

Klösterliche und weltliche Spiritualität

Das „und“ der Überschrift bringt zum Ausdruck, daß „klösterliche“ und „weltliche“ Spiritualität keine Gegensätze darstellen, sondern aufeinander bezogen sind und einander bedingen. Es handelt sich eigentlich nur um zwei Pole innerhalb der einen Spiritualität. Jeder Christ sollte versuchen, beiden Formen der Spiritualität Rechnung zu tragen, auch wenn die Akzente seiner persönlichen Spiritualität verschieden gelagert sein können. (Redaktion)

Begriffe wie „Spiritualität“ und „Geistliches Leben“ lassen die Befürchtung aufkommen, sie bedeuteten eine Entfremdung; der Mensch werde durch „Geistliches Leben“ sich selbst und seiner Welt entfremdet, er werde bestimmt von Gesetzen und Geboten, die ihn immer nur dazu anleiten, etwas zu tun, was er eigentlich nicht will, und nicht das zu tun, was er will.

Wer an Spiritualität und Geistliches Leben denkt, erinnert sich meist an heilige Räume und heilige Zeiten, die abgesondert sind von dem, was er als das wirkliche Leben empfindet: von der Arbeit, von der Freizeit, von den eigenen schöpferischen Kräften, vom Besitz, von der Politik, von der Sexualität, von der Gemeinschaft, von seiner Heimat und sieht das wirkliche Leben darin, Erfahrungen zu sammeln, also Unmittelbarkeit zu spüren, d. h. Erfolg wirklich zu haben und nicht nur als versprochenen Lohn in Aussicht gestellt zu bekommen, Freude wirklich zu haben und sie nicht nur in eine Freude geistiger Art aufgehoben zu sehen, Liebe wirklich zu erfahren und sie nicht nur als Gebot zu sehen, das als solches schon ein Widerspruch zur Liebe zu sein scheint.

Die moderne Religionssoziologie faßt Spiritualität und Kirche nicht mehr ohneweiters als identisch auf. Sie betrachtet „Selbstgestaltung“ als das spezifisch „Religiöse“ der Moderne und fragt, was die christlichen Kirchen dazu überhaupt noch beitragen können. Sie stellt eine Diskrepanz zwischen dem kirchlichen Wertsystem einerseits und den Werten der Freiheit und Selbstverwirklichung andererseits fest.¹ In dieser Unterscheidung kündigt sich also an, daß das Spirituelle sehr wohl etwas mit dem Leben zu tun habe, auch mit Freiheit und Selbstverwirklichung, und es vielleicht nur die Kirchen sind, die mit ihren spezifischen Formen diese Freiheit einschränken.

Doch der moderne Mensch fragt:

Wie bewältige ich mein Leben? Wo finde ich Lebenserfüllung? Muß ich mich selbst finden, um mein Leben zu erfüllen, oder muß ich den Zugang zu den anderen finden? Lebe ich aus mir selbst oder brauche ich Gott, die Menschen, die Gemeinschaft, um leben zu können? Finde ich das Ziel meines Lebens darin, daß ich mich in den Dienst anderer stelle? Wie weit kann das geschehen, ohne daß ich mich selbst verliere und dann eben auch nicht mehr im Dienst an den anderen stehen kann?

Der moderne Mensch möchte also *in der Welt* leben können und dennoch nicht in ihr aufgehen. Das ist aber mit *christlicher Lebensführung* vereinbar.

Die christliche Lebenshaltung nimmt ja die Welt ernst, kritisiert sie aber zugleich. „Weltliche“ und „klösterliche“ Spiritualität sind demnach in *einer* christlichen Geisteshaltung vereinbar. Jedes Handeln aus dem Geist Christi ist sowohl „klösterlich“ als auch „weltlich“. In der klösterlichen Spiritualität wird die Welt „kritisiert“, sie hat eine welt-kritische Funktion; in der weltlichen Spiritualität hingegen wird die Welt als Schöpfung ernstgenommen, diese Haltung ist welt-integrierend. In einer weltlichen Spiritualität

¹ F. X. Kaufmann, Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser (= Qu. disp. 81), Freiburg 1978, 17 u. 18.

sieht sich der Mensch zur Schöpfung gehörig, und er vertraut ihr daher auch. Weltliche Spiritualität sucht nach dem „Sehr Guten“ (vgl. Gen 1, 31) dieser Schöpfung, die „klösterliche“ nach ihren Grenzen; denn jenseits dieser Grenzen wird die Welt zum Götzen. Diese beiden Haltungen dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die verschiedenen christlichen Lebensstile setzen nur in der einen oder in der anderen Richtung deutlichere Akzente.

