

DIETRICH KORSCH

# SPIRITUALITÄT ALS GEISTESGEGENWART

EINE HERMENEUTISCHE SKIZZE

„Spiritualität“ dürfte zu den am meisten strapazierten, aber auch im höchsten Grade unbestimmten Begriffen der aktuellen religionskulturellen Debatten gehören. Diesen Begriff als hermeneutisches Raster für religiöse Praxis zu verwenden, verlangt nach einer vernünftigen Rekonstruktion seines Gehaltes. Dazu sind zwei Aufgaben zu lösen. Einmal muss ein geschichtliches Verständnis des Begriffs erarbeitet werden, das heißt: eine systematisch verwertbare Begriffsgeschichte. Sodann muss es darum gehen, die Struktur des Begriffs zu ermitteln, die sich der zur Verfügung stehenden Mittel philosophischer Analyse bedient – hier werden sie einer Theorie der Subjektivität entnommen.<sup>1</sup>

## 1 ZUR GESCHICHTE DES BEGRIFFS „SPIRITUALITÄT“

Es gehört zu den Eigenarten der Begriffsgeschichte, dass die historischen Kontexte verschiedene Aspekte eines Begriffs in den Vordergrund rücken. Zugleich jedoch bleibt ein Zusammenhang erhalten, der, aus gegenwärtiger Sicht, den struk-

---

1 Ich nehme in diesem Beitrag Gedanken und Formulierungen auf, die zuerst auf italienisch erschienen sind, präzisiere und beziehe sie auf den hier zu untersuchenden Kontext: Dietrich Korsch, *Spiritualità ecumenica*.

turellen Reichtum eines Begriffs ausmacht. Solches lässt sich auch für den Begriff der Spiritualität beobachten. In vermehrtem Gebrauch gekommen ist er – parallel übrigens zum modernen Begriff der Ökumene, die es mit einem Umgang mit religiöser Vielfalt zu tun hat – gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Doch um diesen Aufstieg zu verstehen, bedarf es des Rückblicks auf die Strukturen, die in ihm geschichtlich hervorgehoben wurden.<sup>2</sup>

Die Herkunft des Begriffs verweist darauf, dass *spiritus* im religiösen Gebrauch vom griechischen *pneuma* herkommt, wie die Wirklichkeit Christi in den Glaubenden bei Paulus ausgedrückt wird (Röm 8). Damit ist klar, dass es beim Phänomen der Spiritualität um eine starke *theologische* Bestimmtheit geht: Das *pneuma* kommt von Gott, ja ist Gott selbst in der Person des Geistes. Bei Pelagius freilich, im 4. Jahrhundert, findet sich ein anderer Akzent hervorgehoben: Der *spiritus Dei* ist eben tatsächlich im Menschen tätig, und insofern muss der Mensch auch mit ihm umgehen, das heißt: die göttliche Wirksamkeit in die Wirklichkeit seiner eigenen Lebensführung umsetzen. *Spiritualitas* wird damit zu einer *anthropologischen* Aufgabe im menschlichen Leben und Verhalten. Eine dritte Dimension entfaltet sich seit dem 12. Jahrhundert im Bereich des Rechtes: *Spiritualitas* ist die Eigenart all dessen, was zur Kirche gehört und der weltlichen Rechtsprechung entzogen ist. Man kann das den *institutionellen* Aspekt nennen. Diese drei Eckpunkte, der

---

Un progetto di ricerca, in: Studi ecumenici 36, 3/4: La storia a servizio dell'ecumenismo: Per i 70 anni di Michele Cassese, Venezia 2018, 687–712.

2 Ich folge hier zusammenfassend den dichten und genauen Beschreibungen von Simon Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs, in: Spiritual Care 3, 2014, 36–47; dort auch eine Bibliographie.

theologische, der anthropologische und der institutionelle, bilden gewissermaßen das hermeneutische Dreieck, mit dessen Hilfe die entscheidenden Aspekte des Begriffs der Spiritualität entfaltet und die historisch auftretenden Gebrauchsweisen kritisiert werden können.

Als einen großen Einschnitt in die abendländische Religionsgeschichte muss man die Reformation ansehen. Sie hat sich nicht nur in der Entstehung evangelischer Kirchen ausgewirkt, sondern auch das intellektuelle und emotionale Leben in anderen Konfessionen bereichert. Darum kann man die Akzente, die etwa in Frankreich durch Mme. Guyot (1648–1717) und den Bischof François Fénelon (1651–1715) auf das Leben der inneren Frömmigkeit gesetzt werden, gar nicht ohne den Hintergrund der Reformation verstehen. Allerdings wird dann auch einsichtig, inwiefern dieser Gebrauch von *spiritualité* der kirchlichen Kritik unterworfen und als Ausdruck eines Quietismus verurteilt wurde, der sich der kirchlichen Normierung frommen Lebens entzieht.

