

BENEDIKTINISCHE MONATSSCHRIFT

# ERBE UND AUFTRAG

HERAUSGEGEBEN

VON DER ERZABTEI BEURON

63. JAHRGANG 1987

BEURONER KUNSTVERLAG · BEURON

Universitäts-  
Bibliothek  
München

# Inhalt des Jahrgangs 1987

## AUFSÄTZE / MEDITATIONEN / BEITRÄGE / BERICHTE

Bamberg, Corona, Trost und Tröstung im monastischen Leben . . . . .	249
Borias, André, Die »misericordia« in der Regel des Magisters und in der Regel Benedikts . . . . .	269
Böckmann, Aquinata, Weltoffenheit und Weltstanz nach der Regel Benedikts . . . . .	107
Bögle, Barnabas, Abt Placidus Seiz von Ettal. Ein Beitrag zur Geschichte benediktinischer Spiritualität im 18. Jahrhundert . . . . .	5
Davril, Anselme, Die Psalmodie bei den Wüstenvätern . . . . .	454
De Cock, Ambrosius, 150 Jahre Abtei Dendermonde (Belgien) . . . . .	236
Domek, Johanna, Köln-Raderberg. Historische Notizen . . . . .	67
— Gefäße . . . . .	146
— / Krienen, Veronika, Zum dialogischen Reifen des Menschen . . . . .	214
Egerding, Michael, Gott erfahren und davon sprechen – Überlegungen zu Gedanken der deutschen Mystik . . . . .	95
Eymann, Hugo S., Ein Trost-Traktat des Eutropius von Aquitanien . . . . .	260
— Eucharistie – das Sakrament der Freude . . . . .	329
Faust, Ulrich, Ist die Geschichte der Spiritualität auch Kirchengeschichte? Unter besonderer Berücksichtigung österreichischer Klöster im 12. Jahrhundert . . . . .	201
Frey, Jörg u. a., Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Jerusalem . . . . .	152 (151)
Gintrowski, Jörg u. a., Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Jerusalem . . . . .	151
Goebels, Hildegard, Gott – Verborener . . . . .	385
— Silvester – Neujahr . . . . .	440
Gordan, Paulus, Das Fest auf dem Berge. Dreihundert Jahre Abtei Säben . . . . .	65
— Die letzten Großfamilien . . . . .	81
— Karmel und Holocaust . . . . .	121
— Ein neues Kapitel in der Geschichte des Mönchtums. 25 Jahre A.I.M. . . . .	232
— Zum Dialog zwischen christlichem und nicht-christlichem Mönchtum (Übers.) . . . . .	234
— Umwelt-Verantwortung . . . . .	247
— Ostertagung der Salzburger Äbtekonferenz in Goslar, 21.–24. April 1987 . . . . .	309
— »Säkulare Welt und Reich Gottes« . . . . .	393
— Vom Schönen in der Kunst . . . . .	409
— Die Regel als Rechtsbuch. Ein Buchbericht . . . . .	472
Haendler, Anke u. a., Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Jerusalem . . . . .	151
— Reise durch fünf Patriarchate . . . . .	371
Haite, Dieter, Ökumenische Chancen einer benediktinischen Gemeinschaft . . . . .	349
Hegemann, Renate, Initialen . . . . .	226
Krienen, Veronika / Domek, Johanna, Zum dialogischen Reifen des Menschen . . . . .	214
Lanczkowski, Johanna, Wie Gott dem Menschen dient (Übers.) . . . . .	232
— Einige Überlegungen zu Mechthilde von Magdeburg, Mechthilde von Hackeborn und Gertrud der Großen von Helfta . . . . .	424
Lieb, Christa, Rabbuni (zu Joh 20,1–16) . . . . .	140
Luislampe, Pia, Leben in der Gegenwart Gottes. Zu einer Disziplin benediktinischer Lebensgestaltung (I. und II.) . . . . .	14, 127
Mauch, Irmgard (Sr. Clara), Liebend zustimmen . . . . .	293
— Durchlichtet . . . . .	462
Maucher, Philipp Neri, Akademie in St. Ottilien . . . . .	312
Mechthilde von Magdeburg, Wie Gott dem Menschen dient . . . . .	232
Meesters, Maria, Vom Gott der Lebenden . . . . .	56
Nikolaou, Theodor, Soziale Dimensionen der Spiritualität . . . . .	193
Oppel, Dagmar, » . . . aus Wölfen Menschen zu machen und Kinder Gottes« (H. Gollwitzer) . . . . .	52
Pauli, Judith, Osculetur me osculo oris sui . . . . .	228
— Die Seligen . . . . .	381
Rotherth, Paula, Eucharistie und Mönchsleben (Übers.) . . . . .	83
— Die geistliche Mutterschaft im frühen Mönchtum als Anfrage an unsere Zeit (Übers.) . . . . .	167

