luther die Kirche ist. Eben das ist der in der Taufe und durch die Taufe eröffnete Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen dem Gerecht-Gesprochen-Sein auf Hoffnung hin und dem realen Sünder-Sein, ein Kampf, der dem Christen ein Leben lang aufgetragen ist. Von diesem täglich neuen Geschaffen-Werden im Leben eines Christen heißt es im Kleinen Katechismus: „...dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe.“

Was hat dieses Christ-Werden, das bei Luther ein täglich neues Geschaffen-Werden ist, für praktische Konsequenzen in der Ausprägung lutherischer Spiritualität? Ich will es an sieben Merkmalen aufzeigen, ohne irgendeine Vollständigkeit anzustreben. Es sind sieben spezifische Merkmale einer lutherischen Spiritualität, wie sie sich in der Feier des Gottesdienstes, im Gebrauch der Sakramente, im täglichen Umgang mit dem Gebet, in der Auslegung der Heiligen Schrift und in vielen anderen Bereichen auswirken.⁹

II. Geschichtliche Ausprägungen lutherischer Spiritualität

1. Lutherische Spiritualität ist Taufspiritualität

Die Taufe hat deshalb einen so hohen Stellenwert für das Gestalt-Werden einer lutherischen Spiritualität, weil sie nicht nur ein Initiationssakrament für christliches Fortschreiten in der Heiligung ist, sondern ein Kontinuitätssakrament, das den Christ in seinem täglichen Werden und in seinem täglichen Kampf mit dem alten Adam begleitet. Deshalb ist ja auch der Morgen- wie der Abendsegen in Luthers Formulierung eine Erinnerung an die Taufe auf den dreieinigen Gott: „Das walte Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist...“, wie auch Luthers Vorschlag einer Bekreuzigung natürlich eine Tauferinnerung darstellt. Der Taufstein musste nun in einer Lutherischen Kirche aus dem Eingangsbereich in den Zentralbereich neben Altar und Kanzel zu stehen kommen, manchmal sogar, wie in thüringischen und sächsischen Kirchen, vor dem Altar. Die Gemeinde kommt nun zum Abendmahl nur, indem sie am Taufstein vorbeigeht und ihrer Taufe inne wird.

Dass Taufstage im Leben von Christen wieder Festtage werden, gilt es bereits mit Kleinkindern zu Hause, im Kindergarten, in der Schule und im Konfirmandenunterricht einzuüben. Wenn es immer häufiger Konfirmanden gibt, die noch nicht getauft sind, so kann aus dieser Not eine Tugend werden, indem die Konfirmanden mit dem Täufling inmitten der Ge-

meinde eine lebendige Osternacht mit der Taufe der Nicht-Getauften feiern und die anderen dabei ihrer eigenen Taufe innwerden. Zu unterstützen sind alle Versuche, die Taufe als Sakrament der Einheit zu feiern, etwa am Pfingstmontag. Die offiziellen ökumenischen Rückschläge für solche Versuche dürfen nicht abschrecken, wieder und immer wieder die Taufe stark zu machen in der Erinnerung an die Einheit aller Christen. Wo Tauf-Erinnerungsgottesdienste gefeiert werden, höre ich von einer erstaunlichen Beteiligung vieler Christen, die gern davon Gebrauch machen, dass sie sich ihres Getauftseins vergewissern können und darin eine Stärkung für ihren Glauben erfahren. Die katholische Sitte, den Sarg eines Gestorbenen mit Weihwasser zu besprengen, könnte im lutherischen Sinn gut und gern als ein Taferinnerungsritus angesichts des Todes aufgegriffen werden, um die Wahrheit aus Röm 6 leibhaftig zu vergegenwärtigen: „Wenn wir mit ihm verbunden und ihm gleich geworden sind in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.“

2. Lutherische Spiritualität ist Beichtspiritualität

„Wenn ich zur Beichte vermahne, so tue ich nichts anderes, denn dass ich vermahne, ein Christ zu sein“ heißt es im Großen Katechismus Martin Luthers. Seine Hochschätzung der Beichte ist bekannt, wie es natürlich auch in der Geschichte der Lutherischen Kirche manche Fehlformen, Erstarrung und Gesetzlichkeit im Umgang mit der Beichte gegeben hat. Doch auch hier gilt: *ab usus non tollit usum* (Der Missbrauch hebt den rechten Brauch nicht auf). Das Abendmahl, dem die Beichte verloren geht, droht zu verflachen und sein Zentrum in der Vergebung der Sünden zu verlieren. Die Seelsorge, die jegliche Beichtperspektive verliert, droht ihre Kraft ebenso zu verlieren. Ich selbst mache gegenwärtig verblüffende Erfahrungen, wenn ich auf dem Weg zum Abendmahl Luthers Beichtgebet oder eine neuere Form dieses Gebetes aus der Agende verlese und dann ganz förmlich, wie in der Agende vorgesehen, frage: „Ist dies dein aufrichtiges

Bekenntnis und begehrt du Vergebung um Christi Willen, so antworte „Ja“, woraufhin dann die Absolutionsformel erfolgt, wie sie wiederum in der Agende vorgesehen ist. Reflex eines Psychiaters am Ausgang: „Eine amtliche Absolution – so etwas Befreiendes habe ich in meinem ganzen Leben noch nicht bekommen!“ Der Feier des Abendmahls ist damit nichts an Freude weggenommen. Im Gegenteil, das Abendmahl gewinnt durch Beichte und Absolution eine tiefe Freude über die Vergebung der Sünden.

Dass es aber auch erstaunliche Versuche mit der Wiederentdeckung der Privatbeichte gibt, wurde mir von einem Lutherischen Pfarrer mitgeteilt, der seit dreizehn Jahren in seiner Sakristei zweimal wöchentlich Beichte unter dem auch in der Zeitung angekündigten Titel durchführt: „Wo ich alles sagen kann“, und dann folgen Orts- und Zeitangabe der Sakristei:

„Bereits seit nahezu dreizehn Jahren stehe ich an zwei Nachmittagen (in der Woche) in der Sakristei unserer Kirche zur Verfügung. Dieses ist inzwischen eine feste Einrichtung geworden und trägt den Titel „Wo ich alles sagen kann“. Ich hatte zunächst mit einem Termin begonnen; auf Grund der großen Nachfrage sind es in der Zwischenzeit zwei Nachmittage geworden. Bisweilen wäre ein dritter Nachmittag denkbar. Die Sakristei unserer Kirche ist verhältnismäßig groß und trägt einen ganz eindeutig sakralen Charakter. Der Zugang ist über einen Seiteneingang der Kirche. In der Regel finden sich zwischen zwei und fünf Menschen ein. Es gibt keine Terminvereinbarungen im Vorfeld. Im Blick auf die jahrelange Erfahrung unterteile ich die Gesprächssuchenden in drei Gruppen:

- a) Sachfragen (Besichtigung der Kirche, Anmeldung einer Kasualie wie Goldene Hochzeit etc., Tauf- oder Traugespräch);
- b) dezidiert theologische Fragestellungen (Die typische Einleitung lautet: „Was ich Sie immer einmal fragen wollte?“);
- c) seelsorgerliche Gespräche im eigentlichen Sinn.

Die Gruppen a) und b) nehmen zirka vierzig Prozent der Zeit in Anspruch; sechzig Prozent aller Besucher kommen mit einem seelsorgerlichen Problem – überwiegend handelt es sich um Eheprobleme, Erziehungsfragen und Ähnliches.

Immer wieder wird deutlich, dass den Menschen zum einen die absolute Vertraulichkeit von Bedeutung ist, sowie die Möglichkeit, ohne Anmeldung und ungestört sprechen zu können. Dazu trägt vor allem der sakrale Charakter des Raumes bei. Sollen mehrere Menschen gleichzeitig kommen, warten diese in der Kirche. Nicht selten empfinden sie diese Situation als beruhigend und eindrucksvoll. Gerade in der dunklen Jahreszeit höre ich häufig, dass die beleuchtete Sakristei ein Moment der Sicherheit und Geborgenheit vermittelt, da man dort „einfach so hingehen kann“. Vielfach entwickeln sich aus den Gesprächen in der Sakristei weitere Besuche in den Häusern. Andere wiederum kommen über eine begrenzte Zeit verhältnismäßig regelmäßig zu mir, und gerade im Blick auf eheliche Probleme steht nicht selten das Thema der Schuld im Mittelpunkt der Gespräche. Ausnahmslos alle Beichten meiner inzwischen fünfzehnjährigen Amtszeit finden – ganz agendarisch – im Zuge dieser Sakristeigespräche statt.

Die Wirkung ist stets aufs Neue verblüffend. Nicht selten treffe ich auf Menschen, die bereits eine therapeutische Karriere hinter sich haben. Selbstverständlich gilt es sehr vorsichtig abzuwägen, welche Situationen weiterer Therapie bedürfen. Offensichtlich vermögen jedoch therapeutische Ansätze das Thema der Schuld nicht angemessen zu erfassen. Die Zusage der Vergebung Gottes ist für viele Menschen ein äußerst einschneidendes Erlebnis.

Die Reichweite dieser Sakristeigespräche geht inzwischen weit über die Gemeinde hinaus. Ohne Krankenschein und ohne Termin in völliger Vertraulichkeit etwas sagen zu können, ist für Menschen wichtig. Selbst Kirchenferne oder Ausgetretene nehmen dieses Angebot wahr.⁴¹⁰

Die kleine Schrift von Klaus-Peter Hertzsch zur Wiederentdeckung der Beichte „Wie mein Leben wieder hell werden kann“, die vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vor zwei Jahren herausgegeben wurde, ist ein weiterer Versuch, die Lutherische Beichtspiritualität bekannter zu machen und Freude an der Beichte zu wecken, wie sie sich gegenwärtig wohl am deutlichsten in Kommunitäten und bei Kirchentagen ausbreitet.

3. Lutherische Spiritualität gewinnt ihren Atem in der Dynamik von Singen und Sagen

„Davon ich singen und sagen will“ heißt es in Luthers berühmten Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EG 24,1). Singend hat sich die neue Lehre der Reformation im Volk ausgebreitet, als das Volk neue Lieder bekam, mit denen es mündig wurde. Nun wusste es sich auch singend gegen klerikale Bevormundung zu wehren. Das Singen wurde zum Erkennungszeichen dafür, ob eine Gemeinde bereits reformatorisch war. Aus der Stadt Lemgo wird berichtet, dass der dem alten Glauben noch anhängende Bürgermeister seinen Stadtschreiber in die Kirche schickte, um zu schauen, was sich dort mit dem neuen Glauben in der Gemeinde tue. Als der Stadtschreiber zurück kam und dem Bürgermeister meldete: „Ei, sie singen schon alle“, soll der Bürgermeister geantwortet haben: „Nun, dann ist alles verloren!“

Nicht das Singen an sich war für Luther das Entscheidende. Er konnte auch im Rückblick auf das geistlose Psalmieren in seiner klösterlichen Vergangenheit von einem Anblöken der Wände sprechen. Erst das Singen, das dem Sagen von Gottes Wort geöffnet ist, führt zu dem neuen Lied, das Gemeinde baut. Umgekehrt gilt freilich auch, dass ein Sagen von Gottes Wort kraftlos bleibt, wenn es nicht ins Singen führt und vom Klang des neuen Liedes erfüllt ist. „Wenn sie's nicht singen, so gläuben sie's nicht“, kann Luther sagen. Ein Sagen, das nicht

ins Singen führt, berührt die Seele nicht, sondern nur den Kopf. Bleibt eine Kirche nur im Sagen der Wörter, so wird sie zur Wörterkirche, während sie zu einer gefühligen Kling-Klang-Kirche wird, wenn es nur bei einem blökenden Singen oder bei musikalischen Events bleibt. Erst in der Dynamik von Singen und Sagen des gesungenen Wortes entsteht die Kirche als *creatura verbi*.

Wie geistlich oder wie geistlos eine Theologie ist, lässt sich auch daran erkennen, ob sie am Ende auch gesungen werden kann oder wenigstens eine Affinität zum Singen hat. Die Theologie der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts hatte diese Affinität, wie wir an den Liedern eines Paul Gerhardt, Johann Heermann oder Johann Rist leicht erkennen können. Am schönsten zeigt sich die Dynamik von Singen und Sagen wohl an dem Freudenspiegel des ewigen Lebens von Philipp Nicolai, worin eine biblische Eschatologie entfaltet wird, die sich am Ende in zwei Chorälen verdichtet, die von den Hymnologen als Königin und König unseres Gesangbuchs bezeichnet werden: „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“. Dass aber auch ein Singen ins Sagen drängen kann, zeigt sich an der wortgezeugten Musik eines Heinrich Schütz im 17. Jahrhundert oder am Kantatenwerk von Johann Sebastian Bach im 18. Jahrhundert, das wohl die vollkommenste Gestalt einer Lutherischen Spiritualität darstellt.

Der niederländische Calvinist Maarten 't Hart erzählt in seinem Buch „Bach und ich“, wie nur eine einzige Melodie aus Bachs Kantaten in sein Leben eingriff:

„Oft bedaure ich, dass ich in den ersten zwanzig Jahren meines Lebens von der Wunderwelt der Bach'schen Kantaten kaum etwas geahnt habe. Als ich etwa acht Jahre alt war, hörte ich im Hause eines Freundes zum ersten Mal die Klavierbearbeitung des Chorals „Wohl mir, dass ich Jesum habe“ aus der Kantate 147. Da ich bis dahin mit der kargen Kost von 150 Psalmen und 29 Kirchenliedern aufgewachsen war, mach-

te ich dabei eine der einschneidendsten Erfahrungen meines Lebens. Ich konnte es kaum fassen, dass es so etwas Wunderbares gab. Da mir die Melodie ständig entglitt, wollte ich sie immer wieder hören. Zum Glück prägte sie sich schließlich so fest in mein Gedächtnis ein, dass sie mir auf Abruf zur Verfügung stand und ich sie auf der Straße nachpfeifen konnte. Hier liegt der Ursprung meiner Liebe zur klassischen Musik. Ich fand und finde die Melodie so schön, dass sie zum Maßstab für mich wurde. Alles, was ich später hörte, wurde daran gemessen. So kam es, dass in den sechziger Jahren die Melancholie der Beatles, Elvis Presley und die Rolling Stones völlig an mir vorbeigingen. Die Choralbearbeitung Bachs war unendlich viel schöner. Auch so schrecklichen Dingen wie dem Jazz bin ich dank Bach nie anheim gefallen. Wenn ich im trüben Nieselregen durch die Straßen ging, brauchte ich nur die Triolenketten leise zu pfeifen, und dann wusste ich wieder: das ist es, darum geht es, das ist das Schönste, was es gibt.“¹¹

Maarten 't Hart ist von der Wunderwelt der Kantaten Bachs offenbar so überwältigt, dass er maßlos übertreibt und dabei verkennt, wie auch der Genfer Psalter und natürlich auch der Jazz Menschen für ihr Leben lang geprägt und erfüllt haben. Was Bachs Kantaten und Passionen zu einer vollkommenen Gestalt Lutherischer Spiritualität macht, ist ihre einzigartige Dynamik von Singen und Sagen, durch die sie zu einer Verkündigung ganz eigener Art werden, die in tiefe Schichten der Seele eindringt. Es wird wohl zu Bachs Zeiten nicht viel anders als zu unserer Zeit gewesen sein, dass viele Menschen die Wörterkirche und ihre Predigten nur schwer oder gar nicht mehr hören können, sich aber umso mehr mit ihrem schwankenden Glauben in die Choräle und Arien von Bachs Kantaten und Passionen bergen, weil sie von dieser Lutherischen Spiritualität inspiriert werden.

4. Lutherische Spiritualität hat einen adventlichen Grundzug

Luthers Rede vom „lieben Jüngsten Tag“ ist bekannt. Sie hat

ihn nicht weltflüchtig gemacht, sondern nüchtern und gelassen mit den Aufgaben und Sorgen jedes Tages umgehen lassen. Die Rede vom Apfelbäumchen, das heute zu pflanzen wäre, wenn morgen das Ende der Welt käme, wurde nicht umsonst dem Reformator zugeschrieben. Wichtiger als diese eschatologische Perspektive ist aber der adventliche Grundzug der lutherischen Spiritualität, wie er schon bei Luther selbst zum Ausdruck kommt. Es geht um ein herzliches Verlangen nach dem Kommen und dem Wiederkommen Jesu. Deshalb hatte Luther auch eine künstliche Aktualisierung der Vergangenheit Jesu in die Gegenwart nicht nötig, weil er mit dem Kommen Jesu in seinem Wort und mit der Wiederkunft Jesu aus der Zukunft in die Gegenwart rechnete. Noch deutlicher wird dieses herzliche Verlangen nach dem Kommen und Wiederkommen Jesu in dem schon genannten „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ von Philipp Nicolai, das zu dem Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ hinführt, ein Lied, das voller Erwartung auf das Kommen des Bräutigams aus der Ewigkeit in die Zeit bestimmt ist. Mit Liedern dieser Art konnten Menschen, zumal in Pestzeiten, sterben, weil sie durch den Tod hindurch den Gekreuzigten und Auferstandenen auf sich zukommen sahen, wenn sie singend baten: „Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und lass mich sehn dein Bilde in deiner Kreuzesnot“ (EG 85,10). Mit dieser *ars moriendi*, wie sie sich schon in Luthers Schrift von der seligen Bereitung zum Sterben und noch mehr in vielen kleineren und größeren Schriften lutherischer Meditationsliteratur aus dem 16. und 17. Jahrhundert entfaltet, konnten Menschen nicht nur am Ende des Lebens sterben, sondern auch mitten im Leben die vielen kleineren und größeren Abschiede und Tode verarbeiten.

Bachs Kantaten sind an vielen Stellen auf das Kommen und Wiederkommen Jesu eingestellt und bringen es in Singen und Sagen zur Sprache. Darin ist auch der Fortschritt des Glaubens und der Heiligung des Menschen begründet, nicht in irgendwelchen eingebildeten Fortschritten des Menschen, der viel zu sehr gefangen ist in seiner Sünde, als dass er sich

nach vorn bewegen könnte. Die Bewegung geht von dem auf ihn zukommenden und wiederkommenden Herrn aus. Das macht den Grundzug einer lutherischen Spiritualität aus. Konkret äußert sie sich in einem Rufen, Bitten, Schreien und Pochen des Menschen an der Tür dessen, der verheißt hat, dass er in seinem Wort kommen und mit seinem Wiederkommen zur Hilfe eilen wird. Deshalb spitzt sich auch die Abendmahlsliturgie auf ein „*maranata*“, „ja, komm Herr!“ zu. Das Abendmahl ist Wegzehrung in das adventliche Kommen des Herrn hinein, „bis dass er kommt“.

Wie soll aber so ein herzliches Verlangen nach der Wiederkunft Jesu heute gedacht und zur Sprache gebracht werden? Ist dieses Verlangen nicht längst eine Beute von solchen Gruppen wie Adventisten oder Zeugen Jehovas geworden? Eine Notiz aus den Tagebüchern Sören Kierkegaards kann deutlich machen, dass es sich bei dem herzlichen Verlangen nach dem Wiederkommen Jesu nicht um eine spekulative Terminfrage von Sekten, sondern um eine existentielle Beziehungsfrage des christlichen Glaubens handelt:

„Nimm ein liebendes Mädchen, welches von dem Liebsten getrennt ist; je stärker sie verliebt ist und je stärker sie also den Schmerz der Trennung empfindet, um so näher bringt dieser Schmerz ihr die Hoffnung des Wiedersehens, sie hofft, dass das Wiedersehen unmittelbar bevorstehe, lebt so vielleicht doch viele Jahre, aber hofft ständig, dass das Wiedersehen nahe bevorsteht. Sobald sie beginnt, von einem einstmaligen Wiedersehen zu sprechen, vor vielen Jahren usw., so bedeutet das, dass sie nicht mehr verliebt ist; es bedeutet gewöhnlich, dass sie im Begriff ist, eine neue Heirat ins Werk zu setzen.“

Aus diesen verschiedenen Einstellungen zum Warten folgert Kierkegaard für die Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi: „Es ist in dem Maße qualvoll, der wahre Christ zu sein, dass es nicht auszuhalten wäre, falls man nicht ständig Christi Wiederkunft als jetzt bevorstehend erwartete, während man den träge gewordenen Glauben daran erkennt, dass er die

Wiederkunft Christi auf irgendeine späte Zeit verschoben oder gar die Erwartung ganz aufgegeben habe. Wahres Christsein ohne glühende Erwartung von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi ist wie Verliebtsein, ohne den Geliebten jetzt zu erwarten.“¹²

Die Glut des Glaubens und die Lebendigkeit der Spiritualität erkennt man nach Kierkegaard daran, dass die Wiederkunft Jesu mit aller Inbrunst erwartet wird. Ein erkalteter Glaube ist daran erkennbar, dass ihm das Kommen und Wiederkommen seines Herrn gleichgültig geworden ist, und die Nähe des Advents Christi sich in Distanz verwandelt hat. Das hat dann auch Konsequenzen für Leben und Sterben eines Menschen. Ohne die glühende Wiedererwartung Jesu ist ein seliges Sterben in die Ankunft des Herrn hinein nicht zu haben. Leben ist dann nur ein Leben aus der Vergangenheit in die Gegenwart und in eine prolongierte Zukunft, nicht aber in ein Kommen des Herrn aus der Zukunft in die Gegenwart hinein. Dann bleibt auch Advent nur noch eine beschauliche Zeit im Kirchenjahr, die nicht mehr bestimmt ist von dem herzlichen Verlangen nach der Nähe und dem Kommen Christi, wie sie etwa für viele Lieder Paul Gerhardts bezeichnend ist: „Er kommt zum Weltgerichte...“ Abendmahlsfrömmigkeit und Sterbekunst sind im lutherischen Sinn ohne eine adventliche Spiritualität gar nicht denkbar. Deshalb zieht sich ja auch durch die lutherische Meditations- und Erbauungsliteratur von Philipp Nicolai über Johann Gerhardts „Heilige Betrachtungen“ bis zu Christian Scriver's „Seelenschatz“ in dem herzlichen Verlangen nach der Wiederkunft Jesu ein adventlicher Grundzug.

5. Lutherische Spiritualität ist von Gelassenheit geprägt

„Der Fromme schläft nicht nur bei Nacht, sondern während seiner ganzen Lebenszeit: er lässt es gehen, wie Gott es macht, genießt die Gaben; lässt es sich gefallen, Werkzeug zu sein, und gibt Gott die Ehre. Er schläft und tut alles gleichsam in

Ruhe und Muße. Und bei allem tut er nichts, und indem er nichts tut, tut er alles.“¹³ Was für eine Gelassenheit kommt in dieser Auslegung Luthers von Psalm 127 zum Ausdruck?

Ein Stück weit lässt sich diese Gelassenheit mit Blick auf die gegenwärtig so attraktiv gewordene Zen-Meditation verdeutlichen, in der es ja darauf ankommt, nichts mehr zu wollen und auf nichts mehr fixiert zu sein, weil erst dadurch im Menschen jene unverkrampfte Offenheit entsteht, die ihn sensibel macht für das, was er wirklich ist, und für das, was ihn inspirieren will. Ohne diese Freiheit von sich selbst bleibt der Mensch im geschlossenen System seiner Pläne gefangen. Echte Spiritualität, wie sie durch Zen-Meditation eingeübt wird, gelingt nur in einem Klima absichtsloser Offenheit. Um diese absichtslose Offenheit einzuüben und zu gewinnen, begeben sich heute viele Menschen auf fernöstliche Pfade, um den aktivistischen, leistungsorientierten Einstellungen des Westens zu entrinnen. Eine Gelassenheit gilt es einzuüben, die alles loslassen kann, was der Mensch will, um eben dadurch alles an der Wirklichkeit neu zu gewinnen.

Freilich, was auf den ersten Blick ähnlich erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen sehr verschieden, ist doch eine Gelassenheit im Sinne von Zen-Meditation ganz apersonalistisch gedacht und letztlich ein unendlicher, lebenslanger Prozess, während eine Gelassenheit in lutherischer Spiritualität auf das Kommen Christi in die Seele ausgerichtet ist.

Es kommt darauf an, betend oder singend oder hörend Christus Raum zu geben, der im Menschen der wahre Täter guter Werke werden will. Dann kann ich von meinen gelungenen Werken sagen: „Eigentlich habe ich sie gar nicht getan.“ Nun bekommt mein Tun einen unglaublichen Schwung, weil ich meine Erfolge zum Lob Gottes und zum Wohl meines Nächsten loslassen kann. Dieses Loslassen ist die Pointe einer Spiritualität der Gelassenheit, die Raum schafft für Christi Aktivität in mir, so dass ich singen kann: „Gutes denken, tun und dichten musst du selbst in uns verrichten.“

Freilich, für den *homo faber* bzw. den alten Adam in mir kann das Loslassen der eigenen Werke das schwerste sein, was es gibt. Deshalb heißt es ja schon bei Jesaja 30,15: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein, aber ihr wollt ja nicht, sondern sprecht: nein, nein, auf Rossen wollen wir fliehen und auf Rennern wollen wir reiten. Darum werden euch eure Verfolger übereilen.“ So ist es geblieben und wird bis ans Ende der Tage bleiben, dass der Aktivist in mir, auch der fromme Aktivist, auszubrechen und auf flotte Renner zu stürzen versucht, um ja nicht dieses „Stillesein und Hoffen“ auszuhalten zu müssen. Es sei denn, ich weiß meine Hände betend festzuhalten und meine Knie zu beugen, so dass ich nicht weglaufen kann, sondern im Gebet genau da bleibe, wo Christus zu mir kommen und in mir tätig werden will. So meint es wohl auch Jochen Klepper in seinem Mittagslied, mit dem es innezuhalten gilt an der Höhe des Tages: „Die Hände, die zum Beten ruhn, die macht er stark zur Tat, und was der Beter Hände tun, geschieht nach seinem Rat.“ Es heißt zwar „*ora et labora*“. Freilich, Beten ist oft die allerschwerste Arbeit, denn ich stürze mich lieber in meine tägliche Routine oder in Erfolg versprechende Aktionen, als die Mühe eines konzentrierten und stillhaltenden Gebetes auszuhalten.

6. Lutherische Spiritualität weckt Begeisterung für das Alltägliche

„Gib, dass ich tu mit Fleiß, was mir zu tun gebühret, wozu mich dein Befehl in meinem Stande führet.“ Das ist die dichterische Gestalt Johann Heermanns für eine lutherische Spiritualität, die Begeisterung für das Alltägliche weckt.

Freilich, der Alltag am Schreibtisch, am Fließband oder an der Werkbank ist oft hart und manchmal auch sehr eintönig. In seiner Mühe um den Broterwerb lässt er sich nicht verklären, vom Gegenteil, dem Alltag der Arbeitslosigkeit, ganz zu schweigen. Luthers berühmter Ausspruch, dass er heute viel beten müsse, weil er viel zu tun habe, meint die Unterbre-

chung des Alltags zugunsten des Alltäglichen. In der Kraft des Gebetes gelingt es zuweilen, die Sorge um die Zukunft auf die Bitte um unser tägliches Brot heute zu begrenzen. Im Hören auf Gottes Wort gelingt es zuweilen, den endlosen menschlichen Redefluss zu unterbrechen und das eine, lösende, befreiende Wort in diesem Augenblick zu hören und dann zu sagen, so dass ich mit Johann Heermann weitersingen kann: „Und wenn in meinem Amt ich reden soll und reden muss, so gib den Worten Kraft und Nachdruck ohn' Verdruss.“ Manchmal gelingt es auch in der Erwartung von Gottes Reich, die endlose Agenda 2010 auf diese nächstliegende Aufgabe zu begrenzen, die jetzt getan sein will. Dann blitzt in der Begrenzung eines uferlosen Alltags die Begeisterung auf das Alltägliche jetzt auf. Dann strahlt im Tun des Nächstliegenden das Gesicht des Nächsten hier auf, und in ihm blickt Christus selbst mich an.

Dietrich Bonhoeffer nannte in seinen Briefen aus der Haft diese Art von Alltäglichkeit die „tiefe und volle Diesseitigkeit des Lebens“, in der man erst zu glauben lernt. „Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine so genannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit lebend – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube,- und so wird man ein Mensch, ein Christ. Ich glaube, dass Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.“¹⁴ (Brief vom 21. Juli 1944)

In dieser tiefen Diesseitigkeit und in solcher Begeisterung für das Alltägliche gelingen erst die wahrhaft guten Werke, von denen ich bekennen muss: eigentlich habe ich sie gar nicht getan, sondern ein anderer, der in mir Raum gewonnen hat,

war für mich an der Arbeit, und zwar schon viel früher, als ich es ahnte.