I. Weltkritik und Weltintegration

Um die Welt kritisieren zu können, muß sie dem Kritiker bekannt sein; das ist ein erster, vordergründiger Anlaß, um beide Aspekte miteinander zu bedenken. Theologisch gesehen ist es das Verhältnis von Natur und Gnade, also nochmals ein Begriffspaar, das die Polarität von Weltkritik und Weltintegration aufgreift.

Natur und Gnade stehen nach scholastischer Lehre in dem Verhältnis von Voraussetzung und Setzung. Die Gnade hat also die Natur zur Voraussetzung, sie besteht nicht als „reine“ Gnade. Zugleich vollendet die Gnade die Natur; unter Natur ist aber der ganze Bereich des Menschlichen und des Weltlichen gemeint.²

Das weltliche Handeln des Menschen ist also notwendig, es wird sehr ernst genommen, es wird aber dennoch immer wieder auch kritisiert aus der Sicht des Handelns Gottes, wird von dorthin in seiner Endgültigkeit in Frage gestellt.

Was vorhin als „Kritik“ beschrieben wurde, kann auch „das Prophetische“ genannt werden. Prophetie nimmt ebenfalls schon Bestehendes als Ansatzpunkt für Kritik, im AT den bereits bestehenden Bund, aufgrund dessen die Kritik erfolgt; der Bund hat die Kraft, die Zukunft zu bestimmen und die „Welt“, das menschliche Leben, auf Zukunft hin aufzubrechen.

1. Die Sicht der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“

In der uns bekannten Einleitung zu dieser Konstitution des Zweiten Vatikanums ist sowohl von Solidarität mit der Welt als auch von einem gemeinsamen Ziel der Menschen und der Christen unserer Tage die Rede. Diese Integration, diese Solidarität mit der Welt, bringen die Konzilsväter in dem Text, der lateinisch mit den Worten „Gaudium et spes“ beginnt, so zum Ausdruck:

„Freude und Hoffnung,
Trauer und Angst der Menschen von heute,
besonders der Armen und Bedrängten aller Art,
sind auch Freude und Hoffnung,
Trauer und Angst der Jünger Christi.
Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches,
das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“

Mit diesen Worten werden Solidarität und Integration ausgesagt. Weiter heißt es in dem Text über die Kirche: „Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist.“ Damit weisen die Konzilsväter hin auf die prophetische Komponente, auf Utopie, Zukunft, Kritik, Mönchisches und Klösterliches. Die Verbindung zwischen den beiden Polen artikuliert der Satz: „Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1)

² Vgl. J. Sudbrack, Dienst am geistlichen Leben (Pastorale — Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1971, 86.

Auch Tod, Schuld, Schmerz und Leid rufen geradezu nach der Prophetie, nach der Kritik, nach der Zukunft. „Wenn . . . das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt. . . . und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung.“ (GS 21) Es ist offensichtlich ein besonderes Merkmal christlicher Spiritualität — und hier nochmals ein besonderes der jesuitischen —, allen Dingen Heilsbedeutung zu geben, der Trauer, der Angst, dem Schmerz, den alltäglichen Dingen, der Langeweile; alles das ist nicht einfach belanglos; es gibt keine für das Heil unwesentlichen Bereiche. Die Kirche hilft der Welt, empfängt aber auch von ihr. Dieser Gedanke in einem offiziellen kirchlichen Text ist bemerkenswert: Die Welt gibt der Kirche und diese verdankt der Welt etwas; d. h. die Kirche tritt nicht nur als Kritikerin und Prophetin der Welt gegenüber auf, sondern läßt sich auch selbst von außen her beeinflussen (GS 44 und 45).

2. Politische Theologien

Diese setzen insgesamt bei einer Theologie der Welt an, aus der jeweils eine bestimmte Spiritualität folgt.

a) Säkularisierungsthesen

H. Cox schrieb in seinem Buch „Stadt ohne Gott“ Gedanken nieder, die zu einer Welt-Spiritualität eigener Art führen.³ Er geht von folgender Erfahrung aus: Profane Bereiche werden oft in den Dienst religiöser Werte gestellt, z. B. wird die Arbeit zu einer Form der Ascese, um dem Menschen die Mühsal des Lebens nahezubringen, und ihn auf diese Weise der Welt Gottes nahezubringen. Nicht die Arbeit als solche hat also einen Wert, sondern sie bekommt ihn mit Bezug auf ein Ziel, das nicht in direktem Zusammenhang mit ihr steht.