Die antidogmatische Pointe des Begriffs, die sich mit dem Anspruch auf subjektive Authentizität verbindet, stellte dann weiterhin das Einfallstor für die Begriffsveränderungen dar, wie sie sich im 19. Jahrhundert ausgebildet haben. Hier kommen verschiedene, durchaus auch politisch und weltanschaulich motivierte Einflüsse zum Tragen. Der antidoktrinale Aspekt etwa findet sich im Amerika des 19. Jahrhunderts nach dem inneramerikanischen Bürgerkrieg hervorgehoben; der Dichter Walt Whitman (1819–1892) kann dafür als Zeuge gelten. Zu einem weltanschaulich sehr zweifelhaften, gleichwohl wirksamen Gebrauch kommt es im Spiritismus etwa Helene Blavatskys (1831–1891); daran ist strukturell interessant das Interesse an der Überschreitung der Grenzen von Geist und Körper. Auch wenn man spiritistische Praktiken

für Unfug halten muss, so rührt das Interesse an ihnen doch von der Absicht her, nach einer durch und durch geistigen Bestimmung der Wirklichkeit insgesamt zu suchen. Wesentlich nachvollziehbarer ist die – höchst einflussreiche – Verwendung des Begriffs, wie sie im Neo-Hinduismus Swami Vivekanandas (1863–1902) propagiert wurde. Auch hier ist die Absicht deutlich zu erkennen: Dem westlich-kapitalistischen Materialismus soll eine östlich-friedliche Spiritualität gegenübergestellt werden; auch hier mit dem Anspruch auf eine religiöse Bestimmung der gesamten Lebenswelt.

Wie man sieht, ändern sich die Kontexte, in denen verschiedene Bestimmungen des Begriffs von Spiritualität geltend gemacht werden. Doch kann diese Einsicht nicht von der Beobachtung ablenken, dass die entscheidenden Elemente, auf welche die Konzepte Wert legen, durchaus verwandt sind. Stets geht es (1) um eine aus dem Geistigen oder Inneren heraus durchzuführende Bestimmung der Lebensführung. Die Herkunft dieser Bestimmung ist dabei mit dem Anspruch auf unbedingte Geltung versehen; was im „Spirituellen“ wurzelt, ist fraglos wertvoll und verlangt danach, befolgt zu werden. Damit ist (2) verbunden, dass diese Bestimmung sich tatsächlich in der Lebensführung verwirklicht. Dadurch soll der Vermutung widerstanden werden, das „Spirituelle“ sei nur ein unwirklicher Schein über einer ansonsten materiell begründeten Lebenswelt. Schließlich ist (3) zu beachten, dass die inhaltlichen Bestimmungen des „Spirituellen“ sich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern sich der Sache nach möglicherweise ausschließen. Das schränkt jedoch nicht ein, dass die jeweiligen Konzepte – insbesondere aufgrund ihres Erfolges in der Lebensführung – nach Anerkennung verlangen. Solange und soweit auf diese praktischen Resultate geschaut wird, können verschiedenen Spiritualitäten durchaus

nebeneinander bestehen, weil sie dieselbe Funktion der Bestimmung des Lebens erfüllen.

Ganz offensichtlich sind die drei Eckpunkte von „Spiritualität“, die sich aus der Begriffsgeschichte ergeben haben, stets und wie von selbst im Blick, auch wenn sich die einzelnen Kontexte des Begriffsgebrauchs gar nicht um ihre eigene Herkunft kümmern, nämlich (1) religiöse Unbedingtheit, (2) anthropologische Wirksamkeit, (3) institutionelle Vermitteltheit. Daher kann man den Versuch unternehmen, diese drei kategorialen Hinsichten als hermeneutisch-kritische Betrachtungsweisen des Phänomens „Spiritualität“ zu gebrauchen; es muss sich dann im einzelnen zeigen, inwiefern der hermeneutische Rahmen zu erweitern oder zu korrigieren ist.

## 2 ZUR STRUKTUR DER BEGRIFFS „SPIRITUALITÄT“<sup>3</sup>

Die Absicht der hermeneutischen Brauchbarkeit veranlasst nun dazu, sich auch um eine strukturelle Bestimmung des Begriffs zu bemühen. Dabei lassen sich Mittel verwenden, wie sie die philosophische Analyse von Subjektivität bereitstellt. Grundsätzlich geht es darum, die anthropologische Differenzeinheit von Leib und Seele zur religiösen Bestimmung des Menschen in seinen historisch-institutionellen Kontext-

---

3 Eine den nachfolgenden Überlegungen verwandte, ausführlichere Theorie der Spiritualität findet sich in den grundlegenden Eingangspassagen des Handbuchbeitrags von Eilert Herms, Die Spiritualität des ordinierten Amtes, in: Peter Zimmerling (Hrsg.), Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 2: Theologie, Göttingen 2018, 483–509, auf den Seiten 484–494. Auch Herms versteht Spiritualität als „anthropologische Konstante“, zu der „christliche Spiritualität“ ins Verhältnis tritt.

ten ins Verhältnis zu setzen. Weil es in der Gegenwart ganz besonders auf das innermenschliche, *anthropologische* Verhältnis ankommt, soll damit der Anfang gemacht werden.