7. Lutherische Spiritualität hält die Sünde im Licht der Vergebung als den heilsamen Riss des Menschen offen

Vom Großmachen der Sünde (*peccatum magnificare*) spricht Luther in der Vorrede zu seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16¹⁵. Gemeint ist ein Großmachen der Sünde im Lichte der Vergebung Christi. Die Sünde kann nur in einem guten Sinne als vergebene Sünde groß gemacht werden. Dann wird sie zu einem heilsamen Riss des Menschen, durch welchen Gottes Geist einströmen kann. Das Gegenteil eines *peccatum magnificare* ist das Bagatellisieren der Sünde, das alle Menschen zu „kleinen Sünderlein“ macht und die Sünde verniedlicht. Dann entsteht ein Klima der Heuchelei und Verlogenheit, in welchem sich die Sünde erst richtig austoben kann. Demgegenüber ist Sündenerkenntnis etwas Heilsames, was den Menschen behutsam mit sich selbst und barmherzig mit seinem Nächsten macht. Aber diese Sündenerkenntnis ist nur in Verbindung mit Christuserkenntnis möglich, wobei eines das andere bedingt: Sündenerkenntnis ohne Christuserkenntnis wird moralistisch, psychologisierend und pessimistisch; Christuserkenntnis ohne Sündenerkenntnis wird todrichtig, flach und nichtssagend. Die Sünde im Licht der Vergebung Christi groß machen heißt, dass ich an ihr nicht mehr verkümmere, sondern zu dem hin wachse, der in der Gemeinschaft der begnadigten Sünder mit mir zusammenwächst und die vergebene Sünde als den Riss meiner Existenz ansieht, durch den von außen her seine Gnade in mich einzuströmen vermag.

„Hast du schon bedacht, wie schwer die Sünde wiegt?“ – Diese Frage des Anselm von Canterbury begleitet eine Spiritualität, die sich an der Sünde nicht vorbeizumogeln versucht. Deshalb beginnen auch die „Heiligen Betrachtungen“ des Johann Gerhard, die eines der meistverbreiteten lutheri-

schen Erbauungsbücher des 17. Jahrhunderts wurden, mit der Meditation „Von der wahren Erkenntnis der Sünde“:

„Bekenn dein Sünd', o Menschenkind,
von Grund des Herzen hab Reu und Schmerzen
und ruf zu Christ, wenn dir Angst ist,
der dich durchs Blut abwaschen tut.“

Mit einem pessimistischem Menschenbild hat das nichts zu tun, sondern mit Erkenntnis des Menschen im Licht der Christusbeziehung und mit einer Absage an jede Form von Selbstvermessung, mit der eine Heiligung des Menschen inszeniert wird, die auf Vervollkommnung hinauslaufen soll und am Ende doch nur zu um so tieferen Absturz führt. Dagegen schafft Sündenerkenntnis Raum für Christus, „der uns gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erbauung“. Dann muss kein Mensch mehr sich seiner eigenen Heiligkeit rühmen, sondern kann sich dessen rühmen, der für ihn zur Heiligung gemacht ist. (vgl. 1. Korinther 1,30f.)

Wie dieses Rühmen aussehen kann, das in der Sündenerkenntnis Raum für Christus und in der Christuserkenntnis Raum für Sündenerkenntnis schafft, macht Luther seinem Klosterbruder Spenlein so deutlich: „Darum, mein lieber Bruder, lerne Christus, und zwar den gekreuzigten; lerne ihm singen und in der Verzweiflung an dir selbst zu ihm sagen: ‚Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde. Du hast auf dich genommen, was mein ist und mir geschenkt, was dein ist. Du hast auf dich genommen, was du nicht warst, und mir geschenkt, was ich war.‘ Sei auf der Hut, dass du nicht eines Tages nach solcher Reinheit strebst, dass du dir gar nicht als Sünder vorkommen, ja, gar keiner mehr sein willst. Christus aber wohnt nur in den Sündern, darum ist er doch vom Himmel herabgestiegen, wo er in den Gerechten wohnte, damit er auch in den Sündern wohne. Dieser seiner Liebe sinne immer wieder nach, und du wirst seinen allersüßesten Trost erfahren.“¹⁶

Schauen wir uns zum Schluss noch einmal auf dem großen Markt der spirituellen Möglichkeiten um! Versuchen wir stichwortartig, die Eigenart lutherischer Spiritualität im Gegenüber zu anderen Richtungen und Zielen von Spiritualität in vier Thesen zusammenzufassen:

1. Gegenüber einer Spiritualität, die nach Vollkommenheit in der Heiligung strebt, kommt für lutherische Spiritualität der Schatz des Evangeliums in zerbrechlichen Gefäßen von Menschen zum Leuchten, die ihrer Sünde im Angesicht Christi auf befreiende Weise inne werden und deshalb mit ihrem „Pfahl im Fleisch“ fragmentarisch leben können.
2. Gegenüber einer Spiritualität, die den Alltag überwinden und zum Besonderen und Heiligen strebt, ist für lutherische Spiritualität das Einwandern in den Alltag und die Begeisterung für das Alltägliche und Nächstliegende kennzeichnend.
3. Gegenüber einer Spiritualität, die esoterisch auf Vergeistigung aus ist, ist für lutherische Spiritualität die Freude am Sinnlichen wie z. B. Wasser, Brot und Wein oder dem Zug der Sprache in den Gesang kennzeichnend.
4. Gegenüber einer Spiritualität, die durch Meditation den menschlichen Willen zu überwinden sucht, um in das Ganze einer apersonalistisch gedachten Wirklichkeit einzutauchen, ist für lutherische Spiritualität das herzliche Verlangen nach dem Kommen und Wiederkommen Jesu Christi kennzeichnend, der im Menschen zum Subjekt der Heiligung und so zum Täter der wahrhaft guten Werke wird.

Die heute weit verbreitete Sehnsucht nach Spiritualität ist gefährdet durch den Versuch, diese Sehnsucht zu funktionalisieren und zu instrumentalisieren, z. B. für die Steigerung von Gottesdienstzahlen, für die Gewinnung von Anhängern, für die Profilierung von Gemeindemanagement usw. Ihrem Wesen nach ist Spiritualität, zumal lutherische Spiritualität, zwecklos und gerade deshalb so inspirierend.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau* Bd. 1, Göttingen 1987, 159ff.
- ² *Evangelische Spiritualität*, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1979.
- ³ *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hg. v. Christian Schütz, Freiburg 1988, 1170ff.
- ⁴ Vgl. Walter Mostert, *Ein Christ ist immer im Werden*, in: *Glaube und Hermeneutik*, Tübingen 1998, 257ff.
- ⁵ Kallistos Ware, *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, Bern 1998, 136.
- ⁶ Vgl. *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Erklärungen*, hg. v. Theodor Schneider und Gunter Wenz, Göttingen 2001, 9-29, ebd. 15.
- ⁷ WA 56, 272, 3-21
- ⁸ WA 1, 437, 21f.
- ⁹ Vgl. auch Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1 und 2, München 1931.
- ¹⁰ zit. bei Christian Möller, *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2003, 51f.
- ¹¹ Maarten 't Hart, *Bach und ich*, München 2002, 109f.
- ¹² Sören Kierkegaard, *Tagebücher* Bd.3, Düsseldorf 1968, 243
- ¹³ WA 40/3, 253, 5-9
- ¹⁴ DBW 8, Gütersloh 1998, 541
- ¹⁵ WA 56, 3, 9.
- ¹⁶ WA Br 1, 35, 24-32.

Christliche Spiritualität – Versuch einer Kriteriologie

Michael Beintker

1. Spiritualität als Lebensform des Glaubens

Das Wort „Spiritualität“ hat den Vorzug, nicht genau sein zu müssen. So lassen sich erstaunlich viele und zum Teil auch gegensätzliche und einander ausschließende Phänomene als „Spiritualität“ klassifizieren. Sie alle scheinen mindestens darin verbunden zu sein, dass sie in irgendeiner Hinsicht auf etwas Transzendentes gerichtet sind, dass sie sich auf Innerlichkeit und Subjekthaftigkeit beziehen lassen, und dass es immer auf eine enge Verknüpfung zwischen der jeweiligen Ausrichtung auf Transzendenz und dem konkreten Vollzug gelebten Lebens ankommt. Klösterliche Lebensformen, Exerzitien und Einkehrtage oder die geistliche Rhythmik des Kirchenjahres, aber auch der Tanz der Derwische, die indianisch nachempfundene Naturandacht oder die Hohe Schule des Zen, ferner auch Garten- und Wohnraumgestaltung nach dem Muster des Feng Shui, Astrologie und Horoskopbefragung oder das beseligende Wir-Gefühl auf der Südtribüne des Dortmunder Westfalenstadions lassen sich unschwer unter dem Oberbegriff der Spiritualität deklinieren, sofern man den Horizont von Transzendenz und die Bandbreite von Innerlichkeit weit genug aufgespannt hat.

Wird dagegen nach Kriterien für christliche Spiritualität gefragt, also nach fundierten Prüf- und Unterscheidungsmerkmalen, dann ist Ungenauigkeit kein Vorzug, sondern ein Problem. Kriterien verlangen Genauigkeit. Kriterien wollen der Klärung dienen, und das können sie nur, wenn sie hinreichend präzise sind. Erst recht gilt das für eine Kriteriologie, eine systematisierende Zuordnung und Anordnung einzelner Kriterien. Eine Kriteriologie christlicher Spiritualität ist – so-

weit ich sehe – bisher über erste Versuche nicht hinausgekommen, was nicht zuletzt mit der Tücke des Objekts, der Unbestimmtheit des Begriffs der „Spiritualität“, zusammenhängt. Deshalb muss mit dem Thema dieses Beitrags der Versuchscharakter der nachfolgenden Überlegungen deutlich unterstrichen werden.

Wir gehen davon aus, dass ein entscheidendes Urdatum für das Verständnis christlicher Spiritualität das Gottesverhältnis des Menschen ist, und dass deshalb die Erscheinungsformen christlicher Spiritualität nicht an diesem Gottesverhältnis vorbei erfasst und erschlossen werden können. Das christliche Grundwort für das menschliche Gottesverhältnis wiederum ist Glaube. Ja es scheint sogar ein Spezifikum des Christentums in der Welt der Religionen zu sein, dass der entscheidende, konstitutive Grundakt, der den Menschen zum Christen macht, als Glaube an Gott charakterisiert wird – Glaube im Sinne eines auf den dreieinigen Gott gerichteten Grundvertrauens, das sich auf die Erkenntnis seines Heilshandelns stützt und sich darauf verlassen kann, dass Gott zu seinen Zusagen steht und sie wahr macht. Glauben ist ein „Sich verlassen“, und dies in doppelter Hinsicht: Der Glaubende verlässt sich ganz auf Gott, weil er ihm zuzutrauen vermag, dass er in seinem Leben und Sterben von Christus getragen, geborgen und befreit wird. Und: Er verlässt sich, er steigt gleichsam aus seiner alten, auf sich selbst zurückgeworfenen und geängstigten Existenz aus, weil er aus der ängstlichen Verkrampfung in sich selbst gelöst wird, um zu erfahren, dass er Christus gehört und so aus der Enge seiner Ich-Einsamkeit in die Weite einer von Christus beschenkten Existenz geführt werden soll. Glaube ist ein Lebensakt, in dem der Mensch existentiell von Gott angesprochen ist und weiß, worauf er sich einläßt. Als existentieller Vertrauensvollzug umgreift der Glaube alle konkreten Lebensäußerungen des Menschen. Er umgreift das fälschlicherweise oft in einen Gegensatz zum Glauben gebrachte Wissen, er bestimmt uns in unserer Fähigkeit zur Zuwendung und zur Liebe, er führt uns zur Erkenntnis unseres Versagens und Scheiterns, er weckt unsere Bereitschaft zur

Vergebung, er motiviert uns in unseren Hoffnungen und Erwartungen. Und das alles so, dass wir dieses irdische Leben über seine schmerzhafteste Begrenzung durch den Tod hinausgeführt sehen, hineingetaucht in das Licht eines Ostermorgens, der der ganzen Schöpfung widerfährt.

Glaube will gelebt werden. Unsere Vorfahren haben an dieser Stelle nicht von Spiritualität, sondern, wenn sie sehr genau sein wollten, vom geistlichen Leben des Glaubens gesprochen. Spiritualität hätten sie vermutlich als geistliche Lebensform ihres Glaubens definiert, wenn sie das Wort gekannt hätten. Der Glaube bedarf förderlicher klimatischer Bedingungen, die ihn nicht verkümmern und verdorren lassen, sondern zu seiner Hege und Pflege beitragen. Im Gleichnis vom vierfachen Acker (Markus 4,1-20) hat Jesus die Seinen auf die Bodenqualität aufmerksam gemacht, die für die Einwurzelung des Wortes ausschlaggebend ist. Das Korn, das auf gutes Land fällt, wird sich ganz anders entwickeln als das Korn zwischen den Dornen oder auf dem Feldweg oder auf dem Felsen. Aus der Sicht dieses Gleichnisses rückt Spiritualität in die Nähe geistlicher Bodenpflege und Kultivierung. Der Vollzug des Glaubens ist jedenfalls nichts Abstraktes, er bedarf der Nahrung, Kultivierung und Gestaltung. Er ist auf Anregungen und Impulse angewiesen, er soll sich mit Erfahrungen auseinandersetzen und alles in allem immer wieder in den Dialog mit dem eintreten, dem er ja gilt: Gott. Geistliches Leben lässt sich als ein bewußtes und auch gestaltetes Leben aus dem Gegenüber zu Gott darstellen – als ein Leben, das sich immer wieder neu für Gott öffnet. Es ist gleich, ob wir dann auch sagen: ein Leben aus der Tiefe, ein Leben aus der Höhe, ein Leben aus der Mitte oder ein Leben aus dem Eigentlichen. Alle diese Metaphern drücken den gleichen Sachverhalt aus: Es geht um ein Leben, das sich nicht auf das Vorletzte, sondern auf das Letzte gründet und aus Gott als dem Grund allen Daseins seine Kraft schöpft.

Das alles klingt reichlich elementar. Und das ist es auch. Wir unternahmen gerade den Versuch, den vieldeutigen Ausdruck

„Spiritualität“ vom glaubenden Grundakt des Christenmenschen her zu erfassen und ihn dadurch in einem ersten kriteriologischen Anlauf bestimmbarer zu machen, als er es von Haus aus ist. Wir sagen: Was christliche Spiritualität ist, lässt sich nicht von der Frage trennen, was Glaube ist und wie der Glaube vom jeweiligen Christenmenschen gelebt und erfahren wird. Je enger der Fragehorizont der Spiritualität und der Fragehorizont des Glaubens aufeinander und ineinander bezogen werden, desto besser für beide: Spiritualität gewinnt klare Konturen, und Glaube wird als lebendiger Erfahrungsvollzug konkret.

2. Der Bezug auf Christus als Kriterium

Die Vielfalt spiritueller Phänomene provoziert bei theologisch Nachdenklichen die Frage nach der „Unterscheidung der Geister“, jener Geistesgabe also, die bei Paulus im Zusammenhang mit den Charismen auftaucht (1. Korinther 12,10). Da sie – wohl nicht zufällig – auch in dem Brief erwähnt wird, mit dem ich um diese Überlegungen gebeten worden bin, fand ich mich zu einer genaueren Beschäftigung mit dem Kontext, nämlich mit den einschlägigen Kapiteln 12-14 des 1. Korintherbriefes angeregt. Das Ergebnis ist ebenso an- wie aufregend: Jener Textzusammenhang, in dem es um die geistlichen Gaben, sodann um die Liebe und schließlich um die Optionen des Apostels zur Zungenrede und zur Gemeindeprophetie geht, lässt sich auch als eine Kriteriologie christlicher Spiritualität lesen. Ja, wir stoßen hier auf den ältesten und von seinem Rang her auch prominentesten Versuch zu einer solchen Kriteriologie.

Denn das ist unübersehbar: Die christliche Gemeinde in Korinth hat sehr markante und vitale Formen der Spiritualität über alles geschätzt. Von spiritueller Unterernährung oder gar Dürre, wie sie uns Heutigen mitunter nachgesagt wird, konnte in Korinth wirklich keine Rede sein. Das geistliche Leben lief auf Hochtouren. Man war von der Christusbotschaft er-

griffen, inspiriert, entzückt, enthusiastisch, man erlebte sich im Dauerzustand pfingstlicher Begeisterung, herausgerissen aus den Niederungen des Alltags, in ständiger Kommunikation mit den unaussprechlichen Geheimnissen des Glaubens. Man war voller Erkenntnis und Erleuchtung. Gab es noch eine spirituelle Sehnsucht? Schwebten die Korinther nicht als die klassischen „*beati possidentes*“ schon immer im Zustand der Erfüllung? Nietzsches Zarathustra, wenn dieser Anachronismus erlaubt ist, hätte wahrscheinlich gefunden, dass die Christen in Korinth tatsächlich erlöst aussahen. Jedenfalls kritisierten sie den Apostel, weil der eher traurig als erlöst auf sie wirkte und so gar nicht ihren Idealvorstellungen von gelebtem Glauben entsprach.

Paulus hat die Christen in Korinth immer wieder hartnäckig auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt. Man wandle im Glauben, nicht im Schauen (2. Korinther 5,7). Noch sei alles Stückwerk, man sehe die Wahrheit nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern wie durch einen Spiegel auf ein rätselhaftes Bild (vgl. 1. Korinther 13,9.12). Nüchternheit wird ange-mahnt. Der Enthusiasmus korinthischer Spiritualität wird ständig versachlicht. Die Versachlichung setzt christologisch ein und wird unverkennbar christologisch zentriert. Der Traktat über die Geistesgaben von 1. Korinther 12-14 beginnt mit einer Erinnerung an die vorchristliche, die pagane Spiritualität der Korinther: „Als ihr noch Heiden wart, trieb es euch mit unwiderstehlicher Gewalt fort zu den stummen Götzen“ (1. Korinther 12,2 – NT-Wilckens). Es scheint, als seien die Korinther von der einen spirituellen Begeisterung in die andere gefallen, von der unwiderstehlichen Dynamik ihrer sprachlosen Transzendenzidole in die nunmehr unwiderstehliche Dynamik himmelhochjauchzender Geistbegabungen. Begeisterung als solche, Sinn und Geschmack fürs Unendliche als solche sind mehrdeutig, ambivalent und können unter Christenmenschen schwerlich schon als hinreichende Erkennungs-marken einer authentischen Gottesbegegnung gelten. Und damit allen klar wird, was auf dem Spiel steht, argumentiert Paulus dann christologisch: Niemand könne sagen „Jesus

ist der Herr!“, außer im Heiligen Geist (1 Korinther 12,3). Und, um den denkbaren Kontrast so hart wie möglich zu profilieren: Wer Jesus verfluche, rede auf keinen Fall im Geist Gottes (ebd.).

Natürlich wird in Korinth niemand den Herrn Christus verflucht haben. Das ist nur der denkerisch extremste Grenzfall, die explizite Kontradiktion zur christlichen Spiritualität. Es ist denkbar, den Grenzfall der Normalität anzunähern. Wir kleiden das Problem in Fragen: Redet jemand im Geist Gottes, der die Bedeutung Jesu relativiert, einschränkt, abmindert oder gar für entbehrlich hält? Ist eine Aufweichung des „solus Christus - Christus allein“ mit christlicher Spiritualität vereinbar? Darf man, wenn man beansprucht, im Namen des christlichen Glaubens zu denken oder zu reden, Christus als Zielpunkt des Weges christlicher Spiritualität, ja als Zielpunkt aller Wege, die nach Paulus, aber auch etwa dem Evangelisten Johannes zu Gott führen, unsichtbar machen? Lassen sich womöglich Zielmarkierungen entwickeln, die dem mit dem „solus Christus“ für manchen verknüpften Ärgernis entgegen und gleichwohl mit christlicher Spiritualität vereinbar bleiben? Nach Paulus, aber auch nach Luther und Calvin oder doch auch nach dem Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“ (EKD-Texte 77, 2003) kann man das nicht.

Der christliche Glaube könne nicht davon abstrahieren, dass sich das Christentum durch den Glauben an Christus von allen anderen Religionen unterscheidet, heißt es in diesen Leitlinien (vgl. a.a.O., S. 8). Im Bekenntnis der Kirche zu Gottes Gegenwart in Jesus Christus und in der Taufe werde dieser Unterschied zwischen der christlichen Gemeinde und denjenigen, die in anderen Religionen anderes bekennen, sichtbar und wirksam (vgl. ebd.). Nach christlichem Verständnis ereigne sich die Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde errettenden Gottes in Jesus Christus, der durch das Wirken des Heiligen Geistes den frei machenden

Glauben schafft (vgl. a.a.O, S.14). Wenn es aber in Jesus Christus wirklich um Wahrheit geht, dann könne der christliche Glaube auf diese Situation nicht so reagieren, dass er die Wahrheit des Christusgeschehens zu einer Teilwahrheit ermäßigt: „Ein bisschen Wahrheit ist gar keine Wahrheit“ (ebd.).

Solche und ähnliche Aussagen sind heute strittig, auch in der christlichen Kirche. Die harschen Reaktionen, auf die die „Leitlinien“ in nicht unmaßgeblichen Kreisen der kirchlichen Öffentlichkeit stießen und stoßen, belegen das nur zu deutlich. Die Sensibilität für unverwechselbare Profile christlicher Spiritualität und ihre Unvermischbarkeit mit Profilen nichtchristlicher Spiritualitäten kann keineswegs mehr als einfach selbstverständlich unterstellt werden. Aussagen wie die, dass Christen nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen können (z. B. Opferriten mitvollziehen, Geister und Ahnen anrufen, zu Göttern beten und vor ihnen tanzen und so weiter), um auf diese Weise andere religiöse Erfahrungen zu sammeln oder die zuvorkommende Liebe Gottes zu demonstrieren (vgl. a.a.O, S. 18), leuchten keineswegs jedem ein, erst recht nicht die Bemerkung, dass dadurch die Liebe Gottes ins Zwielicht gebracht werde (vgl. ebd.).

Von 1. Korinther 12,3 her ist freilich daran zu erinnern, dass der Christusbezug der Spiritualität geradezu als Basiskriterium zu betrachten ist, an dem sich alles entscheidet. Gelebte Spiritualität im Kontext des christlichen Glaubens mag sich aus vielerlei Einzelkomponenten zusammensetzen. Aber sie muss sich die Prüffrage gefallen lassen, ob sie zu Jesus Christus als dem Ereignis der Wahrheit hinführt oder ob sie von Jesus Christus wegführt. Den Anspruch des Christlichen kann der geistliche Weg des Glaubens nur dann für sich geltend machen, wenn er der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi ohne Vorbehalte den Rang des Weges, der Wahrheit und des Lebens (vgl. Johannes 14,8) zugestehen kann. Damit wird der erforderliche Respekt vor anderen Religionen und der ihnen eigenen Spiritualität keineswegs eingeschränkt. Und es wird

auch nicht ausgeschlossen, dass es in anderen Religionen Einsichten und Frömmigkeitsformen gibt, die dem Ereignis der Wahrheit in Jesus Christus nahekommen und von daher unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen. Aber christliche Spiritualität, wenn sie denn das Attribut des Christlichen wirklich ernst nimmt und es nicht unter der Hand durch ein allgemeines, religionsübergreifendes Integral einer Esperanto-Spiritualität ersetzen will, lässt sich nicht ohne die befreienden Einsichten beschreiben, die uns allein durch Jesus Christus geschenkt werden.

3. Die paulinische Krieriologie im Detail

Erstens: Das christologische Kriterium wird von Paulus unmittelbar mit dem pneumatologischen Kriterium verbunden. Wenn man nur im Heiligen Geist sagen kann „Jesus ist der Herr!“, dann lässt sich das Christusbekenntnis des Glaubens und mit ihm der Glaube nicht erzwingen. Wenn jemand glauben kann, verdankt er das dem Geist Gottes, der ihm die Augen für die Erkenntnis der Wahrheit öffnet. Dass der Wendung des Geistes Gottes auf das Leben des Menschen umgekehrt eine Wendung des Menschen zu Gott und damit auch eine Bewegung des Suchens und Erkennen-Wollens entspricht, wird noch anzusprechen sein. Zunächst kommt es darauf an, die mit dem Wirken des Geistes verbundene Unverfügbarkeit des Vorgangs der Gotteserkenntnis zu beachten. Christliche Spiritualität bedarf der pfingstlichen Erleuchtung und setzt deshalb die beharrliche Bitte um das Kommen des Geistes voraus. Das eigentliche Geschehen, dass die menschliche Sehnsucht nach Gott an ihr Ziel kommt, dass das Herz des einzelnen Menschen berührt wird und Gott sich in Christus von ihm finden lässt, bleibt ein kontingentes Ereignis, das eintreten kann, aber nicht notwendig eintreten muss. Das hat Folgen für die Erwartungen an die Praktiken christlicher Spiritualität. Keine Meditationstechnik, und mag sie sich auch noch so bewährt haben, kein Ritus und keine Zeremonie, und mögen sie auch noch so erfolgversprechend

sein, können das Entstehen von authentischen Glaubenserfahrungen garantieren. Man kann für das Entstehen solcher Erfahrungen beten, man kann Räume und geistliche Klimazonen schaffen, die ihr Entstehen begünstigen, aber man kann das Entstehen selbst nicht strategisch herbeiführen.

Das unterscheidet die christliche Spiritualität zum Beispiel von der Spiritualität mancher Zen-Schulen, die von der Voraussetzung ausgehen, dass man bei entsprechender Übung tatsächlich zu der gewünschten Meisterschaft der – ungegenständlichen – Schau des Wesentlichen (kensho) komme. In einer Rundfunksendung, die ich vor einiger Zeit hörte, ging es wieder einmal um die wachsende Beliebtheit des Zen bei Managern und Führungskräften; man übe, so hieß es, die geistige Konzentration und die innere Sammlung und lerne es, das Bewußtsein von allen Gedanken zu befreien. Ich hatte Zen schon immer interessant gefunden, und dies auch deshalb, weil sich manche Kenner von einer heimlichen Verwandtschaft zwischen Zen und der Rechtfertigungslehre überzeugt zeigten. Einer der in der Sendung befragten Experten für diese japanisch-buddhistische Form der Meditation war da ganz anderer Auffassung. Wer Zen betriebe, müsse hart an sich arbeiten, erklärte er, er müsse, um wenigstens zu einem gewissen Können zu gelangen, alle seine Kräfte einsetzen. Nur die wenigsten brächten es auf diesem Gebiet zu echter Meisterschaft; und wer sie erreichen wolle, müsse sein Leben lang dafür kämpfen. Das alles sagte er in sichtlicher Faszination, ohne jedes Befremden oder Erstaunen. Es ist anzunehmen, dass sich in seine Lesart des Zen westliche Erfolgs- und Trainingsregeln eingemischt haben. Dennoch lebt die Zen-Spiritualität wesentlich von der Erwartung, dass sich bei entsprechender Übung auch Erleuchtung einstellt. Das kann man für die christliche Spiritualität so gerade nicht behaupten. Hier ist die Erleuchtung nicht von der spirituellen Kondition abhängig. Sie kann sich unvermittelt einstellen, obwohl man überhaupt nicht darauf vorbereitet ist. Und sie kann ausbleiben, obwohl man alle Regeln der Meditationskunst peinlich genau befolgt.

Gottes Geist bindet sein Wirken jedenfalls nicht an die Werke unserer Spiritualität und agiert darin viel rechtfertigungstheologischer, als manchem Meditationsmeister geheimer ist.

Zweitens: Christliche Spiritualität im Sinne von 1. Korinther 12-14 zeichnet sich durch gedankliche Klarheit und durch ein hohes Maß an Verstehbarkeit aus. Dieses Kriterium lässt sich aus der Vorordnung der vollmächtigen Verkündigung – Paulus spricht von der Gabe der prophetischen Rede und dem Charisma der Auslegung – vor die in Korinth außerordentlich hoch geschätzte Gabe der Glossolie ableiten. In 1. Korinther 14 verwendet Paulus seine ganze Argumentationskunst auf den Nachweis, dass die Vollzüge christlicher Spiritualität an ihrer Auslegungs- und Explikationsfähigkeit gemessen werden müssen. Zungenrede ohne Auslegung, gewissermaßen zur Selbsterbauung (vgl. 1. Korinther 14,4a), lehnt Paulus ab und verstieß damit sicher gegen ein in Korinth sehr geschätztes Spiritualitätsbewusstsein. Er wolle in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit seinem Verstand, damit er auch andere unterweise, als zehntausend Worte in Zungen (1. Korinther 14,19). Damit ergibt sich ein denkbar scharfer Unterschied zur Frömmigkeit der Esoterik, die bewusst darauf abstellt, nur von den Eingeweihten verstanden zu werden, die ihre Geheimcodes beherrschen. Aber auch überbordende Emotionalität, die mehr auf die Affektion der Gefühlswelt als auf die Transparenz der klärenden Worte bedacht ist, wird von der Limitation der Zungenrede getroffen. Ebenso können sakramentale und rituelle Akte, deren Akteure von der Verpflichtung zur Auslegung absehen und auf die spirituelle Selbstgenügsamkeit des bloßen Vollzuges oder Ritus als solchen abheben, vor dem Insistieren des Apostels auf eine – pneumatisch grundierte – Rationalität nicht bestehen.