Rotherth, Paula, Die Psalmodie bei den Wüstenvätern (Übers.) . . . . .	454
Sausser, Ekkart, Priester und physiognomischer Sinn . . . . .	59
— Der Priester und das Leiden Jesu Christi . . . . .	142
— Die Bedeutung der heiligen Ikonen für die Westchristen . . . . .	282
— Das neue Ikonenkabinett in der Abtei Kremsmünster in Oberösterreich . . . . .	298
— Priester und Unmittelbarkeit: Ideal und Realität . . . . .	386
— Der Priester und der Zynismus der Gegenwart . . . . .	465
Schlemmer, Karl, Heiliger Geist und Liturgie . . . . .	411
Schmidt, Albert, Die Geistlichen und die Gläubigen . . . . .	3
— Das betrubte Haupt oder: Den Kopf verlieren? . . . . .	165
— Bilderbücher und Lesebücher . . . . .	327
Schmidt, Kurt, Voll Freude und Zuversicht. Hundert Jahre Beuroner Oblaten (1888–1988) . . . . .	421
Schmidt-Sommer, Irmgard, Bibel und Gegenwartsliteratur . . . . .	149
Schützeichel, Harald, Die Einsamkeit Jesu und die Einsamkeit des Christen . . . . .	24
Schwank, Benedikt, »Inspiration« . . . . .	50
— Wann wurden die Evangelien abgefaßt? Müssen wir umdenken? . . . . .	54
— Von Sokrates . . . . .	57
—/ u. a., Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Jerusalem . . . . .	151
— Die neuen Grabungen in Sepphoris . . . . .	222
— Vom Kreuzzeichen oder von der erhöhten Schlange . . . . .	305
— Der Prozeß Jesu . . . . .	311
— »Wasser aus der rechten Seite« . . . . .	390
— 42. Internationaler SNTS-Kongreß in Göttingen . . . . .	395
— Von der Sünde . . . . .	469
Schweitzer, Alexander, Dritter geistlicher Austausch Ost-West . . . . .	474
Schweitzer, Kyrilla, Ökumenische Dimensionen kommunitären Lebens . . . . .	184
Seufert, Hermann, Ausstellung »Klosterfrauenarbeiten«. Kunsthandwerk aus Frauenklöstern . . . . .	236
Soler, Josep M., Die geistliche Mutterschaft im frühen Mönchtum als Anfrage an unsere Zeit . . . . .	167
Thillosen, Anne, Dem Wunder die Hand hinhalten. Gedanken (nicht nur) zum Advent . . . . .	383
Visintainer, Walter, Ich sage Dank . . . . .	139
Vogüé, Adalbert de, Eucharistie und Mönchsleben . . . . .	83
Weger, Karl-Heinz, Zur Theologie Karl Rahners . . . . .	337
— »Können Nicht-Christen jetzt auch Christen sein?« Überlegungen zum »anonymen Christentum« . . . . .	441
Werner, Johannes, Auf der Schwelle zum Schweigen. Annäherungen an den Dichter Thomas Merton . . . . .	362
Wulff, Hildegardis †, »Gott ist alles und das Gegenteil« . . . . .	41

## BÜCHERSCHAU

Besprechungen und Hinweise . . . . .	70, 153, 237, 313, 397, 477
Eingelaufene Schriften . . . . .	79, 161, 243, 324, 406, 490