Das komplexe Verhältnis von Leib und Seele lässt sich in den folgenden Schritten beschreiben.<sup>4</sup> Bereits der *Leib* stellt eine in sich differenzierte Einheit dar, die es ihm erlaubt, in eine Beziehung zu anderem, nämlich der ihn umgebenden Natur, zu treten. Diese Struktur des Leibes rührt einerseits daher, dass er darauf angewiesen ist, aus der Natur als seinem Lebensraum Stoffe anzueignen und zu verwerten, die ihm den Erhalt des Lebens ermöglichen. Andererseits bedarf es aber eben auch einer inneren Identität des Leibes in der Vielfalt seiner organischen Funktionen. Diese wird in der heutigen Wissenschaft mit Hilfe des biologischen Konzepts einer molekularen Selbststeuerung erklärt, wie sie sich im Begriff der DNA verdichtet. Identität und Differenz können so durch die wechselhaften Gestalten eines raumzeitlichen Lebens im Leib zusammengehalten werden. Man darf schon dieser Selbststeuerung des Leibes so etwas wie eine Tendenz zur Selbsterhaltung unterstellen, also Operationen, die bestimmte Handlungen des Lebensunterhaltes in eine sinnvolle Ordnung rücken. Insoweit funktioniert der humane Organismus wie alle anderen Organismen auch.

Sofern nun aber die *Seele* im menschlichen Leben immer schon im Spiel ist, tritt zu der Selbstorganisation des Leibes eine andere Dimension hinzu. Sie ist einerseits durchaus als Verlängerung des Selbsterhaltungstriebes zu verstehen, ja als eine Optimierung desselben. Denn indem in der Seele mit

---

4 Vgl. vom Verf. Art. Leib und Seele, II. Religionsphilosophisch und theologisch; IV. Dogmatisch, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Tübingen 2002, 222-224, 226-227.

dem Gefühl ein Bewusstsein des Leibes erwächst, werden die Bedingungen der natürlichen Abhängigkeit erkannt. Damit eröffnen sich neue Möglichkeiten einer effizienteren Naturverwertung. Diese Funktion nimmt die Seele aber nur ein, sofern sie zugleich vom Leib unterschieden ist. Auch dafür steht das Gefühl, das nicht nur etwas (nämlich das naturvermittelte Leibsein in seinen einzelnen Bestimmungen) fühlt, sondern auch sich selbst empfindet. Verankert in der zwiefachen Ausrichtung des Gefühls (*sich selbst angesichts eines anderen zu empfinden*), muss man der Seele ebenfalls einen Selbstbezug zusprechen. Dieser steht nun aber, anders als es beim Leib der Fall ist, nicht in einem unmittelbaren Bezug zur Natur, sondern findet sich stets im Verhältnis zum eigenen Leib (in der Natur) vor. Wie immer es sich mit der Wirksamkeit be-seelten Lebens in nichtmenschlichen Organismen verhält: Für den Menschen muss man sagen, dass es erst die Selbstständigkeit der Seele ist, die auch die spezifische Selbstständigkeit des menschlichen Leibes erklärt. Seele gibt es ohne Leib nicht, wie auch der menschliche Leib erst durch die Seele er selbst wird.

Indem nun aber im Gefühl diese Präsenz des abhängigen Lebens des Leibes inmitten der Natur bewusst auftritt, entsteht unweigerlich die Notwendigkeit einer reflektierten Stellungnahme zu diesem Prozess des Lebens. Diese reflexive Funktion der Seele kann man *Geist* nennen. Denn sie ermöglicht es in der Beobachtung der eigenen leiblichen Reaktionen, diese auch anders zu gestalten, als es gemäß der Selbsterhaltungsfunktion des Leibes der Fall wäre. Die Eröffnung dieser Möglichkeit jedoch ist im selben Moment auch die Eröffnung der Notwendigkeit einer Selbstbestimmung des Menschen überhaupt, wie er in der Einheit von Leib und Seele existiert. Auch eine Zustimmung zur und Verstärkung der

natürlichen Selbsterhaltung wäre eine Stellungnahme von seiten der Seele aufgrund ihres Daseins als Geist. Wie geschieht diese Selbstbestimmung der Seele als Geist?

Die erste und nächste Orientierung der Seele für die von ihr vorzunehmende Bestimmung des Leibes besteht in der Reflexion auf den Handlungszusammenhang leiblichen Lebens unter den Bedingungen der Koexistenz von humanen Individuen in einer menschlichen Gesellschaft inmitten der Natur, betrifft also Fragen der weltlichen Sittlichkeit. Grundsätzlich lassen sich diese Fragen nach dem Muster der Prüfung ihrer Allgemeingültigkeit beantworten. Genau diejenigen Handlungen, die von allen und zu allen Zeiten vollbracht werden könnten, dürfen mit einer allseitigen Zustimmung rechnen. Aber warum ist das so – wenn diese Zustimmung nicht nur ein Reflex der natürlichen Selbsterhaltung sein kann?

