

Geistreiche Theologie zu geistbestimmtem Leben?

Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie

Simon Peng-Keller

Das Gebiet, über das der folgende Beitrag einen Überblick geben möchte, gleicht einer unübersichtlichen und an einigen Orten vernebelten Gebirgslandschaft. Die Vegetation ist hier eher karg, doch was man an zerstreuten Orten findet, erstaunlich farbig und vielfältig. Was die Kargheit betrifft, so hat sie nicht allein damit zu tun, dass die pneumatische Wirklichkeit, mit der sich die Theologie der Spiritualität beschäftigt, schwerer zu erforschen ist als das soziologisch zu beschreibende «spirituelle Feld»¹ heutiger Suchbewegungen. Sie hängt auch damit zusammen, dass das Profil dieses Faches innerhalb der katholischen Theologie umstritten ist. Obwohl es zu den offiziellen Lehr- und Forschungsfächern gehört, gibt es keinen Konsens über seinen genauen Platz im Fächerkanon katholischer Theologie. Entsprechend vielfältig und uneinheitlich sind die Forschungsansätze, Methoden und Schwerpunkte.

Um dieser Vielfalt zumindest ansatzweise zu entsprechen, wähle ich eine mehrperspektivische Zugangsweise. Zum Einstieg werfe ich einen Blick auf das spiritualitätstheologische Erbe des letzten Jahrhunderts. Die gegenwärtigen Ansätze stehen im Einflussbereich von klar benennbaren Weichenstellungen und Umbrüchen, die die katholische Theologie im 20. Jahrhundert tiefgreifend transformiert haben und bis in die Gegenwart hinein prägen. In einem zweiten Schritt wende ich mich den institutionellen Rahmenbedingungen zu, die bestimmte Schwerpunktsetzungen begünstigen und andere erschweren. Die unterschiedlichen Konzeptionen des Faches, die zu divergierenden Forschungsansätzen führen, werde ich im dritten Abschnitt skizzieren. Bei allen Divergenzen kommen sie darin überein, dass eine theologische Reflexion auf gelebte Spiritualität sich in besonderer Weise dem Verhältnis von Theologie und Erfahrung zu widmen hat. Deshalb wende ich mich im letzten Abschnitt einigen Versuchen zu, diesen Anspruch einzulösen.²

1 Zu diesem Begriff vgl. Paul M. Zulehner, *GottesSehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Stuttgart 2008, 7ff.

2 Ich konzentriere mich im Folgenden aus Platzgründen auf die Frage nach der spiritualitätstheologischen *Forschung* und klammere diejenige nach angemessenen Formen der *Lehre* weitgehend aus. Die Herausforderung angepasster Vermittlungsformen stellt sich in besonderer Weise bei postgradualen, praxisbegleitenden Studiengängen, wie sie von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, der Universität Salzburg und der Universität Freiburg (Schweiz) angeboten werden.

1. Das Spiritualitätstheologische Erbe des 20. Jahrhunderts

Die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts ist von mehreren Erneuerungsbewegungen gekennzeichnet, die in der tiefgreifenden Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) münden und von ihr ausgehen. Grob gesprochen ging es dabei um die Ablösung der scholastisch-neothomistischen Theologie, die bis zum Konzil an fast allen katholischen Fakultäten der Welt gelehrt wurde (auf Lateinisch!), durch eine Vielzahl von theologischen Paradigmen und Zugangsweisen. In diesen Erneuerungsbewegungen kam der Spiritualität und ihrer Erforschung eine bedeutsame Rolle zu. Dennoch gehörte das Fach nicht zu den Disziplinen, die von den Studienreformen der Nachkonzilszeit profitierten. Eher ist das Gegenteil der Fall. Während sich die *theologia ascetica* bzw. die *theologia mystica* im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zunehmend etablieren konnte und die theologische Aufmerksamkeit durch intensive Diskussionen fesselte, flachte das Interesse bereits in der Nachkriegszeit merklich ab und trat in den aufregenden Konzilsjahren in den Hintergrund. Der Platz, den sich die Aszetik innerhalb der katholischen Schultheologie erobert hatte, wirkte in den Turbulenzen dieser Zeit als Abstellplatz. Obwohl noch jung an Jahren, erweckte die neuscholastische Aszetik den Eindruck, ein Relikt aus vergangener Zeit zu sein, für das man besser keinen Reformeifer verschwendete. Immerhin erwähnt das erste grosse Konzilsdokument, die Konstitution über die Liturgie, das Fach *theologia spiritualis* unter den Hauptfächern.³

Wenn auch der Umbruch der 60er Jahre die Institutionalisierung einer Theologie der Spiritualität – zumindest im deutschsprachigen Raum – nicht gefördert hat, wirkte er sich dennoch anregend auf die katholische Spiritualitätsforschung aus. Die tiefgreifende Reformation des Ordenslebens machte es z. B. nötig, den Sinn und die Quellen dieser Gestalt christlichen Lebens neu zu erforschen und zu reflektieren. Vor allem aber inspirierten die spirituellen Aufbrüche, die das Konzil selbst hervorgebracht hatten, auch die theologische Reflexion dieser Zeit. Das lässt sich exemplarisch am theologischen Weg Karl Rahners belegen. An dessen Anfängen stand eine jesuitische Ordensausbildung im alten (militärischen) Stil, der jedoch bereits unterwandert wurde durch die Entdeckung, dass Ignatius von Loyola seinen Orden nicht als Soldat, sondern als Mystiker gegründet hatte.⁴ Tief geprägt durch eine neue Auslegung der ignatianischen Exerzitien verstand es Rahner zeitlebens, systematisch-theologische Fragestellungen spiritualitätstheologisch zu vertiefen und «mystagogisch»⁵ fruchtbar zu machen. Charakteristisch

3 Sacrosanctum Concilium 16. In der deutschen Übersetzung ist die Rede von der «Theologie des geistlichen Lebens».

4 Vgl. Arno Zahlauer, Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola, Innsbruck/Wien 1996.

5 Rahner selbst führte den altkirchlichen Begriff der «Mystagogie» neu und programmatisch in die katholische Theologie ein. Vgl. z. B. Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in ders., Schriften

für Rahners Ansatz ist eine an Heidegger und der klassischen spirituellen Literatur geschulte Phänomenologie des geistlichen Lebens, auf die ich zurückkommen werde. Nicht zufällig gehört zu den frühen Publikationen Rahners die Übersetzung und inhaltliche Erweiterung des von Marcel Viller 1930 publizierten Handbuchs *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*.⁶ Marcel Viller gehörte zu den Initianten und Herausgebern des voluminösen *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, dessen Publikation sich über mehr als sechs Jahrzehnte erstreckte.⁷