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

. . . . .	80, 163, 246, 326, 408, 493
-----------	-----------------------------

## Soziale Dimensionen der Spiritualität

In einer Zeit des wachsenden religiösen Indifferentismus und der stets um sich greifenden Säkularisierung und geistig-geistlichen Verarmung erscheint der Gebrauch des Begriffs »Spiritualität« und die theoretische Beschäftigung damit zuweilen als eine Art Ersatz. Sprechen wir vielleicht deshalb öfters von dieser Sache, weil sie immer weniger erlebt und erfahren wird? Drücken wir vielleicht somit die Sache durch Worte anstatt durch Taten aus? Worte, die dahinschwinden, anstelle der vorbildlichen Taten, des Vorbildes schlechthin, das unverhältnismäßig intensiver lehrt und nachhaltiger wirkt? Wie dies auch sein mag! Wir können uns unsere kirchlich-theologische Sprache ohne das wohlklingende Wort »Spiritualität« kaum vorstellen. Im Gegensatz zu uns haben aber die Kirchenväter die Spiritualität erlebt. Sie haben es darum nicht für nötig gehalten, darüber zu reden. Dies scheint mir der Grund zu sein, warum der entsprechende griechische Begriff »πνευματικότης« – soweit ich es überblicke – bei ihnen gar nicht auftaucht. Noch weniger ist in der alten Kirche die Rede von den »Sozialen Dimensionen der Spiritualität«.

Was bedeutet aber diese kritische Vorbemerkung? Bedeutet sie etwa, daß man orthodoxerseits zu einem Thema nichts zu sagen hat, weil es von den Kirchenvätern nicht explizit behandelt wurde? Sicherlich nicht! Es geht vielmehr darum, daß das Thema »Soziale Dimensionen der Spiritualität« die Besinnung darüber, was Spiritualität überhaupt ist, erforderlich macht. Nur so läßt sich danach in einem zweiten Schritt zeigen, daß die Teilhabe am Wirken des Heiligen Geistes das christliche Vollkommenheitsideal ausmacht, welches Praxis und Theoria unauflöslich verbindet. Zum Schluß, in einem dritten Schritt, wird von »Sozialen Dimensionen« und der Erkenntnismöglichkeit derselben als Bestandteil der spirituellen Teilhabe gesprochen.

### 1. Was ist Spiritualität?

Nach einer Definition versteht man unter Spiritualität »das tiefe, das innere und genuine Christentum, das Erleben der freudigen Trauer (πένθος) im Hinblick auf die Erniedrigung Christi, seine echte Sorge und Liebe für den Menschen, ‚das Leben in Christus‘ . . . sie ist die Blüte der mystischen Erfahrung der Kirchenväter«. <sup>1</sup> In der Tat hat Spiritualität – wie auch der Begriff verrät – unmittelbar mit

*G. Stogiolon, Πνευματικότης*, in: TEE, Bd. 10, Sp. 467–468. Vgl. auch: *Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox and Mystical Tradition* (published for: The Fellowship of ss Alban and Sergius

dem Wirken des Geistes zu tun, das dem Christen im Nachvollziehen des Lebens Christi zuteil wird. Nicht eine Erfahrung oder Entfaltung und Betätigung des menschlichen Geistes, sondern das erneuernde und verklärende Wirken des Heiligen Geistes ist damit gemeint. Dieses Wirken vollzieht sich am einzelnen Menschen und macht ihn zum lebendigen Glied des Leibes Christi, so daß er mit Paulus sagen kann: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2, 20).

Wenn also von Spiritualität die Rede ist, so geht es primär nicht um ein menschliches Werk, um eine machbare geistig-geistliche Realität; es wird vielmehr hervorgehoben, daß das geistgewirkte und geisterfüllte Leben des Menschen von der Liebe Gottes herrührt, die in der *Menschwerdung* die Erneuerung der menschlichen Natur herbeigeführt und somit den Grundstein der Erneuerung eines jeden Menschen durch den Heiligen Geist gelegt hat. »Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen, durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen« (Tit 3, 4–7).

Die im Heilswerk Christi objektiv bewirkte Erneuerung und Vergöttlichung der menschlichen Natur eignet sich der Mensch subjektiv durch das sakramentale Leben an, besonders und zunächst einmal durch die Taufe, »das Bad der Wiedergeburt«. Hierbei legt er »den alten Menschen mit seinen Taten« ab und wird »zu einem neuen Menschen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen« (Kol 3, 9–10). Bedeutet die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttag den besonderen Zeitpunkt und den historischen Anfang des vervollkommenen pneumatischen Leibes Christi, das Auftreten der Kirche in actu, so bedeutet die Taufe des Menschen den Anfang seines wahren Lebens, sein Eingehen unter »das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus«. Von da an hat er »nicht dem Fleische, sondern dem Geiste nach zu leben«. Er hat nach dem zu trachten, »was dem Geiste entspricht«. »Denn das Trachten des Fleisches«, fährt Paulus fort, »ist Feindschaft gegen Gott; es unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes und kann es auch nicht. Wer vom Fleisch bestimmt ist, kann Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt« (Röm 8, 1ff.). Der Geist Gottes nimmt durch die heiligen Sakramente (neben der Taufe sind hier in erster Linie die Salbung und die Hl. Eucharistie gemeint) Wohnung im Menschen, nimmt Besitz von ihm, wirkt in ihm und erleuchtet ihn. Er befähigt ihn, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, sie zu pflegen und gottgefällig zu leben. Kurz gesagt: Er befähigt ihn, das