Damit tut sich die Frage nach einer Bestimmung der Seele selbst auf, die nicht mehr aus der Natur, auch nicht aus der leibvermittelten Natur, erfolgen kann. Ebendies ist der Punkt, auf den sich seit alters philosophische und religiöse Konzepte beziehen. Schon die Debatten Platons mit seinen naturphilosophisch orientierten Zeitgenossen hatten diese Frage nach der Bestimmung der Seele zum Thema, erst recht die antiken Religionen mit ihren Vorstellungen vom Transzendenten, seien diese nun eher kosmologisch oder anthropologisch ausgeprägt, also auf zyklische Weltprozesse oder auf teleologische Handlungsabfolgen hin ausgerichtet. Immer haben die Antworten, ob philosophisch oder religiös vorgenommen, auch eine spezifische Lebensform zur Folge, denn die so oder so – „geistlich“ – bestimmte Seele prägt den Zusammenhang menschlicher Handlungen.

Unser Fazit nach diesen Überlegungen kann lauten: Die menschliche Existenz als Einheit von Leib und Seele verlangt

nach einer Bestimmung der Seele durch den Geist. Das Stichwort „Spiritualität“ bezeichnet zuerst genau dieses anthropologische Problem. Diese Bestimmung ist in der Geschichte nun aber auf verschiedene Weise wahrgenommen worden. Darum widmen sich unser nächsten Erkundungen diesen historischen Entstehungszusammenhängen, also dem, was wir *institutionelle* Vermitteltheit nannten.

Es versteht sich von selbst, dass sich die Bestimmungen der Seele durch den Geist stets nur in einem kommunikativen, symbolvermittelten Zusammenhang aufbauen. Denn anders als es bei der natürlichen Abhängigkeit des Leibes der Fall ist, sind es nicht materielle Gegebenheiten, die zum Erhalt der Existenz angeeignet werden müssen, sondern Sinn-Bestimmungen der Seele, die Einsicht und Zustimmung verlangen. Die Dimension, in der diese Sinnfragen verhandelt werden, ist nun aber die Sprache (und alles, was sprachlich ausgedrückt werden kann). Humane Gesellschaften, die als Sozialverbände in der Natur leben, benötigen gemeinsame Orientierungen für das intersubjektive Handeln. Diese Gemeinsamkeiten ergeben sich nicht allein aus einem fortgesetzten erfolgreichen Handeln im Blick auf die Selbsterhaltung, sondern setzen auch einen gemeinsamen, als solchen nicht verhandelbaren Horizont voraus, innerhalb dessen konkrete gesellschaftliche Aktionen stattfinden – also das, was etwa bei Hegel „objektiver Geist“ genannt wird.

Es liegt auf der Hand, dass solche Horizonte nicht argumentativ vereinbart werden können, sondern dass sie sich aus bereits praktizierten Umgangsformen von Menschen miteinander im Raum der Natur nahelegen. Es ergeben sich also im Kontext von koordiniertem Handeln Bestimmungsräume von religiöser oder weltanschaulicher Qualität, in denen von der Selbstreflexivität des kulturellen Sinnes Gebrauch ge-

macht wird. Diese sind einerseits auf das konkrete Handeln von Individuen bezogen, verdanken ihre vergemeinschaftende Wirkung aber darüber hinaus der Symbolisierung von letzter Verbindlichkeit, die als solche in der Lage ist, auch Handlungen unter zukünftigen Umständen für erfolgreich zu halten. Das kann deshalb der Fall sein, weil in diesen religiösen oder weltanschaulichen Symbolisierungen Bilder des Ganzen entworfen werden, das ja per definitionem nicht überschritten werden kann. Es kann sich aber auch um Konzepte handeln, die die Aktionsfähigkeit des Menschen selbst unter eingeschränkten Umständen aufrecht zu erhalten versprechen, insbesondere unter den Umständen eigenen Fehlverhaltens.

Es braucht nun an dieser Stelle keine weiter ins Einzelne gehende Typologie der religiösen und weltanschaulichen Symbolsysteme gegeben zu werden. Entscheidend ist vielmehr die Einsicht, dass zur Bearbeitung der Grundfrage von „Spiritualität“ als geistiger Bestimmung der Seele verschiedene historische Symbolsysteme zur Verfügung stehen und auch in der Geschichte gebraucht wurden, die ihre Funktion in ihrem spezifisch religiösen oder weltanschaulichen Selbstverständnis erfüllen, aber gesellschaftlich auch über den Rahmen der jeweiligen religiösen Gemeinschaft hinausgehen und mit anders begründeten geistigen Selbstauffassungen koexistieren. Daraus erklärt sich unter anderem, inwiefern der Begriff der Spiritualität durchaus auch jenseits spezieller Religionen seinen Gebrauch findet.