Dass das bisher umfangreichste Lexikon für Spiritualität in Frankreich entstand, ist nicht zufällig. Es waren besonders französische Theologen, die im Rückgriff auf die spirituelle Theologie der Antike und des Mittelalters eine Alternative zur vorherrschenden Schultheologie bahnten. Der *renouveau patristique* führte nicht nur zu umfangreichen Quelleneditionen⁸, sondern inspirierte auch systematische Neuentwürfe (Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar u. a.). Die Wiederentdeckung der sapientialen Theologie der Antike und des Mittelalters und die damit einhergehende Neuentdeckung ostkirchlicher Spiritualität waren meist verbunden mit dem Bemühen, theologische Forschung und geistliches Leben miteinander in Einklang zu bringen. Was die spirituelle Theologie der Alten Kirche und die monastische Theologie des Mittelalters so faszinierend machte, war die Einheit von Theologie und Spiritualität, die man in der scholastischen Theologie vermisste. In Jean Leclercqs Studie *Wissenschaft und Gottverlangen* fand die Suche nach einer neuen Synthese ihre reifste Frucht.⁹ Die Suche nach einer Einheit von theologischer Forschung und spiritueller Existenz ist auch für die heutige katholische Spiritualitätsforschung ein wichtiges Motiv, auf das ich zurückkommen werde.

Manche Autoren ergänzten den Rückgriff auf die spirituelle Theologie alter Prägung mit der Orientierung an existenziellen Denkern wie Søren Kierkegaard oder Simone Weil. Exemplarisch für diese Synthese, die auch moderne Strömun-

zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 11–31, 22: «Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß einer sein eigener Mystagoge werden kann.» Bei allen Unterschieden kommt Rahners Verständnis der religiösen Erfahrung Eberhard Jüngels und Gerhard Ebelings Konzeption einer «Erfahrung mit der Erfahrung» nahe.

6 Marcel Viller/Karl Rahner, Askese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939. Neu herausgegeben in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 3. Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, Zürich/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999.

7 Marcel Viller/Ferdinand Callavera/Joseph de Guibert (Hg.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932–1995.

8 Zu nennen ist besonders die von dem Jesuiten Jean Daniélou 1943 ins Leben gerufene Editionsreihe *Sources Chrétiennes*.

9 Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 (frz. Erstausgabe: Paris 1957).

gen einzubeziehen suchte, ist das Werk Romano Guardinis. In fruchtbare Weise verstand es Guardini, akademische Tätigkeit und praktische Mystagogie miteinander zu verbinden. Auf der Burg Rothenfels experimentierte Guardini bereits in der Zwischenkriegszeit mit neuen Form von Exerzitien¹⁰ und verband diese mit liturgischen Umgestaltungen, die einen grossen Nachhall fanden. Während sich bei Guardini spirituelle Pionierarbeit und wissenschaftliche Reflexion wechselseitig ergänzten, diente bei anderen Pionieren katholischer Spiritualität die theologische Reflexion eher einer nachträglichen Rechtfertigung einer bereits gelebten Praxis. Vorreiter der interreligiösen Begegnung wie Hugo Enomiya-Lassalle¹¹ und Henri Le Saux¹² waren gezwungen, ihre spirituellen Grenzgänge theologisch zu rechtfertigen, und ließen so einen neuen Zweig katholischer Spiritualitätstheologie entstehen. Ähnliches gilt für die besonders in Frankreich beheimatete Bewegung der Arbeiterpriester und die charismatische Bewegung, die seit den sechziger Jahren auch in der katholischen Kirche Einzug hält.

Als Fazit dieses Abschnitts über das Erbe des 20. Jahrhunderts lässt sich festhalten, dass die katholische Theologie der Spiritualität geprägt wurde durch spirituelle Aufbrüche und kirchliche und theologische Reformprozesse und in einem komplizierten Wechselspiel selber auf diese einwirkte. Was die Ausgestaltung eines eigenständigen Fachbereichs angeht, fällt die Bilanz nüchterner aus. Die Rückkehr der spirituellen Theologie in die katholische Schultheologie am Anfang des 20. Jahrhunderts geschah in Zeichen einer scholastischen Konzeption des Fachbereichs und seiner Methodologie, die sich nur wenige Jahrzehnte halten konnte. Aus den Studienreformen der Nachkonzilszeit trat das Fach geschwächt hervor. Auf institutioneller Ebene sind jedoch die Weichen für eine weitere Verselbständigung des Faches gestellt worden.

2. Institutionelle Rahmenbedingungen

In einem weiteren Sinne genommen, bilden die institutionelle Gestalt der Katholischen Kirche und die Vielzahl an lokalkirchlichen Traditionen den Rahmen, der die gegenwärtige katholische Spiritualitätsforschung in vielerlei Hinsicht prägt. Dazu gehören insbesondere die institutionalisierten, rechtlich geregelten Lebens- und Gemeinschaftsformen (Ehe, Ordensleben, Einsiedlertum, Säkularinstitute etc.) sowie der besondere Status des dreifach gestuften Klerikerstandes (Diakone,

10 Vgl. Romano Guardini, *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen*, Mainz/Paderborn 1991.

11 Vgl. z. B. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i. Br. 1986, und die differenzierte Darstellung in: Karl Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg 2009, 871ff.

12 Vgl. Henri Le Saux, *Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum*, Innsbruck 2005.

Priester und Bischöfe). Zu einem guten Teil beschäftigt sich die katholische Spiritualitätsforschung mit den spirituellen Herausforderungen dieser Lebensformen und der Frage nach ihrer theologischen Begründung und ihrem Verhältnis zueinander.¹³ Im engeren Sinne gehören zu den institutionellen Rahmenbedingungen heutiger katholischer Spiritualitätsforschung spezifische gesamtkirchliche Vorgaben zur theologischen Ausbildung und Forschung als auch eine Vielzahl von Bildungsinstitutionen. Das wichtigste gesamtkirchliche Dokument, das die Ordnung der theologischen Fakultäten regelt, ist die 1979 durch Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana*.¹⁴ Sie ist weltweit verbindlich und führt in Art. 51 die Spiritualität als Pflichtfach auf. Damit verbunden ist die Möglichkeit, sich im Rahmen eines Promotions- oder Habilitationsstudiums in diesem Fach zu spezialisieren. In den Studienordnungen der theologischen Fakultäten, die auf der Grundlage dieser Konstitution approbiert wurden, ist diese konstitutionelle Anordnung unterschiedlich aufgenommen worden. Während es in Italien zahlreiche Möglichkeiten gibt, sich im in diesem Fach zu spezialisieren,¹⁵ ist dies für den deutschsprachigen Raum bisher erst ansatzweise der Fall. Als Zentren der katholischen Spiritualitätsforschung fungieren dabei ältere und jüngere Institute für Spiritualität.¹⁶ Viele dieser Institute sind an ordenseigenen Hochschulen und Universitäten angesiedelt. Ihnen kommt meist