Drittens: Christliche Spiritualität baut die Gemeinde auf und ist deutlich durch ihren ekklesiologischen Bezug charakterisiert. Wer im Sinne des Apostels prophetisch redet, das heißt: wer vollmächtig verkündigt, spricht „den Menschen zur Erbauung und zur Ermahnung und zur Tröstung“ (1. Korinther

14,4). Der Bezug auf das glaubensgründende Wort ist unübersehbar. Das Wort entfaltet sich als befreiende Ansage, als ethische Weisung und als seelsorgerlicher Zuspruch. Sein eigentliches Ziel ist nicht nur die Vergewisserung des Einzelnen, sondern auch die Erbauung der ganzen Gemeinde (vgl. 1. Korinther 14,3-4.26). Die Lebensäußerungen und Aktivitäten der Gemeindeglieder werden sogar danach beurteilt, ob und wie sie dem Aufbau und dem Wachstum der Gemeinde dienen. Von dieser Tendenz zur Ausstrahlung bleibt auch die Spiritualität des Individuums nicht unberührt. Einer abstrakten Subjekthaftigkeit, wie sie heute durch manche Theologien geistert, hat Paulus nicht das Wort geredet. Innerlichkeit verdient Beachtung, aber Innerlichkeit um ihrer selbst willen wird von der gleichen Begrenzung getroffen wie die Zungenrede: Sie ist Selbsterbauung, von der die Gemeinde nichts hat. Einen „heiligen Egoismus“ kann man sich auf dem Boden dieses Denkens nicht vorstellen. Wenn man auf den Wortsinn von *oikodome*, des griechischen Wortes für „Erbauung“, achtet, dann kann das „Erbauliche“ nicht nur im Sinne eines inneren Erbautseins des Menschen gedeutet werden.

Erbauung vollzieht sich vielmehr auf zwei Ebenen, sowohl innerlich-existentiell als auch äußerlich-konstruktiv. Die innerlich-existentielle Ebene deckt zweifellos einen beträchtlichen Anteil der Vollzüge ab, die wir heute unmittelbar der Spiritualität zuordnen würden. Die äußerlich-konstruktive Ebene rückt die organisatorische und soziologische Architektur der erbauten und darin als strukturiertes „Bauwerk“ erkennbaren Gemeinde in den Vordergrund. Spiritualität hat für Paulus eine erkennbare ekklesiologische Ausstrahlung und wird an ihr sogar gemessen. Die von Gottes Geist erbaute Gemeinde entfaltet sich nach 1. Korinther 12-14 im Zusammenspiel ihrer Glieder und Gaben, nicht in der Kultivierung exklusiver und elitärer geistlicher Fähigkeiten und Begabungen, sondern, wie Christian Möller das trefflich charakterisiert hat, in der „Begeisterung für das Alltägliche“. Diese Spiritualität führt die Menschen nicht in die Vereinzelung, sondern fügt sie zu einer Gemeinschaft zusammen.

Die von Gottes Geist erbaute Gemeinde kann erwarten, dass die Menschen gerne zu ihr kommen und sich in die Gemeinschaft tätigen Gebens und Nehmens hineinbegeben. Christliche Spiritualität kann man daran erkennen, dass sie gemeinschaftsbildend ist und als ein ekklesiologisch relevanter Schrittmacher wirksam wird.

Viertens: Aus der gemeinschaftsbildenden Dynamik christlicher Spiritualität gewann der Apostel neben dem in Richtung Ekklesiologie zielenden Kriterium der oikodome ein weiteres Kriterium: das Kriterium der Liebe. Ich zögere etwas, hier einfach von einem weiteren Kriterium zu sprechen. Denn die Liebe tritt zu den bisher genannten Kriterien nicht additiv hinzu, sie umfasst und überwölbt sie alle. Für die Liebe gilt das Gleiche wie für Jesus Christus: Auch sie hat eine Basisfunktion für die christliche Spiritualität. Über diesen kriteriologischen Rang kann angesichts der zentralen Stellung des Kapitels über die Liebe zwischen 1. Korinther 12 und 1. Korinther 14 nicht der geringste Zweifel bestehen. Wenn Paulus im Zusammenhang seiner Charismenlehre die Existenz in der Liebe als den „noch viel besseren Weg“ (1. Korinther 12,31b) sichtbar machen wollte, dann hat er sie als die Klammer zu begreifen versucht, die alle Gaben des Geistes und damit auch alle spirituellen Daseinsäußerungen umschließt und integriert.

Auch das geistliche Leben der Christen ist auf die Liebe gegründet und steht und fällt mit der Liebe. Ich variere ein wenig die berühmten Eingangstrophen des Hohenliedes der Liebe (1. Korinther 13,1-2): Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen rede und mich virtuos der geistlichen Betrachtung hingeebe, ja vorgedrungen bin auf die höchsten Höhen der mystischen Einigung und eingedrungen in die Kraftzentren der spirituellen Energie, aber keine Liebe habe, bin ich ein schepperndes Blech oder ein dröhnender Gong. Wenn ich reden kann wie ein Prophet und alle Geheimnisse Gottes und alle Erkenntnis weiß und dazu eine Glaubenskraft zum Bergeversetzen, aber die Liebe nicht habe, so bin ich nichts. Will sagen: Christliche Spiritualität ohne die Liebe ist

ein Widerspruch in sich selbst. Alle ihre Äußerungen sind daran zu messen, ob sie sich von der sich uns in Christus zuwendenden Liebe Gottes getragen wissen und ihr so entsprechen, dass sie diese Liebe ausstrahlen und weitergeben. Das Hohelied der Liebe regt dazu an, die Spiritualität der Liebe als ein genuines Themenfeld christlicher Spiritualität zu entdecken.

4. Mindestbedingungen individuell gelebter Spiritualität

Wir kommen zurück auf das geistliche Leben. Da jeder Mensch in seinem Glauben, Lieben und Hoffen unvertretbar er selbst ist, ist es auch in seinem geistlichen Leben. Der auf die Gemeinschaft und die Gemeinde ausgerichtete Bezug christlicher Spiritualität ist ohne spirituelle Existenzvollzüge im Leben der einzelnen Christen nicht denkbar. Wenn es in der christlichen Gemeinde Glaube, Hoffnung und Liebe geben soll, muss es in ihr Menschen geben, die glauben, lieben und hoffen können. Geistliches Leben im Sinne individuell gelebter und erfahrener Spiritualität ist der Nährboden dafür.

Geistliches Leben ist niemals uniform. Jeder Mensch wird hier seine eigenen Erfahrungen sammeln, seinen eigenen Weg gehen und eine ihm gemäße Praxis des Glaubenslebens ausbilden können. Gottes Geist ist ein Freund der Vielfalt. Monokulturen haben nichts Inspirierendes, sie sind langweilig. Aber Langweile und Einöde sind nicht das Metier des Heiligen Geistes. Nur die Vielfalt belebt und bereichert. Damit das erfahrbar wird, bedarf es der Bereitschaft, über den Glauben und die mit ihm verbundenen Erfahrungen zu kommunizieren und voneinander zu lernen. Nichts ist fataler als genormte Frömmigkeitsstandards, an denen die einen die Christlichkeit der anderen messen. Die Vielfalt möglicher Erfahrungen mit dem biblischen Wort und den geistlichen Überlieferungen der Glaubensgemeinschaft, Unterschiede in Mentalität und kultureller Einbindung und auch einfach nur solche des Temperaments bedingen unterschiedliche Formen

und Ausprägungen des gelebten Glaubens. Es müßte ganz selbstverständlich sein, dass wir sagen können: Jeder und jede kann hinsichtlich der Lebensformen des Glaubens von jedem und jeder lernen.

Wenn wir hier nach Mindestbedingungen fragen, wollen wir nicht die Vielfalt problematisieren, sondern die elementarsten Voraussetzungen benennen, die eine solche Vielfalt ermöglichen. Wir fragen auch wirklich nur nach den Mindestbedingungen, also nach Bedingungen, die wenigstens erfüllt sein müssen, damit sich im individuellen Christenleben eine bestimmte Spiritualität überhaupt entwickeln kann. Alles, was nachfolgend dargelegt werden wird, ist in mehrfacher Hinsicht ausbaufähig. Aber damit überhaupt etwas zum Ausbauen da ist, müssen wenigstens die Mindestbedingungen gegeben sein.

Eine erste Mindestbedingung individuell gelebter christlicher Spiritualität besteht in der Bereitschaft, mit der Bibel zu leben und Erkenntnis aus ihr zu schöpfen. Die aktive Begegnung mit dem Wort, das den Glauben weckt und uns im Glauben stärkt, ist von höchster Bedeutung. Die Reformatoren haben größten Wert darauf gelegt, dass jeder evangelische Christ ein wacher Bibelleser ist. Nicht anders als Luther hat Calvin immer wieder unterstrichen, dass der Glaube nur in inniger Verbindung mit dem Wort lebensfähig ist, er könne von ihm ebensowenig getrennt werden, wie die Strahlen von der Sonne, von der sie ihren Ausgang nehmen. Das Wort sei ein Spiegel, in dem der Glaube Gott anschaut. Ohne das Wort müsse der Glaube sterben. Calvin schrieb: „Denn das Wort ist das Fundament, auf das der Glaube sich stützt und das ihn trägt; wendet er sich von ihm weg, so bricht er zusammen. Nimm also das Wort weg und kein Glaube wird mehr übrigbleiben!“

Es geht hier um eine Bibellektüre, die die biblischen Texte unbeschadet ihrer auch sehr menschlichen Entstehungsgeschichten als Kommunikationsmedium realisiert, durch das

der lebendige Gott uns anredet, berührt und den Dialog mit uns sucht. Uns soll Erkenntnis zuteil werden, wenn wir die Bibel lesen. Uns sollen vertiefende Einsichten aufleuchten, unvermutete Bewegungsräume erschlossen werden. Uns soll geholfen werden. Und es wird uns geholfen, indem Licht fällt auf die konkrete Lebenssituation, in der wir uns vorfinden. Wir können sicher sein: Wir sind nicht allein, wenn wir in dieser existentiellen Aufmerksamkeit an die Texte der Bibel herantreten. Ein Bibelstudium, das nicht bloß historische Denkwürdigkeiten erinnert, sondern die Texte Anrede an mich sein lässt, verschmilzt fast von selbst mit meiner Antwort auf diese Anrede: mit meinem Gebet.

Mit dem Gebet ist eine zweite Mindestbedingung für die Entfaltung des Glaubens benannt. Beten die Menschen unserer Gemeinden auch in ihren eigenen Wohnungen und Häusern? Beten heißt ja nichts anderes, als mit all seinen Gedanken, Ängsten und Freuden zu Gott kommen, ihn bewußt Anteil nehmen lassen an allem, was einen bewegt. Im Gebet verlässt der Mensch seine Ich-Einsamkeit und Ich-Verschlossenheit, er öffnet sich seinem Herrn und Heiland und wagt das Gespräch mit dem Du Gottes, weil er davon ausgehen kann, dass er gehört und erhört wird. Mit keiner Geste kann der glaubende Mensch den Eindruck der Abwesenheit Gottes präziser widerlegen als mit seinem Gebet und den Erfahrungen, die er in und mit dem Gebet sammeln wird. Christen, die das Beten verlernt haben, durchtrennen unweigerlich ihren Kontakt zum lebendigen Herrn und machen sich für die Zeichen seiner unmittelbaren Nähe blind. Es ist kein Zufall, dass ihnen alles zweifelhaft wird, was sich mit Gottes Verheißungen für ihr konkretes Leben, für die menschliche Gemeinschaft und für die Zukunft der noch unerlösten Welt verbindet. Die Gegenwart des auferstandenen Christus muss ihnen folgerichtig zum Rätsel werden. Statt sich ihm anzuvertrauen, verharren sie im Dauerzustand einer problematischen Christusbildung. Sie können ihres Glaubens so nicht froh werden und werden sich, auf ihr Christsein befragt, mitunter sogar dafür entschuldigen, dass sie noch zur Kirche gehören.

Eine dritte Mindestbedingung für die Entfaltung des Glaubens erschließt sich durch die Betrachtung des Gebets fast von selbst. Ich bezeichne sie als eine aus dem Gebet erwachsende Haltung, ja als eine betende Haltung gegenüber der Wirklichkeit. Im Gebet tritt ja die Wirklichkeit aus dem Eindruck ihrer Gottesferne heraus, so wie Gott aus dem Eindruck seiner Wirklichkeitsferne heraustritt. Das Gegenüber von Gott, Welt und Mensch wird dem betenden Menschen zum Beziehungsgeflecht einer vielfältig vernetzten Geschichte, einer vielfach dramatisch verdunkelten, aber noch um vieles barmherziger erleuchteten Geschichte. Aus der Praxis des Gebets erwächst eine neue Wirklichkeitssicht, für die der Glaubende in der betenden Haltung gegenüber den Höhen und gegenüber den qualvollen Tiefen des Lebens geöffnet wird. Damit ist kein Dauergebet gemeint, wohl aber die aus der Praxis des Gebets quellende Einsicht, dass unser Leben nicht uns gehört und demgemäß nicht nach unserem Gutdünken gestaltet oder verwirkt werden kann. Wir sind Christi Eigentum (1. Korinther 3,23). Demgemäß empfangen wir alles, was wir sind und sein werden – in guten wie in bösen Tagen –, aus der Hand unseres Herrn, in der wir uns befinden. So darf sich gegenüber dem Leben und seinen Gefährdungen Gelassenheit einstellen, mehr noch: die Erfahrung einer Geborgenheit, in der wir uns auch dann noch gehalten wissen, wenn wir vor lauter Not eigentlich nur schreien können. Hier machen wir die Erfahrung der Freiheit. Denn wenn wir den Weg unseres Lebens verstehen als einen Weg, den Er mit uns geht und auf dem Er uns führt, dann sind wir den Selbst- und Fremdmanipulationen unseres Lebensweges enthoben. Wir sind Empfangende. Das heißt aber: Wir sind nicht die Täter unseres Lebens und also auch nicht seine Untäter. Nein, wir sind Menschen, die alle ihre Sorgen auf ihn werfen können (1. Petrus 5,7; Psalm 55,23) und sich selbst in den Zerreißproben der härtesten Anfechtungen immer noch von ihm getragen wissen.

Eine vierte Mindestbedingung knüpft an das im vorangehenden Abschnitt Gesagte an: Gelebter Glaube setzt die Gemein-

schaft von Menschen voraus, die sich in Jesus Christus verbunden wissen, sein Wort hören, sich die Verbundenheit mit ihm durch Taufe und Herrenmahl schenken und bekräftigen lassen, sich gegenseitig stützen und stärken und ihrer Freude am Herrn in Lob und Dank, in Verkündigung, Zeugnis und Dienst deutlich Ausdruck verleihen. Gelebter Glaube bedarf der Gemeinde Jesu Christi. Von seinem Wesen her ist er kommunikativ und gesellig. Es ist Gott zwar nicht unmöglich, sich Menschen vernehmbar zu machen, die fernab von jeder christlichen Kirche leben und es für gänzlich ausgeschlossen hielten, dass ausgerechnet er in ihr Dasein tritt. Aber das dürfte eine Ausnahme sein. Zur Rechtfertigung der verbreiteten Distanz evangelischer Kirchenglieder zu ihrer Kirche taugt dieser Fall jedenfalls nicht. Das ist schon daran ablesbar, dass ein in der gänzlichen Kirchenferne von Gott berührter Mensch fast selbstverständlich die Gemeinschaft derer sucht, die sich in Christi Namen versammeln. Die Beheimatung des Glaubenden in der lebendigen Gemeinschaft von Christen steht in einem direkten Verhältnis zur Entfaltungsfähigkeit seines Glaubens. Und je größer die Distanz zu einer solchen Gemeinschaft wird, desto schwieriger dürfte es sein, die Existenz eines Christenmenschen auf Dauer zu behaupten. Nostalgische Verbundenheitsgefühle mit der Volkskirche werden jedenfalls den Herausforderungen an unser Christsein in Zukunft nicht mehr gewachsen sein.

Diese vier Mindestbedingungen für die Entfaltung eines lebendigen Glaubenslebens sind in ihrer Reihenfolge durchaus austauschbar. Wir könnten auch die Beheimatung in einer Gemeinschaft von Christen an die erste Stelle setzen und unsere Betrachtung mit dem individuellen Bibelstudium abschließen. Wie gesagt, könnten wir diese Mindestbedingungen auch in verschiedener Richtung erweitern und ausdifferenzieren. Mir lag es lediglich am Aufweis dessen, was wenigstens gegeben sein muss, wenn christliche Spiritualität wachsen und gedeihen soll und der Glaube der Menschen nicht an innerer Auszehrung sterben soll. Die Menschen einer christlichen Gemeinde haben ein Recht darauf zu lernen:

Erstens, wie sie in ihrem Alltag mit der Bibel leben können, zweitens, wie sie beten können, drittens, wie sie aus der Erfahrung mit dem Gebet als Empfangende und Geborgene leben, und viertens, wie sie dieses alles in der Verbundenheit mit den Schwestern und Brüdern ihrer Gemeinde gemeinsam tun können.

Diese Mindestbedingungen können auch als Kriterien wirksam werden, wenn man die einzelnen Vollzüge und Ausdrucksformen der Spiritualität danach beurteilt, ob und wie sie in den Umgang mit dem Wort einüben, ob und wie sie das Gebet zum personalen Gegenüber Gottes ermöglichen, ob und wie sie aus dem Gebet in die Geborgenheit vor Gott führen und ob und wie sie Menschen im Glauben zusammenführen. So ergibt sich eine zweite Reihe von Kriterien, die wir der zuvor dargestellten paulinischen Kriteriologie zuordnen können. Diese zweite Reihe ist stärker auf die Perspektive des individuellen Glaubenswachstums ausgerichtet, während die anhand von 1. Korinther 12-14 entwickelte Kriterienreihe primär der Perspektive des Christseins in der Gemeinschaft folgt. Beide Reihen berühren und überschneiden sich vielfältig. Und beide haben den Christusbezug als Basiskriterium zur Voraussetzung. Wenn wir an Lernprozessen der Spiritualität interessiert sind, werden wir vermutlich die zweite Kriterienreihe bevorzugen. Wenn wir hingegen die komplexen Phänomene christlicher Spiritualität genauer untersuchen wollen, wird sich eine im Sinne der paulinischen Kriterienreihe gebaute Kriteriologie als hilfreich erweisen.

5. Die Station der Anfechtung als Exerzitium christlicher Spiritualität

Erleuchtung zum Glauben und Erleuchtung im Glauben lassen sich nicht auf dem Wege ausgefeilter kontemplativer Techniken herbeiführen. Glaubenserfahrungen leben von der Bitte um das Kommen des Geistes. Davon war bereits die Rede. Erfolgsorientierung mag einer auf die Effektivität des

Handelns bedachten modernen Denkweise geschuldet sein. Aber auf dem sensiblen Gebiet des geistlichen Lebens wäre es der Sache geradezu abträglich, wenn man sich auf das Messen und Bilanzieren spiritueller Erfolge verlegen wollte. Hier muss man mit langen Wegen rechnen, muss man ein Gefühl für die Langsamkeit entwickeln und sich durchaus in Geduld und Demut üben. Nicht zufällig gehören Pilgerwege, Kreuzwege, ja Durststrecken und Wüstenwanderungen zu den bewährten Lebensformen christlicher Spiritualität. Aus diesem Grund muss auch das Ertragenkönnen von geistlicher Leere und Ohnmacht zu den Kriterien der christlichen Spiritualität gerechnet werden. Der „Pfahl im Fleisch“, von dem Paulus spricht (2. Korinther 12,7), ist ihr mit auf den Weg gegeben.

Die Sehnsucht nach Glaubenserfahrung, die wir in unseren Kirchen beobachten und der wir dann durch geeignete spirituelle Angebote entgegenzukommen suchen, kann auch enttäuscht werden. Sie wird oft nicht so oder ganz anders gestillt, wie man es sich vorgestellt hat. Und Glaubenserfahrungen können auch ausbleiben, obwohl man glaubt, obwohl man meditiert, obwohl man betet. Es gehört zur spirituellen Fairneß gegenüber den Menschen, das nicht zu verschweigen. Ein nicht geringer Teil zeitgenössischer Erbauungsliteratur versagt hier auf der ganzen Linie. Er vermittelt seinen Lesern den Eindruck, sie hätten gerade einen passenden Ratgeber zur geistlichen Wellness in der Hand. Klöster, die zur Einkehr einladen, werden beschrieben wie Beauty-Farmen des inneren Lebens. Im Namen der Mönche und Nonnen, die in solchen Klöstern gelebt haben, kann man dagegen nur protestieren. Sie alle haben nicht nur die Höhen, sondern auch die Tiefen des geistlichen Lebens durchschritten und vermutlich auch gewußt, was es heißt, Dämonen heulen zu hören.

Die geistliche Dürre, der Weg durch die Wüste, durch das Tal der Tränen oder durch die Nacht der Verzweiflung ist der Erfahrung des Glaubens nicht einfach entgegengesetzt. Man muss hier zwei Arten von Glaubenserfahrungen unterscheiden: die produktiven Erfahrungen der Erfüllung und die

anscheinend unproduktiven Erfahrungen der Versagung – anscheinend unproduktiv, weil sich auch diese, sofern sie nur *coram Deo*, vor Gott ausgehalten und durchlitten werden, als höchst produktive Erfahrungen erweisen. Wir formulieren etwas zugespitzt: Auch das Ausbleiben von ersehnten Glaubenserfahrungen ist bereits eine Glaubenserfahrung. Es ist sie dann, wenn die versagte Erfüllung und der mit ihr verbundene Schmerz oder – noch schärfer – das Leid, in das ich gerate und in dem ich nur noch aufschreien kann, in der oben beschriebenen betenden Haltung gegenüber der Wirklichkeit ausgehalten werden.

Es ist die Station der Anfechtung, die als Übungs- und Bewährungsfeld christlicher Spiritualität erkannt und durchlebt werden will. Die Anfechtung ist eine geprägte Glaubenserfahrung, um deren Bedeutung man wissen muss. Anfechtung ist eine Erfahrung mit Gott, in der gerade nicht seine Zuwendung, sondern seine Abwendung und Verbergung durchlebt wird. Der Mensch, der in der Anfechtung an Gott festhält, ist noch niemals enttäuscht worden. Er kann sich fest darauf verlassen, dass er, scheinbar Gottes Abwendung erleidend, erst recht Gottes Nähe zu schmecken bekommt. Die Schule der Anfechtung, durch die wir von Gott geschickt werden, stellt sich unversehens als die Schule intensivster Gewißheitsbildung heraus. „So rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“, heißt es im Römerbrief, „doch nicht nur das – wir rühmen uns auch inmitten von Bedrängnissen. Denn wir wissen: Bedrängnis erbringt Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung. Und diese Hoffnung lässt nicht zuschanden werden“ (Römer 5,2ff. – NT-Wilckens).

Martin Luther hat das in seinem berühmten Dreitakt von „*Oratio, Meditatio und Tentatio*“ zum Ausdruck gebracht, der den rechten Theologen leiten soll. Im Gebet sollen wir an unserem Sinn und Verstand „stracks verzagen“ und Gott um seinen Heiligen Geist bitten. Im Meditieren sollen wir in das Wort der Schrift einkehren. „Zum dritten ist da *Tentatio*,

Anfechtung. Die ist der Prüfstein, die lehret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit.“ Glaubenserfahrung war für den Reformator wesentlich Anfechtungserfahrung, dies aber so, dass in und unter der Anfechtung die ganze Herrlichkeit Gottes zu leuchten beginnt. Christliche Spiritualität ohne die Station der Anfechtung wäre ihrer eigentlichen Tiefe beraubt und verlöre damit auch die ihr verheißene Intensität des Gottesverhältnisses.

6. Gebet um Gotteserkenntnis

Christliche Spiritualität ist auf das Wirken des Heiligen Geistes angewiesen. Wenn Gott sich nicht zu erkennen gibt, bleibt er unerkannt und verborgen. Der Wendung des Geistes Gottes auf das Leben des Menschen entspricht freilich umgekehrt eine Wendung des Menschen zu Gott und damit eine Bewegung des Suchens. Und hier gilt nun auch, dass der, der bittet, auch empfängt, und dass der, der sucht, auch findet (vgl. Matthäus 7,7f.). Das aus der Sehnsucht des Herzens geborene Suchen nach Gott wird niemals enttäuscht werden. Das Gebet um Gotteserkenntnis ist eine vorzügliche Ausdrucksform dieses Suchens. Es gehört auch zu den Kriterien einer christlichen Spiritualität, dass mit allem nur wünschenswerten Nachdruck um Gotteserkenntnis gebetet wird.

Wie das aussehen kann, kann man sich an einem der anspruchsvollsten und zugleich schönsten Texte der christlichen Theologie verdeutlichen: am 1077/78 entstandenen „Proslogion“ des Benediktinermönchs Anselm von Canterbury. Anliegen dieses Buches ist die Entwicklung eines Arguments, mit dem der Glaube die denkbar tiefste Gewißheit von Gottes Existenz erlangt. Anselms Argument ist später etwas mißverständlich als ontologischer Gottesbeweis bezeichnet worden, aber hat bis heute nicht das

Geringste an seinem intellektuellen Glanz eingebüßt. Hier argumentiert ein Theologe, für den der Glaube und die menschliche Intellektualität zutiefst verbunden sind.

Aber man kann Intellektualität nicht gegen Spiritualität ausspielen, obwohl es nicht wenige Theologen gibt, die diesem Vorurteil kräftig Vorschub leisten. Im Gegenteil: auch theologische Erkenntnis kann ihren spirituellen Charme entwickeln. Und bei Anselm tut sie das in faszinierendster Weise. Wie sollte es bei einem Benediktinermönch auch anders sein? Gehörte doch das „Ora et labora – Bete und arbeite“ zu den eisernen Prinzipien seines Ordens. Dieses „Ora et labora“ war natürlich auch bei der theologischen Erkenntnisbemühung zu beachten. Und so trägt Anselms theologische Gotteslehre nicht zufällig den Titel „Proslogion“, d.h. betende Anrede oder auch einfach nur Gebet.

Das Buch beginnt mit einer „Excitatio ad contemplandum Deum“, einer Animation zur Betrachtung Gottes: „Wohlan, jetzt, Menschlein, entfliehe ein wenig deinen Beschäftigungen, verbirg dich ein Weilchen vor deinen lärmenden Gedanken ... Sei frei ein wenig für Gott und ruhe ein bisschen in ihm.“ Und dann soll man sprechen: „Ich suche dein Antlitz; dein Antlitz, Herr, suche ich“ (Psalm 26,8). Man soll sprechen: „Wohlan, jetzt also, du mein Herr-Gott, lehre mein Herz, wo und wie es dich suche, wo und wie es dich finde“. Auf diese Weise gerät Anselms Nachdenken wie von selbst in eine Zwiesprache mit Gott, der Gang seiner Argumentation vollzieht sich im Gebet: „Bete und arbeite“ bzw. „Bete und denke“, da das Arbeiten sich in diesem Text ja als Denken vollzieht. Er betet: „Vergönne mir, dein Licht zu schauen, wenigstens von ferne, wenigstens aus der Tiefe. Lehre mich dich suchen und zeige dich dem Suchenden; denn ich kann dich weder suchen, wenn du es nicht lehrst, noch finden, wenn du dich nicht zeigst. Lass mich dich verlangend suchen, suchend verlangen. Lass mich liebend finden, findend lieben.“ Anselm bescheidet sich, er versucht nicht, Gottes Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle er ihr seinen Verstand gleich; aber ihn verlangt,

Gottes Wahrheit einigermaßen einzusehen, die sein Herz glaubt und liebt. Aber gerade so fasst er den Gedanken, dass Gott etwas ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, dass hier ein Grad der Wirklichkeit erreicht wird, der eine Undenkbarkeit Gottes als seriösen Gedanken einfach ausschließt: „Und das bist du, Herr unser Gott. So wirklich also bist du, Herr, mein Gott, dass du als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kannst.“

Christliche Spiritualität verschließt nicht die Augen davor, dass sie es in Gott mit dem Geheimnis aller Geheimnisse zu tun hat. Aber sie wagt den Gedanken, dass dieses Geheimnis alles, was wir Menschen kennen und mit unseren Wissenschaften und Künsten in Erfahrung gebracht haben und noch in Erfahrung bringen werden, an Wirklichkeitsgehalt und Wirklichkeitsdichte qualitativ überbietet. Sie kann diesen Gedanken auch noch in der tiefsten Anfechtung wagen - in einer Situation, in der viele Menschen schon vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben (Wolf Krötke). Anselm rief im Proslogion aus: „Wir Elenden, von wo sind wir vertrieben... von wo abgestürzt, wohin vergraben! ... von der Anschauung Gottes in unsere Blindheit.“ Aber er hörte nicht auf zu fragen und zu suchen. Und er erfuhr, dass sein Fragen und Suchen nicht ungesegnet blieb. Auch unser Fragen und Suchen wird nicht ungesegnet bleiben, denn der uns liebende Gott will ja von uns erkannt werden.