Wir gehen statt dessen an dieser Stelle über zur spezifisch christlichen Verwendung des Begriffs, also seinem *theologischen* Gehalt. Dabei ist es zunächst darum zu tun, sich der Verbindung des nun zu entfaltenden christlichen Inhalts mit der bis jetzt entwickelten strukturellen Form zu vergewis-

sern. Jede religiöse oder weltanschauliche Lehre, die sich, wie wir sagten, stets auch gesellschaftlichen Umständen verdankt, enthält doch in sich, dass sie nicht allein aus Gründen der Tradition, sondern entscheidend aus eigener Einsicht geteilt und anerkannt wird. Die Selbständigkeit des Geistes jedenfalls ist immer in der Lage, alle Behauptungen einer Gültigkeit religiöser Überlieferungen, die allein aufgrund gesellschaftlicher Vermittlung erhoben werden, zu hinterfragen und zu kritisieren. Nur was dem Geist, also der angewandten reflexiven Kompetenz der Seele im Interesse ihrer Selbstbestimmung, wirklich und aus eigener Einsicht einleuchtet, kann am Ende diejenige unbedingte Gültigkeit besitzen, nach der die Seele in ihrer Eigenart verlangt.

In diesem Zusammenhang zeichnet sich die christliche Spiritualität dadurch aus, dass Gott selbst der Bezugspunkt der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes ist. Dieser Sachverhalt ist durch vier entscheidende Merkmale zu beschreiben.

Erstens ist Gott als Referenz der Selbstbestimmung des Geistes nicht ein Teil der humanen Existenzstruktur, gehört also nicht, wie Leib und Seele, zum Wesen des Menschseins. Seine Selbstbestimmung vermag der Geist daher nur in einem unbedingten Akt wahrzunehmen, der keine Veranlassung und keine Gründe aus Bedingungen, Nöten oder Reizen des raumzeitlichen Lebens besitzt. Insofern ist ein Leben aus dieser Selbstbestimmung ein Leben in Freiheit.

Zweitens setzt diese humane Selbstbestimmung voraus, dass sich Gott selbst für den Menschen bestimmt hat. So wenig nämlich Gott von der Suche des Menschen nach Gründen seiner Selbstbestimmung aus zu erreichen ist, so gewiss bedarf es umgekehrt einer Offenheit Gottes für die humane Selbstbestimmung des Geistes. Darin bestätigt sich, wenn sie

einmal vorgenommen wurde, die Unbedingtheit des Selbstbestimmungsgrundes – und damit die absolute Freiheit des Lebens.

Drittens bedeutet die vollzogene Selbstbestimmung auf Gott hin – und darin von Gott her –, eine Veränderung im menschlichen Leben, die einzigartig ist. Denn da der Grund der Selbstbestimmung nicht aus eigenem Vermögen zu erlangen ist, besitzt jedes Leben aus Gott den Status eines Eintritts in wahres Leben: Leben aus Gott ist Freiheit als Befreiung, Transformation im Sinne von „Rettung“ oder „Erlösung“.

Viertens stellt sich die im Akt der Selbstbestimmung vorgenommene Orientierung von Gott her als Teilnahme an Gottes eigenem Sein dar. Denn sofern Gott selbst für die Selbstbestimmung des Menschen offen ist, ist er dies durch die Eigenart seines spezifischen Daseins. Gott selbst lebt – im Geist – im Menschen. Daher ist Gott als Geist niemand anderes als Gott selbst. Darin gründet zuletzt und zuhöchst die christliche Spiritualität. Ihre Verfassung ist, wenn man sie theologisch ausformuliert, trinitarisch zu beschreiben.

Das heißt: Gott bestimmt den Menschen so, dass er ihn durch sich selbst in der Gestalt des Geistes bestimmt. Daraus folgt, dass man Gott selbst in seiner Einheit als Geist denken muss – und dass der menschliche Geist gerade durch den göttlichen Geist so bestimmt wird, dass der Mensch (dank Gott) zu sich selbst kommt. Dieser Gedanke ist es, der sich in das Stichwort der *Geistesgegenwart* fasst.

Man kann daher die Bestimmung der Seele (auf der Basis des selbstbewussten und urteilsfähigen Geistes) durch Gott als die *Verwandlung des Menschen hin zu seiner wahren Bestimmung* verstehen. Gott tritt als einzige und vollständige Bestimmung der menschlichen Seele auf – und zwar in der

Weise, dass alle falschen, weil unvollständigen und den Menschen abhängig machenden Bestimmungen der Seele verworfen und abgetan werden.

*Geistesgegenwart ist das Wesen christlicher Spiritualität.* Geistesgegenwart steht, auf ihre Struktur hin gesehen, in einem Zusammenhang mit allen anderen Lösungen des Religions- und Weltanschauungs-Problems, sofern es in diesen um die Bestimmung der menschlichen Seele zu tun ist. Und Geistesgegenwart markiert zugleich die Differenz der spezifisch christlichen Lösung des Problems zu allen anderen Varianten religiöser oder weltanschaulicher Art, sofern keine andere mit diesem Gehalt arbeitet, dass Gott selbst in der Gestalt des Geistes sich mit dem menschlichen Geist verbindet und ihn so vollständig bestimmt, dass dem Menschen daraus seine Selbständigkeit erwächst.