13 Ich nenne nur einige Titel, die die Vielfalt der Themenstellungen andeuten sollen: Matthias Mühl, *Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben*, Paderborn 2007; Thomas Knieps-Port le Roi, *Marital Spirituality. The Emergence of a New Paradigm in the Theology of Marriage and in Christian Spirituality*, in: ders./Monica Sandor, *Companion to Marital Spirituality*, Louvain 2008, 15–44; Klaus Demmer, *Die unwiderrufliche Entscheidung. Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl*, *IkZ Communio* 3 (1974), 385–398; Marianne Schlosser, *Einsam bist du nicht allein. Der Neuaufbruch des eremitischen Lebens: ein prophetisches Zeichen für die Kirche heute?*, *Geist und Leben* 80 (2007), 171–192; Sandra Schneiders, *Finding the Treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*. New York/Mahawah 2000.

14 Vgl. die deutsche Version des Textes: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia_christiana_ge.html (Zugang: 18.1.2012).

15 Nach Rossano Zs Friz de Col, *Identità e missione della teologia spirituale. Bilancio e prospettive dal Vaticano II ad oggi*, in: Paolo Martinelli (Hg.), *La teologia spirituale oggi: identità e missione, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012* (im Erscheinen), gibt es in Italien derzeit 21 Fakultäten, die einen Abschluss in spiritueller Theologie anbieten. Dieser günstigen Rahmenvorgabe entspricht eine intensive theologische Diskussion und Forschung. So wurden in den letzten zwei Jahrzehnten in Italien nicht nur ein gutes Duzend spiritualitätstheologische Lehrbücher veröffentlicht, sondern auch mehrere voluminöse Tagungsbände, vgl. Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale*, Rom 2001; Mihály Szentimártoni/Fabrizio Pieri, *Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana*, Rom 2010.

16 Im deutschsprachigen Raum spielt das Institut für Spiritualität an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Wien eine führende Rolle. Zur Geschichte dieses Instituts vgl. Josef Weismayer, *Spiritualität in Lehre und Forschung an der Universität Wien*, *Geist und Leben* 84 (2011), 221–227.

die vorrangige Aufgabe zu, die ordensspezifische Tradition mit ihren besonderen Texten und Traditionen im Hinblick auf die Ordensausbildung zu studieren.¹⁷

Katholische Spiritualitätsforschung beschränkt sich jedoch weder auf die Aktivitäten solcher Institute noch auf die theologischen Fakultäten. In Anknüpfung an alte Traditionen einer sapientialen Theologie finden sich auch in der Gegenwart beachtenswerte Versuche, ausserhalb eines universitären Rahmens «Wissenschaft und Gottverlangen» institutionell zu verankern. In nenne nur zwei Beispiele: Die in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts gegründete piemontesische *Comunità di Bose* zeichnet sich nicht allein durch ihre internationale ökumenische Vernetzungsarbeit aus, sondern ebenso durch die gezielte Erforschung und Publikation bisher wenig zugänglicher Quellen christlicher Spiritualität.¹⁸ In eine ähnliche Richtung gehen die wissenschaftlichen Aktivitäten der deutschen Benediktinerinnenabtei Mariendonk. Der Schwerpunkt liegt auch hier auf der Übersetzung bedeutender spiritueller Texte.¹⁹

3. Forschungsansätze

Die weiter oben umrissene Abkehr von der asketischen Theologie neuscholastischer Prägung führte zu divergenten Versuchen, das Fach in einem gewandelten Umfeld neu zu profilieren. Ich umreisse im Folgenden die wichtigsten Optionen, die bis heute in Opposition zueinander stehen. Die unterschiedlichen Ansätze spiegeln sich teilweise auch in den divergierenden Bezeichnungen des Faches. Wie der Vergleich der Übersetzungen von *Sapientia Christiana* zeigt, haben die unterschiedlichen Benennungen aber auch mit verschiedenen Begriffstraditionen zu tun und sind nicht in jedem Fall ein Indiz für divergente Konzeptionen. Im deutschsprachigen Bereich wird gegenwärtig meist eine der vier folgenden Bezeichnungen benutzt: Theologie der Spiritualität, spirituelle/geistliche Theologie, Theologie des geistlichen/spirituellen Lebens oder schlicht Spiritualität.

3.1 Synthesen von Moralthologie und Spiritualität

In Kontinuität zur neuscholastischen Asketik steht der Versuch, Moralthologie und Spiritualität im Rahmen der Tugendlehre wieder zu vereinigen. Eine ausgearbeitete Version dieser Option legte 1995 der Dominikaner Servais Pinckaers

17 Das für verschiedene spirituelle Traditionen offene Institut für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, das von der deutschen Provinz des Kapuzinerordens getragen wird, ist in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Zum Profil dieses Instituts vgl. Michael Plattig, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*, Geist und Leben 84 (2011), 349–361.

18 Die meisten Ausgaben wurden in der hauseigenen Publikationsreihe *Qiqajon* veröffentlicht, vgl. www.monasterodibose.it.

19 Vgl. www.mariendonk.de.

vor, der von 1973 bis 1996 Moralthologie an der Universität Freiburg in der Schweiz lehrte. In der Einleitung zu seinem spiritualitätstheologischen Lehrbuch stellt Pinckaers fest, dass man nach «der Krise und den Erschütterungen, die das letzte Konzil mit sich brachte, [...] gegenwärtig ein wieder neu wachsendes Interesse an der Spiritualität beobachten» könne.²⁰ Pinckaers möchte der Spiritualität «ihren Platz an der Spitze der christlichen Moral» zurückgeben²¹ und dadurch sowohl zu einer Erneuerung der Theologie wie des geistlichen Lebens beitragen. In Stil und Anlage knüpft dieser Entwurf an die neothomistischen Lehrbücher der ersten Jahrhunderthälfte an, die thomistische Theologie und die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts miteinander in Einklang zu bringen suchten.²²