Das Verblüffende an der Säkularisierungsthese besteht nun darin, daß sie der Schöpfung und ihren Bereichen Autonomie zuerkennt. Cox spricht von Entzauberung der Natur, Entsakralisierung der Politik und Entheiligung der Werte. Die Bereiche erhalten ihre eigene Wertigkeit und somit auch ihre eigene Spiritualität; sie sind als solche freigelassen. Gott kommt in dieser Welt deshalb nicht vor, weil er sie selbst aus seiner Verfügung entlassen hat.⁴ Weltliche Spiritualität heißt in dieser Sicht, die Gesetze dieser Welt zu kennen und nach ihnen zu leben, und zwar bis an ihre Grenzen. Dort erkennt der Mensch Gott als den „ganz Anderen“. Dieser Gott tritt ihm als Partner gegenüber und trägt als solcher einen Namen. Er wird nicht aus der Schöpfung erschlossen, sondern wird als Partner angerufen. So gesehen kann auch noch in einer religionslosen Welt von Gott gesprochen werden. Diese Welt darf religionslos sein, weil Gott in ihr gar nicht vorkommen muß. Er ist ja Partner des Menschen und nicht ein Teil der Schöpfung.⁵

J. B. Metz hat im Anschluß an K. Löwith und F. Gogarten in der Theologie der Welt und in der Verweltlichung der Welt nicht einen Prozeß gesehen, der eine Entchristlichung darstellt; im Gegenteil: die Welt ist gerade durch das Christentum verweltlicht worden. Metz sieht in der Menschwerdung die Annahme der Welt durch Gott. Die menschliche

³ H. Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1971.

⁴ Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958.

⁵ Vgl. H. Cox, a.a.O. 260; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (= Siebenstern-Taschenbuch 1), München und Hamburg 1968, 132 und Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. E. Bethge, Band 4: *Auslegungen, Predigten. 1931–1944*, München 1961.

Natur wird dadurch nicht aufgelöst, sondern wird erst das, was sie eigentlich sein soll. Das Verhältnis von Gott und Welt und von Gott und Mensch entspricht einer Freundschaft: je tiefer einer vom anderen „angenommen“ ist, umso mehr findet er zu sich selbst, um so mehr „wird er in seine eigenen Möglichkeiten hinein freigegeben“. ⁶ Diese Gottzugehörigkeit ist eine Zugehörigkeit in Freiheit, aber Freunde leben nicht unverbindlich nebeneinander, sondern nehmen einander in Anspruch. ⁷ *Sünde* besteht darin, daß sie das Sein und Leben verknechtet, und erst *Gnade* ist Freiheit und „gewährt den Dingen die kaum ermessene Tiefe ihres Wesens“. ⁸ Hier findet die weltliche Spiritualität ihren Ansatzpunkt. Sie bemüht sich, der Welt, den Dingen, den Menschen die Tiefe ihres eigenen Wesens zu geben. Weltliche Spiritualität ist daher gerade dort nicht gegeben, wo die Welt zum Götzen wird. Die Gefahr einer Entfremdung kommt also von einer Vergötzung der Welt und nicht von einer gläubigen Haltung, die in Gott einen Partner der Welt sieht und dieser also auch kritisch gegenübersteht.

Hier hat daher auch die Aszese ihren Platz, da sie die Augen für die Grenzen der Welt und des Menschen öffnet. Und hier, mitten in dieser Weltlichkeit, wird die klösterliche Spiritualität wirksam: Sie dient der Welt, indem sie diese in ihre Grenzen weist.

b) Politische Theologie

Die „politische Theologie“ ist die Auswirkung einer weltlichen Spiritualität, insofern sie den Glauben entprivatisiert und die Gesellschaft und Öffentlichkeit ernst nimmt als eine von Gott angenommene Welt; gleichzeitig müssen Gesellschaft und Öffentlichkeit als vorläufige Gegebenheiten gesehen werden. ⁹ Sie stehen unter eschatologischem Vorbehalt, d. h. alles, was in der Politik und in der Weltgestaltung allgemein an Gutem erreicht wird, ist nicht schon das „Reich Gottes“; dieses ist und bleibt für uns noch ausständig und zukünftig.