Aktion und Kontemplation – Grundvollzüge christlicher Spiritualität¹

Ralf Stolina

1. Der Begriff „Spiritualität“

Vorgestellt sei zunächst ein am Phänomen orientierter Arbeitsbegriff von Spiritualität: Spiritualität bezeichnet den Zusammenklang der für das religiöse Leben wesentlichen Momente Erkenntnis und Lehre – Erfahrung – Vollzug. Es sind unterschiedliche Momente, die allerdings in ihrer Unterschiedlichkeit untrennbar zur Einheit verbunden sind.

Wesentliche Gesichtspunkte dabei sind:

a) Lehre: Lehre im hier gemeinten Sinn wurzelt in Erfahrung und vollzogener geistlicher Übung und hat die Aufgabe, zur Erfahrung und Übung hinzuführen, sie zu befördern, auch zurechtzubringen, zu korrigieren, im Sinne der Unterscheidung der Geister zu klären. So bitten die Jünger Jesus: „Herr, lehre uns beten.“ Lehre wird hier verstanden als Wegweisung, die zu einem Vollzug anleitet und Erfahrung eröffnet. Maßgeblich ist weiter die Rede von Kennen und Erkennen im Johannesevangelium: Dort ist betont vom wechselseitigen Kennen und Erkennen von Vater und Sohn sowie Jesus und den Seinen die Rede. Erkenntnis im theologisch-geistlichen Sinne ist demnach ein Beziehungsbegriff – fördert die Beziehung und ist Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Mensch.

b) Erfahrung: Geistliche Erfahrung ist kein nebulöses Empfinden oder ein verwehendes Gefühl, sondern eröffnet sich auf einem klar ausgerichteten und entschieden beschrifteten Weg. Martin Luther gibt eine ebenso treffende wie knappe Beschreibung von Erfahrung: „Erfahren heißt, wenn

einer wohl versucht ist; wenn er als einer davon reden kann, der dabei gewesen ist.“ Erfahrung ermächtigt zur Zeugnenschaft und ist kommunikabel und kommunikativ, ist also gemeinschaftsfähig und gemeinschaftsstiftend. Geistliche Erfahrung erfordert weiter ein waches Dabeisein und Dasein des ganzen Menschen in seiner Person und Existenz – im Unterschied zu einem bloßen Anwesendsein, bei dem die Aufmerksamkeit umherschweifend oder schläfrig sein kann!

c) Übung und Vollzug: Unverzichtbar ist ein verbindlich beschrittener täglich-alltäglicher Übungsweg. Der Glaube, eine lebendige Beziehung, wird illusionär und zu einer wirkungslosen Weltanschauung, wenn die lebendige Gestaltung dieser Beziehung, dieses Lebensgespräches ausbleibt! Das ist verbunden auch mit der Einfügung in eine äußere Ordnung, die der eigenen Beliebigkeit entzogen und unabhängig von der augenblicklichen Stimmungslage ist. Es ist dies ein freisetzendes Moment – eröffnet Freiraum für eigene Gottsuche, Gottessehnsucht und Glaubenserfahrung! Wenn wir das Gebet abhängig machen von Stimmungen, Befindlichkeiten und Umständen, geraten wir unweigerlich in deren Strudel davon und werden dann in aller Regel das Gefühl haben, dass es zwar gut wäre, Zeit für Gebet, Meditation und geistliche Übung zu haben, aber „leider“ gerade heute nicht dazu zu kommen. Nur: Es ist ein Irrtum zu meinen, es läge an der Zeit! Vielmehr ist es eine Entscheidung, was im eigenen Leben Priorität hat, und oftmals auch eine Flucht vor der eigenen Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes. Es braucht nicht viel Theorie zum geistlichen Leben, wohl aber die Bereitschaft, es zu vollziehen. Dabei geht es um Findung und Bewahrung einer zur jeweiligen Person, ihren Gaben und Lebensumständen stimmigen geistlichen Übung im Alltag.

Merkmal einer lebendigen Spiritualität ist die Verbindung der drei genannten Momente Erfahrung und Praxis gründen in der Lehre; die Lehre muss, um wirkkünftig zu sein, in Erfahrung wurzeln und dahin führen; der Mensch ist in der Gesamtheit seiner Person und Existenz beansprucht, sein

Lebensgespräch mit Gott zu vollziehen. Vor diesem Hintergrund lässt sich Spiritualität beschreiben als Integration des gesamten Lebens in eine vom Glauben getragene Lebensform im Einklang der für das religiöse Leben wesentlichen Momente Reflexion/Erfahrung/Vollzug.

Eine lebenskräftige Spiritualität hat es demnach mit dem ganzen Menschen und mit konkreten Verhaltensweisen im Alltag zu tun: Da das geistliche Leben nicht das Sahnehäubchen auf dem Kuchen des Lebens ist, sondern der Sauerteig, der den Teig durchdringt, ist es falsch anzunehmen, geistliches Leben beschränke sich auf einen besonderen Teil des Lebens, sozusagen nur auf das Leben des Geistes, der Seelenspitze. Es geht vielmehr um das Leben des ganzen Menschen. So beziehen sich Spiritualität und Geistliche Begleitung nicht nur auf einen Teilbereich im Leben des Menschen oder auf eine bestimmte Ebene seines Bewusstseins und seiner Erfahrung, sondern es geht um die ganze menschliche Person in ihrem Lebensgespräch mit Gott. So sind leibliche, seelische, geistliche Befindlichkeiten, Erfahrungen spirituell/geistlich bedeutsam: Die Tagesordnung, Schlaf, Ernährung und Essverhalten, Alkoholkonsum, Fernsehkonsum, Arbeit, Gebet, Lesung und Studium, die Leidenschaften, der Leib in Gesundheit und Krankheit, die Beziehungen zu den Mitmenschen, Umgang mit Geld und materiellen Dingen usw.

2. Horizont und Perspektive – die Kontextualität der spirituellen Erfahrung

Es sei an die fundamentale hermeneutische Wahrheit erinnert, dass die religiöse und spirituelle Erfahrung, wie auch jede andere Erfahrung, wesentlich bestimmt ist von ihrem geschichtlichen, weltanschaulichen, religiösen, sprachlichen Kontext, von Standpunkt und Perspektive des Erfahrenden innerhalb seines weltanschaulich-religiösen Horizontes, der, beides zugleich, das Erfahrungsfeld eröffnet, das er umschließt.

Wer demgegenüber standpunktlos ohne Perspektive und ohne Begrenzung durch einen Horizont „alles“ sehen will, sieht im Gegenteil gerade nichts. Der Versuch gleichsam einen absoluten Standpunkt einzunehmen, ein von Raum, Zeit und Geschichte schlechthin unabhängiges und somit weltanschaulich indifferentes Wahrnehmen und Erfahren zu erlangen, gleicht dem Versuch einer „Horizontabschreitung“ (Hans Blumenberg), mithin dem Versuch, die Begrenzung des Horizontes aufzuheben, um „dahinter“ zu blicken. Im Ergebnis führt dies allerdings nur zu der enttäuschenden Erfahrung, dass sich mit jeder Anstrengung ein neuer, nicht weniger unerreichbarer Gesichtskreis aufspannt, der wiederum, beides zugleich, das Erfahrungsfeld, das er eröffnet, auch umschließt.

So erfährt der Mensch Gott/das Göttliche im Horizont der jeweiligen Religion, von seinem jeweiligen Standpunkt aus sowie im Blickwinkel der jeweils eingenommenen Perspektive. Entsprechend gibt es keine gleichsam weltanschaulich neutrale Übung, wenn damit der Anspruch verbunden ist, den Bereich der sammelnden Vorbereitung zu überschreiten: Das gilt für das Jesusgebet wie auch für die dem Zen entlehnte Anweisung, lediglich auf das Kommen und Gehen des Atems zu achten. Diese Achtsamkeit auf den Atem kann, um ein Beispiel zu nennen, sehr wohl mit dem Jesusgebet, der ausdrücklichen Hinwendung zu und Hingabe an Christus, verbunden werden, also innerhalb des christlichen Horizontes stattfinden, kann aber auch in einem ganz anderen Horizont mit einer entsprechend anderen Bedeutung stehen, z. B.: Das Sich-Überlassen an den Rhythmus des Atems ist Ausdruck des Sich-Überlassens an die alles durchdringende eine Wirklichkeit, Fülle/Leere.

Eine spirituelle Praxis/Methode ist ohne einen ihr innewohnenden und sie gestaltenden Geist sinnlos bzw. illusionär. Und umgekehrt: Eine geistig-geistliche Ausrichtung ist wesenlos und ebenfalls illusionär, wenn sie nicht in einer gelebten Praxis Gestalt gewinnt.

3. Das Gebet des Lebens

Das erste Wort, das Gott zu Menschen spricht, ist der Mensch selbst - das Schöpfungswort, mit dem der Mensch ins Leben gerufen ist. So ist der grundsätzliche spirituelle Vollzug das Leben selbst, das je eigene konkrete Leben in seiner Herkunft von Gott und Hinkünftigkeit auf Gott. Wo der Mensch in diese Lebensbewegung von Gott her, mit Gott, auf Gott hin einstimmt, vertrauend, gehorsam, auch ringend, da wird sein je eigenes konkretes, geschichtliches Leben in seinen mannigfaltigen Bezügen zu dem, was es ist – dialogisches Geschehen, Gebet. Hier stellt sich in unserer kulturellen und religiösen Gegenwartssituation entscheidend die Frage nach der Bedeutung unseres Menschseins und damit verbunden die Frage nach dem Verständnis Gottesabsoluten Geheimnisses, das wir und unserer Beziehung zu ihm.

Drei wesentliche und aktuelle Grundannahmen seien genannt:

a) Die materialistische Weltansicht: Anfang und Ende dieser Welt ist demnach das Wirken physikalischer Kräfte, die Welten hervorbringen und Welten verschlingen – ohne dass dem ein „Geist“, eine sinnstiftende Realität innewohnen würde. Und es macht auch keinen Unterschied, ob diese Kräfte mit dem Wort „Energie“ bezeichnet werden. Energie ist lediglich eine Kraft/Dynamik und nicht aus sich heraus geistvoll. Entsprechend wird der Mensch verstanden nach dem, reduziert auf das, was an Stoffen an ihm wahrnehmbar ist: Seele, Bewußtsein, Geist gelten als Wirkungen von Stoffen, deren Chemie zu erforschen und evtl., wo die Funktion nicht reibungslos ist, zu manipulieren ist.

b) Die traditionell zenbuddhistische Sicht: „Bevor wir geboren wurden, hatten wir kein Gefühl; wir waren eins mit dem Universum. Man nennt dies ‚Nur-Geist‘, ‚Wesen des Geistes‘ oder ‚Großer Geist‘. Nachdem wir durch die Geburt von diesem Einssein getrennt sind, wie das herabfallende Wasser vom Wasserfall getrennt ist durch Wind und Felsen, haben wir also

Empfindungen. Ihr habt Schwierigkeiten, denn ihr habt Gefühl. Ihr legt den Empfindungen, die ihr habt, Wert bei ... Wenn ihr Euch nicht klar macht, dass ihr eins seid mit dem Fluß oder eins mit dem Universum, dann habt ihr Angst. Ob es in Tropfen verteilt ist oder nicht, Wasser ist Wasser. Leben und Tod sind die gleiche Sache.

Wenn wir diese Tatsache erkennen, haben wir keine Furcht mehr vor dem Tod, und wir haben keine eigentliche Schwierigkeit in unserem Leben. Wenn das Wasser zurückkehrt zu seiner ursprünglichen Einheit mit dem Fluß, dann hat es kein individuelles Empfinden mehr in sich ... und findet Ruhe“ (Shunryu Suzuki, Zen-Geist – Anfänger-Geist).

In diesem zenbuddhistischen Zeugnis wird eine apersonale Ur- und Alleinheit beschrieben, von der getrennt zu sein, die leidenschaftliche Illusion des menschlichen Lebens ist. Die wahre menschliche Natur ist es demgegenüber, Tropfen des einen Wassers zu sein. Die geschichtliche Existenz stellt die raum-zeitliche Brechung dieser einen Natur dar, ist der Fall des Tropfens von einem oberen Flußlauf zu einem unteren. Das zu erkennen, zu erfassen in der Mitte unseres Seins – das ist die entscheidende Befreiung bzw. „Erleuchtung“.

c) Die christliche Sicht: Auch hier seien zunächst zwei Beispiele genannt; das erste stammt von Jan van Ruusbroec, das zweite von Johannes vom Kreuz:

Ruusbroec hebt hervor, dass der Mensch mit Gott vereint ist „in Liebe, nicht im Wesen noch in der Natur“, und präzisiert dies folgendermaßen: „Und wenn ich sage, dass wir eins sind mit Gott, so ist das so zu verstehen: in Liebe und nicht im Wesen noch in der Natur. Denn Gottes Wesen ist ungeschaffen und unser Wesen ist geschaffen. Und das ist ohne Maße ungleich: Gott und Kreatur. Und darum können beide sich zwar vereinigen, aber nicht eins werden. Ginge unser Wesen zunichte, so könnten wir weder erkennen noch lieben noch selig sein.“

Johannes vom Kreuz beschreibt die Gemeinschaft der Liebe mit dem Bild eines Feuers, das zwar von übergroßer Kraft ist, aber nicht verbrennt: „Und es ist wunderbar und sagenwert, dass Gottes gewaltiges Feuer, das tausend Welten leichter verzehren könnte als unser irdisches Feuer eine Flachsfaser, die Seele, in der es brennt, weder verzehrt noch vernichtet, ja, ihr keinerlei Leid zufügt, sondern sie entsprechend ihrer Liebeskraft vergöttlicht und beseligt mit seinem Glühen und Brennen der Liebe.“

Der Mensch erhält Anteil an der göttlichen Liebe und damit am göttlichen Leben, ohne jedoch mit Gott identisch zu sein oder zu werden, und gewinnt gerade so seine wahre personale Identität. Es ist dies eine Einheit, eine Gemeinschaft lebendiger und schöpferischer Liebe, die Raum lässt für ein Du zu Du.

Dieses Geheimnis lebendiger Liebe versucht die Trinitätslehre zu beschreiben: Gott ist in seiner innersten Wirklichkeit nicht ein letztlich monolithisches Alleine, sondern ist ein unendliches Du zu Du in der Liebe – und so lebendig und lebenschaffend.

Im theologischen Sprachgebrauch wird dieses unendliche Du zu Du Gottes in der Liebe gewöhnlich mit den Worten Vater, Sohn und Geist ausgedrückt, die hier natürlich eine ganz eigene und einzigartige Bedeutung haben. Die Rede von einem unendlichen Du zu Du macht bereits deutlich, dass die trinitarischen Personen nicht endliche Individualitäten sind, wie wir Menschen, mit einem je eigenen individuellen Akzentrum.

Des Menschen tiefste Wirklichkeit und höchste Berufung ist es, in seiner geschöpflichen Wirklichkeit und bleibend geschöpflichen Wirklichkeit einbezogen zu sein in dieses göttliche Leben: Vermöge der Gabe des Geistes ist der Mensch berufen, zu werden, was er ist: Ein wahres Du in dem unendlichen Du zu Du Gottes, ein Kind Gottes – und zwar durch

die unbedingte Hingabe, die unbedingte Überlassung an Gott. In seinem Lebensgespräch mit Gott kommt ihm eine Identität und Würde zu, die bleibt und auch im Tod nicht zerbricht.

4. Das Gebet der Liebe

Alle spirituellen Vollzugsformen, dienen dazu, diesem Gebet des Lebens, dem je eigenen konkreten Lebensgespräch mit Gott Ausdruck zu verleihen und ihm dienstbar zu sein. Sie üben den Dialog des Lebens mit Gott ein. In der geistlichen Tradition werden insbesondere die konkreten Formen Schriftlesung und Meditation, Gebet und Kontemplation genannt sowie verschiedene Weisen asketischer Übung, besonders Wachen, Fasten und Gehorsam.

a) Grundlage ist die Lesung der Heiligen Schrift, die mit der Meditation verbunden ist: Meditation ist der betende Umgang mit der Heiligen Schrift mit der Ausrichtung darauf, das in der Schrift Mitgeteilte und Berichtete gleichsam von innen her zu schmecken und zu verkosten, den geistlichen Sinn zu verstehen, so dass die Schrift das Zelt der Begegnung mit dem lebendigen Gott wird, indem der Mensch das ihn treffende und ihm jetzt geltende Wort Gottes vernimmt. Die Schriftmeditation ist so eine Dimension der erfahrungsorientierten Exegese.

In der Schrift sind Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben, aufgeschrieben und Text geworden, damit sie tradiert werden können und je neue Erfahrungen mit Gott eröffnen können. Auch für den sog. historischen Textsinn ist es notwendig, in den Erfahrungsgrund einer Aussage einzukehren, um von daher den Sinn einer Aussage zu verstehen und für die eigene Gegenwart wiederzugewinnen. Der betende Umgang mit der Schrift steht nicht etwa in Konkurrenz zur historisch-kritischen Exegese, sondern schließt sie betont ein; nur: der Akzent liegt an anderer Stelle! Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, dass in der christlichen Tradition Meditation

primär heißt: Schriftmeditation. Meditation hat nichts zu tun mit leise rieselnder Musik und abgedunkelten Räumen; sie erträgt Taghelle, erfordert Stille, Schweigen und Standhalten – Standhalten der eigenen Wirklichkeit und der Begegnung mit Gott – befördert Nüchternheit und Klarheit.

In der Vorrede zur Ausgabe seiner deutschen Schriften beschreibt Martin Luther präzise den Vollzug der Meditation: „Meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstäblichen Worte im Buch immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist damit meint ... Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben ohne das äußerliche Wort., Da richte dich nach, denn er hat es nicht vergeblich befohlen, äußerlich zu schreiben, predigen, lesen, hören, singen, hören, sagen etc.“

In dieser Beschreibung werden drei für die Meditation wesentliche Bestimmungsgrößen genannt: der Gegenstand bzw. das Medium der Meditation, der Vollzug der Meditation und schließlich ihr Ziel.

Als Ziel der Meditation gibt Luther das Hören auf den heiligen Geist an: Der Geist ist in des Menschen Herz gegeben (Römer 5,5) und sein Wirken eröffnet und trägt das Gebet (Römer 8,15.26: das Gebet ist nicht ein Vermögen des Menschen!). Er ist die göttliche Kraft, die den Menschen bewegt, in den Lebensdialog mit Gott vertrauend und gehorsam einzustimmen. Gott behält sein Wort nicht für sich, sondern teilt es im Geist dem Menschen mit. Und der Mensch kommt zu sich, in seine Herz-Mitte, wenn er sich selbst auf Gott hin verläßt und auf den Geist hört.

Das Medium der Meditation: Ausdruck dieses lebendigen Geschehens, wonach Gottes Wort und des Menschen Herz je im andern zu Hause sind, ist, dass der Mensch zum Hören auf den Geist an das äußere Wort gewiesen ist. „Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben ohne das äußere Wort.“ Primär

die Schrift und die davon abkünftige Verkündigung im umfassenden Sinne in Predigt, Liturgie, Gesang, Unterweisung sind der Gegenstand, besser: das Medium der Meditation: „Meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstäblichen Worte im Buch immer treiben.“

Mit dieser Anweisung sind zwei Vereinseitigungen abgewiesen – die schwärmerische, die das äußere Wort mißachtet und glaubt, darüber hinaus zu sein und einen unmittelbaren Zugang zum Geist zu haben, ohne das äußere Wort, und genauso auch die gegenteilige doktrinale Vereinseitigung, die ein inneres Hören, eine Resonanz im Herzen des Menschen ausblendet mit der Folge, dass die Schrift entweder zu einem aus Buchstaben errichteten Glaubensgegenstand wird oder zu einer nur mehr philologisch-geistesgeschichtlich zu lesenden antiken Urkunde. Luther betont die untrennbare Zusammengehörigkeit von *verbum internum*, dem inneren Wort des Geistes im Herzen des Menschen, und *verbum externum*, dem äußeren Wort in Schrift und Verkündigung. Das innere Wort, das Wort des Geistes im Herzen, und das äußere Wort in Schrift und Verkündigung sind untrennbar miteinander verbunden. Was der heilige Geist meint, Gottes Wort an den Menschen, ist ein Wort, dass dem Mensch im strengen Zugleich und Eins von innen und außen, Herz und Schrift zuteil wird.

Der Vollzug der Meditation: Luther hat ausdrücklich einen betenden Umgang mit der Schrift vor Augen, den er in folgender Beschreibung konkretisiert: Du sollst die Worte „immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist meint. Und hüte dich, dass du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es ein Mal oder zwei genug gelesen, gehört, gesagt und verstehst es alles bis auf den Grund.“

Luther kommt hier in dieser Beschreibung auf eine insbesondere in der monastischen und mystischen Tradition verwurzelte Weise der Schriftmeditation zu sprechen: die, wie es bei

Cassian heißt, *volutatio cordis*, das Wiegen des Herzens, oder, so die spätere Bezeichnung im Mittelalter, die *ruminatio*, das Wiederkäuen. Auch wenn das Bild wiederkäuender Kühe zur Beschreibung der Schriftmeditation etwas derb erscheinen mag – es sagt das Entscheidende: Es geht um ein stetes, geduldiges Wiederholen der gleichen Worte, und zwar nicht in mechanischer Weise, sondern unter Aufbietung und Einsatz aller Aufmerksamkeit des Geistes und Spürsamkeit des Herzens, damit es zum Verkosten des Textes von innen her kommen kann. Das Wiegen des Herzens, das Wiegen und Wägen der Worte im Innenraum, der Personmitte, und das geradezu einverleibende Wiederkäuen zeigen eine Verinnerlichung an, in der der biblische Text wieder lebendiges Glaubensgeschehen werden kann: Lebendiges Wort Gottes, in dem sich Gott für den Menschen zugänglich und erfahrbar macht, sowie lebendige Glaubenserfahrung, in der der Mensch Gottes Mitteilung empfängt und sich in das Gespräch seines Lebens mit Gott stellen lässt.

Die Bilder des Wiegens im Herzen und des Wiederkäuens zeigen an, dass es im Hören darauf, was der Heilige Geist meint, darum geht, Gottes Wort im eigenen Leben Gestalt werden zu lassen.

b) Das Gebet bezeichnet ausdrückliche Worte zu Gott, liturgische und geprägte Worte, in hervorgehobener Weise die Psalmen, wie auch freie Worte des Menschen, mit denen er sich in der Ganzheit seiner Person zu Gott hinwendet, sich ihm mitteilt in den verschiedenen existenziellen Formen von Dank, Bitte, Lob, Klage, die jeweils Ausdruck seiner Situation sind.

c) Die Kontemplation ist ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch ohne Worte, jenseits aller Diskursivität und Reflexivität – der Mensch ist darin in der Haltung des Empfangens, sich in unbedingter Überlassung an Gott hingebend, und stimmt so in das liebende Du zu Du mit Gott ein.

Das Besondere – und vielleicht Ungewöhnliche – des kontemplativen Gebetes ist, dass es ohne Worte geschieht. Das Schweigen ist hier jedoch nicht etwa ein Verstummen – Verstummen ist Abbruch und Ende einer Kommunikation: Man hat sich nichts mehr zu sagen, es ist nichts mehr zu sagen, man verstummt. Schweigen ist Ausdruck eines Gespräches ganz eigener Art, gleichsam von Herz zu Herz, in einer Sprache des Herzens.

Das schweigende Gebet ist ein Einstimmen in das Du zu Du mit dem lebendigen Gott in der Ganzheit der Person und Existenz – in gesammelter Aufmerksamkeit und liebender Ausrichtung auf Gottes Gegenwart. Dies ist ein Einüben, aus dem Empfangen leben – in und aus dem Ansehen, das Gott schenkt. Das kontemplative Gebet ist mithin eine Erfahrungsgestalt der *iustitia passiva*, der Rechtfertigungsgnade, in der Gott uns aus dem Nichtsein ins Sein ruft und in seiner lebensstiftenden Gemeinschaft festhält.

Eine treffende Beschreibung der Kontemplation gibt Gregor der Große in seiner Lebensbeschreibung des Mönchsvaters Benedikt: „Solus in superni spectatoris oculis habitavit secum. – Allein, unter den Augen Gottes, der aus der Höhe herabschaut, wohnte er bei sich selbst.“

Folgende Momente des kontemplativen Gebetes sind damit angedeutet: Bei sich sein, bei sich wohnen: Im kontemplativen Gebet geht es nicht darum, über sich nachzudenken oder zu grübeln, sich mit sich selbst zu beschäftigen, sondern darum, in dem, was und wer ich bin, in der Gegenwart Gottes, in seinem liebenden Blick, selber auch gegenwärtig zu sein.

Ebenso geht es darum, nicht über Gott nachzudenken oder zu grübeln und auch nichts von ihm zu wollen, sondern in seiner Gegenwart mich sehnd und liebend auf ihn hin auszurichten. Das kontemplative Gebet vollzieht ein bloßes Sein in der Gegenwart Gottes – in der Haltung des Empfangens und der Überlassung.

Eine Beschreibung des kontemplativen Gebetes gibt Gerhard Tersteegen in seinem Lied „Gott ist gegenwärtig“, das die Überschrift „Erinnerung der herrlichen und lieblichen Gegenwart Gottes“ trägt. Zunächst kommt Tersteegen auf die Grundlage unseres Lebens zu sprechen – die Gegenwart Gottes. Zugleich wird das Schweigen in der Gegenwart Gottes als Gebetsvollzug beschrieben: „Gott ist gegenwärtig; lasset uns anbeten... Gott ist in der Mitte; alles in uns schweige...“

Schließlich kommt Tersteegen auf das Geheimnis der Gegenwart Gottes genauer zu sprechen: Gott umhüllt und erfüllt mich. In der Sprache der Schrift heißt das die Einwohnung Gottes. Diese Verbundenheit von Umhüllen und Erfüllen – Gottes Transzendenz und Immanenz kommt in den Strophen 5 und 6 zum Ausdruck:

„Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, / aller Dinge Grund und Leben, / Meer ohn Grund und Ende, Wunder aller Wunder, ich senk mich in dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden! / Du durchdringest alles; laß dein schönstes Lichte, / Herr, berühren mein Gesichte!“

Tersteegen hat dies den Verdacht eines Spinozismus bzw. Pantheismus eingetragen, worüber er sich allerdings bitter beklagt und den Vorwurf entschieden zurückgewiesen hat. Wiederholt und ausdrücklich spricht Tersteegen von der „Glaubensvereinigung mit Gott in Christo“ und von einer „Liebesgemeinschaft“. Damit betont Tersteegen beides zugleich: Die Einheit Gottes und das Geheimnis lebendiger personaler Liebe, die Gottes Leben und Sein ist.

Die Übung des kontemplativen Gebetes hat ihr Fundament in der geschenkten Identität, die dem Menschen von Gott her zukommt – und eröffnet Raum, damit in Kontakt zu kommen, davon berührt zu werden, die Identität eines Kindes Gottes, die bleibt und auch im Tod nicht zerbricht.