Ein innovativerer Versuch, theologische Ethik und Spiritualität miteinander zu verknüpfen, findet sich beim nordamerikanischen Jesuiten James F. Keenan.²³ Keenan betrachtet katholische Moralthologie und ignatianische Spiritualität als «strange bedfellows»,²⁴ die sich aber gleichwohl einiges zu sagen haben. Keenan konstatiert zunächst eine fortschreitende Entfremdung von katholischer Moralthologie und Spiritualität. Seinen eigenen Versuch, die beiden Gebiete neu miteinander ins Gespräch zu bringen, sieht Keenan in der frühen jesuitischen Literatur und deren puritanischer Rezeption vorgebildet.²⁵ Auf der Basis einer Relecture des ignatianischen Exerzitienbuches im Horizont heutiger Tugendethik skizziert Keenan zehn Konvergenzen. Er geht aus von einer Vorordnung der Spiritualität gegenüber der Tugendethik, die dem Primat von Gottes Geistwirken gegenüber der menschlichen Antwort entspreche. Gott formt die Menschen und die spirituelle Aufgabe besteht zunächst in der spirituellen Übung, dies wahrzunehmen und zuzulassen: «Die Exerzitien sind von einer auffälligen Doppelbewegung gekennzeichnet: Auf der einen Seite nimmt die übende Person ständig Gottes

—

20 Servais Pinckaers, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Paderborn 1999, 18.

21 Ebd., 22.

22 Vgl. Réginald Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927.

23 Im deutschsprachigen Raum entwickelte Bernhard Fraling eine ähnliche Konzeption, vgl. die Beiträge in: Bernhard Fraling, *Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existenzialen Ethik*, Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien 1994. Hingewiesen werden soll auch auf die beachtenswerten Einzelbeiträge von Klaus Demmer, z. B.: *Die Ehe als Berufung leben*, *Intams R 2* (1996), 39–57; 120–137; *Treue zwischen Faszination und Institution*, *FZPhTh 44* (1997), 18–43.

24 James F. Keenan, *Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics. Strange Bedfellows*, *The Way* (Supplement) 88 (1997), 36–45. Vgl. dazu: Herbert Schlögel, *Moralthologie und Spiritualität*, in: Peter Fonk/Udo Zelinka (Hg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1999, 189–201, 197f.

25 Vgl. ebd., 39: «Ironically one of the rare instances of developing a morality out of a spirituality via the virtues was achieved in England by the early moderate Puritans, using Ignatian spirituality.» Keenan bezieht sich v. a. auf das 1582 erschienene Werk *The first book of the Christian exercise* des Jesuiten Robert Persons, das zwei Jahre später durch den Puritaner Edmund Bunny «protestantisiert» wurde.

unterstützende Bewegung wahr; auf der anderen Seite wird sie unaufhörlich zur Selbstübergabe bewegt.»²⁶ Ignatianische Spiritualität und Tugendethik konvergieren und ergänzen sich zudem in der Betonung der Einübung und der Integration der Affekte und der Bedeutung, die der Vision eines Endziels menschlicher Aktivität beigemessen wird.

Über eine neoklassische Synthese hinaus gehen die Arbeiten Dietmar Mieths. Anknüpfend an eine intensive Beschäftigung mit Meister Eckhart²⁷ experimentierte Mieth in vielfacher Weise im Grenzgebiet zwischen theologischer Ethik und Spiritualität. Sein eigener Syntheseversuch bündelt sich in zwei Leitworten: «neue Tugenden» und «Lebenskunst». In vielen Einzelbeiträgen verbindet Mieth die Orientierung an Eckharts Transposition der Tugendethik mit dem Blick auf ökologische und sozialpolitische Herausforderungen der Gegenwart.²⁸ Dabei interpretiert er Eckharts spirituelle Theologie als «sozialtherapeutische» Lebenskunst und beschreibt sie als einen neuen Typ von «Seinsethik».²⁹

3.2 *Trennung von Spiritualität und Theologie*

Suchen die bisher genannten Ansätze nach einer neuen Synthese von systematischer Theologie und Spiritualität, so geht der holländische Karmelit Kees Waaijman in seinem umfangreichen Handbuch der Spiritualität³⁰ in die entgegengesetzte Richtung. Waaijman, der über viele Jahre das Titus-Brandsma-Institut an der katholischen Universität Nijmegen leitete, entwirft Spiritualität als ein selbständiges universitäres Fachgebiet, das außerhalb der Theologie anzusiedeln ist und viele Überschneidungsflächen mit der Religionsphilosophie und den Religionswissenschaften hat.³¹ Obwohl er ausdrücklich das Ziel einer eigenständigen, methodologisch reflektiert arbeitenden Disziplin verfolgt, gleicht Waaijmans Handbuch eher einem interdisziplinären und interreligiösen Forum, in dem sich – im festen Rahmen einer katholischen Institution – unterschiedliche theologische und

—
26 Ebd., 41.

27 Vgl. Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969; ders., *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004.

28 Vgl. Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984; ders., *Mit dem Unkraut wächst der Weizen. Sanfte Moralpredigten*, Luzern 1991.

29 Ebd., 118.

30 Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualität. Formen, Grundlagen, Methoden*, Mainz 2004–2007 (3 Bände).

31 Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualität. Bd. 2: Grundlagen*, Mainz 2005, 98. Waaijmans Argumentation ist spannungsreich. Auf derselben Seite, auf der er für die Trennung von Spiritualität und Theologie plädiert, bezeichnet er die Spiritualität als «eine Wissenschaft, die ihren Platz in der Theologie noch erobern muss» (*Hervorhebung durch den Autor*). Dass *theology* im englischsprachigen Raum meist mit *Systematischer Theologie* gleichgesetzt wird, dürfte zu dieser begrifflichen Spannung beigetragen haben.

nichttheologische Disziplinen sowie verschiedene religiöse Traditionen freundschaftlich begegnen. Die methodologischen und institutionellen Probleme, die auftreten, wenn man ein solches Gespräch in eine eigenständige Disziplin überführen wollte, werden m. E. von Waajiman unterschätzt. Aus theologischer Sicht hätte ein solches Konzept die problematische Folge, das Schisma zwischen Theologie und Spiritualität institutionell zu zementieren.