c) Theologie der Befreiung

In der Theologie der Befreiung werden die zwei Momente „Weltkritik“ und „Weltintegration“ deutlich sichtbar. Einerseits verhindert diese Theologie, daß Menschen sich mit Unrechtsstrukturen einfach abfinden. Sie zielt nicht nur auf eine private, innere Befreiung, sondern auf eine, die erfahrbar sein muß. Menschliche Lebensbedingungen können humaner werden und müssen nicht auf Dauer der Trostlosigkeit bestehender Verhältnisse ausgeliefert sein; die lateinamerikanischen Basisgemeinden ringen um die Umsetzung von Freiheit, Humanität und Gnade in erfahrbare Kategorien; aber sie erkennen ihre Grenzen dort, wo sie selbst gezwungen werden, Freiheit doch wieder mit Waffen und Repressalien erkämpfen zu müssen. Die Welt bleibt also auch dort zweideutig. ¹⁰

Carlos Mesters rührt auch an die Frage, wie die Toten in diese Welt der Befreiung einzuordnen sind; die Kranken, an deren Krankheit nicht ihre Mitmenschen schuld sind; die Erfolgtlosen, die im Kampf gegen die Unfreiheit ohnmächtig sind und psychisch und physisch gerade aufgrund dieses Kampfes aufgerieben werden. „Der Kampf des Krebskranken, der für sich allein in seinem Bett stirbt, von allen verlassen — hat er einen Be-

⁶ Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 24.

⁷ Metz, ebd.

⁸ Metz, 44 u. 45.

⁹ Metz, 10.

¹⁰ Metz, 41.

freiungswert oder hat er keinen? Bringt er dem Volk Gerechtigkeit und Befreiung oder nicht?¹¹, das ist die Frage von C. Mesters, die er noch zuspitzt: „Kannst du im Leben des schwachsinnigen und verkrüppelten Kindes von Dona Dalva den Beginn des Sieges Gottes erblicken?“¹²

Für solche Fragen bleibt nur noch die Antwort des Gottesknechtes im 4. Gottesknechtslied bei Jesaja (Jes 52, 13 und 14):

„Sieh, mein Knecht! Er wird Erfolg haben! Er wird wachsen und hochkommen und verherrlicht werden. So wie sich viele entsetzt haben, als sie ihn sahen: entstellt, nicht mehr wie ein Mensch sah er aus und hatte gar nichts Menschliches mehr an sich . . .“¹³

Gott nimmt in Jesus diese Welt an, so sagt diese Theologie der Befreiung, er läßt aber auch ihre Grenzen erkennen. In der Verlassenheit offenbart sich die Kraft des Glaubens an das Leben, ebenso in der Möglichkeit, einander zu vergeben.¹⁴ Glaube und Vergebung sind der Sieg über eine Welt, die ihre Grenzen unrechtmäßig überschreitet.

Theologie der Welt, politische Theologie, Befreiungstheologie sind nicht primitive Anbieterungen an die bestehende Wirklichkeit. Ganz im Gegenteil, sie sind „klösterlich“, insofern sie kritisch und prophetisch verändern wollen oder mindestens die Hoffnung wachhalten, wo diese rein innerweltlich verloren ginge; aber sie überspringen nicht einfach den Menschen.

3. Säkulare Formen in Orden und Säkularinstituten

„Säkulare Lebensformen“ wurden auch in den bisherigen Orden der Kirche gepflegt, heute aber besonders in den sogenannten Säkularinstituten. Auch die monastischen Orden haben in ihrem Programm welthafte Züge: Das „labora“ im benediktinischen Wahlspruch („Ora et labora“) deutet das ganz klar an. Die Jesuiten suchen „Gott in allen Dingen“, und tun alles „zur größeren Ehre Gottes“, „omnia ad maiorem Dei gloriam“. Franziskus entwickelte eine solche Liebe zur Schöpfung, daß ihm die Legende sogar das Sprechen mit den Tieren zuschreibt; er versteht die Schöpfung, er versteht ihre Sprache. Die Orden und Kongregationen, die sich der Erziehung der Jugend und der Krankenpflege widmen, sind bei den säkularen Lebensformen einzuordnen, insofern sie dem Leben der Welt dienen, der Gemeinschaft, der richtigen menschlichen Entwicklung. Sie stehen in erster Linie im Dienst säkularer Lebensformen, sind aber durch das Leben nach den evangelischen Räten auch darum bemüht, weder die Welt zum Moloch, noch die menschliche Entfaltung, die Gesundheit und die Wissenschaft zum Götzen werden zu lassen.