In der spirituellen Tradition des Christentums haben sich verschiedene konkrete Vollzugsformen des kontemplativen Gebetes herausgebildet, auf die hier nur hingewiesen werden kann. Die bekannteste Form ist die insbesondere in der orthodoxen Tradition tradierte Weise des Jesusgebetes. Die Sammlung auf den Namen Jesu, nicht in mechanischer Weise, sondern unter Aufbietung aller Wachsamkeit und Spürsamkeit des Herzens, bzw. auf den Gebetsruf „Herr, Jesus“ oder „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich unser“ macht insbesondere deutlich, dass das kontemplative Gebet ein Dialog mit dem lebendigen Gott ist.

In einer gewissen Spannung zu unserer an Meßbarkeit und Machbarkeit orientierten Zeit steht allerdings, dass sich das Geheimnis des kontemplativen Gebetes erst mit regelmäßiger und jahrelanger Praxis erschließt. Gleichwohl ist das kontemplative Gebet in unserer Gegenwart von besonderer Bedeutung: Es eröffnet Gespräch und Erfahrungsaustausch mit fernöstlichen Formen der Meditation.

Es ist für viele Menschen, die entweder keine religiöse Sozialisation erfahren haben oder aber eine, die sie als belastend empfinden, ein neuer Weg zum Gebet, da er nicht mit Worten und Bildern belastet, für die sie keine oder aber nur eine problematische Anschauung und Erfahrung haben.

Es eignet sich sehr gut für die Übung im Alltag! Tersteegen spricht in der von ihm empfohlenen „Übung der liebevollen Gegenwart Gottes“ davon, in der Weise des Herzensgebetes im Tageswerk des öfteren innezuhalten – für einen „Liebesblick auf Gott“.

Es sollte deutlich sein, dass die verschiedenen Gebetsformen nicht in einem hierarchischen Verhältnis stehen, sondern einander befördern und ergänzen, wie auch das gemeinsame Hören auf das Wort und die Feier des Gottesdienstes in wechselseitiger Förderung verbunden sind mit dem „täglichen Gottesdienst“ des Einzelnen.

5. Die Verbindung von Aktion und Kontemplation

Beide Momente sind wesentliche Verwirklichungsformen des christlichen Glaubens. Im Blick auf die kontemplative Dimension gibt es allerdings ein zähes Vorurteil, das in etwa in folgender Begebenheit aus der Überlieferung der Wüstenväter zum Ausdruck kommt:

Einmal kam ein Bruder zum Abbas Silvanos auf den Berg Sina. Als er die Brüder arbeiten sah, sagte er zum Greis: „Arbeitet doch nicht um die vergängliche Nahrung. Maria hat den guten Teil erwählt.“ Da sprach der Greis zu seinem Schüler: „Zacharias, bring dem Bruder ein Buch und schließe ihn in die Zelle ein, wo er weiter nichts hat.“ Als es nun die neunte Stunde war, schaute jener Bruder auf die Türe, ob sie jemand schicken würden, der ihn zum Essen rief. Als ihn niemand abholte, stand er auf, kam zum Greis und fragte ihn: „Haben die Brüder heute nicht gegessen?“ Der Greis antwortete: „Doch!“ Er sagte weiter: „Warum habt ihr mich denn nicht geholt?“ Der Greis entgegnete: „Du bist ein geistiger/spiritueller Mensch, du brauchst diese vergängliche Nahrung nicht. Wir fleischlichen Menschen jedoch müssen essen, und darum arbeiten wir. Du aber hast den guten Teil erwählt, indem du den ganzen Tag liest und keine fleischliche Speise essen willst.“ Wie der Bruder das hörte, fiel er ihm zu Füßen und sagte: „Verzeih mir, Vater!“ Und der Greis belehrte ihn: „Martha ist notwendig für Maria, denn weil Martha arbeitete, konnte Maria gepriesen werden.“

Hier wird die Gefahr einer weltflüchtigen Spiritualität, die die Bodenhaftung und geistliche Nüchternheit verliert, deutlich zur Sprache gebracht. Genauso gibt es, insbesondere in unserer Zeit, die Gefahr eines weltverfallenen Aktivismus. Ein alternatives Verständnis von Aktion und Kontemplation ist ebenso wenig zutreffend wie die Abwertung bzw. Aufwertung eines der Momente. Es geht vielmehr um die richtige Ordnung und Balance, wie sie in dem Satz anklingt, der Christ sei ein *contemplativus in actione*, ein Kontemplativer in Aktion.

Es ist gerade ein Wesenselement evangelischer Spiritualität, die Verbindung von Aktion und Kontemplation mitten in einem „weltlichen“ Leben zu verwirklichen; genauer: nach reformatorischem Verständnis gibt gar kein „geistliches“ Leben und abgestuft davon ein „weltliches“ Leben: Jeder Mensch hat an seinem Ort, in seinen Lebensumständen eine in gleicher Weise gültige Berufung, einen Beruf.

Dietrich Bonhoeffer bringt diese Ordnung von Aktion und Kontemplation in „Widerstand und Ergebung“ 1944 so zum Ausdruck: „Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muss neu geboren werden aus diesem Beten und Tun.“

Bei dem rechten Verhältnis von Aktion und Kontemplation geht es um das Grundproblem jeder Ethik: Wie kommt es zur Erkenntnis des Guten? Wie kommt es von der Erkenntnis des Guten zum Tun des Guten, wie also wird die moralische Einsicht handlungsbestimmend?

Ein Beispiel: Wir wissen alle um das Doppelgebot der Liebe, handeln aber oftmals nach den Prinzipien der Selbstbehauptung und Selbsterhaltung – auch wo es schon lange nicht mehr um das Überleben geht.

Erinnert sei an die einführenden Verse von Römer 12, dem *locus classicus* für die Unterscheidung der Geister. Paulus kommt hier auf das Fundament für die dann folgenden ethischen Kapitel im Römerbrief zu sprechen: „Ich ermahne euch nun, Brüder und Schwestern, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber hinzugeben zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer; das ist euer geistlicher Gottesdienst. Lasst euch nicht dieser Weltzeit gleichgestalten, sondern lasst euch vielmehr umgestalten in der Erneuerung des Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Entscheidend ist: Paulus beginnt seine Ausführungen unter ausdrücklichem Bezug auf die empfangene Barmherzigkeit! Nur wo eine Berührung damit stattgefunden hat – und zwar nicht bloß auf der Ebene der Überzeugungen, sondern in der Dimension des inneren Menschen – wird es gelingen, damit zu beginnen, entsprechend der empfangenen Liebe auch zu leben. Es ist ein mühevoller und lebenslanger Kampf gegen die Macht der Selbstliebe, die eine „Alleshasserin“ (Evagrius Ponticus) ist, da sie alles außer sich hasst. Die Balance von Aktion und Kontemplation ist dienstbar der Freiheit eines Kindes Gottes, auf deren Offenbarwerden die ganze Schöpfung wartet.

6. Glaube und Anfechtung

Die Glaubenserfahrung ist eine mit allen anderen menschlichen und innerweltlichen Erfahrungen unvergleichliche Erfahrung eigener Art. An keiner Stelle „überholt“ die Erfahrung den Glauben oder macht ihn überflüssig; der Glaube wiederum ist keine mindere Form des Erkennens, sondern eröffnet eine eigene und einzigartige Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntnis. Es gibt verschiedene Erfahrungsgestalten im Lebensgespräch mit Gott, die häufig in der spirituellen und mystischen Tradition thematisiert werden, damit der Mensch nicht an Gott oder an sich selbst irre wird, wenn er eine Nachterfahrung bzw. eine Anfechtungserfahrung im Glauben macht.

Exemplarisch sei auf eine Predigt Johannes Taulers hingewiesen, die Predigt: „Geliebte, seid eines Sinnes im Gebet“. Tauler unterscheidet hier drei signifikante Erfahrungsgestalten des Glaubens: Jubilatio – Jubel, Getrenge – Bedrängnis, Überwart – Überfahrt. Die Jubilatio, der Jubel stellt eine „Labung mit Süßigkeit“ dar, die dem Menschen von Gott her zuteil wird, ein „innerliches Umfängen in fühlbarer Vereinigung“. Die Betrachtung der Schönheit der Schöpfung und Lebensfülle der Natur, die als Schöpfung transparent wird, das ver-

trauende Bewusstsein der Führung und Bewahrung Gottes im eigenen Leben – all dies versetzt den Menschen in einen primär affektiv bestimmten Zustand des Frohlockens und der Freude.

Schroff hebt sich dagegen das nächste Wegstück ab, das Tauler die Bedrängnis nennt oder auch Arbeit der Nacht. Alles, was dem Menschen bisher sinnvoll erschien und erfüllte, wird allmählich oder mit einem Mal schal, sinnlos, unbedeutend, das ganze Leben erscheint als ein Wandern von Schmerz zu Schmerz. Der Mensch findet an allem, was nicht Gott ist, kein Genügen mehr, und zugleich versinkt ihm Gott selbst in einem undurchdringlichen Dunkel. Der im Jubel genossene Reichtum des Erlebens ist dem Menschen ganz und gar genommen, so dass ihm weder Empfinden noch Wissen von Gott noch Vertrauen auf Gott bleibt: Zweifel bricht auf, ob es überhaupt einen Gott gibt, ob nicht alles Bisherige ein Irrtum war, Der Mensch „gerät in eine solche Bedrängnis, dass er nicht weiß, ob es je richtig mit ihm stand, und ob er einen Gott habe oder nicht habe, ja, ob er selbst sei oder nicht sei, und da wird ihm so wunderbar weh, so weh, dass ihm die ganze Welt zu eng wird“.

In dieser Phase der Bedrängnis kommt es darauf an, dass der Mensch nicht von Gott ablässt und darauf vertraut, dass Gott nahe bei ist, auch, wenn er, der Mensch, nichts, gar nichts mehr davon spürt. In der Bedrängnis wirft mitunter auch die Verzweiflung ihre langen Schatten voraus, die den Menschen mit furchtbarem Seelenschmerz überzieht, weil er nichts mehr von Gott wahrnimmt, vielleicht noch nicht einmal mehr die Sehnsucht nach Gott.

Es ist diese Phase jedoch eine Zeit der Läuterung und Bewährung und ein progressives Geschehen, das den Menschen zu einer neuen Gotteserfahrung hinführt, ihn allerdings auch vor die Frage stellt, ob er wirklich Gott sucht oder Gott als Erfüller der eigenen Lebenswünsche, ob er geistlichen Genuss sucht oder Gottes Gegenwart, ob er bereit ist,

Gott im Leben und im Sterben zu vertrauen oder ob er Gott als Garanten für ein langes, erfolgreiches, glückliches Leben sucht.

Weiter führt nur, und dafür will Tauler den Menschen in der Bedrängnis gewinnen, die Haltung eines Gott vertrauenden Geschehenlassens, in der der Mensch nicht auf sich und sein Erleben, sondern allein auf Gott blickt und keinen anderen Trost sucht: „suche keinen Trost, dann wird Gott dich sicher erlösen, ... und überlaß es ihm ganz.“ Wo der Mensch nicht von Gott ablässt, sich nicht ablenkt und nicht flieht, ihm im Gebet verbunden bleibt, ringend, klagend, da wird ihm unverfügbar und unberechenbar, wo und wann und wie es Gott will, der Transitus, die Überfahrt zuteil. Der Mensch ist beschenkt mit einem neuen Vertrauen auf Gottes heilvolle Gegenwart und verspürt inneren Frieden und die Freude und Freiheit eines Kindes Gottes.

Anders als im Jubel ist dieser Friede, und entsprechend die Freude, keine Stimmung bzw. seelische Bewegung des Menschen, sondern „göttlicher Friede und wahre Freude“, an denen der Mensch Anteil erhält, ohne dass sie ihm zu Eigen würden. Er findet diesen Frieden und diese Freude nicht in sich, vielmehr werden sie ihm allein in der glaubenden Ausrichtung auf Gott zuteil.

Die Rede von der Bedrängnis und der Arbeit der Nacht nimmt besonders Johannes vom Kreuz auf und beschreibt das Erleben und Erleiden der Dunklen Nacht als ein zwar schmerzhaftes, aber läuterndes Liebeshandeln Gottes: Dunkel ist die Nacht nur in der Perspektive, im Erleben des Menschen; von Gott her ist diese Nacht ein göttliches Licht und göttliche Liebe, die in den Menschen einströmt.

Diese Begegnung mit Gott selber, die, wie Johannes vom Kreuz es im Bild sagt, „Überschattung mit dem göttlichen Schatten“ findet in der Glaubensnacht statt, die ein neues Gewahr- und Innewerden Gottes eröffnet, das Johannes häufig

als „liebendes Erkennen Gottes“ beschreibt. Dieses liebende Erkennen ist eine völlig neue Wahrnehmungsdimension, ein Wahrnehmen, Schmecken des Glaubens, das unvergleichlich ist mit allen innerweltlichen Erfahrungen.

Die Bedrängnis und die Nacht, wie sie bei Johannes Tauler und Johannes vom Kreuz beschrieben werden, sind indes ein Phänomen des Übergangs: Der Bedrängnis folgt die Überfahrt, der Nacht der Tag. Die Nacht ist somit beides: Sie ist Zeit der Drangsal, Not, der Angst und des Grauens; und sie ist Raum der Intimität, in dessen Schutz sich die Liebenden begegnen können. Bezeichnend ist, dass sich Johannes vom Kreuz in seinen Gedichten, die der unmittelbare Ausdruck seiner mystischen Erfahrung sind, der Sprache der Brautmystik bedient!

Eine andere Akzentuierung nimmt Martin Luther vor, indem er die klassische Abfolge von Gebet, Meditation, Kontemplation korrigiert in Gebet, Meditation und Anfechtung. Luther macht deutlich, dass es keinen Schritt über die Anfechtung hinaus gibt, mag er Kontemplation, Transitus oder eingegossene Beschauung heißen. Dies nicht etwa, weil die Glaubensnot der Anfechtung die letzte und letztgültige Erfahrung im Kontakt mit Gott wäre, vielmehr, weil es keine Überwindung der Anfechtung in Richtung auf einen unangefochtenen Glauben gibt. Es gilt ein strenges Zugleich: Ein Zugleich von erlittener Glaubensnot und erfahrenem Glaubenstrost im Gewähr- und Innewerden der heilvollen Gegenwart Gottes. Luthers Zuordnung von Glaube und Anfechtung befreit von dem falschen Ideal eines unangefochtenen Glaubens und entsprechend einem Verständnis der Anfechtung als einer zu überwindenden Episode, als einer Störung im Glauben, die es zu beheben gelte.

Was ist Anfechtung? Anfechtung ist ein Leiden an Gott, Ringen mit und um Gott. Zu beachten ist, dass das, was für die christliche Existenz in ihrem lebendigen Vollzug bestimmend ist, auch für eines der ihr wesentlichen Momente – die

Anfechtung – gilt: und zwar die grundsätzliche Geschichtlichkeit und Geschichtsgebundenheit. Es darf also nicht eine geschichtliche Erfahrungsgestalt der Anfechtung zur einzig gültigen, normativen erhoben werden, weder Luthers Anfechtungserfahrung im Ringen um die Gerechtigkeit Gottes noch die Erfahrung der Bedrängnis und Dunklen Nacht bei Johannes vom Kreuz.

Spezifisch neuzeitliche und auch noch für unsere Gegenwart signifikante Erfahrungsgestalten der Anfechtung liegen in der Not vor, angesichts des Leidens nicht an Gott irre zu werden, sowie dem *horror vacui*, dem Grauen vor der Leere.

Erinnert sei exemplarisch an eine Passage aus Georg Büchner, *Dantons Tod*, III, 1: „Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren ... Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. ... Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“ Eine andere für unsere Epoche charakteristische Anfechtungserfahrung ist der *horror vacui* – das Grauen vor einem unendlichen sinnlosen Nichts, das aus sich heraus Welten gebiert und wieder verschlingt – ein zeitloses Spiel physikalischer Kräfte.

Auch hier ein literarisches Zeugnis: Am Ende des 18. Jahrhunderts schildert Jean Paul in seinem Roman „*Siebenkäs*“ in mahrender Absicht und mit prophetischem Gespür für das Kommende einen Traum, dem er den Titel gibt: Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei:

„Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog ... durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schaute in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du; aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert ... Starres, stummes Nichts! Kalte, ewige Notwendigkeit! Wahnsinniger Zufall! ... –

Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des Alls! – O Vater, o Vater! Wo ist deine unendliche Brust, dass ich an ihr ruhe?“

In aller Schärfe erleidet Therese von Lisieux in den letzten Monaten ihres Lebens diese Gestalt der Anfechtung: „Plötzlich verdichten sich die Nebel um mich her, sie dringen in meine Seele ein und umhüllen sie ... die Finsternis [scheint] mich zu verhöhnen und mir zuzurufen: ‚Du träumst von Licht, ... du wähnst eines Tages den Nebeln, die dich umfassen, zu entinnen! Nur zu, nur zu, freu dich über den Tod, der dir geben wird nicht, was du erhoffst, sondern eine noch tiefere Nacht, die Nacht des Nichts!‘“

Hier ist die Nacht nicht Übergang oder Raum für eine neue Berührung und Begegnung; es ist eine Nacht des Nichts, der nichts folgt.

Zwischenbemerkung: Wie ist das Verhältnis dieser beiden Gestalten der Anfechtungserfahrung, einmal „Heil oder Unheil“, wie sie für Luther im Ringen um Gnade und Gerechtigkeit Gottes maßgeblich war, das andere Mal „Gott oder nichts“, wie sie bei Jean Paul anklingt und bei Therese von Lisieux erlitten wird, zu beschreiben?

Zwar könnte man sagen: Das Ringen um die Anteilhabe an der Gnade bedeutet ja das Ringen um eine letzte Geborgenheit in der lebensstiftenden Gemeinschaft mit Gott, von der auf ewig ausgeschlossen zu sein grauenvoll ist. Ein existierender Gott, mit dem wir aber keine heilvolle Gemeinschaft haben können, ist kein Gott „für mich“. Und genau darum ringt die Skepsis: Ob es einen Gott „für mich“ gibt, ob es eine letzte Geborgenheit in der liebenden Gemeinschaft mit dem „absoluten Geheimnis, das wir Gott nennen“ gibt. Die fraglose Existenz eines Gottes, von dessen Gemeinschaft ich aber ausgeschlossen bin, ist – bei allem Unterschied in der je und je gegebenen Erfahrung der Trostlosigkeit – so wenig trostvoll, wie die Annahme, es gäbe keinen Gott.

Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und die neuzeitliche Frage nach der Existenz eines Gottes lägen dann dicht beisammen, buchstabierten das Phänomen der Anfechtung allerdings in einem jeweils anderen dogmatischen und existentiellen Kontext aus.

Ein wesentlicher Unterschied, das sei als These formuliert, beider Erfahrungen ist aber: Luthers Anfechtungserfahrung ist eine Beziehungserfahrung. Die Gewissheit der Existenz Gottes und eines Gerichtes ist zugleich auch die Gewissheit einer Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Beziehung selbst zu Gott ist nicht in Frage gestellt.

Demgegenüber ist die Not unserer Zeit die befürchtete oder angenommene Beziehungslosigkeit und Sinnlosigkeit, die aus sich heraus den horror vacui entlassen – das Grauen vor einer letzten, sinnlosen, alles verschlingenden Leere. Angesichts dieser Leere werden auch Fragen verantwortlicher Lebensführung verabschiedet, da niemand da ist, dem ich Antwort zu geben hätte, vor dem ich Rechenschaft abzulegen hätte. So kommt es zur Ausrichtung des Lebens nach dem Prinzip bestmöglicher Selbsterhaltung, und als wahr gilt, was mir, meinen Lebensinteressen nützt: „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir ja tot.“

Gemma Hinricher, ehemalige Priorin des Karmelitinnenklosters Dachau, hat die Erfahrung des Schweigens Gottes betont aufgenommen und mit dem Geheimnis Gottes in Verbindung gebracht:

„Vielleicht ist es wirklich so, dass wir von Gott nichts so stark erleben wie sein Schweigen. Wir wissen, dass er allmächtig und barmherzig ist, aber wir erfahren sein Schweigen, sein Nichteingreifen. In einer Situation innerer und äußerer Not kann dieses unbegreifliche Schweigen Gottes für den glaubenden Menschen zu einer schweren Prüfung werden. Er meinte Gott zu kennen; und nun wird Gott ihm zur Frage: Ich sehe dich nicht, ich fühle dich nicht – bist du da? Warum

ziehst du dich zurück, hüllst dich in Schweigen? – Es fällt schwer, diesen schweigenden Gott als die Wirklichkeit unseres Lebens anzusehen ... Aus diesem Schweigen aber, das wir erleiden und aushalten, entstehen die wahren Fragen, die uns dem Geheimnis Gottes näher bringen.“

Der dunkle Glaube, der die Anfechtung bzw. die Dunkle Nacht der Sinne und des Geistes erfährt, ist eine spezifische Erfahrungsgestalt des Glaubens, die das Ausbleiben der bislang gewohnten Erfahrung erleidet und in der sich Gottes Antlitz bis zur Sichtlosigkeit verdunkelt.

Der Schluss liegt nahe, dass Gott sich zurückgezogen habe, dass der Mensch verworfen sei oder dass es Gott gar nicht gebe und alles ein Irrtum, eine Illusion sei. Die verführerische, weil nahe liegende Reaktion besteht darin, dass der Mensch flieht – in dauernde Ablenkung, in fundamentalistische Verhärtungen, in Gleichgültigkeit Gott gegenüber, in umtriebige Geschäftigkeit, in „Verfallenheit an das ‚man‘“ (Heidegger) – blinde Orientierung an die den Zeitgeist bestimmenden „Götter“ ...

Es geht um ein Standhalten im dunklen Glauben – die unbedingte Überlassung an Gott im Vertrauen auf seine Lebensabsicht – auch wenn alles, was ich erfahre, dagegen zu sprechen scheint. Es ist dies eine wesentliche Dimension der Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu: Christus ist nahe bei, auch wo und wenn ich nichts davon erfahre und in einer Ekstase von Angst und Verlassenheit vergehe.

Die reformatorische Beschreibung von Glaube und Anfechtung hilft gegenüber dem in die Anfechtung treibenden Ideal eines unangefochtenen Glaubens, eines Glaubens also, der die Anfechtung letztlich hinter sich gelassen, überwunden hat, bzw. andernfalls defizitär wäre; in Zeiten der Glaubensnot die geistliche Nüchternheit zu behalten, bewahrt vor Resignation und Verzweiflung.

7. Unterscheidung der Geister

Die Grundfrage der Unterscheidung der Geister lautet: Welchem Geist folgt der Mensch in seinen spirituellen Erfahrungen und Entscheidungen – wirklich dem Geist Gottes oder vielmehr dem eigenen Geist mit seinen Wünschen, Projektionen und Erfahrungserwartungen in Hinsicht auf Gott, oder aber einer verführerischen Suggestion von außen, die den Menschen schließlich erfahren lässt, was er erfahren soll.

Unser Leben lang ist die Unterscheidung notwendig zwischen dem Bild, das wir uns unweigerlich, auch in der Rede von Gott, von Gott machen, und Gott selbst. Entscheidend dabei ist, dass wir unser Bild an Gottes Wirklichkeit anpassen, und nicht umgekehrt versuchen, Gott an unser Bild von ihm zu messen und anmaßen. Die mit den jeweiligen Gottesbildern verbundenen Grundhaltungen prägen oftmals unbewusst und doch unmittelbar unser geistliches Leben, unser ganzes Leben.

Eine besondere Schwierigkeit in der Unterscheidung der Geister liegt nun darin, dass die seelische und geistliche Wirklichkeit im Menschen zugleich verbunden und doch auch unterschieden sind, mit der Folge, dass die seelische Erfahrungswelt des Menschen mitunter mehrere Deutungen zulässt oder sogar eine falsche nahe legt. Die Irrtumsmöglichkeiten liegen insbesondere da, wo die geistig-geistliche Dimension einer seelischen Verfassung nicht in den Blick gerät, und umgekehrt, wo eine seelische Problemlage geistlich überhöht und damit noch zementiert wird.

Es seien dafür zwei Beispiele genannt:

a) Akedia – eine Gefährdung des geistlichen Lebens und kulturelle Zeiterscheinung. Bei den Wüstenvätern gilt als eine der Hauptgefährdungen des geistlichen Lebens die sogenannte Akedia, die Trägheit des Herzens, der Überdruß (eindringlich beschrieben bei Evagrius Ponticus).

Akedia ist ein schwer zu übersetzendes Wort; jede Epoche hat ihre eigene Übersetzung gefunden – je nach konkreter Ausprägung und Erfahrung der Akedia: Ekel, Langeweile, Trägheit, Mattigkeit, Widerwillen, Verdruß. Im Zustand der Akedia ist die Spannkraft der Seele erschlaft, und ein Verlust des gemüthhaften Empfindens, der schmerzhaft ist, stellt sich ein.

Im Erleben zeigt sich Akedia in der Unfähigkeit, im Augenblick zu sein. Man hat zu nichts Lust, weder zum Arbeiten noch zum Beten, und kann auch das Nichtstun nicht genießen, sondern ist von einer diffusen Unruhe erfüllt, die einen mal dahin, mal dorthin treibt, ohne dass man den Augenblick genießen könnte. Ein unaufhörlich nagender Widerwille gegen alles Vorhandene tritt auf, verbunden mit einem ebenso unaufhörlich nagenden Verlangen nach dem Nichtvorhandenen. Er wirkt sich dahingehend aus, dass dem Menschen alles, was er tut, schal und sinnlos wird – eine innere Leere breitet sich aus und eine zunehmende Distanz zu den Menschen, mit denen man lebt; auch der Ort des Lebens scheint nicht mehr der richtige zu sein, irgendwie zu eng, zu grau, zu alltäglich. Nichts kann die innere Leere ausfüllen, die latente Teilnahmslosigkeit überwinden, und also müssen immer neue, immer stärkere äußere Reize und Ablenkungen geschaffen und gesucht werden. Und doch bleibt bei allem, was ich unternehme, alles beim Alten, vor allem: Ich bleibe der alte.

Es ist dies eine Erfahrung, die zweifelsohne auch heute viele Menschen machen und von der, so darf vermutet werden, die Unterhaltungsindustrie nicht unwesentlich profitiert. Hinsichtlich der seelischen Erlebnisqualität ist zumindest eine depressive Verstimmung zu vermerken. Ihr Ursprung ist auch eine geistliche Krise: Die Trägheit des Herzens, der Überdruß signalisiert, dass der Mensch den Kontakt zur Quelle seines Lebens verloren hat. Gott ist in die Ferne gerückt, er ist geichtslos geworden, nicht mehr zu unterscheiden von einer alles verschlingenden Unendlichkeit. Es stellt sich eine Art Schwindelgefühl angesichts des leeren Raumes ein, der sich zwischen der Seele und Gott auftut, verbunden mit

der Unfähigkeit, diesen Leerraum zu durchdringen oder auszuhalten. Untrügliches Merkmal für die Akedia, die Trägheit des Herzens, ist: die Unlust am Gebet, die gleichgültige, aber auch resignierte Abwendung von Gott.

Zum Verständnis der Akedia reicht es also nicht, allein deren seelische Erlebnisgestalt in den Blick zu nehmen.

b) Der umgekehrte Fall, die geistliche Überhöhung einer psychischen Problemlage liegt im Falle eines Menschen vor, der unter starken Über-Ich-Ansprüchen leidet, nie mit sich zufrieden ist, egal, was er tut, sich fast zu Tode arbeitet oder für andere aufopfert und doch das quälende Gefühl nicht los wird: ich genüge nicht, ich tue zu wenig, ich bin schuldig – und diese Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle dann als besonders gutes Sündenbewusstsein deutet und damit religiös legitimiert und zementiert.

Dabei ist nichts so befreiend wie echte Reue: Reue hat nichts zu tun mit Schuldgefühlen, die der innere „Zensor“ auslöst. Schuldgefühle und Sündenbewusstsein sind zwei völlig verschiedene Phänomene: Bei der echten Reue weiß man sich in Liebe und Dankbarkeit angenommen, auch in und trotz aller Schwächen und Sünden!

Darum sind Tränen der Reue (siehe in der geistlichen Tradition die Rede von der Gabe der Tränen) zugleich auch Tränen der Wiedergeburt/des Geborenwerdens.