3.3 *Akademische Theologie als spirituelle Theologie*

Eine Kombination zwischen den bisher skizzierten Optionen findet sich in der programmatischen Forderung, die Theologie müsste insgesamt spiritueller werden und sich ihrer geistlichen Dimension in allen Disziplinen neu bewusst werden. Johannes Bours, der als spiritueller Begleiter und Schriftsteller in der Nachkonzilszeit eine wichtige Rolle spielte, schrieb 1966: «Heute gibt es an vielen theologischen Fakultäten und Hochschulen eigene Vorlesungen über ‹Aszese und Mystik›, also über die Lehre vom christlichen Leben, aber mehr denn je wächst heute die Hoffnung – und das ist ein beglückendes und erregendes Erlebnis, das der Theologengeneration unserer Zeit geschenkt wird –, daß die Theologie als Ganzes wieder ‹geistlich› wird, nicht im Sinne einer hinzugefügten ‹Erbaulichkeit›, sondern so, daß unmittelbar aus ihr selbst der lebendige Anspruch vernehmbar wird. Das würde wohl eigene Vorlesungen über die Fragen des geistlichem Lebens nicht überflüssig machen; aber diese hätten dann mehr die Aufgabe, die Schätze der geistlichen Überlieferung für unsere Zeit aufzudecken und zu übersetzen, Anliegen der Theologie unserer Zeit im Hinblick auf das geistliche Leben besonders zu artikulieren, unmittelbar praktische Hilfe zu geistlichem Tun zu bieten.»³²

Bours Forderung nach einer spirituelleren Theologie ruft einen doppelten Einwand hervor. Zum einen fragt sich, ob die akademische Theologie im gegenwärtigen universitären Kontext mit einem solchen Anspruch nicht überfordert wird. Was an kirchlichen Hochschulen ansatzweise verwirklicht werden kann, dürfte zumindest an den theologischen Fakultäten, die an staatlichen Universitäten angesiedelt sind, kaum zu leisten sein. Zum anderen kann man im Blick auf die weitere Geschichte des Faches nach 1966 kritisch einwenden, dass eine solche Argumentation die Ausbildung der Spiritualität als eigene Disziplin eher verhindert als gefördert hat. Waajiman kommentiert: «Wie nobel diese Option auch erscheinen mag, so hat es doch wenig Sinn, eine Wissenschaft, die ihren Platz in der Theologie noch erobern muss, zu einem alles umfassenden Erneuerungsfaktor aufzuwerten. Diese Aufwertung sprengt das Fach.»³³

32 Johannes Bours, *Asketische und spirituelle Bildung*, in: Engelbert Neuhäusler/Elisabeth Gössmann (Hg.), *Was ist Theologie?*, München 1966, 416–428, 418.

33 Waajiman, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2, 98 (Anm. 31).

Die von Bours artikulierte Hoffnung speiste sich zweifellos aus den großen Werken der theologischen Erneuerungsbewegung seiner Zeit, die auch in den folgenden Jahrzehnten beispielgebend blieben. Einen ebenso profilierten wie umstrittenen Versuch, die Forderung nach einer stärkeren spirituellen Durchdringung der Theologie insgesamt, findet sich im Werk Eugen Bisers. Von 1974 bis 1989 unterrichtet Biser am Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie, den die Universität München nach dem Krieg für Romano Guardini eingerichtet hatte und an dem einige Jahre auch Karl Rahner lehrte. Kennzeichnend für Bisers programmatischen Ansatz ist die Betonung der «therapeutischen» Dimension des Glaubens³⁴ – ein Anliegen, das in anderer Weise auch von Eugen Drewermann vertreten wurde, dessen Werk ebenfalls als Antwort auf die eingangs genannte Forderung gelesen werden kann.

3.4 *Spiritualitätsforschung innerhalb der herkömmlichen theologischen Fächer*

Die vierte Option kann sich auf den Sachverhalt stützen, dass ein beträchtlicher Teil heutiger katholischer Spiritualitätsforschung im Rahmen der herkömmlichen Fächer geleistet wird. Besonders ertragreich ist die historische Erforschung gelebter Spiritualität und spiritueller Literatur.³⁵ Obwohl sich dazu kaum ausdrückliche Stellungnahmen finden lassen, dürfte zumindest im deutschsprachigen Raum die Meinung verbreitet sein, die Spiritualitätsforschung könne *ganz* den einzelnen Fachbereichen überlassen werden. Dabei mag es auch eine Rolle spielen, dass diese Sichtweise den Sparzwängen, unter denen viele Fakultäten gegenwärtig leiden, entgegenkommt. Diese Option ist auch insofern elegant, als sie methodologische Probleme einer Theologie der Spiritualität auf einfache Weise löst: Sie sind mit denjenigen identisch, die sich in den einzelnen Disziplinen stellen. Die Probleme einer solchen Beschränkung sind allerdings ebenso offenkundig: Sie perpetuiert die Zersplitterung und Marginalisierung der Spiritualitätsforschung und verhindert innovative und integrative Zugänge. Im gesamtkirchlichen Kontext betrachtet handelt es sich um eine Rückzugsposition, die die schon weit fortgeschrittene disziplinäre Verselbständigung der Spiritualität nicht mehr rückgängig machen kann. Umgekehrt macht die Herausbildung eines eigenen Fachgebiets «Theologie der Spiritualität» die Spiritualitätsforschung in den anderen theologischen Fachbereichen nicht überflüssig.

34 Vgl. z. B. Eugen Biser, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz 1986.

35 Vgl. z. B. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Freiburg i. Br. 1994ff.; Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2005.

3.5 Integrative theologische Spiritualitätsforschung

Das Faktum, dass die Spiritualität ähnlich wie die Liturgiewissenschaft «ein besonderes Korpus von Texten und Expressionsformen»³⁶ umfasst, das von keiner anderen theologischen Disziplin umfassend in seinen historischen, systematischen und praktischen Aspekten untersucht wird, ist vermutlich das stärkste Argument dafür, die Theologie der Spiritualität noch stärker als bisher als eigenständigen Fachbereich zu institutionalisieren. Es kann ergänzt werden durch das praktisch-theologische Argument, dass eine kompetente geistliche Begleitung und die «mystagogische» Hinführung zu spirituellen Vollzügen einer guten theologisch-wissenschaftlichen Fundierung und Begleitung bedarf. Um die differenzierte Zusammgehörigkeit von persönlichem Gebet und Liturgie, geistbestimmter Lebensgestaltung und Ethos, geistlicher Begleitung und christliche Askese reflektieren zu können, bedarf es einer Disziplin, die die verschiedenen Perspektiven in einer methodologisch reflektierten Weise zu bündeln vermag. Nach Walter Principe lässt sich das Arbeitsgebiet einer solchen Disziplin dreifach unterteilen. Es umfasst erstens die gelebte Spiritualität in Geschichte und Gegenwart, zweitens die regulierenden spirituellen Lehren und Institutionen und drittens die systematisch-theologische Reflexion auf diese Phänomene.³⁷ Die besondere theologische Aufgabe dieses Faches ist es, nach der pneumatischen Einheit christlicher Spiritualität in der Vielfalt ihrer Gestalten und Ausdrucksformen zu fragen.³⁸ Die Fokussierung auf die lebenserneuernde Präsenz des Geistes, die sich in vielfältigen Praktiken äußert und sich in unverfügbarer Weise erfahrbar macht, unterscheidet die Theologie der Spiritualität von der kirchengeschichtlichen Frömmigkeitsforschung einerseits und den verschiedenen Formen nichttheologischer Spiritualitätsforschung andererseits.