Dieser Sachverhalt legt zwei ausführlichere Erörterungen nahe. Einmal geht es um das theologische Profil, das darin zu erkennen ist; dieses ist mit den Mitteln der Dogmatik zu formulieren. Sodann ist es um die strukturellen Variationen zu tun, die sich aus der Aneignung des Geistes in den Funktionen des sich selbst bestimmenden Lebens ergeben; darüber ist in hermeneutischer Hinsicht nachzudenken.

Zuerst also zu den dogmatischen Hintergründen der These, dass Geistesgegenwart das Wesen christlicher Spiritualität ausmacht. Es zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass Spiritualität tatsächlich als Ziel der christlichen Lehre verstanden werden kann.<sup>5</sup> Zuerst ist Gott selbst als derjenige zu denken, der im Anderen bei sich ist, um dann auch den Anderen außer ihm bei sich sein zu lassen. Es geht also um die Struktur, die

---

5 Diese Einsicht leitet auch Elisabeth Gräß-Schmidt, Art. Spiritualität III-VI, RGG<sup>4</sup>, Bd. 7, 1593–1596.

in der *Trinitätslehre* bedacht wird. Das Verhältnis von Vater und Sohn vollendet sich in der Einheit des Geistes, kommt darin zu sich selbst und enthält bereits den Weg zum menschlichen Anderen überhaupt; ein Weg, der sich in individueller menschlicher Teilhabe an Gottes Geist vollendet. Ausformulieren lässt sich dieser Weg mit den Mitteln der *Christologie*. Denn um als Geist unter den Menschen zu sein, wird Gott selbst Mensch und also Teilhaber am menschlichen Geist, dem die Aufgabe seiner Selbstbestimmung auf Gott hin und von Gott her gegeben ist. Indem sich durch Jesu Tod die humane Selbstbestimmung Jesu auf das Reich Gottes als seine ewige Bestimmung erweist, in der die Einheit des Geistes sich auch noch gegen das Versiegen der historischen Tätigkeit Jesu behauptet, wird Gott als Geist zu der schlechthin durchgreifenden Bestimmung eines jeglichen Menschenlebens; davon redet die *Soteriologie*. Die drei klassischen Themenfelder der Dogmatik münden in die Präsenz des Geistes im menschlichen Leben.

Die Geistesgegenwart wird nun aber, zweitens, in den historischen Darstellungsformen des Lebens mit unterschiedlicher Akzentuierung angeeignet. Dafür spielen geschichtliche und soziale Umstände eine Rolle, in denen der Effekt von „Rettung“ oder „Erlösung“ empfunden und ausgedrückt wird. Diese Umstände sind keineswegs schlechthin individuell; wie alles sozial vermittelte Leben, so gewinnen auch diese Erlebnisformen und Ausdrucksgestalten ein gemeinschaftlich geteiltes Profil. Strukturell betrachtet und unter Rückgriff auf unsere subjektivitätstheoretische Beschreibung von Leib und Seele lassen sich drei Konstellationen identifizieren.

Die erste besteht in der überraschenden Entdeckung, dass die Präsenz des Geistes im Leben eine Einheit von Leib und Seele stiftet, die gar nicht selbst zu erringen ist. Diese Einheit ist, im Gegensatz zur endlichen Selbsterfahrung, so fest und

beständig, dass sie als Rettung aus dem Tod – dem definitiven Zerfall der Einheit von Leib und Seele – verstanden wird. Auf diese Einheit stoßen, heißt sie rezeptiv wahrnehmen und gelten lassen. Es ist ihr nichts hinzuzufügen, und es ist daran auch nichts zu ändern. Die Präsenz scheint auf wie ein Bild, das den Betrachter verwandelt, das ihn in die transzendente Wirklichkeit des Geistes hineinzieht, die in ihm aufscheint. Es ist tatsächlich der Geist selbst, der sich in dieser Wirksamkeit zur Geltung bringt.

Die zweite Konstellation bemerkt, dass die Orientierung am göttlichen Geist eine neue Ordnung von Leib und Seele ermöglicht, also ein sittliches Handeln, das auf dem Weg einer Durchbestimmung des ganzen Lebens durch den Geist unterwegs ist. Dabei ist vorausgesetzt, dass sich die Präsenz des Geistes in Leitlinien übersetzt, die einen sittlichen Fortschritt aus religiösem Grund versprechen. Diese Übersetzung vollzieht sich dabei so, dass sich die Maßgeblichkeit des Geistes in sozial verbindlichen Geboten äußert; der Ort gemeinschaftlichen Handelns ist zugleich ein Quell der normativen Richtlinien; darin wird das Bewusstsein dafür offengehalten, dass die im Geist verheißene Rettung allen Menschen gilt und dass sich deren Wirklichkeit auch in der gesellschaftlichen Lebensführung zur Anschauung bringen muss. Allerdings lässt sich der maßstabgebende Grund des Handelns niemals vollständig in sittlichen Handlungen abbilden; insofern bleibt, bei aller Zuversicht, eine Distanz zu Gott als Grund des Lebens erhalten.