by Society for Promoting of Christian Knowledge), o. J. *Kyr. Argentis*, 'Η ὁρθόδοξη πνευματικότητα στὸ σύγχρονο κόσμος, in: ΣΥΝΑΞΗ Heft 7, 1983, 47–52. *Augoustinos Lambardakis* (Metropolit v. Deutschland), Aspekte orthodoxer Spiritualität, in: Der christliche Osten 39, 1984, 195–199.

Leben »dem Fleisch nach« (κατὰ σάρκα) zu vermeiden bzw. das Leben »dem Geiste nach« (κατὰ πνεῦμα) zu wählen.

Mit diesem paulinischen Begriff (»dem Geiste nach« leben) ist, glaube ich, das Herz dessen berührt, was unter Spiritualität zu begreifen ist. Das Leben »nach dem Geiste« im paulinischen Sinne meint nicht bloß das Leben nach dem menschlichen Geist, denn auch dieser gehört zum Leben »nach dem Fleisch«. Mit Sarx bezeichnet Paulus den Menschen, der nach den Trieben des Fleisches, das heißt in Sünde, lebt. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Leben »nach dem Geiste« und dem Leben »nach dem Fleisch« besteht darin, daß im Leben »nach dem Geiste« die menschlichen Kräfte nicht mehr auf sich gestellt sind, sondern durch den Heiligen Geist erneuert, erleuchtet und geheiligt werden; sie werden befähigt und geleitet vom Heiligen Geist. Die Kirchenväter setzen diese paulinische Tradition fort und verstehen unter »πνευματικὸς ἄνθρωπος« den Gläubigen, der in seiner gesamten Existenz – Sarx und Pneuma – durch den hinzugekommenen Heiligen Geist<sup>2</sup> nicht der Natur, sondern der Gnade nach verwandelt wird. Johannes Chrysostomos drückt dies so aus: »Christus . . . hat die Sarx geistiger (πνευματικωτέραν) gemacht, nicht durch Verwandeln der Natur, sondern vielmehr, indem er sie befügelte. Denn wie das Eisen im Feuer selbst zum Feuer wird, obwohl es in seiner Beschaffenheit unverändert bleibt, so erhält auch die Sarx der Gläubigen, die den (Heiligen) Geist haben, jene Energie (sc. des Geistes); sie (die Sarx) wird ganz geistig (πνευματική).«<sup>3</sup> Und Kyrill von Alexandrien erklärt lapidar: »Nachdem wir die Verderbtheit abgelegt haben, besitzen wir einen pneumatischen Leib, das heißt einen Leib, der nur nach den Dingen des Geistes trachtet (εἰς μὴν βλέπον τὰ τοῦ πνεύματος).«<sup>4</sup> Der pneumatische Mensch erkennt die Superiorität der πνευματικά im Vergleich zu den βιωτικά (auch σαρκικά) und pflegt die höchste und wichtigste Tugend (ἀρετή): Fremd in dieser Welt zu sein und nichts mit ihr gemeinsam zu haben, um dadurch das einzige und wahre Ziel (die Gemeinschaft mit Jesus Christus schon jetzt und vor allem im Eschaton) zu erreichen. Für ihn gilt stets die Forderung: ἔχου τῶν πνευματικῶν, ὑπερόρα τῶν βιωτικῶν (Halte dich an die Pneumatika, ignoriere die Biotika).<sup>5</sup>

So betrachtet *bedeutet Spiritualität die Fülle des christlichen Lebens, das Ganze der begnadeten Lebensführung, das christliche Vollkommenheitsideal schlechthin*. Für diesen Sachverhalt verwenden die Kirchenväter hauptsächlich die Begriffe »θεοσέβεια« bzw. »εὐσέβεια« (Gottesfurcht bzw. Frömmigkeit). Die Theosebeia setzt die Liebe Gottes voraus und ist die angemessene Antwort des Menschen darauf:

<sup>2</sup> Klemens von Alexandrien spricht in diesem Fall in Anlehnung an die Hl. Schrift von τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα (Strom. 5,13; PG 9,129 A. Vgl. auch Th. Nikolaou, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, Thessaloniki 1981, S. 47.