4. Methodologie

Bei allen Divergenzen bezüglich des Profils einer Theologie der Spiritualität gibt es in einem Punkt einen weitreichenden Konsens: Sie hat sich mit gelebter Spiritualität zu beschäftigen und ist insofern eine erfahrungsorientierte Disziplin. Charles André Bernard, der während vieler Jahre in Rom an der Gregoriana spirituelle Theologie unterrichtete, definierte die Aufgabe des Faches 1986 folgendermaßen: «Die spirituelle Theologie ist eine *theologische* Disziplin, die ausgehend von der *Offenbarung* die *christlich-spirituelle Erfahrung* studiert, indem

36 Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 98 (Anm. 31).

37 Walter Principe, *Toward defining Spirituality*, in: Kenneth J. Collins (Hg.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids 2000, 43–59, 47f.

38 Oder in der Formulierung von Marianne Schlosser, *Theologie der Spiritualität, Geist und Leben* 84 (2011), 228–235, 233: «[...] das eigentliche Subjekt von Spiritualität und Objekt einer Theologie des geistlichen Lebens ist der konkrete Mensch vor dem Angesicht Gottes.»

sie ihre *Entwicklung* beschreibt und ihre *Gesetzmäßigkeiten* herausarbeitet.»³⁹ Mit dieser Aufgabenstellung ist ein breites Spektrum gegenwärtiger katholischer Spiritualitätsforschung abgedeckt. Was die «christlich-spirituelle Erfahrung» charakterisiert und auf welchen Wegen sie methodisch erschlossen und untersucht werden soll, ist allerdings umstritten. Ein zentrales Desiderat gegenwärtiger katholischer Spiritualitätsforschung besteht deswegen darin, die methodologischen Probleme anzugehen, die sich aus Bernards komplexer Aufgabenstellung ergeben. Zur Klärung ihres methodologischen Selbstverständnisses kann sich die Theologie der Spiritualität m. E. an der Liturgiewissenschaft orientieren, die in verschiedener Hinsicht vor ähnlichen Problemen stand und der es in den letzten Jahrzehnten gelungen ist, ein ausdifferenziertes methodologisches Instrumentarium zu entwickeln.⁴⁰

Im Folgenden sollen unterschiedliche Möglichkeiten skizziert werden, spirituelle Erfahrungen in methodisch reflektierter Weise zu beschreiben. In je eigener Weise antworten sie auf drei zentrale Fragestellungen: auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen «heutigen» Erfahrungen und solchen, die in Schrift und Tradition bezeugt werden; auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen vorgängiger Erfahrung und ausdeutenden Erfahrungsberichten; und schließlich auf die Frage nach dem hermeneutischen Instrumentarium, das dazu helfen soll spirituelle Erfahrungen zu verstehen und zu interpretieren.

Das Unterscheidungsraster, an dem ich mich orientieren werde, entstammt einer Reflexion Paul Ricœurs über verschiedene hermeneutische Paradigmen.⁴¹ Eine Hermeneutik, die sich auf den Hermeneuten und dessen Erfahrungen zurückwendet, hat nach Ricœur sowohl die «archäologische» Rückfrage nach seiner Herkunft zu beantworten als auch den (teleologischen) Möglichkeitshorizont, auf den hin das Selbst sich entwirft. Quer dazu steht die «eschatologische» Frage nach dem «A und jeder Teleologie», nach der unvordenklichen Präsenz des Heiligen, das sich der Verfügung durch das Selbst entzieht.⁴² Ricœur unterscheidet zwei divergierende Möglichkeiten, eine solche Hermeneutik auf phänomenologischer Basis zu begründen. Als erste Möglichkeit umreißt er eine Lebenshermeneutik, die bei grundlegenden Erfahrungen menschlichen Daseins ansetzt und sie in exemplarischen Beschreibungen zu artikulieren sucht. Die zweite Möglichkeit besteht in einer Hermeneutik des Selbst, die den «weiten» Weg über die Interpretation von Symbolen und das Verstehen des anderen wählt. Weil eine

39 Charles André Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986 (*Übersetzung und Hervorhebung durch den Autor*).

40 Eine ausführliche Begründung dieses Arguments findet sich in: Simon Peng-Keller, *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, *Geist und Leben* 84 (2011), 236–249, 247f.

41 Vgl. Paul Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. I, München 1973, 11–36.

42 Ebd., 34.

Hermeneutik des Selbst mit der Möglichkeit der Selbsttäuschung rechnen müsse, ist nach Ricœur die Kritik des «falschen Bewusstseins» integraler Bestandteil des hermeneutischen «Umwegs».⁴³ Als Variante des «weiten» Weges, auf die Ricœur an dieser Stelle nicht eingeht, kann man hermeneutische Ansätze betrachten, die den «Umweg» über die empirische Forschung wählen.

Im Anschluss an diese hermeneutischen Überlegungen unterscheide ich im Folgenden zwischen vier Ansätzen, im Rahmen einer Theologie der Spiritualität in methodisch reflektierter Weise auf Erfahrungen zurückzugreifen. Um der größeren Anschaulichkeit willen soll jeweils ein Werk, das exemplarisch für einen bestimmten Ansatz steht, kurz dargestellt werden.

4.1 Hermeneutik spiritueller Literatur

Der erste Weg ist nicht allein der älteste, sondern auch der in der katholischen Spiritualitätstheologie gegenwärtig vermutlich am häufigsten begangene. Die maßgeblichen Werke abendländischer Spiritualität – insbesondere die Bekenntnisse Augustins, die Benediktsregel, die Schriften Meister Eckharts, das Exerziertenbuch des Ignatius von Loyola und die mystischen Schriften der Teresa von Avila und des Johannes vom Kreuz – bilden einen Ansatzpunkt zu einer reichen Forschungsliteratur, die jährlich um viele neue Untersuchungen wächst. Das hat nicht zuletzt mit den schon erwähnten Schwerpunktsetzungen der Ordenshochschulen und ihrer Publikationsorgane zu tun.