Die Säkularinstitute verzichten sogar auf die klösterliche Gemeinschaft; ihre Mitglieder stehen im „Beruf“ und leben dort ein „gottgeweihtes Leben“. Säkularinstituten können auch Verheiratete angehören; sie leben die evangelischen Räte unter den Bedingungen ihrer Berufswelt und ihrer Familie. In den Bereichen Familie, Liebe, Besitz, Autorität u. a. wird über sie hinaus aber auch noch die umfassende Liebe zu Gott gesucht, d. h. Familie, Besitz und Autorität, so wichtig sie in sich sind, sind keine letzten Werte, sondern bleiben auf Gott hingeordnet, sind also relativ.

F. Wulf verweist auf die Gefahren, denen Orden ausgesetzt sind, wenn sie sich von der Welt und den Menschen absondern. Nach Wulf entspricht eine solche Weltbetrachtung

¹¹ C. Mesters, Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchen-Vluyn 1982, 93.

¹² Mesters, 100.

¹³ Übersetzung in: Mesters, 100.

¹⁴ Mesters, 110 und 112.

nicht der Botschaft Christi, denn „Geistliches“ und „Weltliches“ stehen einander nicht schroff gegenüber.¹⁵ Er erhebt auch in seiner Einführung zum Ordensdekret des Zweiten Vatikanums „*Perfectae caritatis*“ die Forderung, mehr als bisher „mitten in der Welt zu leben.“¹⁶ Dazu zitiert er Simone Weil, die in einem ihrer letzten Briefe schrieb:

„Wir brauchen keinen neuen Franziskanerorden. Mönchsgewand und Kloster bedeuten Absonderung. Die neue Elite muß in der Masse leben und sie anrühren, ohne daß etwas dazwischen steht. Und was noch schwieriger zu ertragen ist, sie darf sich keinerlei Entschädigung erlauben; sie muß in ihre Beziehungen zu der sie umgebenden Masse dieselbe Demut hineinlegen, die ein Eingebürgerter den Bürgern des Landes entgegenbringt, das ihn aufgenommen hat.“¹⁷

Diese Forderung unterstreicht die Aufgabe, die den Orden in der Welt zukommt. Die streng kontemplativen Orden dokumentieren nach der Auffassung Wulfs ihr Stehen in der Welt z. B. dadurch, daß sie mit den Gläubigen, die ihre Kirche besuchen, gemeinsam die Liturgie (Eucharistiefeier oder Wortgottesdienst) feiern oder daß sie innerhalb der Klausur Lohnarbeiten verrichten, mit denen sie sich — wie der Arbeiter und die Arbeiterin in der Welt — ihren Lebensunterhalt verdienen.¹⁸

Zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils wurden also die klösterliche und weltliche Frömmigkeit sehr eng miteinander verklammert gesehen, nicht als zwei voneinander gesonderte Bereiche, sondern als zwei zueinandergehörende Pole innerhalb der einen christlichen Spiritualität. Bei der Betonung des einen Pols, was einer persönlichen Vorliebe entspringen kann, darf der andere Pol nicht fehlen!

4. „Welt“-Priester

Wie schon der Name sagt, leben Weltpriester in der Welt, d. h. mitten in der Gemeinde, der sie vorstehen. Sie leben hier unter denselben Bedingungen wie die anderen Menschen, haben ihre Wohnung selber zu gestalten, sich um ihren Haushalt selbst zu kümmern, haben keine selbstverständliche Hausgemeinschaft, keine vorgegebene brüderliche Gemeinschaft, sondern müssen Beziehungen — auch persönliche, freundschaftliche — immer neu aufbauen, sie müssen ihr Geld selbst verwalten und damit verantwortlich umgehen.

Umgekehrt haben auch die „evangelischen Räte“, die ja als Signatur des Ordenslebens gelten, ihre Bedeutung für den „Welt“-Priester; er muß in seinem Leben die „prophetische Kritik“, die sie zum Ausdruck bringen, stets berücksichtigen.