Ebendies ändert sich in der dritten Figuration einer Aneignung des göttlichen Geistes. Hier tritt die Einsicht in den Mittelpunkt, dass es Gott selbst ist, der im Geist die Einheit mit dem Menschen sucht. Diese ist – im Glauben – gesetzt und gegeben, und die unverrückbare Verbundenheit mit Gott,

die rein und ganz seinem eigenen Willen entspringt, dem gemäß er als er selbst beim Menschen sein will – also in seinem Wesen gnädig ist –, stellt den Grund der humanen Selbstbestimmung dar, die nichts anderes ist als die Ausrichtung des innersten Lebens auf die göttliche Gegenwart. Alles bestimmte Handeln im interaktiven Feld von Leib und Seele geht auf die existenziale Selbstbestimmung des Geistes von Gott her und auf Gott hin zurück. Gott und Glaube gehören zuhauf, und dieser Glaube ist es, der dann im Handeln auch anschaulich wird. Er verweist auf Gott als Grund des Handelns, muss und will aber nicht versuchen, ihn durch das eigene Handeln erreichen zu wollen, weil er ja von seiner Bestimmungsmacht schon erreicht worden ist.

Die Unterscheidung dieser drei Konstellationen lässt sich begrifflich nachvollziehen; es kann auch verstanden werden, dass die jeweiligen Schwerpunkte, die ja alle miteinander zusammenhängen, weil sie demselben Quell entsprungen sind, in unterschiedlichen historischen Rahmenumständen entdeckt, artikuliert und institutionell gepflegt werden. Leben aus dem Tod – eine umstürzende Erfahrung in der Antike, die sich dem beherrschenden Thema der Vergänglichkeit stellt. Leben in sittlich-religiöser Selbstgestaltung – ein neuer Horizont mittelalterlichen Lebens, das zu eigener, individuell-sozialer Verantwortung erwacht. Freiheit aus Glauben, die das Tor zum Handeln öffnet – die befreiende Einsicht der frühen Neuzeit, die eine ungeahnte Autonomie in fester Verbundenheit mit Gott verheißt.

Man könnte auch sagen: Es handelt sich einmal um eine ästhetische Spiritualität, wie sie in der Alten Kirche befreiend erfahren wurde; um eine ethische Spiritualität, die das fromme Leben des Mittelalters stärkte; um eine existenziale Spiritualität, die in der Reformation entdeckt wurde. Aber

immer handelt es sich um Ausprägungen derselben Struktur, die wir hier als Spiritualität identifiziert haben.<sup>6</sup>

### 3 GEISTESGEGENWART ALS HERMENEUTISCHE KATEGORIE

Die begriffsgeschichtliche und systematische Rekonstruktion des Begriffes der Spiritualität vermag ihre Triftigkeit jedoch nur dann zu erweisen, wenn sie sich nicht als normierende Engführung herausstellt, sondern auf hermeneutischem Weg die tatsächliche Vielfalt der Erscheinungsformen besser zu verstehen lehrt und eigene Impulse zu spiritueller Lebensgestaltung anzuregen vermag. Diesem Aspekt widmen sich die folgenden Überlegungen.

Es lässt sich in dieser Hinsicht eine allgemein-religiöse und eine spezifisch christliche Dimension unterscheiden, in der unsere Erwägungen hermeneutisch brauchbar und aufschlussreich sind.

Was die kulturell offenen und inhaltlich verschieden bestimmten Verwendungsweisen von „Spiritualität“ betrifft, kommen zwei Präzisierungen in Betracht. Erstens sind die vielfältigen Phänomene daraufhin zu untersuchen, worin der jeweilige Bezugspunkt spirituellen Lebens gesucht wird – also der Punkt, von dem her und auf den hin sich diejenige orientierende und verpflichtende Kraft ergibt, für die die jeweilige spirituelle Geltung beansprucht wird. Man könnte, in eine Frage gefasst, auch formulieren: Welches ist die Größe, die das bestimmungsbedürftige Verhältnis von Leib und

---

6 Dazu ausführlicher vom Verf. Mit der Theologie anfangen. Orientierungen für das Studium, Tübingen 2020, 183–238.

Seele in eine Einheit bringt, die Leben und Handeln ermöglicht? Dabei wird es um das Verhältnis gehen, in dem dieser Bestimmungsgrund zu den raumzeitlichen Bedingungen empirischen Lebens steht. Welche Elemente werden wie aufgenommen, ausgerichtet, beschnitten oder gefördert?

Dieser Frage nach der Gestalt des Grundes entspricht, zweitens, auf der Seite des gelebten Lebens die Frage nach dem Selbstverständnis, das aus der wahrgenommenen Beziehung und Orientierung erwächst. Handelt es sich, beispielsweise, um das Eintreten in ein System höherer Notwendigkeit, in dem sich gewissermaßen die Kausalitätsstruktur des empirischen Lebens in einem transzendent-symbolischen Gesamtbild wiederholt und verdichtet? Handelt es sich, um ein anderes Modell aufzurufen, bei dem aufzunehmenden Verhältnis zum geistigen Bestimmungsgrund um einen eigenen menschlichen Entschluss, dessen Ergebnis dann die Entlastung von weiteren eigenen Entscheidungen ist, weil die Leitlinien des Handelns aus transzendenter Vollmacht vorgegeben werden? Oder trifft eher ein Gefüge zu, das sowohl den Grund der Bestimmung als auch das nachfolgende Selbstverständnis und das eigenaktive Handeln durchgehend mit der Signatur der Freiheit versieht? Es geht also, unter diesem Gesichtspunkt, nicht um die Verfassung des transzendenten Grundes, sondern um die Auswirkungen der Beziehung zu ihm im „spirituellen“ Leben.