Wie intensiv sich die historisch-philologische Erforschung von Quellentexten und deren theologisch-existenzielle Erschließung durchdringen können, zeigen in paradigmatischer Weise die v. a. dem frühen Mönchtum gewidmeten Beiträge von Gabriel Bunge.⁴⁴ Man kann sie in zwei Gruppen aufteilen. Auf der einen Seite stehen spiritualitätshistorische Untersuchungen und mustergültige Übersetzungen klassischer Texte,⁴⁵ auf der anderen Seite deren spirituelle Erschließung für die Gegenwart.⁴⁶ In seinem Bemühen, die Weisheit des frühen Mönchtums für heute zugänglich zu machen, bringt Bunge seine eigenen Erfahrungen als Mönch und Einsiedler nicht direkt ins Spiel. Dennoch lebt sein Zugang, den man als Hermeneutik des Einverständnisses beschreiben kann, von einer in seiner eigenen Existenz begründeten Vergegenwärtigung von klassischen spirituellen Erfahrun-

43 Ebd., 28f.

44 Bunge, der Ehrendoktor der theologischen Fakultät Bern ist, war zunächst Mönch im belgischen Kloster Chevetogne. Seit vielen Jahren lebt er als Einsiedler im Tessin. Seit zwei Jahren gehört er der Russisch-orthodoxen Kirche an.

45 Vgl. z. B. Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge, Trier 1986.

46 Vgl. z. B. Gabriel Bunge, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß, Würzburg 1995; ders., Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 1996.

gen. Nach Bunge besteht nicht nur zwischen den Erfahrungen des 4. Jahrhunderts und den heutigen eine grosse Kontinuität. Sondern er betrachtet auch die patristischen Interpretamente als die nach wie vor beste Auslegung dieser Erfahrungen.

4.2 Theologische Lebenshermeneutik

Der vielleicht wichtigste Wegbereiter eines lebenshermeneutischen Zugangs zur spirituellen Erfahrung ist ein Theologe, dessen Name auf den vorangegangenen Seiten bereits mehrfach aufgetaucht ist: Karl Rahner. Die Prägung durch die Erfahrungstheologie des Ignatius und anderer geistlicher Autoren, die der junge Rahner rezipierte, dürften ebenso zur Ausbildung seiner Hermeneutik spiritueller Grunderfahrungen beigetragen haben wie die Studienjahre in Freiburg bei Martin Heidegger. Rahners theologische Hermeneutik, die auf die Selbstverständigungsprozesse christlichen Lebens und das existenzielle Verstehen des Glaubens reflektiert, wiederholt deren hermeneutische Struktur nicht einfach auf höherer Ebene, sondern artikuliert und analysiert sie in einem gewandelten wissenschaftlichen Kontext, um sie kritisch zu reflektieren und sie für gegenwärtige spirituelle Praxis neu zu erschließen.⁴⁷

Bernhard Caspers Studie *Ereignis des Betens* kann als jüngeres Beispiel eines solchen lebenshermeneutischen Zugangs betrachtet werden.⁴⁸ Casper umschreibt seinen Ansatz als «Hermeneutik des religiösen Geschehens»⁴⁹ bzw. als «hermeneutische Phänomenologie»⁵⁰, die aus der Perspektive des Betroffenen entworfen wird.⁵¹ Im Rückgriff auf den frühen Heidegger, Franz Rosenzweig, Simone Weil u. a. nähert sich Casper phänomenologisch der Gebeterfahrung an, die als spezifische Form des «Sich-zeitigen»⁵² auf eine vorgängige Gabe und «Zu-mutung» antwortet.⁵³ Ähnlich wie Rahner situiert Casper das Ereignis des Betens *in* und *gegenüber* alltäglich-lebensweltlicher Erfahrung – als Sammlung «aus der Zerstreuung auf das Hin, was doch nicht von mir vermocht wird».⁵⁴

47 Vgl. Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 25–28.

48 Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Freiburg i. Br./München 1998.

49 Vgl. den Untertitel seines Buchs.

50 Ebd., 17.

51 Ebd., 18.

52 Ebd., 35.

53 Ebd., 70.

54 Ebd., 126.

4.3 Hermeneutik sozialer und politischer Befreiungserfahrung

Der programmatische Rückgriff auf Erfahrung, der befreiungstheologische⁵⁵ sowie feministisch-theologische⁵⁶ Ansätze kennzeichnet, unterscheidet sich von den bisher genannten Ansätzen in doppelter Hinsicht. Durch die Fokussierung auf sozialpolitische Befreiungsbewegungen treten einerseits Erfahrungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit, deren spirituelle Dimension bisher wenig Beachtung fand. Das führte andererseits zu einer Anpassung des hermeneutischen Instrumentariums. So kommt hier auch die Hermeneutik des Verdachts zum Tragen, die Ricœur in seinen «weiten» hermeneutischen Weg zu integrieren suchte.

Exemplarisch für diesen Zugang ist Edward Schillebeeckx *Alterswerk Menschen – Die Geschichte von Gott*. Nach Schillebeeckx lassen sich soziale und politische Befreiungsprozesse als «Medium und Material göttlicher Offenbarung» betrachten.⁵⁷ Dabei unterscheidet er zwischen zwei Sinnebenen. Auf einer ersten wird menschliche Befreiung vollzogen und erfahren, auf der zweiten werden diese Erfahrungen religiös interpretiert: «Die religiöse Sprache mit ihrer eigenen Spiritualität bezieht ihr Material aus der Erfahrung unserer menschlichen, geschöpflichen Begrenztheit als der möglichen (nie zwingenden) ‚Erschließung‘ von dennoch erfahrbaren tieferen Dimensionen.»⁵⁸ Schillebeeckx' Unterscheidung zwischen mehreren Sinnebenen und die sakramentale Deutung geschichtlicher Befreiungserfahrungen erinnern an die klassische spirituelle Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Der holländische Theologe präzisiert sein Modell einer «Erfahrung mit der Erfahrung» (nämlich der spirituellen Erfahrung mit und in weltlichen Befreiungserfahrungen) in mehrfacher Hinsicht: Zum einen betont er, dass nicht alle Erfahrungen dieselbe «Offenbarungsdichte», die gleiche «revelatorische Kraft» haben.⁵⁹ Zum anderen betont Schillebeeckx, dass nicht nur Sinnerfahrungen, sondern auch Erfahrungen des Widersinns eine solche Kraft besitzen – wenn sie Menschen «zur ‚Metanoia‘ zwingen, zur Änderung von Sinn, von Handeln und Sein».⁶⁰ Vor diesem Hintergrund deutet Schillebeeckx die mystische Erfahrung als paradoxe «Erfahrung Gottes als des Nicht-Erfahrbaren».⁶¹

55 Ich verwende diesen Begriff im Folgenden in einem weiten Sinne. Für die lateinamerikanische Befreiungstheologie repräsentativ ist das Werk von Gustavo Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986.