Ein weites Feld der Unterscheidung der Geister, das gerade in der gegenwärtigen Situation der esoterischen Überschwemmung von größter Aktualität ist, ist die Unterscheidung der geistlichen Erfahrung von parapsychologischen Phänomenen, psychophysischen Techniken und energetischen Sensationen sowie alles das, was heute Bewusstseinerweiterung heißt. In der geistlichen Literatur werden zwar einerseits eine ganze Reihe außergewöhnlicher Begleiterscheinungen von Erfahrungen beschrieben – jedoch mit der eindeutigen Haltung

und Anweisung, ihnen keinerlei Bedeutung beizumessen; sie sind Blendwerk, das den Menschen von dem einen, was nottut, abbringt – die unbedingte Überlassung an Gott, dazu hin, dass der Mensch seiner Gotteskindschaft gewahr und inne wird und ihr entsprechend lebt.

Zumindest hingewiesen sei darauf, dass in der Schrift und der geistlichen Tradition eine ganze Reihe konkreter Kriterien zur Unterscheidung der Geister genannt werden – die Liebe, das Rechtfertigungsgeschehen, die Dynamik von Trost und Trostlosigkeit, das Maß, die Freiheit eines Kindes Gottes gegenüber Verhaftung und unersättlicher Gier im Blick auf materielle wie „geistige“ Güter sowie die Kräfte des Habenwollens, Geltenwollens, Sich-Behauptenwollens, die Sehnsucht im Sinne der sehnenenden Suchbewegung des Herzens und der ihm eigenen Unruhe, wie sie Augustinus beschrieben hat. Ein wesentlicher Gesichtspunkt ist dabei, im je konkreten Falle zu sehen, in welcher Dynamik eine Erfahrung steht, was ihr vorausgeht, was ihr folgt, woraufhin sie transparent ist. Von Gewicht ist dabei insbesondere, wie sich eine Erfahrung auswirkt – im Verhältnis zu den Mitmenschen, in den das Handeln bestimmenden Grundeinstellungen.

Exemplarisch seien drei solcher Kriterien erläutert:

a) Das Rechtfertigungsgeschehen

Die grundlegende Bedeutung und Unverzichtbarkeit der Unterscheidung der Geister hebt Paulus in der schon genannten Passage Röm 12,1f. – zu Beginn seiner Ausführungen über das Leben des Christen in den Kapiteln 12-15 – hervor und qualifiziert sie zugleich als prägnantes Zeichen der Erneuerung des innersten Sinnes (νοῦς) durch den Geist: Ich ermahne euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber hinzugeben zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer; das ist euer geistlicher Gottesdienst. Lasst euch nicht dieser Weltzeit gleichgestalten, sondern lasst euch vielmehr umgestalten in der Erneuerung des Sinnes,

damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.

Als theologischen Hintergrund für die Unterscheidung der Geister gibt Paulus in Römer 12,1f die Rechtfertigungslehre an: Er ermahnt und ruft auf unter Berufung und im Namen der geschehenen Barmherzigkeit Gottes, die sich in der Gabe der Gerechtigkeit Gottes erweist.

Zu erinnern ist hier daran, dass die Begriffe Gerechtigkeit Gottes, Glaube und Sünde Beziehungsbegriffe sind, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch qualifizieren. Mit der Gabe seiner Gerechtigkeit schenkt Gott dem Menschen nicht etwas, zum Beispiel eine Eigenschaft, sondern sich selbst zu heilvoller Gemeinschaft, die sich in der Glaubensexistenz des Menschen verwirklicht. Glaubend empfängt der Mensch sein personales Sein von Gott und stimmt in die angebotene Gemeinschaft sich hingebend ein. So ist der Mensch dem tödlichen Drang der Sünde in die Verhältnislosigkeit, machtvoll wirksam in allen Formen der Selbstgerechtigkeit, entrissen. Die fundamentale ontologische Bedeutung der Gabe der Gerechtigkeit manifestiert sich in der Gabe des Geistes, der dem Menschen die Gotteskindschaft verleiht und die in Römer 12,2 genannte Umwandlung und Erneuerung des Sinnes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) bewirkt.

Damit ist ein erstes grundlegendes Kriterium zur Unterscheidung der Geister gewonnen: Dem Willen Gottes entspricht, was den Menschen zum Empfänger seines Seins aus Gottes Gnade macht und die Haltung des Empfangens fördert, was dazu führt, dass des Menschen Identität als Kind Gottes mehr und mehr sein Leben durchdringt und formt.

Dem Willen Gottes widerspricht, was den Menschen zum vermeintlichen Täter seines Seins macht, mithin den sündigen Selbstbegründungswahn frommer wie unfrommer Art aufrecht erhält, was ihn von der Identität bei Gott entfernt oder sie verdeckt.

Die Gabe der Gerechtigkeit, die geschehene Barmherzigkeit, nimmt den Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Existenz zuhöchst in Anspruch. Er ist aufgerufen zur lebendigen Hingabe, deren Radikalität Paulus mit dem Begriff des Opfers verdeutlicht. Die Adaption kultischer Sprechweise in Römer 12,1 zeigt zudem die polemische Spitze in der Umdeutung dessen, was Gottesdienst heißt, an: Der geistliche Gottesdienst der Christen „besteht nicht in dem, was an heiligen Stätten, zu heiligen Zeiten und mit heiligen Handlungen praktiziert wird. ... Er ist die Hingabe der leiblichen Existenz in dem sonst profan genannten Raum und ... im Alltag der Welt“ (Ernst Käsemann). Der Mensch ist aufgerufen, die Dynamik (vgl. Römer 1,16f) der empfangenen Gabe der Gerechtigkeit Gottes in seinem geistlichen Gottesdienst so zur Auswirkung kommen zu lassen, dass er den Abstieg der Liebe Gottes in die Welt hinein mitvollzieht und er, wie Paulus Philipper 2,5 sagt, in die Christus entsprechende Gesinnung wächst. Wer den Geist empfangen hat, das steht für Paulus außer Frage, sieht sich herausgefordert, mit seiner konkreten Lebensführung dem Wirken des Geistes zu entsprechen, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu denken, zu wollen und zu handeln.

Wer demgegenüber auf die Verkündigung der Rechtfertigung *sola fide* (umsonst, ohne des Gesetztes Werke, allein aus Glauben – vgl. Römer 3,21ff) mit den Fragen reagiert, „was kann ich mir noch leisten, ohne die Gnade zu verlieren“, „was muss ich tun, um sie zu erhalten“, also weiter abwägt zwischen Gottes Gnade und eigenem Tun, gibt gerade dadurch zu erkennen, dass er die Botschaft zwar gehört, aber nicht angenommen hat und sich weiter in der Bastion eines sündigen Handelns mit Gott verbarrikadiert, um sich nicht von Gott zurechtbringen und in Anspruch nehmen zu lassen.

Damit ist ein weiteres Kriterium zur Unterscheidung gewonnen: Für ein Wirken des Geistes spricht, sofern sich der Mensch in der Glaubenserfahrung in Anspruch nehmen und zum Dienst in die Welt senden lässt, er in seiner konkreten

Lebensführung für die Gegenwart Gottes offen ist und sie bekundet. Gegen ein Wirken des Geistes spricht, sofern der Mensch in der Glaubenserfahrung zum religiösen Selbstversorger wird, dem es lediglich um die eigenen religiösen Gemütszustände geht, er nicht zum Dienst in der Welt bereit ist, sondern sie als einen „bloß profanen“ Bereich abwertet und meidet.

Die Berufung auf die geschehene Barmherzigkeit in Römer 12,1 wie die medialen Formulierungen 12,2 machen deutlich, dass die Inanspruch- und Indienstnahme den Menschen nicht doch subtil zum Täter und Vollbringer seines Seins macht und die Gabe der Gerechtigkeit Gottes so unter eine Bedingung, der der Mitwirkung, stellt. Das Wirken des Geistes in der Erneuerung des Sinnes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) weist den Menschen vielmehr in die Haltung eines aktiven Geschehenlassens ein – und lässt sein Handeln, seinen geistlichen Gottesdienst aus der im Glauben gegebenen Gemeinschaft mit Gott erwachsen. Der geistliche Gottesdienst führt den Menschen zwar zum Dienst an der Schöpfung, damit aber gerade nicht zur Anpassung an die Welt. Der Lebensvollzug kraft des erneuerten Sinnes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), mithin „aus neuer Geburt und mit neuer Ausrichtung“, „wird faktisch, je nach der Situation verschieden gestaltete Demonstration gegenüber der bestehenden Welt sein“ (Ernst Käsemann).

Im Horizont der Rechtfertigungslehre erscheint als ein signifikantes Merkmal dieser Weltzeit die Macht der Sünde, die sich in der Aufrichtung der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhmes manifestiert. Konkret zeigt sich dies darin, dass der Mensch in Anpassung an die Welt, die ihm dargebotenen Identifikationen übernimmt: Ich bin, was ich tue. Ich bin, als wen die anderen mich sehen. Ich bin, was ich habe. Demgegenüber spricht die Gabe der Gerechtigkeit dem Menschen ganz andere Identifikationen zu: Du bist, was du von Gott empfangst. Du bist, als wen Gott dich ansieht. Du bist, was du bei Gott bist – Kind Gottes mit einem unverwechselbaren Namen.

Die Umwandlung des Menschen zeigt sich darin, dass er sich mit der Identität, die Gott ihm verleiht, tatsächlich auch mehr und mehr identifiziert und daraus lebt.

Damit ist ein drittes Kriterium zur Unterscheidung der Geister gewonnen: Dem Willen Gottes entspricht, wenn ein Mensch in seiner konkreten Existenz aus dem ihm von Gott verliehenen Sein und Ansehen eines Kindes Gottes lebt.

Dem Willen Gottes widerspricht, wenn der Mensch in der Identifikation mit seinem Tun und Erfolg, seinem weltlichen Ansehen, seinem Reichtum und seiner Macht verharret, daraus und daraufhin lebt, was er sich selbst und die Welt ihm gibt.

Das kritische Urteilsvermögen, Gottes Willen zu erkennen und die Geister zu unterscheiden, hinsichtlich der Glaubenserfahrung also zu erkennen, welchem Geist sie sich verdankt, ist selbst, daran lässt Paulus keinen Zweifel, Zeichen der Erneuerung und eine Gabe des Geistes (vgl. Römer 12,2 und 1. Korinther 12,10). Nicht durch subtile Selbstanalyse kommt es also zur Erkenntnis des Willens Gottes, sondern indem sich der Mensch von Gott zeigen lässt, was sein Wille ist und was nicht. Dieses Sich-zeigen-Lassen bedarf der glaubenden Übergabe an Gott, der auch hier den Menschen in Anspruch nimmt.

Zwei weitere grundsätzliche Kriterien bringt Paulus in seiner Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth zur Sprache.

b) Die Liebe

In der Auseinandersetzung der verschiedenen Gruppen in Korinth, die durchaus selbstbewusst bestimmte Geistesgaben für sich beanspruchen, weist Paulus im 1. Korinther 13 darauf hin, dass der Geist Gottes die Liebe ist und entsprechend in der Liebe wirkt. Keine noch so hohe Erkenntnis, keine noch so außergewöhnliche Erfahrung, kein noch so aufopferungsvolles karitatives Handeln sind allein in sich wertvoll – es sei

denn, sie wirken im Geist der Liebe zur Auferbauung der Gemeinde, zur Erbauung der Schwester, des Bruders im Glauben. So sucht die Liebe nicht das ihre, sie urteilt nicht über andere, sie ist demütig und stellt sich nicht zur Schau, sie sucht die Wahrheit Gottes und ist ihr dienstbar. Wo also eine spirituelle Erfahrung sich dahingehend auswirkt, dass ein Mensch sich damit zur Schau stellt sowie sich ihretwegen über andere erheben zu können meint, liegt die Vermutung nahe, dass, welche Kräfte auch immer hier wirksam sein mögen, zumindest der Geist Gottes nicht maßgeblich ist.

8. Schwachheit und Gnade

In der Auseinandersetzung mit den Überaposteln, die Paulus bescheinigen, dass er zwar ein guter Briefeschreiber, aber ein wenig überzeugender Redner ist, nicht über ausreichend qualifizierte und qualifizierende geistliche Erfahrungen verfügt und grundsätzlich überhaupt kein richtiger Apostel ist, antwortet Paulus in der ihm eigenen scharfsinnigen Weise: Zwar kommt er seinerseits auf eine ihm zuteil gewordene außerordentliche Erfahrung zu sprechen, und zwar eine Ent-rückungserfahrung „bis in den dritten Himmel“ (2. Korinther 12,2); sich dessen zu rühmen, kann allerdings nur blinde Torheit sein, so dass Paulus seinen vermeintlich dem Selbst-ruhm dienenden Erfahrungsbericht als Narrenrede vorträgt.

Im Fortgang führt Paulus ein entscheidendes theologisches Kriterium im Blick auf geistliche Erfahrungen, Erkenntnisse und Vollmacht an, und zwar den Zusammenhang von eigener Schwachheit und Gnade.

Paulus teilt eine Gebetserfahrung mit, die ihm zuteil wurde: dreimal hatte er den Herrn darum gebeten, dass er von einem ihn quälenden und in seinem Dienst hemmenden Leiden befreit würde, und zur Antwort erhalten: „Lass dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft vollendet sich, ist wirksam in der Schwachheit“ (2. Korinther 12,9).

Dies nicht, weil Gott den Menschen schwach wollte, sondern weil der Mensch in der Schwachheit bereiter ist, nicht auf sich selbst, sondern auf Gott zu vertrauen und Gott handeln zu lassen. Geistliches Leben ist somit verbunden mit der Annahme der eigenen Schwachheit, der Annahme der Schwachheit im liebenden Blick Gottes. Diese Annahme der Schwachheit belastet den Menschen nicht etwa mit Minderwertigkeits- oder Schuldgefühlen, sondern befreit ihn im Gegenteil davon, seine Schwachheit verdecken, leugnen, kompensieren zu müssen. Ein erhebliches Maß an seelischem Leiden im Umgang mit uns selbst und im Umgang mit anderen Menschen hat darin seine Ursache, dass wir die eigene Schwachheit gerade nicht wahrnehmen, annehmen können und wollen.

Im Blick auf die geistliche Erfahrung bedeutet dieses Zusammenspiel von Schwachheit und Gnade, dass der Mensch in der Erfahrungserkenntnis Gottes gerade nicht mit sich und seiner Erfahrung beschäftigt ist, sondern ganz auf Gott ausgerichtet, an Gott hingegeben, so dass er nichts von sich und seinem Vermögen erwartet, aber alles von Gott. Spirituelle Erfahrung fördert in keiner Weise narzisstische Selbsterhöhungen!

Dieser von Paulus erhellte Zusammenhang von Schwachheit und Gnade, in die auch Luthers Beschreibung der Anfechtung in der Abfolge von Gebet, Meditation, Anfechtung einweist, findet paradigmatischen, existenziellen Ausdruck in einem Gebet Dietrich Bonhoeffers:

„In mir ist es finster, aber bei dir ist Licht.
Ich bin einsam, aber du verlässt mich nicht.
Ich bin kleinmütig, aber bei dir ist die Hilfe.
Ich bin unruhig, aber bei dir ist Frieden.
In mir ist Bitterkeit, aber bei dir ist die Geduld.
Ich verstehe deine Wege nicht, aber du weißt den Weg für mich.“

Epilog: Nüchterne Welt- und Lebensbejahung!

Wie können wir als Kinder dieser Erde, die sterben müssen, uns des Lebens freuen und als heilige Gabe feiern? Wie können wir auch angesichts des Leides und der Ungerechtigkeit in der Welt die geistliche Nüchternheit behalten und im Lebensvertrauen und Lebensgehorsam im Lebensgespräch mit Gott bleiben?

Das Neue Testament und die Tradition christlicher Mystik und Spiritualität verweisen zur Beantwortung dieser Lebensfragen auf Kreuz und Auferstehung Jesu! In Jesus kommt Gott selbst an den Ort, wo wir Menschen sind, und stiftet da, wo Leid, Tod und Schuld die Gemeinschaft mit ihm unterbrechen wollen, eine neue Lebensgemeinschaft.

Damit ist nicht Bewahrung vor, aber Bewahrung in dem Leid, in den Abbrüchen und Bruchstellen des Lebens gegeben. Jochen Klepper bringt dies in seinem „Trostlied am Abend“ in lyrischer und existentieller Dichte so zum Ausdruck: „In jeder Nacht, die mich umfängt, darf ich in deine Arme fallen, und du, der nichts als Liebe denkt, wachst über mir, wachst über allen. Du birgst mich in der Finsternis, dein Wort bleibt noch im Tod gewiß.“

Damit ist nicht etwa gesagt, dass der/die Glaubende keine Angst hätte, vielmehr: der/die Glaubende hat keine Angst vor der Angst, weil Christus auch in der Angst und im Erleiden der Trostlosigkeit nahe bei ist. Auf dieses Eine kommt es in der evangelischen und christlichen Spiritualität an, dass wir in Kontakt kommen mit der Identität, die uns von Gott her zukommt – einer Identität, die auch im Tode nicht erlischt, der Identität eines Kindes Gottes mit einem unverwechselbaren Namen – und mehr und mehr leben aus und in dem Ansehen, das Gott uns schenkt und auf dem von ihm gelegten Fundament aufbauen. Daraus erwächst, unverfügbar, dankbare Lebensfreude im Wissen um die Gefährdungen und Abbrüche in unserem Leben. Prägnant beschreibt Dietrich Bonhoeffer

in einem Brief vom Advent 1943 die spirituelle Dimension einer nüchternen Lebensbejahung und Lebensfreude:

„Ich glaube, wir sollen Gott in unserem Leben und in dem, was er uns an Gutem gibt, so lieben und solches Vertrauen zu ihm fassen, dass wir, wenn die Zeit kommt und da ist – aber wirklich erst dann! – auch mit Liebe, Vertrauen und Freude zu ihm gehen. Aber – um es deutlich zu sagen – dass ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen soll, das ist, milde gesagt, eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille. Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt; und wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmer sein als Gott und dieses Glück durch übermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, wurmstichig werden lassen. Gott wird es dem, der ihn in seinem irdischen Glück findet und ihm dankt, schon nicht an Stunden fehlen lassen, in denen er daran erinnert wird, dass das Irdische nur etwas Vorläufiges ist und dass es gut ist, sein Herz an die Ewigkeit zu gewöhnen, und schließlich werden auch die Stunden nicht ausbleiben, in denen wir aufrichtig sagen können: ‚ich wollt, dass ich daheim wär ...‘ Aber das alles hat seine Zeit, und die Hauptsache ist, dass man mit Gott Schritt hält und ihm nicht immer schon einige Schritte vorausseilt, allerdings auch keinen Schritt hinter ihm zurückbleibt. Es ist Übermut, alles auf einmal haben zu wollen, das Glück der Ehe und das Kreuz und das himmlische Jerusalem, in dem nicht Mann und Frau ist.“

Anmerkung

¹ Für Quellennachweise und eine weitergehende theologische Reflexion: Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer *theologia experimentalis*, in: ZThK 98/2001, 81-100; Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik, in: Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?, hg. v. J. Schilling, 2003, 89-115; Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie, 2000.

Spiritualität des Deutschen Evangelischen Kirchentages

Margot Käßmann

Es gibt in der Tat eine Spiritualität des Kirchentages selbst. Wenn Spiritualität auch die geistliche Dimension einer Veranstaltung darstellt, wenn sie auch die sinnliche Erfahrung des Glaubens ist, so hat der Kirchentag seine eigene Liturgie, ja seine eigene Spiritualität. Es prägt ihn schlicht ein eigener Geist. Das beginnt mit dem *Gedenken vor Beginn*. Erinnerungskultur, die Verpflichtung auf die Lehren der Vergangenheit, der Blick auf das eigene Versagen und das eigene Bekennen steht vor dem Beginn des Aktuellen, des Neuen, des Zukünftigen. Das Gedenken vor Beginn hat in Neuengamme stattgefunden, es hat sich auf den Holocaust konzentriert, auf die Gefolterten in Berlin bei den Verhören, auf Zwangsarbeiter in Stuttgart oder wie jetzt in Hannover auf Psychiatriekranke, die ermordet wurden. Wissen aus welchen Wurzeln ich komme, nämlich aus der Erfahrung des Versagens der Evangelischen in der Zeit des Nationalsozialismus, das gehört zum Kirchentag.

Zur Spiritualität gehört aber nun auch und gerade die Lebenslust, etwa die Leichtigkeit des Abends der Begegnung. Fest, Feier, Wiedererkennen, Lebensfreude spiegelt sich da. Eine Spiritualität der Feier! So stehen schon am ersten Mittwoch, am Ritual des Auftaktes Gedenken, Gottesdienst und Fest in einem inneren Zusammenhang.

Für mich ist die Spiritualität des Kirchentages gut protestantisch geprägt von der Besinnung auf das Wort Gottes. Jeden Morgen 9.00 Uhr – dieses Jahr erstmals 9.30 Uhr, durchaus umstritten! – nichts anderes als Bibelarbeit. Kein „Markt der Möglichkeiten“ darf öffnen, keine andere Veranstaltung stattfinden: die Bibel als Quelle des Glaubens und Grundlage eige-

nen Urteilens. Und dann folgt die Arbeit der drei Tage mit ihren Foren und Podien, mit dem notwendigen Streit um die Wahrheit.

Seit Mitte der siebziger Jahre war das Feierabendmahl am Freitagabend fester Bestandteil der Spiritualität. Hier kamen Menschen für einige Stunden zu einem festen Thema in einer der gastgebenden Gemeinden zusammen. Es hat sich gezeigt, dass diese Spiritualität für die ältere Generation anziehender ist als für die jüngere. Die jüngere Generation will vieles wahrnehmen, sie will „church hopping“, ohne dass ich den Begriff despektierlich meine. So wird in Hannover erstmals die Lange Nacht der offenen Kirchen mit dem Feierabendmahl am Samstagabend kombiniert. Zur Spiritualität gehört sicher auch der Schlussgottesdienst, das große Gemeinschaftsfest am Ende, geradezu das Ritual am Ende mit dem Bildschirm, auf dem steht: „So Gott will und wir leben Köln 2007“.

Den Kirchentag zeichnet natürlich aus, dass die Menschen, die kommen, nicht nur Suchende sind, sondern auch Verbündete. Hier trifft sich eine Kirchentagsgemeinde. Auch das prägt den Kirchentag. Der Kirchentag ist an sich auch ein Wallfahrtsort für viele, hat sozusagen Kultstatus. Sie gehen nicht so furchtbar regelmäßig zum Gottesdienst, wollen aber alle zwei Jahre eine Wallfahrt zu gelebtem Glauben unternehmen. Dazu gehört sicher auch, dass hier so wunderbar viele zusammenkommen. Tausende von Blechbläserinnen und Blechbläsern, von Sängerinnen und Sängern. Die Vielfalt von Gospel bis Bach, von musikalischen, getanzten, künstlerischen, kulturellen Ausdrucksformen für den Gottesdienst. Kurzum: Der Kirchentag selbst in seinem Ablauf hat liturgischen Charakter. Kirchentag hat Spiritualität geprägt.

In seinem Aufsatz „Anstiftung zu lebendiger Liturgie“ im Band zum 40. Jubiläum des Kirchentages schreibt Henning Schröder: „Der Kirchentag begann, Schrittmacher für die ‚Gottesdienste in neuer Gestalt‘ zu werden.“ Schröder beschreibt, wie vom volksmissionarischen Aufbruch der ersten Jahre sich

die Unruhe gegenüber der Stagnation in der Kirche im Kirchentag zu sammeln begann. Der Kirchentag wurde ein Markt auch der liturgischen Möglichkeiten, die liturgische Nacht, das politische Nachtgebet, das Feierabendmahl, die ökumenische Dimension, das Lernen von Schwestern und Brüdern aus dem Süden begann Fuß zu fassen. Entscheidend war sicher der Impuls, das Abendmahl als Fest und Feier wahrzunehmen. Nicht mehr traurig, verschämt in Schwarz und mit der Angst, „unwürdig“ zu sein, sondern ein Fest der *Communio Sanctorum*.

Der Kirchentag hat vor allen Dingen durch seine neuen Lieder, durch das Liedgut, die Musik der Kirche auch verändert. Ob das manchmal auch eine „Kling-klang-Kirche“ (Christian Möller) war, mögen andere beurteilen ... Hier hat er unserer Spiritualität starke Impulse gegeben. Getanzte Liturgie, Meditation, Beten – große Foren gab es zu diesen Themen, alle gut besucht und begeisternd. Das kann ein Gottesdienst nach Agende 1 nicht leisten. Theater, Kunst, Kultur und Kirche – manchmal ein Reibungspunkt, oft auch neue spirituelle Entdeckung.

Dazu gehört m. E. auch der Aufbruch der Frauen, die feministische Theologie, die erstmals auf Kirchentagen Raum gefunden hat, gehört wurde, Frauen aus den Gemeinden inspiriert hat, die sinnliche Dimension des Glaubens zu entdecken, Entdeckungen an der Bibel zu wagen. „Mit Mirjam durch das Schilfmeer“ – diese Bibelarbeit mit Elisabeth Moltmann-Wendel hat eine ganze Generation von Frauen bewegt, denke ich. Im bereits genannten Heft zum 40. Jubiläum des Kirchentages schrieb Elisabeth Moltmann-Wendel in ihrem Aufsatz „Aufbruch der Frauen“: „Die Kirchentage werden auch das Weinen und Klagen aushalten. Dass Frauen ihre Proteste und Vorstellungen einbringen und öffentlich machen, dass der Kopf nicht im Bauch versinkt, dafür wird die wachsende Zahl von Frauen sorgen, die in allen Bereichen des Kirchentages gefragt sind...“ Das Persönliche und das Gesellschaftliche zu vernetzen, das Spirituelle und das Politische

zu vereinen – das war bisher das Experiment der Frauenforen und wird auch weiterhin die Aufgabe sein. Und schließlich gehört dazu die „politische Spiritualität“ vom politischen Nachtgebet bis zum Konziliaren Prozeß. Spiritualität und Handeln verknüpfen – dies hat der Kirchentag von den Impulsen aus Afrika, Asien, Lateinamerika in unseren Kontext übersetzt. Kurzum: der Kirchentag gibt Freiräume, neue Formen der Spiritualität zu entdecken. Spiritualität als Thema auf dem Kirchentag

Der 30. Evangelische Kirchentag in Hannover wird ganz gewiss einen Schwerpunkt beim Thema Spiritualität haben. Es ist deutlich, dass auch der Kirchentag nicht nur über die Folgen des christlichen Glaubens, die Konsequenzen der Ethik und der Verantwortungshaltung reden kann, sondern dass er Spiritualität selbst thematisieren muss. Das haben bereits die letzten Kirchentage gezeigt. In Hannover nun wird es eine ganze Halle der Spiritualität geben. Gerade das Pilgern haben wir dabei neu entdeckt...

Im Folgenden finden Sie das Programm dieser Themenhalle. Einiges kann erstaunen dabei, auch die gastgebende Landesbischöfin. Etwa Jürgen Fliege als Hauptvortragender zum Thema „Spiritualität und Mission“... Oder auch eine Referentin, deren Berufsbezeichnung lautet „Pfarrerin und Zen-Meisterin“. Oder das im zweiten Papier aufgezeigte Zentrum mit dem Titel „Kultische Spiritualität“. Nun, wir sind Gastgeberin und nicht Zensurbehörde. Aufgefallen ist mir im Programm, wie stark die ökumenische Dimension des Themas ist – schauen Sie sich etwa die Fülle der römisch-katholischen Beteiligung an. Oder etwa mit Blick auf die weltweite Dimension mit Referentinnen und Referenten von den USA über Chile bis Norwegen. Und schließlich erhalten Sie einen Überblick über eine Veranstaltungsreihe unserer Klosterkammer. 18 Klöster hat unsere Landeskirche in ihrem Bereich. Das Programm zeigt, dass sie auf wunderbare Weise neu zu Zentren geistlichen Lebens werden.

Bericht über die Klausurtagung der
Bischofskonferenz zum Thema „Lutherische
Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag“

Hans Krech

Auf ihrer Klausurtagung vom 12. bis 15. März 2005 in der Evangelischen Akademie Loccum hat die Bischofskonferenz das Thema Spiritualität aufgenommen. Dieses Thema spielt gegenwärtig innerhalb und außerhalb der Kirchen eine große Rolle. Besonderen Niederschlag findet es in einer großen Zahl von Publikationen, in der Erwachsenenbildung, in dem zunehmenden Interesse für Kommunitäten und ihre Angebote sowie in der geistlichen Begleitung von Vikarinnen und Vikaren. Dabei wird unter dem Begriff ebenso vieles wie vielerlei verstanden. Immer aber geht es darum, das Leben durch Glaubenserfahrungen zu bereichern und dem Glauben in religiösen Formen Gestalt zu geben.