Diese doppelte Betrachtungsweise vermag die vielfältigen Phänomene der Spiritualität kritisch und diskursiv zu ordnen – auch, indem die Selbstartikulation spiritueller Formationen angeregt wird. Ein reiner Rückzug auf die Authentizität der jeweils selbst gepflegten Spiritualität muss sich, ernsthaft betrachtet, der Erörterung stellen, wenn die individuell empfundene Gültigkeit sich nicht nur empirischen Zwängen

verdanken soll, sondern dem Anspruch auf Einsicht standzuhalten verlangt.

In unserem Zusammenhang noch wichtiger ist das Potential für eine Deutung innerchristlicher Spiritualitätskonstellationen. Hier tritt an die erste Stelle das Bewusstsein von der Einheit des Selbstbestimmungsgrundes: Es ist Gott selbst, der als Gegenüber der Spiritualität in Anspruch genommen wird und von dem erwartet wird, dass er den Unterschied zum Menschen überbrückt – und den Menschen in ein neues Verhältnis zu ihm und zu sich selbst versetzt. Dieses Bewusstsein sorgt für eine unbedingte gegenseitige Anerkennung: Alle Typen der christlichen Spiritualität machen von dieser Struktur Gebrauch; allerdings in unterschiedlicher Weise.

Darum folgt an zweiter Stelle die Erkenntnis der verschiedenen Akzente, unter denen der göttliche Geist angeeignet wird – insbesondere im Blick auf die geschichtlich-institutionell vermittelten Traditionen der Spiritualität und unter Wahrnehmung der jeweils verschieden gesetzten Schwerpunkte. Diese Betrachtungsweise lehrt eine Relativierung des eigenen Standpunktes. Wer immer sich als spirituell begreift, weiß darum, dass er von den strukturell gegebenen Möglichkeiten einen auswählenden Gebrauch macht – und vermag daher auch die von anderen anders gesetzten Schwerpunkte zu verstehen, ohne sie mitvollziehen zu müssen und ohne sich selbst als spirituell weniger authentisch betrachten zu müssen. Zugleich erwächst die Einsicht in die Variabilität und potentielle Veränderbarkeit eigenen spirituellen Lebens; auch wer seinen Stil der Spiritualität ändert, fällt damit nicht eo ipso aus dem Rahmen der subjektiven Spiritualität. Die verschiedenen Akzente stehen vielmehr, unbeschadet des Wertes ihrer historischen Genese, in einem nachzeichenbaren Strukturzusammenhang miteinander.

Daher gibt der verstehende Blick schließlich auch eine Perspektive auf die Möglichkeiten der Gestaltung und Entwicklung eigener Spiritualität frei – nicht zuletzt dadurch, dass gerade im Vergleich und im Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Akzentuierungen auch die Gefahren und Vereinseitigungen bewusst werden, die sich bei einer Pflege der Spiritualität ergeben können. So mag man darauf gestimmt sein, die ästhetische Unmittelbarkeit der Geistwirkung erneut zu betonen – und weiß dann um den Preis, der dafür zu zahlen ist, nämlich die Gefahr einer religiösen Kollektivierung, die die Individualität des subjektiv spirituellen Lebens unterbelichtet. Und wenn man die sittliche Verpflichtung der Spiritualität stärken möchte, kann und muss man darum wissen, dass die Spiritualität damit möglicherweise ethisch funktionalisiert wird, statt sie in ihrem Eigenrecht zum Vorschein treten zu lassen. Wer schließlich die hier existential genannte Variante der Spiritualität pflegen möchte, muss sich vorsehen, nicht unbesonnen in einer Privatisierung spirituellen Lebens zu enden, die sich gegenüber Zeitgeisteinflüssen hilflos erweist. Das Wissen um die Gefahren und Grenzen kann freilich gerade diejenigen Impulse stärken und leiten, die nach neuen und authentischen Ausdrucksformen spirituellen Lebens suchen. Daher ist nicht nur die Pflege und Fortsetzung spezifischer Spiritualität ein Ziel etwa pfarramtlichen Handelns; stets ist auch eine Neubildung und Entwicklung historisch angemessener und subjektiv passender Erscheinungsformen eine Aufgabe religiöser Gestaltung für alle Christenmenschen. Die hermeneutische Arbeit vollendet sich – so, wie es in allem Verstehen der Fall ist – in einer bewussten praktischen Gestaltung des Lebens. Das Thema „Spiritualität“ ist heute ein Musterfall für die Erprobung hermeneutischer Kompetenz.