Der Rat der „Ehelosigkeit“ kommt im Zölibat zum Tragen. Dieser erspart ihm nicht die Suche nach Beziehungen, mögen sie unter den Bedingungen, unter denen er leben muß, auch sicher noch schwieriger sein als in der relativ gesicherten ehelichen Beziehung oder auch in der Vorgabe einer Klostersgemeinschaft. Er darf in diesen Beziehungen nicht aufgehen, sondern muß sich ihrer Relativität bewußt bleiben.

Der Rat zur „Armut“ soll sich äußern in einem einfachen Leben. Ein Weltpriester soll — wenigstens in unseren Gegenden — in einer gewissen Gesichertheit verantwortlich mit seinem Geld und Besitz umgehen: Verantwortlich, d. h. daß er seinen Besitz benützt, um damit Gemeinschaft zu stiften, um Weltgestaltung und Weltkenntnis zu ermöglichen, ohne damit eine Machtposition aufzubauen.

Der evangelische Rat zum „Gehorsam“ soll sich beim Weltpriester in seiner grundsätzli-

¹⁵ F. Wulf, Die Orden in der Kirche, in: HPTH IV, 561ff.

¹⁶ F. Wulf, Einführung Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: LThK. Erg. II, 265.

¹⁷ LThK-Erg. Bd. II, 265.

¹⁸ Vgl. F. Wulf, Einführung, 265, Anm. 97.

chen Verfügbarkeit äußern. Ein Weltpriester verspricht dem Bischof, der ihn weiht, sowie dessen Nachfolgern Gehorsam. Das bedeutet nicht, daß der Bischof seinen Weltpriestern seinen Willen aufzwingen darf. Einem Weltpriester wird oft sogar viel mehr Eigenverantwortung übertragen, als ihm lieb ist. Sich Gegebenheiten zu stellen, in seiner Diözese wichtige Aufgaben zu erkennen und zu erspüren — auch kritisch — und aus solcher Erkenntnis auf persönliche Vorlieben zu verzichten, das ist seine eigentliche Herausforderung.

Ein Weltpriester lebt in dieser Hinsicht sehr ausgesetzt zwischen weltlicher und klösterlicher Spiritualität. Aber gerade dieser Lebensstil soll auch als Wert erkannt werden. Aus diesem Grund ist es nicht um jeden Preis erforderlich, Weltpriester in Wohngemeinschaften zusammenzufassen; auch der mit seiner Gemeinde lebende Weltpriester kann ein echtes spirituelles Leben gerade in dieser Situation führen. Zwar ist nichts einzuwenden gegen Versuche von Priestern, in Gemeinschaft zu leben, aber die alleinige Lösung aller Probleme kann darin nicht gesehen werden; das wäre sogar eine Verkürzung dessen, was Weltpriestern eigen ist.

An dieser Stelle sei auch auf andere kirchliche Berufe verwiesen: Religionslehrer, Pastoralassistenten, Laientheologen im Bereich der Wissenschaft. Bei ihnen treten einige der aufgezeigten Bedingungen sogar noch verschärft auf:

— wenn sie als Verheiratete doch noch genügend Offenheit für ein Gemeindeleben haben;

— wenn sie als Menschen, die Freiraum für ihre Familie und ihre familiären Beziehungen brauchen, doch auch noch für andere Aufgaben in einer Diözese verfügbar sind, selbst wenn manchmal der Eindruck entsteht, sie seien Mitarbeiter 2. Ordnung (so werden übrigens die Priester bei der Priesterweihe genannt).

II. Die evangelischen Räte als kritisch-prophetisches Potential

Die evangelischen Räte sind das hervorstechende „Markenzeichen“ für die Orden. Dennoch begegnen sie uns auf Schritt und Tritt bereits in allen Formen christlichen Lebens, da sich die Bereiche einfach nicht trennen lassen. „Armut“, „Keuschheit“ und „Gehorsam“ sind nicht ein humanistisches „Lebensprogramm“, das sehr geschickt auch noch einige asketische Fastenkuren eingebaut hat, sondern wichtige Elemente der Nachfolge Jesu. Jesus selbst ist der Weg (Joh 14, 6). Er ist also mehr als ein Vorbild, mehr als ein Wegweiser, er wird selber zum Vermittler; an seinem Lebensschicksal teilzunehmen, ist heilbringend. Aber sein Weg führt bekanntlich über den Tod. Hier wird der Begriff „Leben“ selbst noch einmal in Frage gestellt. Wenn Nachfolge Jesu ein Weg des Lebens ist, und die Lebenskultur der Christen dem Leben eine Chance gibt, dann nicht im vordergründigen Bewahren dieses irdischen Lebens, das vielmehr Stück für Stück aufgerieben und hergegeben wird und damit eine ganz neue Bedeutung bekommt. Das ist das Zeichen, das Innovative und Prophetische, das die Orden vorleben, das aber auch der Christ in der Welt leben muß.