<sup>3</sup> Job. Chrys., In Rom. Hom. 13,8; PG 60,518.

<sup>4</sup> Cyr. Alex., De dogmatum solutione: PG 76, 375 B.

<sup>5</sup> Job. Chrys., In Matth. Hom. 68,5; PG 58, 648. Vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 83.

»Wenn Gott Liebe ist, ist auch die Gottesfurcht Liebe«<sup>6</sup>; »die Gottesfurcht macht den Menschen nach Möglichkeit gottähnlich«.<sup>7</sup> Sie setzt sich nach den Worten Kyrills von Jerusalem<sup>8</sup> aus »frommen Dogmen und guten Werken« zusammen. Und nach Johannes Chrysostomos bedeutet auch Eusebeia »reinen Glauben und rechtes Leben (πίστιν καθαρὰν καὶ ὀρθὸν βίον)«.<sup>9</sup>

Da nun Spiritualität als die Fülle des christlichen Lebens reinen Glauben und rechtes Leben umfaßt, so soll im folgenden zuerst das Verhältnis bzw. die Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken behandelt werden.

## 2. *Das Vollkommenheitsideal der Spiritualität, welche Praxis und Theoria aufs engste verbindet*

Wenn eben von Glauben und Werken die Rede war, so war mit dieser Terminologie auch beabsichtigt, das gemeinsame Erbe der Kirche im Osten und im Westen anzudeuten. Die Termini Glaube und Werke in ihrem genuin schriftgemäßen und patristischen Sinn lassen leicht die Kontroverse um den verdienstlichen Charakter der Werke bzw. die sola fide überwinden. Hierbei hilft insbesondere die absolute Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit dieser Bestandteile der Frömmigkeit. Die Spiritualität wird *nicht getrennt* in Glaube und Werke, *sondern bloß unterschieden*. Diesen Sachverhalt kann man besser begreifen, wenn hier kurz die Zusammengehörigkeit von zwei im großen und ganzen parallelen Begriffen behandelt wird: Praxis und Theoria.

Daß der Ausdruck »soziale Dimensionen« im Titel dieses Aufsatzes mit »Werken« bzw. »Praxis« im altkirchlichen Sinne gleichbedeutend ist, bedarf wohl nicht der Klärung. Worum es bei diesen Begriffen eigentlich geht, ist die von alters her überlieferte kirchlich-theologische Überzeugung, daß das Wirken des Heiligen Geistes in seiner Fülle (als Gotteseerkenntnis, Erleuchtung, Gottesschau und Gemeinschaft mit dem Dreieinigem Gott) die Beachtung und Verwirklichung der Gebote des Herrn voraussetzt. Gregor der Theologe betont mit Recht: »Steige empor durch die Lebensführung (διὰ πολιτείας); erwerbe das Reine durch Läuterung (διὰ καθάρσεως) . . . Befolge die Gebote; gehe den Weg, der durch die Gebote führt; denn die Tat ist Grundlage der Schau (πραξις γὰρ ἐπιβασις θεωρίας).«<sup>10</sup> Die Praxis (Aktion, Tat) ist das, worauf sich die Theoria (Kontemplation, Schau) stützt. Sie dient wie eine Stufe, ein Fundament; im erweiterten Sinne ist sie die Ursache, die Basis für die Theoria. Was aber in diesem fast sprichwörtlichen Ausdruck (πραξις ἐπιβασις θεωρίας) und insbesondere durch den Begriff ἐπιβασις aus-

<sup>6</sup> *Clem. Alex.*, Strom. 4,16: PG 8,1308 A: »εἰ δὲ ἀγάπη ὁ θεός, ἀγάπη καὶ ἡ θεοσέβεια«.

<sup>7</sup> *Clem. Alex.*, Protr., 9: PG 8,197 C.

<sup>8</sup> *Cyr. Jer.*, Catech. 4,2: PG 33,456 B.

<sup>9</sup> *Joh. Chrys.*, In 1 Tim. Hom. 12,2: PG 62,560.

<sup>10</sup> *Greg. Naz.*, Or. 20,12: PG 35,1080 B.



gesagt wird, ist nicht so sehr eine ursächliche Beziehung, als vielmehr die engste Zusammengehörigkeit von Praxis und Theoria.