Der Abbruch von Traditionen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat zum Verlust ehemals lebendiger Formen der eigenen Tradition geführt. Zugleich sind auch im Zuge der Globalisierung verstärkt religiöse Lebensäußerungen östlicher Religionen in den Blick gekommen. Sie üben in ihrer Fremdheit eine gewisse Faszination aus. In der Praxis ist es daher nicht selten zu einer Vermischung von Formen und damit auch Inhalten gekommen. Ist diese Praxis dem christlichen Glauben dienlich oder verfremdet sie ihn?

Gewinnen Menschen durch Einflüsse aus Kirchen und Religionen in anderen Kulturen hierzulande neu an Lebendigkeit des Glaubens oder verlieren sie dadurch das eigene Profil und damit ihre Identität? Die Mitglieder der Bischofskonferenz sehen sich herausgefordert, diesen und anderen damit zusammenhängenden Fragen nachzugehen, um Antworten zu finden und Orientierung zu vermitteln.

Grundlage der Beratungen waren zunächst die Vorträge der Professoren Christian Möller, Heidelberg, und Michael Beintker, Münster, sowie der Bericht von Landesbischöfin Margot Käßmann über die Spiritualität des Evangelischen Kirchentags. Ralf Stolina, Schwerte, hat in einem Vortrag und mit spirituellen Übungen wie dem kontemplativen Gebet sowie einer Schriftmeditation die Mitglieder und Gäste der Bischofskonferenz tiefer in die Praxis lutherischer Spiritualität heute eingeführt. Auch der Gottesdienst in der Loccumer Klosterkirche und die Tagzeitengebete waren in besonderer Weise von der Thematik geprägt.

Unter den in den Beiträgen der Referenten aufgeführten Aspekten sind die nachstehenden stärker bedacht worden.

1. Glauben als Werden, als Geschehen auf dem Wege

Das Leben vollzieht sich stets in einem Wachstumsprozess, in dem sich immer neue Dimensionen und damit auch Erkenntnisse erschließen. So wächst die Sehnsucht nach dem Neuen, Größeren, vor allem nach den ganz anderen Erfahrungen, die über die rationalen Erfahrungen hinausreichen. Die Sehnsucht zielt auch auf transzendente Erlebensräume und – weisen sowie auf die Gewinnung außergewöhnlicher, „himmlicher“ Energien. Sie nimmt in dem Maße zu, wie die Einzelnen und die gesamte Gesellschaft die Grenzen des Funktionalen erkennen und sich darauf einstellen müssen.

Dieses Werden und das damit verbundene Sehnen gehören legitimerweise auch zum christlichen Glauben. Immer in der Kirchengeschichte, wenn das Bewusstsein dafür stark ausgeprägt ist, hat die Kirche eine gute Zeit. Wenn es aus dem Blick gerät, besteht die Gefahr, dass sich die Kirche verfestigt und verkrustet. Im Lauf der Geschichte waren es in der Regel große Persönlichkeiten, geprägte Gemeinschaften oder Bewegungen, die entscheidende Impulse für das Sehnen und damit für das Wachsen gegeben haben. Das gilt auch heute.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als stehe dieser Aussage vom Werden und Wachsen im gelebten Glauben das lutherische „simul iustus et peccator“ entgegen. Es kennzeichnet den Menschen als gleichermaßen von beidem bestimmt, ohne dass ein Fortschreiten auf dem Weg des Glaubens möglich wäre. Beim näheren Hinsehen wird jedoch deutlich, dass diese Formel eine große Bedeutung für den Weg des Glaubens hat. Sie weist nämlich aus, dass die Bewegung im Glauben nicht vom Menschen her ausgeht und die Folge bestimmter auferlegter Übungen ist, wie das aus fernöstlichen Religionen in den Ländern des Westens berichtet und praktiziert wird. Die lutherische Aussage über das Weggeschehen des Glaubens will vielmehr den Blick dafür öffnen, dass es Christus selbst ist, der auf uns Menschen zukommt. Sein Kommen ist die Bewegung und das Fortschreiten. Auf ihn richtet sich daher das Sehnen, und alle geistlichen Übungen dienen nur dazu, dass wir seines Kommens im eigenen Glauben gewahr werden.

2. Glauben braucht spirituelle Lernorte und Vorbildformen

Solche Orte sind vor allem die evangelischen Kommunitäten und geistlichen Gemeinschaften. In ihnen werden vor allem die Formen geistlichen Lebens gepflegt, die z. T. bis in die Anfänge der christlichen Kirche zurückreichen und durch eine reiche Geschichte ihre Kraft erweisen. Gottesdienste und Gebete in einem wiederkehrenden Rhythmus und in geprägten Formen, eine asketische Lebenseinstellung und verbindliche Gemeinschaft sprechen in der Gegenwart viele Menschen an, die in ihrem Alltag all dies entbehren und angesichts der „Klöster“ auch vermissen. Manche Form kann nur an solchen herausgenommenen Orten in dieser Weise praktiziert und mit Leben erfüllt werden. Damit ist ihre Vorbildfunktion für den gelebten Glauben im Alltag des Berufs zwar eingeschränkt. Die Kommunität ist gleichwohl für ihn von Bedeutung: als Lernort. Wir brauchen das Wissen um Orte, an denen wir von der Wirklichkeit des Glaubens besonders berührt werden.

Die Kommunitäten und Gemeinschaften wissen um diese Aufgabe. Sie wissen auch, dass sie ihr nur gerecht werden können, wenn man sie nicht idealisiert. Der *homo faber* ist überall zu finden. Der Verzicht kann auch vom Leistungsdenken beherrscht werden. Dann macht er gerade nicht frei für den kommenden Herrn und die Bewegung, die er in unserem Leben auslöst.

Spiritualität braucht freie Räume. Ein dänischer Gast sprach von „geistlicher Geräumigkeit“. Sie kann nicht organisiert werden. Sie spricht sich in Formen und Haltungen aus, die dem Leben mit Christus Raum geben.

3. Christliche Spiritualität ist immer gelebte Beziehung zu Jesus Christus

Sie entwickelt sich in einer Grundhaltung, sich nach dem kommenden Herrn zu sehnen und ihn zu erwarten. Sie beginnt damit, dass Menschen in ihrem persönlichen Leben wie in der Gemeinde diesem Verlangen Raum geben und einander darin bestärken, dass dieses Kommen Christi in ihrem Leben das entscheidende Ereignis ist. Von ihm her bzw. in diesem Licht sehen sie ihre Gegenwart und ihre Zukunft. Ihn beziehen sie in ihren täglichen Lebensvollzug ein. Ihn suchen sie zuerst in ihrem alltäglichen Leben in der Welt. Die Christuserfahrung darin ermöglicht ihnen dann auch, für außergewöhnliche geistliche Erfahrungen offen zu werden. Wenn die gelebte Beziehung zu Christus das Entscheidende ist, dann muss das Hauptaugenmerk darauf liegen, zu tun, was die Beziehung nährt, und aufzuspüren, was die Beziehung stört.

Das Verlangen nach dem kommenden Christus heute darf nicht nur Gemeinschaften im religiösen Spektrum überlassen werden, die in endzeitlichen Spekulationen ihre Grundlage haben. In den Kirchen muss wieder neu entdeckt werden, wie wesentlich das Sehnen nach Christus für den lebendigen

Glauben ist. Es bewahrt davor, den Glauben nur im Sinn einer historischen Erinnerung anzusehen. Insofern erweist sich als wesentlicher Bestandteil der Spiritualität das aktuelle Bekennen zu Jesus Christus.

4. Die Beziehung zu Christus wird genährt durch die Bibel und das Gebet

Eine lebendige Christusbeziehung kann nur gewonnen werden durch einen vertrauten und steten Umgang mit dem Bibel und mit dem Gebet. Deshalb ist es zur Gewinnung und Stärkung einer Spiritualität, die dem Glauben Gestalt und Erfahrung gibt, unerlässlich, sich in Stetigkeit die Bibel anzueignen und dem Beten Zeit und Raum zu geben. Neben dem Bibliodrama kommt in neuerer Zeit verstärkt auch wieder ein Schatz der Tradition der christlichen Kirchen zur Geltung: die Schriftmeditation. In Verbindung mit dem kontemplativen Gebet wird dadurch nicht nur Kenntnis vermittelt, was durchaus schon einen hohen Wert hat, sondern darüber hinaus Erkenntnis gewonnen. Beide sind für die Praxis in der Gemeinschaft z. B. einer Gemeinde ebenso geeignet wie für das individuell gestaltete Glaubensleben, das allerdings nicht losgelöst von der Gemeinschaft bleiben kann, sondern immer auf sie hin orientiert ist. Christliche Spiritualität ist innerlich existenziell und äußerlich zwar eher antiinstitutionell, aber konstruktiv im Hinblick auf die Gemeinde. Der Lebensrhythmus christlicher Spiritualität folgt dem Rhythmus der Hinwendung Gottes zu den Menschen, wie sie die Bibel bezeugt, und der Hinwendung des Menschen zu Gott, wie sie sich im Gebet ereignet. Geprägte Worte der Schrift, die wir in Herz und Sinn haben, vermögen die Nähe Gottes anzuzeigen, wenn Situationen seine Ferne anzeigen oder wenn wir uns von Gott verlassen fühlen. Geprägte Gebete, wie z. B. die Psalmen, geben uns auch dann noch Worte, wenn es uns in einer Situation die Sprache verschlägt. Darum gehört zum Vertrautsein mit beiden auch das Vertrautwerden durch wiederholende Aneignung.

5. Zur christlichen Spiritualität gehören geprägte Rituale

Die Sehnsucht nach Ritualen in bestimmten Situationen und zu wichtigen Lebensstationen ist gegenwärtig besonders ausgeprägt. Menschen fragen zunehmend nach Segnungshandlungen. Liturgische Formen mit geprägten Handlungen wie die Salbung in der Thomasmesse sind gesucht. Außerhalb der kirchlichen Praxis sprechen die Kreuze am Straßenrand, die den Tod eines Unfallopfers markieren, eine beredte Sprache. Das Kreuz muss auch innerhalb der Kirche in seiner zentralen Bedeutung neu bedacht und geachtet werden.

Da die christlichen Kirchen einen großen Schatz an Ritualen in ihren Traditionen haben, gilt es heute, diesen zu sichten und zeitgemäß zu erschließen. Dabei ist es hilfreich, die Liturgie als erste Struktur geistlichen Lebens zu achten. Durch sie, nicht durch ihre Organisationsform, spricht die Kirche Menschen an. In diesem Zusammenhang besteht auch die Aufgabe, das Kirchenjahr in seiner Bedeutung für das Weggesehen neu zu entdecken und es feiernd zu erschließen.

6. Christliche Spiritualität weiß auch um die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis und um die Unausweichlichkeit der Anfechtung

Das Reden vom Sündersein des Menschen und von der Notwendigkeit der Sündenerkenntnis geschieht nicht, um Menschen schlecht zu reden. Vielmehr drückt sich darin die Liebe zu den Menschen aus. Die Rede ist eine realistische im Hinblick auf die durch das Sündersein eingeschränkten und verdorbenen Möglichkeiten des Menschen, und sie mahnt zu einem behutsamen Umgang mit ihm. Spiritualität stellt unter diesem Aspekt immer auch eine ständige Einübung in die Barmherzigkeit mit den anderen dar. Was sich im Glaubensvollzug ereignet, hat darin einen wichtigen Maßstab. Zum gelebten Glauben in all seinen Formen gehört für Christinnen und Christen die Erfahrung dazu, dass authentische Er-

fahrungen mit Gott ausbleiben können. Das Leben im Glauben wird daher nicht von Methoden und damit erzielten Erfolgen bestimmt, sondern von langen Wegen und Geduld. Deshalb zählt auch Geduld zu den Grundelementen christlicher Spiritualität. Und wie alle Elemente will sie immer neu eingeübt werden in der Hinwendung zu Christus. Geduld ist ein Teil der Beständigkeit, in der die Beziehung zu Christus gelebt wird.

Anfechtungen greifen besonders dann tief und verunsichernd, wenn wir erkennen, dass Gott nicht nur gegen die Sünde aufsteht, sondern dass er gegen uns wirkt, dass er es so schwer macht, ihn zu erkennen. Christliche Spiritualität ist kein Weg nach oben. Sie muss damit rechnen, dass Gott auch verborgen ist und dass stärkende Erfahrungen mit ihm ausbleiben. Sie muss mit Tiefen rechnen, mit Erfahrungen der Wüste. Und wir wissen, dass auch diese Erfahrungen wesentlich zur Gotteserkenntnis gehören – in der lebendigen Beziehung zwischen dem lebendigen Gott und uns Menschen.

7. Der gelebte Glaube muss die Geister unterscheiden

In den Kirchen des Westens übt seit einiger Zeit der Zen-Buddhismus mit seiner Methodik eine hohe Faszination aus. Er unterstützt einerseits eine institutionskritische Haltung und verspricht andererseits die Erfüllung einer Sehnsucht nach dem Meister und seiner Anerkennung. Dazu wird er von den Verbreitern in Westeuropa als Übung für jede Religion ausgegeben. Er könnte auch von Atheisten praktiziert werden. Vorwiegend spricht der Zen Intellektuelle an, die seine Übungen auch bereitwillig annehmen. Zu bedenken ist im Hinblick auf seine Transformation ins Christliche hinein jedoch sein ureigenstes Anliegen. Seinem Ursprung nach hat der Zen zum Ziel, durch körperliche Abläufe das Subjekt aufzulösen. Können und wollen wir das in unseren Kirchen? Christlicher Glaube ist ein personbezogener Glaube, in jeder Hinsicht. Deshalb ist angesagt, die Geister zu unterscheiden.

Christliche Spiritualität als Lebensform des Glaubens richtet sich auf Jesus Christus. Sie erwartet, dass er sich uns zuwendet und in eine Beziehung zu uns tritt. Im Geist Gottes werden wir dessen gewahr. Deshalb braucht unsere Spiritualität den ersten Schritt der geistlichen Erleuchtung. Nur der Geist weckt und nährt den Glauben. Er führt zu der Erkenntnis, die nicht Überbewusstes erschließen will, sondern zu einer Klarheit über das persönliche Leben mit Christus führt. Er prägt einerseits jedem einzelnen Menschen eine ganz eigene Lebensgeschichte im Glauben, indem er ihn in seiner oder ihrer Besonderheit gelten lässt und mit den Gaben bereichert, die dem je eigenen Leben mit Christus dienen. Er führt andererseits in die Gemeinschaft mit den anderen, die ihrerseits zum Glauben befähigt werden. So ist eines der grundlegenden Kennzeichen unserer Spiritualität, dass sich die Einzelnen nicht in das Außerordentliche flüchten, sondern ihren Platz in der reichen Vielfalt der Gemeinschaft suchen. Das hierfür entscheidende Kriterium eines spirituellen Lebens besteht darin, dass sowohl die Beziehung zwischen Christus und uns als auch untereinander von der Liebe bestimmt wird. Diese Liebe schafft und erfüllt Formen, in denen der Glaube Gestalt gewinnen kann und erfahren wird.

Die Bischofskonferenz hat im Ergebnis ihrer Beratungen eine Erklärung an die Gemeinden, Werke, Gemeinschaften und Einrichtungen beschlossen (s. S. 111-113). Sie soll die Gemeindeglieder darin bestärken, über die Fragen miteinander nachzudenken und Formen zu finden, die der Erfahrung des Glaubens dienen und Interesse für ihn wecken.

Christliche Spiritualität als Lebensform des Glaubens

Die Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD
tagte vom 12. bis 15. März in Loccum bei Hannover –
Schwerpunktthema „Lutherische Spiritualität – lebendiger
Glaube im Alltag“

Der Beschluss im Wortlaut:

„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein...“, das spüren heute viele Menschen. Wir sehnen uns als Christen mit ihnen nach Erfahrungen, die über die Sorge um das tägliche Brot hinaus führen. Was kann einen zerrissenen Alltag ganz und heil machen? Wo finden wir einen Weg, auf dem Glauben und Tun, Erfahren und Nachdenken zusammenkommen? Wie finden wir den Grund für ein Vertrauen, das sich in aller Unsicherheit und Zukunftsangst bewährt?

Wir erleben, welche verändernde Kraft von Gebeten, Liedern und Kerzen ausgehen kann. Mehr als früher werden wir aufmerksam auf den Einfluss, den Stille und Klänge, Gerüche und Farben, gestaltete Räume und Körperübungen auf uns ausüben. Äußere Formen erweisen sich als hilfreich auch für unser inneres Erleben.

In allen Religionen begegnen wir Formen der Suche nach Gott, sehen wir praktische Übungen und Lebensformen, die Glauben und Wissen, Erfahrung und Hoffnung zusammenbringen wollen. Es gibt eine neue Sehnsucht nach Spiritualität innerhalb und außerhalb der Kirchen.

Wir entdecken: Wir leben nicht vom Brot allein, sondern von Gottes Wort, das uns als Person anredet und Segen vermittelt. Als Christinnen und Christen lernen wir Gott durch Jesus Christus kennen – als einen dem Menschen zugewandten und lebendigen Gott. Er ermutigt uns, inne zu halten und Ant-

worten zu finden und zu geben. Seine Liebe ruft unsere Liebe hervor, sein Vertrauen unser Vertrauen, sein Geist unsere Begeisterung.

Wir lernen unsere eigenen Überlieferungen und Gaben wieder neu schätzen:

I. Im Gebet begegnet uns Gott, ihm können wir unser Glück danken und unser Leid klagen.

II. Aus dem Lesen und Meditieren der Bibel schöpfen wir die Erkenntnis Gottes, erkennen wir uns selbst und die Wahrheit über unsere Beziehungen zueinander.

III. Durch Singen und Weitersagen wächst unser Gottvertrauen dank vielfältiger Bewahrung im Leben und im Sterben und wirkt sich in der Begegnung mit anderen aus.

IV. Um Christi willen fragen wir nach den Anderen und suchen die Gemeinschaft der Glaubenden.

V. Wir schöpfen Kraft aus dem Wechsel von Alltag und Sonntag, aus den Rhythmen und Ritualen des Kirchenjahres.

Wir erleben Formen gelebter Spiritualität, die uns ansprechen, Männer und Frauen, die uns in ihrer geistlichen Erfahrung zu Vorbildern werden. Wir entdecken religiöse Formen aus eigenen und anderen Traditionen neu.

Welche führen uns in die Begegnung mit Gott? Welche in eine lebendige Beziehung zu Christus, in der wir seine heilende Nähe erfahren? Keine Form, keine rituelle Übung kann das aus sich heraus. Sie sind wichtig, und ihnen soll viel Aufmerksamkeit geschenkt werden. Aber sie garantieren die Begegnung mit Christus nicht. Das bewirkt der Heilige Geist.

Dieses geistliche Leben richtet sich auf Jesus Christus. Das entscheidende Kriterium besteht darin, dass sowohl die Be-

ziehung zwischen Christus und uns als auch untereinander von der Liebe bestimmt wird. Der Glaube schafft Formen, in denen die Liebe Gestalt gewinnen kann und erfahren wird. Wir lernen, im Umgang mit Krisen und dunklen Mächten geduldig und widerstandsfähig zu werden, und richten unseren Blick auf Jesus Christus, den Anfänger und Vollender des Glaubens.

Gott sieht dich – Predigt über 1. Mose 22,1-13

Margot Käßmann

Liebe Gemeinde,

in meinem Zimmer hängt der historische Wochenkalender, der jede Woche eine Frau der deutschen Nachkriegsgeschichte porträtiert. In dieser Woche ist der Kalender Cordelia Edvardson gewidmet. Geboren 1929 als uneheliche Tochter der Schriftstellerin Elisabeth Langgässer und eines jüdischen Vaters, unterschreibt sie als 14-Jährige 1941 ihre Einweisung ins Konzentrationslager, um ihre Mutter zu retten. So wird sie zur $\frac{3}{4}$ -Jüdin, die Mutter aber frei von dem jüdischen Kind. Cordelia wird erst nach Theresienstadt, dann nach Auschwitz transportiert. Dort ist sie als Bürokräftin bei Dr. Mengele tätig und hat die Aufgabe, die Selektion zu protokollieren. 1945, vor fast genau 60 Jahren ist sie nach dem Todesmarsch eine der Wenigen, die durch das Internationale Rote Kreuz gerettet werden. Sie wird nach Schweden gebracht, wo sie zunächst als Journalistin arbeitet; 1974 zieht sie von Schweden nach Israel um. In ihrem Buch „Gebranntes Kind sucht das Feuer“ beschreibt Cordelia Edvardson ihre Berliner Kindheit, ihre Erlebnisse von Theresienstadt über Auschwitz. Es ist ein berührendes Buch, das die Zerrissenheit, eine barbarisch zerrissene Kindheit zeigt: Der Mutter zuliebe geht das Kind ins KZ! Die „geliebte, gehasste Mutter“ sieht sie nach ihrem 14. Lebensjahr nur ein Mal, kurz vor deren Tod wieder. Es ist eine anrührende Kinder- und Opfergeschichte.

Wenn Kinder von den eigenen Eltern zu Opfern gemacht werden, löst das tiefste Empörung aus. Ist nicht der tiefste Maßstab der Menschlichkeit unser Umgang mit den Kindern, denen, die Orientierung suchen, die keinen anderen Ausweg haben, als sich Erwachsenen anzuvertrauen? Mit großem Entsetzen haben wir in Deutschland vergangene Woche vom

grausamen Hungertod der kleinen Jessika gelesen. Am Freitag wurde sie beerdigt. Kinder, die vertrauen und deren Vertrauen missbraucht wird. Kinder, die nicht wissen, wohin, die von Erwachsenen, auf die sie angewiesen sind, vergewaltigt, ermordet, dem Tod ausgesetzt werden. Das bringt eine ungeheure emotionale Verstörung.

Heute sind wir mit einem Text konfrontiert, in dem Gott das Opfer eines Kindes verlangt. Liebe Gemeinde, lassen Sie uns versuchen, uns diesem so schwierigen Text in fünf Gedankenbögen zu nähern. Zuerst: Ich kann diesen Text nicht lesen, ohne Empörung zu empfinden. Kann ich an einen Gott glauben, der vom Vater verlangt, den Sohn zu opfern? Kann das die „Versuchung“ eines Vaters sein, bei der er sich entscheiden muss zwischen dem Gehorsam gegenüber Gott und der Liebe zum Sohn? Denn das ist ja deutlich: Dass es gut ausgehen wird, das wissen die biblischen Leserinnen und Leser.

Dem handelnden Vater aber ist das in der Geschichte so nicht bewusst. Abraham tut, was Gott von ihm verlangt. Das Lachen der Sarah bei der Ankündigung der späten Geburt, es wird erstickt im Entsetzen, dieses Gottesgeschenk eines Kindes nun zu opfern.

Es ist eine unmenschliche Prüfung, ohne jede Chance auf ein gutes Ende. Denn tötet Abraham das Kind, meint er vielleicht, Gott Genüge getan zu haben. Aber er wird dieses Bild, diese Schuld nie mehr loswerden. Er wird niemals diesen Vertrauensbruch gegenüber der Mutter des Kindes heilen können. Nichts lässt sich wohl so schwer verzeihen, wie Kindesmord. Einen Sohn, Ismael, hat Abraham ja schon in die Wüste geschickt...

Isaak aber vertraut. Er vertraut dem Vater, dessen Liebe er sich gewiss ist. Was sind das für entsetzliche Alternativen? Mich empört die Vorstellung eines Gottes, der das verlangt. Ja, dieser Text hat Generationen von gläubigen Christen wie Juden irritiert.

Wie finden wir einen Zugang zu diesem Text? Wie zu lesen ist, will uns ja eine Serie im ZDF zu Ostern u. a. nachweisen, dass Mose wie Abraham nie gelebt haben. Ach, wie viele haben schon gegen diese Überlieferung gekämpft – und doch hat sich Abraham fest ins Gedächtnis der Menschheit gegraben. Wir sollten dieser Urgestalt des Glaubens nicht ausweichen – Abraham, an dem sich so viele reiben. Über dessen Leben so viele schon nachgedacht haben. Seine Erfahrungen wurden weitererzählt von Generation zu Generation. „Oral tradition“ nennen wir das heute. Und Abraham steht hier für einen Grundkonflikt. Deshalb ein zweiter Gedankenbogen zum Grundkonflikt:

Der dänische Theologe Sören Kierkegaard hat einmal mit Bezug auf 1. Mose 22 von der „Suspension des Ethischen“ gesprochen. Es gibt Situationen, in denen wir wissen: Wir können ethisch nur versagen. Ob ich so handle oder anders, ich werde schuldig. Ein berühmtes Beispiel im Zusammenhang mit einem Kind ist der Physiker Max Planck. Sein Sohn Erwin war mit dem Tod bedroht, weil er sich im Widerstand gegen den Nationalsozialismus engagiert hatte. Ihm wurde die Freilassung des Sohnes angeboten, wenn er eine Ergebniseinschätzung an das Naziregime veröffentlichen würde. Max Planck tat das nicht. Opferte er nun den Sohn? Opferte Elisabeth Langgässer die Tochter? Was sind das für Extremsituationen, in denen Menschen stehen können? 60 Jahre nach Kriegsende in Deutschland verdrängen wir allzu leicht, vor welche großen, existentiellen Entscheidungen ein Mensch gestellt sein kann. Haben wir zur Zeit vielleicht eine Schönwetter-Ethik? Wie bewährt sich diese Ethik in Extremsituationen?

Liebe Gemeinde, der heutige Sonntag heißt Judika. Der Name stammt aus einem Schrei. Psalm 43 Vers 1 heißt es: „iudica me!“ – schaffe mir Recht! Das ist wahrhaftig ein Schrei der Passion, des Leidens, der Auseinandersetzung. Wir sehnen uns nach Recht, wir wollen Recht und Gerechtigkeit, und doch gibt es Punkte, wo wir nicht wissen, wie es weitergehen soll,

wo Recht nicht so einfach und schlicht zu haben ist. Ich denke an die letzten Wochen, in denen Abschiebungen von Flüchtlingen viele bei uns in Niedersachsen umgetrieben haben. Sie wollen Menschen schützen, die bei uns Sicherheit, Zukunft, Freiheit suchen, und verstoßen doch damit gegen Recht und Gesetz. Wie viel sind wir bereit zu riskieren? Da kann es schnell ungemütlich werden...

Manchmal erhalte ich Briefe, in denen Menschen so ganz klar urteilen. „So ist es. Genau das ist richtig, und Sie als Bischöfin müssen dies oder das tun.“ Aber so einfach ist das Urteilen nicht. Das Abwägen der Argumente, das Ringen um Wahrheit, das gehört gerade zum lutherischen Glauben. Ich selbst muss ringen. So verehren wir den vor 60 Jahren ermordeten Dietrich Bonhoeffer fast wie einen Heiligen, obwohl wir doch keine Heiligenverehrung kennen. Aber er war bereit zum Tyrannenmord. Er selbst hat diesen Zwiespalt zwischen dem Gebot „Du sollst nicht töten“ und der Beteiligung am Attentat gegen Hitler intensiv reflektiert. Das wird heute kaum noch wahrgenommen. Er hat persönlich Verantwortung übernommen und sehr wohl um das ethische Dilemma gewusst.

Wenn ich die Geschichte von Isaaks Opferung nach diesen kleinen Exkursen in einem dritten Gedankenbogen noch einmal lese, fällt mir vor allen Dingen auf, wie knapp die Dialoge sind, ja, wie wenig von den Emotionen Abrahams zu finden ist. Die Szene lässt beide geradezu schweigend miteinander zum Berg gehen, Vater und Sohn, bis der Sohn fragt „Mein Vater“!

Liebe Gemeinde, ich sehe hier keinen Triumph. Selbst wenn Abraham sich rühmen sollte, die Prüfung bestanden zu haben, wird er für immer das Vertrauen seines Sohnes zerstört haben. Das erhobene Messer, das hat das Kind doch gesehen. Die Irritation gegenüber dem Vater, die Klarheit des Vertrauens, sie muss nach dieser Erfahrung gebrochen sein. Gebrochenes Vertrauen aber führt Menschen in tiefe Abgründe von Enttäuschung.