a) Dieser Weg führt in den Gehorsam des Kreuzes

Unterwerfung gegenüber Oberen ist nicht der ursprüngliche und erste Sinn der Forderung nach Gehorsam, sondern „Im Gebet wagen wir diese Armut des Gehorsams, die unkalkulierte Auslieferung unseres Lebens an den Vater“.¹⁹ Man soll also unkalkuliert

¹⁹ Synode der deutschen Bistümer, Beschluß: Unsere Hoffnung, III, 1.

leben bzw. sich miteinander und freiwillig kalkulieren lassen. Wie auch bei den anderen evangelischen Räten ist damit eine Haltung angesprochen, die Solidarität mit jenen Menschen meint, die gar nicht kalkulieren und disponieren können. Durch Menschen, die freiwillig auch so leben, können jene Hoffnung gewinnen.

Für ein Kloster heißt das, sich miteinander den Forderungen der Zeit zu stellen, ohne dabei den eigenen Willen zum Maß aller Dinge zu machen. Die Forderungen der Zeit, ihre Umstände, ihre Probleme, Nöte, Möglichkeiten als Ausdruck des Willens Gottes zu sehen, das ist Gehorsam, ihm sind Obere und Untergebene unterstellt.

b) Den Weg in die Armut gehen, und zwar als Weg in die Armut und Freiheit der Liebe²⁰

Auch hier eröffnet sich wieder ein Weg der Solidarität mit denen, die arm sein müssen. Aber auch hier handelt es sich um einen Weg, der die Bereitschaft bedeutet, auf die Selbstbehauptung zu verzichten, also das Leben ungesichert sein zu lassen, sich selbst enttäuschbar und verletzlich zu machen und sich nicht durch sicheren Besitz, sei es von Geld, Wissen, Positionen und Rechten, absichern zu wollen. Ich glaube nicht, daß das den Verkauf aller Klostergüter bedeuten muß. Es heißt aber sicher, daß man Menschen daran teilnehmen läßt und damit die eigene Sicherheit einschränkt.

Solche Armut bedeutet aber auch, daß man andere Güter, die keinen Tauschwert besitzen, pflegt, also Güter, die im doppelten Sinn des Wortes „umsonst“ gegeben werden müssen: Freundlichkeit, Dankbarkeit, Liebe, Aufmerksamkeit für die Toten.²¹

Solche Armut hat einerseits eine stark politische Komponente, weil aus ihrer Haltung heraus tatsächlich den Besitzenden ständig ein schlechtes Gewissen beigebracht werden soll; andererseits darf gerade in diesem Punkt auch auf das andere Gefälle hingewiesen werden: Der Arme hat nichts zu tauschen und ist dennoch fähig zu den Werten wie Freundlichkeit, Liebe, Aufmerksamkeit für die Toten.

c) Den Verzicht auf Ehe und Familie nennt die Deutsche Synode den „Weg in die Freiheit“.

Das könnte natürlich zynisch mißverstanden werden; gemeint ist aber damit ein Weg, der menschliche Beziehungen trotz ihrer Bedeutung noch einmal in Frage stellt.

Sexualität ist Kommunikation.²² Auf genitale Sexualität verzichten, bedeutet im Kontext der evangelischen Räte, andere Formen der menschlichen Kommunikation zu suchen und zu pflegen. „Wenn der Mensch nichts anderes wäre als Natur, dann hätte und suchte er keine andere Sprachen. . . . Erweist sich der Mensch de facto als unfähig, andere Sprachen zu entdecken, die zwar durch die sexuelle Wirklichkeit gestützt werden, diese aber übertreffen?“²³

Klösterliche Spiritualität sucht also auch nach neuen Formen von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit. Gesten der Freundschaft, der Gemeinschaft und des Gefühls werden zwar gesucht,²⁴ darüber hinaus aber auch noch die Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus. Sie überschreitet vorläufige Gemeinschaften und sucht ihren Grund noch tiefer als nur in dem, was rein menschlich sich anbietet. Gerade diese Form des Suchens

²⁰ Ebd., III, 2.

²¹ J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 45.