56 Vgl. z. B. die umfassende Studie von Annette Esser, Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive, Berlin 2007.

57 Edward Schillebeeckx, *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990, 29ff.

58 Ebd., 31.

59 Ebd., 47f. In einer Wendung, die an K. Rahner erinnert, heißt es ebd., 107: «Das sinnverleihende Ganze und sein Grund werden im weltlich direkt Erfahrbaren *indirekt miterfahren*.»

60 Ebd., 53.

61 Ebd., 107.

Schillebeeckx' Rückgriff auf klassische Texte christlicher Mystik und seine an Rahner erinnernde «lebenshermeneutische» Rede von «Grunderfahrungen» zeigen, wie sich die von mir unterschiedenen Ansätze auf dem «weiten» hermeneutischen Weg gegenseitig durchdringen können.⁶² Das gilt auch für die spiritualitätstheologische Integration von empirischer Forschung, die ich als vierten Ansatz beschreiben möchte.

4.4 *Theologische Integration empirischer Spiritualitätsforschung*

Das Bemühen, in die theologische Reflexion auf Spiritualität auch die empirische Forschung einzubeziehen, geht weiter zurück, als man erwarten würde. Der Jesuit Joseph de Guibert, ein Pionier der theologischen Spiritualitätsforschung des 20. Jahrhunderts, bemerkte bereits 1920, dass das psychologische Bemühen um ein tieferes Verstehen bestimmter Phänomene so alt sei wie die Spiritualität selbst, wenn auch die empirische Erforschung in einem strengen Sinne erst in jüngerer Zeit eingesetzt habe.⁶³ Diese Aussage könnte in die Gegenwart datiert werden. Die Forderung, theologische und empirische Forderung miteinander zu verknüpfen, steckt leider auch fast hundert Jahre später noch in den Anfängen. Die eingangs umrissenen Rahmenbedingungen katholischer Spiritualitätsforschung bringen es mit sich, dass der Schwerpunkt der Forschung im historischen und systematischen Bereich liegt. Eine Ausnahme bildet das Feld der Erforschung spiritueller Reifung und geistlicher Begleitung. Auf dem Hintergrund der nachkonziliaren Krise der Priester- und Ordensberufung führte Luigi M. Rulla, der zunächst Medizin studiert hatte, in den sechziger Jahren eine großangelegte empirische Studie durch, um die Psychodynamik der Berufungsklä rung besser zu verstehen und die Ausbildungsbedingungen optimaler zu gestalten.⁶⁴ Das von Rulla 1971 an der päpstlichen Universität Gregoriana gegründete Institut für Psychologie

-
- 62 Ähnliche Verknüpfungen finden sich auch bei Gustavo Gutiérrez, der sich in intensiver Weise auf Johannes vom Kreuz und dessen Erfahrung der dunklen Nacht bezieht, vgl. Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986. Hingewiesen werden soll an dieser Stelle auch auf das Werk Michel de Certeaus, dessen eigener Denkweg von der historischen Mystikforschung zu einer durch Jacques-Marie Émile Lacan u. a. geprägten Reinterpretation der christlichen Tradition paradigmatisch für den «weiten» hermeneutischen Weg steht. Vgl. z. B. ders., *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009.
- 63 Vgl. Joseph de Guibert, *Les études de théologie ascétique et mystique*, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1 (1920), 7–19, 8. De Guibert selber hat sich v. a. als ein guter Spiritualitätshistoriker hervorgetan. So ist seine Geschichte der jesuitischen Spiritualität bis heute ein wichtiges Referenzwerk, vgl. Joseph de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rom 1953. Ein anderes frühes Beispiel für das Einbeziehen empirischer Forschung ist der belgische Jesuit Joseph Maréchal, der die katholische Mystikdiskussion des 20. Jahrhunderts tiefgreifend prägte. Als promovierter Psychologe verband er theologische und psychologische Zugangsweisen.
- 64 Vgl. dazu Peng-Keller Einführung in die Theologie der Spiritualität, 141ff. (Anm. 47). 141ff. Rulla wirkt bis heute auch für andere Ordensgemeinschaften anregend, vgl. z. B. Albert Schmucki (Hg.), *La Formazione francescana oggi. Vita spirituale e prospettiva ermeneutica*, Bologna 2012.

steht bis heute für die Verknüpfung psychologischer und theologischer Forschung und dient als Modell für ähnliche Institutionen. Nicht zufällig sind es vor allem praktische Theologen, die sich um die Rezeption empirischer Spiritualitätsforschung bemühen und dazu auch eigene Studien durchführen. Exemplarisch dafür sind die Beiträge Paul M. Zulehners, die auf der Basis von empirischen Untersuchungen den Transformationsbewegungen und -formen heutiger Spiritualität nachgehen. Kennzeichnend für Zulehners theologischen Zugang ist es, dass er sich nicht auf die Rolle eines Beobachters des «spirituellen Feldes» beschränkt, sondern es theologisch deutend mitzuprägen sucht.⁶⁵ Auch Zulehners Beiträge sind ein Beispiel dafür, dass die vier hermeneutischen Modelle, die ich in typisierender Absicht voneinander abgehoben habe, sich im konkreten Forschungsvollzug in vielfältiger Weise miteinander verbinden.

Schluss

Die katholische Spiritualitätsforschung befindet sich gegenwärtig in einer Zeit des Umbruchs, der stark durch die sich verändernde Rolle von Religion und Spiritualität in postsäkularen Gesellschaften beeinflusst wird. Vieles deutet darauf hin, dass die in diesem Beitrag resümierte Vielfalt an Ansätzen und institutionellen Antworten in absehbarer Zukunft sich noch vergrößern wird. Es gehört zu den noch unerledigten Aufgaben des gegenwärtigen Umbruchs, diese vielgestaltigen Forschungsinitiativen und Lehrformen nicht nur untereinander stärker zu vernetzen, sondern ebenso mit ähnlichen Projekten im Bereich der reformatorischen und der orthodoxen Theologie.

⁶⁵ Vgl. Zulehner, GottesSehnsucht (Anm. 1).