Wie gehen wir mit dieser Geschichte um? Ich sehe als Zwischenbilanz zweierlei:

Machen wir es uns nicht zu leicht. Es gibt Situationen, in denen es nicht so einfach und so singulär klar ist, wie wir reden und handeln sollen. Es gehört zum Leben, dass wir versagen, dass wir scheitern können. Dass wir um den richtigen Weg ringen und es uns schlaflose Nächte bereitet. In der Lustigkeit, ja Karnevalisierung unserer Gesellschaft geht es manchmal verloren. Das Leben ist ernst. Ich meine damit nicht, dass das Leben lustlos ist oder langweilig und wir alle griesgrämig durch die Gegend laufen sollen. Griesgrämige Christen sind eher abschreckend, finde ich. Aber es gibt Situationen, in denen müssen wir äußerst ernste Entscheidungen treffen. Entscheidungen über Leben und Tod. Ganz aktuell sehen wir das beispielsweise an der Debatte der vergangenen Woche im Bundestag um das Gesetz zur Patientenverfügung.

Und: Unser Gottesbild sollte nicht zu lieblich sein. Der immer liebe Gott ist auch leicht ein Papi oder eine Mami, die uns verhätscheln. Die Auseinandersetzung um das Gottesbild muss sein. Ich denke, Jürgen Fliege macht es sich zu einfach, wenn er effektheischend erklärt, Gottes Gebote hätten ihn fünfzig Jahre lang nie interessiert, er hätte sie alle schon gebrochen, und Gott sei schlicht und einfach kein strafender Gott. Woher weiß das nun gerade Jürgen Fliege, frage ich mich. Es gibt in der Bibel Warnungen vor Überheblichkeit – aber wer selbst meint, den über Jahrtausende in der Theologie übersehenen „Sinai-Code“ geknackt zu haben, wird das wohl überlesen...

Lassen Sie mich noch einen Bogen schlagen: Wohin weist uns Gott? Was sind Gottes Wege mit uns? Luther hat auf sehr eindrückliche Weise dazu Orientierung gegeben: Wir sehen in Jesus Christus den *deus revelatus*, den Gott, der sich uns zeigt. Aber es gibt eben auch den *deus absconditus* – Gott, den wir nicht völlig ergründen können. Das muss nicht der zornige Gott sein, den Luther oft gesehen hat. Vielleicht ist Gott ganz

anders. Ja, vielleicht ist Gott sogar weiblich, liebend, mittragend. Was aber dem Gottesbild, das Jesus uns überliefert hat, eindeutig widerspricht, ist die Opferung eines Kindes! Oder nicht? Was heißt es, dass Gott den eigenen Sohn gab? Gott kam selbst als Kind zur Welt – das erkennen wir im *deus revelatus*. Gerade das Ungeschützte will Gott schützen. Und das tut am Ende der Engel.

Vielleicht ist das in der Unerträglichkeit der Geschichte das Hoffnungsvolle: Gott sieht. Der Name des Berges „Morija“ bedeutet genau dieses: Gott sieht! Oder wie es in Vers 14, der nicht mehr zum Predigttext gehört, heißt: „Und Abraham nannte die Stätte ‚Der Herr sieht‘. Daher man noch heute sagt: Auf dem Berge, da der Herr sieht.“ Das heißt: Gott sieht hin, wenn ein Kind geopfert werden soll. Gott schickt einen Engel, der den Menschen wieder auf den rechten Weg ruft. Auf einen Weg, auf dem eben nicht Väter ihre Söhne oder Mütter ihre Töchter opfern. Gott will Leben! Und Gott hört diesen Schrei: „Schaffe mir Recht“. Wenn wir glauben, dass Gott seinen eigenen Sohn gegeben hat, können wir erahnen, dass Gott diesen Schrei der Verzweiflung kennt. Gott kennt Leiden. Und deshalb können wir von der Gotteserfahrung in Jesus Christus her sagen: Gott will keine weiteren Opfer. Gott ruft uns vielmehr, diese Opfer zu beenden. Kein Kind soll mehr eines frühen Todes sterben, Gewalt ausgesetzt sein. Dazu können wir viel tun, auch wenn erst eines Tages in Gottes Zukunft all die Gewalt und Zerstörung ein Ende haben werden.

Was heißt das nun heute? Liebe Gemeinde, ich will nicht in einen langen Diskurs ausbrechen, wie wir Kinder heute schützen können. Aber jedem Menschen in unserem Land, der Zeitung liest, sollte das klar sein: Wir müssen antreten, damit es keine Opfer mehr gibt! Keine Kinder, die der Pornographie, der Prostitution, dem Kindersoldatentum preisgegeben werden. Der Schutz der Schwachen, die Liebe zu den Kleinen, das ist die Grundkonsequenz unseres Glaubens. Gott sieht! Das ist eben keine Beängstigung, wie manche

Kinder lernen: Wenn du etwas Böses getan hast, Gott sieht es schon. Wie oft wurde das zur Drohung! Nein, das ist eine Zusage: Gott sieht *dich*. Ich wünsche mir, dass viele Kinder das wissen, die in unserem Land und weltweit leiden an Hunger, Gewalt, Vernachlässigung, sexuellem Missbrauch. Gott will hinschauen und einen Engel schicken, der dich schützt. Vor dem erhobenen Messer des Vaters. Vor dem Konzentrationslager, in dem ein Dr. Mengele so entsetzlich wütet, vor den Nazischeren, die den Vater verführen wollen, den Sohn zu schützen, um die Wahrheit zu betrügen. Gott sieht die verschwundenen Kinder der Militärdiktaturen. Gott sieht die Kinder in Beslan. Gott ist eben anders als jene drei Affen: „Nicht sehen. Nicht hören. Nicht fühlen.“ Gott sieht, Gott hört und Gott liebt.

Wenn wir das glauben, haben wir dafür einzustehen. Dann bedeutet das Verantwortung, nämlich nicht wegsehen. Es könnte sein, dass wir in der Rolle des Engels sein müssen, Mut brauchen, einzugreifen. So wäre der Berg Morija für uns eine Mahnung, hinzusehen. Wir sehen hin, weil wir wissen: Gott sieht. Wir sehen, wir glauben und wir handeln. Und damit wären wir bei den Themenbereichen des Kirchentages, der im Mai nach Hannover kommt. Wie können wir glauben, wie wollen wir leben, wie sollen wir handeln, wenn unsere Kinder uns morgen fragen?

Ein kleiner fünfter Gedankenbogen zum Schluss: Hätte Abraham doch mit Sarah gesprochen. Nein, ich will nicht sagen, Frauen sind gleich die besseren Menschen. Aber eine ethische Entscheidung solchen Ausmaßes kann ich nicht nur im eigenen Herzen abwägen. Oft denke ich: Hätten sie doch miteinander geredet! Eine andere Sichtweise kann wie eine Befreiung wirken. Da können wir offene, andere Wege sehen lernen. Und auch mit Gott ringen um den rechten Weg. Der Gott, an den wir glauben, ist nicht statisch, ein für alle Mal entschlossen. Es ist ein Gott der Beziehung, der den Weg mit den Menschen geht. Die Jonageschichte zeigt das oder auch die vielen Gespräche, die Jesus führt mit Männern und Frauen

und Kindern. „Geh nicht einsam und sprachlos deinen Weg Abraham!“, möchte ich rufen. Wir sind doch als Christinnen und Christen eine Gemeinschaft auf dem Weg der Nachfolge. Wir erkennen in Jesus den *deus revelatus*. Lasst uns miteinander den Weg Gottes suchen. Im Miteinander, in dem wir Gottes Wort hören, in dem wir Wein und Brot teilen. Zu seinem Gedächtnis. Amen.

Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt¹

Hans Christian Knuth

„Das Hauptproblem der europäischen Christenheit sind nicht schwindende finanzielle Mittel oder zurückgehende Mitgliederzahlen. Das Hauptproblem ist die innere geistliche Schwäche, die spirituelle Auszehrung.“ So ähnlich kann man es im Vorwort eines neueren Buches über die sieben Weltreligionen lesen.²

In einer großen Tageszeitung³ wurde das Verhältnis zwischen den vom Islam geprägten Ländern und dem christlichen Europa unlängst so beschrieben: Gegenüber der Leidenschaft und Intensität des Islam wirke das Christentum in Europa „übersäkularisiert“, das Christentum in Europa sei ein „kaltes Religionsprojekt“, dem spirituelle Kraft fehle. Das Christentum sei nicht mehr in der Lage, die vorhandenen religiösen Bedürfnisse der Menschen zu stillen.

Zwei kritische Stimmen, die beide auf die Schwäche an innerer Lebendigkeit in unseren Kirchen aufmerksam machen.

Mit dem Thema, das diesen Bericht prägen soll: „Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt“, nehme ich diese Beobachtungen auf und mache sie zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen.

In unserer Gesellschaft im Allgemeinen und in den Kirchen im Besonderen wird die Aufmerksamkeit derzeit in einem sehr hohen Maß von finanziellen Schwierigkeiten und strukturellen Veränderungen in Beschlag genommen. Das ist wohl bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich; wir müssen uns bestimmten Veränderungsnotwendigkeiten stellen. Aber auch das ist klar: Wir dürfen uns von diesen Prozessen und der in

ihnen vorherrschenden Sichtweise nicht völlig absorbieren und gefangen nehmen lassen. Es wäre schon merkwürdig, wenn wir in den Kirchen mehr Anstrengung auf die Gestaltung der Strukturen verwenden als auf die missionarische Verkündigung des Evangeliums⁴. Denn die Strukturen – wir müssen uns das immer wieder sagen – haben nur eine dienende Funktion. Zuletzt ist „alles an Gottes Segen gelegen“ (EG 352,1).

Bevor ich einige Bemerkungen zu Strukturfragen mache, will ich deshalb mit einem Blick auf die geistliche Situation beginnen. Auch wenn es ernsthafte Gründe für mancherlei Sorgen und Befürchtungen gibt, scheint es mir sinnvoll zu sein, zuerst das im Gedächtnis und Bewusstsein zu halten, worin Gott uns seinen Segen spüren lässt – „und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.“ (Psalm 103, 2).

Wir verdanken der Frömmigkeit, der Spiritualität, den Prägungen, die wir von unseren Vorfahren ererbt haben, mehr, als wir oft ahnen und eine Herkunfts-vergessene Gegenwart wahrhaben will. Ich nenne dafür einige Beispiele:

Es ist eine Freude zu sehen, wie an vielen Orten in unseren Kirchen lebendige, schöne Gottesdienste gefeiert werden. Das Verständnis für Formen und für Gestaltungsfragen ist wieder gewachsen, die Abendmahlsfeiern haben eine größere Bedeutung gewonnen, das Gottesdienstbuch erweist sich als hilfreich bei der Aufgabe, die gewachsene Grundstruktur des Gottesdienstes lebendig auszufüllen. Die Kirchenmusik hat in unserer Tradition eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Mit ihr erreichen landauf – landab Gottes Wort und Wirklichkeit unsere Herzen und unsere Sinne und lassen uns den Glauben beschwingt oder erschüttert in den eigenen Lebensrhythmus aufnehmen. Es gibt viele, die sich an solchen „schönen Gottesdiensten des Herrn“ (Psalm 27,4) erfreuen. Ich weiß aber auch, dass es viel ernsthaftes Bemühen um den Gottesdienst gibt, dem die gewünschte Resonanz versagt bleibt. In welchen Formen kann eine kleine Gemeinde so

zusammen Gottesdienst feiern, dass die Freude an Gott spürbaren Ausdruck erfährt? Das ist sicherlich eine Frage, an deren Beantwortung wir weiter arbeiten müssen. Wenn es richtig ist, dass man – ich will mich einmal, wie heute üblich geworden, der Sprache der Ökonomie bedienen – sich bei schwieriger „Marktlage“ auf das „Kerngeschäft“ konzentriert, wenn es richtig ist, dass „dem Gottesdienst nichts vorzuziehen ist“ (Benedikt von Nursia), dann ist es sinnvoll, dass wir der Gestaltung des Gottesdienstes unsere besondere Aufmerksamkeit widmen. Dies ist ein entscheidender Beitrag zur Spiritualität. Im Bericht der Kirchenleitung wird die entsprechende Arbeit des Liturgischen Ausschusses und des Liturgiewissenschaftlichen Instituts in Leipzig dargestellt⁵.

Unsere Gottesdienste bilden kein Ghetto, keine Sonderwelt. Gottesdienst und Alltag strahlen gegenseitig aufeinander aus. Deshalb gibt es neben dem Gottesdienst am Sonntag auch alltägliche Formen der Spiritualität.⁶ Solche Formen hat es in der Geschichte unserer Kirche in großem Reichtum gegeben. Manches davon ist verloren gegangen. Für viele von uns ist die tägliche Losung⁷ eine gute Möglichkeit, „den Glauben ins Leben und das Leben in den Glauben zu ziehen“ (Luther), mit Losung und Lehrtext der Herrnhuter Brüdergemeine verbinden und beleuchten sich unser Alltag und das Wort Gottes wechselseitig. Manche haben Formen der Meditation für sich neu entdeckt. Der tägliche Abreißkalender oder der Kalender „Der andere Advent“ helfen vielen, eine alltagstaugliche Form der Frömmigkeit für sich zu finden.

Wir leben in einer Zeit, in der wir uns nicht einfach in vorgefertigte Formen der Spiritualität einfügen, sondern jeder und jede selbst seine bzw. ihre für sie passende Form finden muss. Das ist eine Chance, aber auch eine anspruchsvolle Situation. „Das ist zu anstrengend, so viel Zeit habe ich nicht,“ mag einer einwenden. Für die Körperpflege, für die Pflege der Fitness wenden wir wie selbstverständlich einiges an Zeit auf. Wie der Körper braucht es auch die Seele, gepflegt zu werden. Wir haben ein reiches Erbe an spirituellen Formen, an For-

men der Frömmigkeit: Wir haben große Freiräume für die individuelle Aneignung. Niemand sage, dass er keine Möglichkeiten habe, zu dieser Welt Zugang zu gewinnen ...

Ich kehre noch einmal zum Thema Spiritualität zurück. Spiritualität ist seit geraumer Zeit nahezu ein Modebegriff geworden, dessen sich sehr unterschiedliche Vorstellungen bedienen⁸. Deshalb ist es notwendig, etwas genauer zu erläutern, was wir meinen, wenn wir von lutherischer Spiritualität reden, welches Verständnis von Spiritualität für uns leitend ist und welches Verständnis wir ablehnen.

Der Wiener Systematiker Ulrich Körtner hat darauf hingewiesen, dass sich hinter dem Begriff „Spiritualität“ auch ein ungeklärtes und problematisches Vertrauen auf die Selbstheilungskräfte einer religiös gedeuteten Natur verbergen könne, das Anleihen macht bei einem romantisch-utopischen Mythos⁹. Bei der Berufung auf Spiritualität wird gelegentlich die Grenze zwischen christlichem Glauben und Esoterik verwischt. Trotz dieser Gefahr ist es sinnvoll, die an vielen Orten spürbare Suche nach Spiritualität aufzunehmen und nach Kriterien christlich verantwortbarer Spiritualität zu fragen. Drei Merkmale will ich besonders hervorheben:

a) Wo nach Spiritualität gefragt wird, wird nach lebensnahen, ja geradezu körperhaften Formen gefragt, in denen der Glaube gelebt und erlebt werden kann. In der evangelischen, auch der lutherischen Tradition ist durch die Konzentration auf das Wort die Reflexion so stark geworden, dass das unmittelbare Erleben, das Zutrauen zur Form zurückgedrängt worden ist. In der Suche nach Spiritualität spricht sich die Sehnsucht aus, nicht nur über Gott zu reden, sondern mit ihm, Gott direkt zu erfahren.

b) Je rationaler und entzauberter der Alltag wird, desto stärker wird das Bedürfnis nach einer ganzheitlichen Transzendenz-Erfahrung. Je stärker die wissenschaftliche, jeweils auf eine bestimmte Perspektive eingeschränkte Sichtweise auch unser

Alltagsleben prägt, desto stärker wird das Bedürfnis nach einer umfassenden und zugleich persönlichen Sichtweise. Mystische Gedanken stehen hoch im Kurs, weil hier das Ich gewissermaßen Gott „spürt“.

c) Mit dem Wort Spiritualität verbindet sich die moderne und postmoderne Tendenz, sich nicht fraglos in ein überliefertes Frömmigkeitsmilieu einzufügen, sondern sich auf die Suche zu machen nach einer Spiritualität, die zu mir passt, die meiner Sehnsucht¹⁰ entspricht.

Lutherische Frömmigkeit hat mit der Reformation in besonderer Weise eine Konzentration auf das Wort Gottes vollzogen. Dies geschah in einer Lage, in der der Vollzug äußerer Formen die innere Wahrhaftigkeit zu überdecken drohte. Die berechnete und notwendige Relativierung der äußeren Formen, die die Innerlichkeit des Glaubens zu ersticken drohten, hat dazu geführt, dass die äußeren Formen des Glaubens vielfach in falscher – sich zu Unrecht auf Luther berufenden – Weise gering geschätzt wurden. Die Relativierung der Formen hat ihr bleibendes Recht: Unser Glauben richtet sich auf einen Gott, den niemand gesehen hat und sehen kann; denn er wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann. Wir können Gott nicht in unseren Sitten und Gebräuchen „dingfest“ machen. Gott bleibt jeder menschlichen Form überlegen, sein Geist weht, „wo und wann er will“.

Die prophetische Kritik hat diesen Gedanken schon zur Zeit des Alten Testaments kraftvoll vertreten. Die Radikalisierung (vgl. z. B. der Opfervorstellung im Hebräerbrief) und die Vergeistigung alter Vorstellungen (z. B. Paul Gerhardt in „Die güldne Sonne“ V. 3 : „Die besten Güter sind unsre Gemüter. Dankbare Lieder sind Weihrauch und Widder, an welchen er sich am meisten ergötzt.“) sind in lutherischer Frömmigkeit aufgenommen worden.

Aber dies ist nur die eine Seite. Im christlichen Glauben ist auch die andere Tendenz lebendig. Denn eben dem Gott, der

wirkt, „wo und wann er will“, hat es gefallen, sich in dem Menschen Jesus von Nazareth an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zu offenbaren. Gott „legt sich fest“ uns zugute.

Gottes Zuwendung zu uns verbindet sich mit dem Wasser der Taufe und dem dabei zugesprochenen Wort; im Abendmahl ist Gott nur in Brot und Wein präsent. Der Glaube wird erkennbar – nicht beweisbar – an seinen Früchten. „Wes das Herz voll ist, fließt der Mund über“ – immer drängt die innere Glaubensgewissheit zu konkreten Äußerungen und Formen.

Zum christlichen Gottesverständnis gehört beides: dass Gott der endlichen Wirklichkeit gänzlich überlegen ist und wirkt, wo und wann und wie er will, *und* dass er, weil es ihm gefallen hat, uns endlichen Menschen ganz nahe kommt in seinem Sohn, in seinem Wort, in den Sakramenten. Beide Bewegungen gehören zu Gott.

Wir sind Menschen in Raum und Zeit, und deshalb geschieht auch unsere Kommunikation mit Gott in endlichen Ausdrucksformen. In dem Begriff der Spiritualität sind beide Tendenzen enthalten:

- Es gibt keine uns absolut bindenden äußeren Formen der Frömmigkeit und
- doch vollzieht sich die Gottesbegegnung in leibhaften, konkreten Formen.

Deshalb tut es unserem Glauben gut, in neuer Weise auch auf seine äußeren Formen aufmerksam zu sein:

- Der Glaube richtet sich nicht nur an unseren Verstand, sondern auch an unser Gemüt, unseren Willen, unsere Begeisterungsfähigkeit. So kann und will der Glaube an Gott eine bunte, vielfältige, lebendige Gestalt annehmen.
- Die Begegnung mit Gott bedarf der Vorbereitung, der sach-

gerechten Einstellung, der angemessenen Haltung. Eine Maschine kann mit dem Umlegen eines Hebels gestartet werden. Die Begegnung mit dem Heiligen lässt sich auf einen Weg der Vorbereitung, der Vertiefung ein. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich, Nebensächliches und Störendes rücke an den Rand.

– Geprägte und eingeübte Formen entlasten uns von dem Druck, in jeder Situation neu angemessene Haltungen, Formen und Worte zu finden. Bekannte Erlebensräume wie die Kirchenmusik, das Kirchenjahr, eine bestimmte Andachtsform helfen uns, der Wirklichkeit Gottes im Alltag zu begegnen.

– Wenn altbekannte Formen die innere Lebendigkeit zu ersticken drohen, dann helfen uns neuere Formen, die Wirklichkeit Gottes neu zu erfahren.

– Auch eine lebendige und kontinuierliche Gottesbeziehung kann nicht immer auf dem Berg der Begegnung verweilen und dort „Hütten bauen“. Wir müssen wieder ins Tal des Alltags zurück, dort gibt es Durststrecken, Müdigkeit. Deshalb sind der Wille und die Bereitschaft wichtig, sich auf geduldige Einübung und Wiederholung, ja auf bewährte Methoden einzulassen. Die Arbeit des Gemeindegottesdiensts in Celle dient der methodisch begleiteten Verlebendigung des Glaubens und der Gemeinden. Die großen Meister der Spiritualität zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihrem Leben der Treue und Regelmäßigkeit viel Raum eingeräumt haben.

– Lebendige Spiritualität bedarf der Anregung und der gemeinschaftsbildenden Formen. Im Juli dieses Jahres ist unter dem Titel „Wenn dein Kind dich fragt – Impulse zur religiösen Begleitung von Kindern und Jugendlichen“ die neueste Veröffentlichung der Arbeitsgruppe „Kinderkatechismus“ erschienen.¹¹

Dieses Buch kann eine solche Anregung sein. Ein widerstandsfähiger und auskunftsfähiger Glaube bedarf einer klaren Grundlage. Der Anfang dieses Jahres erschienene „Kleine Evangelische Erwachsenenkatechismus“¹² kann helfen, eine solche Grundlage zu gewinnen.

In einer Zeit der Schnellebigkeit, Unruhe und Originalitätssucht ist es besonders wichtig, sich Zeit zu nehmen, sich Verlangsamung gefallen zu lassen, die einen allererst zur Besinnung kommen lässt. Das dürfte ein gemeinsamer Zug aller Versuche sein, zu spiritueller Vertiefung zu gelangen. In einer Zeit des „Tuns“ erinnert Spiritualität an das „Lassen“¹³.

Bei der Begeisterung für eine Verlebendigung unserer Frömmigkeit halten wir auf dem Hintergrund unserer lutherischen Tradition fest:

a) Die Gottesbegegnung ist und bleibt ein Geschenk, sie lässt sich nicht herbeizwingen. Formen und Haltungen werden dann problematisch, wenn sie diesen Vorbehalt nicht mehr mitdenken.

b) Es gibt Formen der Spiritualität, die sich nicht nach der Wirklichkeit Gottes ausstrecken, sondern zu einem Kreisen des Ich um sich selbst verkommen sind. Lutherische Frömmigkeit hält am Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes fest: „Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnad gelegen“.

c) Fremde Formen der Spiritualität faszinieren, „die Äpfel aus Nachbars Garten“ scheinen leckerer zu sein als die eigenen. Das ist solange zu begrüßen, solange es uns hilft, in die Wahrheit des Glaubens tiefer einzudringen (z. B. orthodoxes Credo; Taizé-Lieder). Schwierig wird es, wenn mit den faszinierenden Formen fremde Gottesvorstellungen einwandern (z. B. bestimmte Formen des Zen-Buddhismus).

Weil das so ist, bleibt lutherische Spiritualität bei aller Offenheit für konkrete Formen zentral auf das Wort Gottes bezogen. Die Begegnung mit Gott in seinem Wort ist die Urform lutherischer Spiritualität.

Bei der Klausurtagung der Kirchenleitung im Januar dieses Jahres haben wir verabredet, dass der Leitende Bischof in Zukunft jeweils ein Jahresthema formuliert, mit dem die Arbeit

der Vereinigten Kirche für ein Jahr eine Zuspitzung und Bündelung erfährt. Ich habe für das kommende Jahr das Thema „Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag“ gewählt. Die Bischofskonferenz wird sich bei ihrer Klausurtagung im Frühjahr genau mit diesem Thema befassen. Dem Glauben eine lebendige, konkrete Gestalt zu geben, das ist ein Ziel, dem unsere Arbeit dient. Ob wir beim jüngsten Gericht gefragt werden, was wir zur Strukturreform beigetragen haben, weiß ich nicht. Dass wir gefragt werden, was wir dazu beigetragen haben, das Feuer des Glaubens weiterzugeben, dessen bin ich sicher.

Lassen Sie mich mit einer kleinen Anregung schließen: Es gibt Breviere für ausführlichere Andachtsformen, für persönliche und gemeinschaftliche Frömmigkeit (z. B. Michaelsbruderschaft, Loccum, Amelungsborn, Rummelsberg). Wir brauchen aber zugleich eine „spirituelle Elementarisierung“¹⁴. Wäre es nicht eine Idee, den Menschen eine Hilfe an die Hand zu geben, die sich mitten im Alltagsgetümmel mit einem kurzen Gebet an Gott wenden wollen? – der Mutter, die nicht weiß, wo ihr in aller Unruhe der Kopf steht; dem Arbeiter, der in der Eintönigkeit der Fließbandarbeit ein Stoßgebet zu Gott schicken will; dem alten Menschen, den die Einsamkeit erdrückt; dem Jugendlichen, dem eine Klassenarbeit bevorsteht?

„Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt“, – an jedem Ort will Gott uns ganz nahe sein. Er lädt uns ein, unser Herz ihm zu öffnen. Das ist der bleibende und grundlegende Auftrag der Kirche, zu einem lebendigen Glauben zu ermutigen.

Anmerkungen

¹ Auszug aus dem Bericht des Leitenden Bischofs vor der Generalsynode der VELKD am 17. Oktober 2004 in Gera. Vollständige Fassung unter www.velkd.de.

² Gerhard Wehr, Die sieben Weltreligionen, Kreuzlingen 2002

³ Alexander Gauland, Das erkaltete Projekt, in: Die Welt, 11.08.2004, in der Rubrik Debatte.

⁴ Vgl. dazu Friedemann Stengel, Zwischen Abbruch, Umbruch und Aufbruch. Eindrücke zur kirchlichen Lage in der ostdeutschen Provinz (Deutsches Pfarrerblatt 9/2004), S. 455: „Wie mir scheint, ist es weder Kirche noch Theologie bisher gelungen oder sogar daran gelegen gewesen, eine adäquate Missionsstrategie im Umgang mit dem Massenphänomen Areligiosität zu entwickeln. Dies wird durch die dauernde Konzentration auf Strukturprobleme genauso erschwert wie durch eine akademische Theologie, die sich vielfach entweder selbst zum Gegenstand hat oder unzeitgemäßen und auf lange Sicht eher destruktiven kulturprotestantischen Strömungen anhängt.“

⁵ Vgl. Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD 2003/2004, S. 24-30.

⁶ Vgl. Christian Schütz, Art. Spiritualität, Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg etc. 1998, Sp. 1179: „Christliche Spiritualität stellt sich dem Alltag. Sie ist eine Spiritualität des Alltags.“

⁷ Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, TRE Bd. 31, S. 710, konstatiert geradezu eine „Bibelspruchspiritualität“.

⁸ Christian Schütze, a.a.O. (Anm. 5), S. 1170: „Gleich einem der vielen anderen gegenwärtigen Reizworte stellt Spiritualität eher ein Ausrufezeichen dar oder eine ungefähre Geste, dessen genaue Bedeutung sich fast nur aus dem Zusammenhang ergibt.“

⁹ Vgl. Markus Dröge, Wo der Geist ist, ist Freiheit, zeitzeichen 9/2004, S. 59.

¹⁰ Man könnte geradezu eine Auslegung von Spiritualität am Leitfaden des Begriffs der Sehnsucht vornehmen.

¹¹ Vgl. dazu Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD 2003/2004, S. 30.

¹² Vgl. dazu Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung der VELKD 2003/2004, S. 31.

¹³ Vgl. Karl-Friedrich Wiggermann, a.a.O. (Anm. 6), S. 713.

¹⁴ Vgl. Karl-Friedrich Wiggermann, a.a.O., S. 712.

Herausgeber, Autorinnen und Autoren

Beintker, Michael, Dr. theol., Professor, Direktor des Seminars für Reformierte Theologie an der Universität Münster.

Hahn, Udo, Oberkirchenrat, Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Hauschildt, Friedrich, Dr. theol., Präsident des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Käßmann, Margot, Dr. theol., Landesbischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

Knuth, Hans Christian, Dr. theol., Bischof des Sprengels Schleswig der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Schleswig.

Krech, Hans, Oberkirchenrat, Referent für Liturgik, Catholica sowie Religiöse Gemeinschaften der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Möller, Christian, Dr. theol., Professor, Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg.

Stolina, Ralf, Dr. theol., Pfarrer, Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Münster Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung, Pastorkolleg der Evangelischen Kirche von Westfalen, Schwerte.