²² K. Löwith, *Menschliche Geschlechtlichkeit*, in: *Diakonia* 15 (1984) 221–229.

²³ G. Bravo, *Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen*, in: *Diakonia* 15 (1984) 229–236, 235.

²⁴ Vgl. Bravo, 236.

nach einer neuen Sprache ist auch ein Zeichen für Liebe und Treue in der Ehe, besonders dort, wo die erotische und sexuelle Faszination aus gesundheitlichen oder Altersgründen nicht mehr gegeben ist.

d) Die deutsche Synode spricht auch noch vom „Weg in die Freude“.²⁵

Hier hat sicherlich der Gottesdienst seinen Platz. Die Liturgie als freudige Erinnerung an Jesus Christus, an die Heilstaten Gottes in der Geschichte und in seinen Heiligen, als Erinnerung an die Heilung und Vergebung in unserem eigenen Leben, ist also auch ein kritisches Element gegen allzu ausgeprägten Stolz auf die eigene Größe — aber in der Form der Freude.

III. Weltliche Spiritualität

Die Lebensbereiche, die dem Menschen zugewiesen sind, daß er sie in ihrer eigenen Gesetzlichkeit lebt, sind: Familie; Arbeit; Freizeit, Sport und Spiel; Wirtschaft; Sexualität. Ihre jeweiligen Gesetze sind zu beachten, doch sind auch ihre Grenzen zu sehen. Familie muß über ihre Bindungen hinausführen, sonst wird sie zur Fessel; Arbeit, Wirtschaft, Sport können dem Gesetz der puren Leistung, des puren Wettbewerbs, der puren Unterhaltung erliegen, daher müssen auch diese Bereiche aufgebrochen werden.

Welt kann sich in totaler Immanenz verfangen; dann wird sie zum Götzen; sie ist nicht mehr Welt. Auch die Sexualität hat ihre eigenen Gesetze der Erfüllung menschlichen Lebens und darf nicht durch artfremde Normen überfremdet werden. Zur christlichen Spiritualität gehört eine Sexualität, an der Menschen Freude haben können; doch auch sie ist der Kritik zu unterwerfen; sie darf nicht zum Götzen werden.

Was immer daher an gläubiger Haltung und Handlung entsteht, es gehört zur Welt, führt aber auch über sie hinaus. Dem dient ganz besonders die christliche Gemeinde mit der Wahrnehmung umfassender Lebensbezüge von der Geburt bis zum Tod.

In der Gemeinde dürfen diese Lebensbezüge nicht alle „verkirchlicht“ werden. Daher wird Jugendarbeit in einem ganz großen Ausmaß auch Freizeitgestaltung sein, Pflege der Gemeinschaft, Begegnungsmöglichkeit, Möglichkeit zum Feiern.

Aus diesem Grund beschäftigt sich auch die kirchliche Caritas mit der Not des Menschen, wo sie gerade ansteht: als Hunger, Krankheit, Armut und Obdachlosigkeit.

Auch die Bildungsarbeit, sei sie nun von einer Gemeinde wahrgenommen oder von katholischen Schulen, ist nicht „kirchliche Kaderarbeit“, sondern die Bildung als solche ist es schon wert, vermittelt zu werden, selbst wenn der so Gebildete dadurch nicht kirchlicher oder frömmere wird.

In diesem Zusammenhang erhalten auch die Sakramente ein ganz eigenes Gesicht. Daß dabei nicht nur fromme Worte gesprochen werden, sondern auch Dinge und Vorgänge des alltäglichen Lebens zum Zeichen werden, gehört wohl auch zur weltlichen Spiritualität: Wasser, Nahrung, Salbe, das Eheleben werden Zeichen der Zuwendung Gottes. Sie verändern nicht ihr Aussehen, werden nicht heiliger, sondern so wie sie sind, sind sie auch Träger des Geistes Gottes; sie zeigen nicht nur überirdische Bereiche an, sondern kritisieren auch den Mangel an irdischem Leben.

Die rein weltlichen Bereiche, wenn sie in ihrer Gesetzmäßigkeit studiert und gelebt werden — Politik, Wirtschaft, Sport, Unterhaltung, Kunst — haben dort, wo sie ihre Eigenart nicht verlieren, weltliche Spiritualität an sich; wo sie ihre Grenzen erkennen, auch klösterliche. „Kloster“ und „Welt“ gehören also zusammen.

²⁵ Deutsche Synode, Hoffnung III, 4.