Dies bedeutet auch, daß Theoria für die Kirchenväter nicht etwa mit der Rückkehr zum Einen, zum reinen Sein im Neuplatonismus identisch ist. Die neuplatonische Rückkehr ist ein kosmologischer Vorgang, der zugleich Seinsbegründung und Seinserklärung bedeutet. Wie bereits bei Platon, so ist auch im Neuplatonismus Wissen mit der Tugend identisch. Deshalb ist die Theoria für die Neuplatoniker das höchste Gut, welches die Praxis absorbiert. Der Mensch, der unfähig für die Theoria sich auf die Praxis beschränkt, »macht die Praxis zum Schatten der Theoria (ποιεῖται τῇ πράξει σκιάν θεωρίας)«. <sup>11</sup> Im Christentum dagegen gehört die Praxis zur Theoria; sie führt zur Theoria. Denn die Theoria ist keine abstrakte Betätigung des Nous, keine intellektuelle Rückkehr durch die Hypostasen des Seins (Weltseele, Nous, Eins). Sie ist einfach Inanspruchnahme des Heils in Christus. Deshalb wird sie durch bedingungslosen Gehorsam Christus gegenüber erreicht. Im Willen des Menschen, gerettet zu werden, und in der daraus resultierenden Nachfolge Christi geht der Mensch von der Praxis zur Theoria über; dort, wenn er die Theoria erreicht hat, wird er der Praxis nicht verlustig und fremd, sondern er begreift ihre eigentliche Zweckursache, ihre letztendliche Begründung. Der Wille des Menschen wird in der Theoria nicht abgeschafft oder verdrängt, sondern vervollkommenet, geheiligt und durch die Gnade mit dem Willen des Herrn vereinigt.

In dieser gnadenvollen Erhöhung und Einswerdung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes erblicken die Kirchenväter den »pneumatischen Zustand«, das christliche Vollkommenheitsideal, welches Praxis und Theoria verbindet. Deshalb werden sie nicht müde, ihre Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit hervorzuheben. Sehr bezeichnend dafür ist eine Stelle Gregors von Nyssa aus seiner Hohenlied-Auslegung: »Durch beides (sc. Theoria und Praxis) ist man gehalten, richtig zu handeln, indem die Schau der Wahrheit mit dem Handeln vermischt wird. Weder die Theoria für sich vervollkommenet die Seele, wenn nicht auch die Werke vorhanden sind . . . Noch bringt die praktische Philosophie (das Tun, Handeln schlechthin) einen ausreichenden Nutzen, wenn die Taten nicht von der wahren Frömmigkeit bestimmt werden.« <sup>12</sup> Praxis und Theoria greifen ständig ineinander, ergänzen sich gegenseitig und wachsen zusammen. Dies wird auch von anderen Kirchenvätern, wie zum Beispiel Evagrius Pontikos, Diadochos von Photike, Maximus Konfessor, Symeon dem Neuen Theologen nachdrücklich betont. <sup>13</sup>

Hierbei sind sicherlich auch die besonderen Fähigkeiten, die Charismen eines je-

<sup>11</sup> Vgl. B. N. Tatakis, *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, Athen 1967, S. 161.

<sup>12</sup> Greg. Nys., In Cantica Canticozum, 13: PG 44, 1057 B.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die Werke von W. Völker, welche die ostkirchliche Mystik zum Gegenstand haben, bes.: Praxis und Theoria. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974.

den zu berücksichtigen und zu würdigen; wohl in diesem Sinne spricht Gregor der Theologe einmal von den Menschen der Theoria und den Menschen der Praxis (ὅσοι τῆς θεωρίας καὶ ὅσοι τῆς πράξεως).<sup>14</sup> Aus dem Kontext dieser Stelle ergibt sich deutlich, daß es sich nicht um eine Klassifizierung der Menschen, sondern um die Hervorhebung der jeweils überwiegenden Gaben handelt, die sich auf jeden Fall ergänzen. Dies scheint mir auch bei Lk 10,38–42 der Fall zu sein. Wenn Jesus Christus dort bekanntlich Maria die Wahl »des guten Teils« (ἀγαθὴν μερίδα), nicht »das Bessere« (wie zum Beispiel die Einheitsübersetzung schreibt) bescheinigt, so wendet er sich nicht gegen das Abmühen und die Sorgen Martas, sondern gegen ihre Unterschätzung dessen, was Maria tat. Und gerade diese Worte Jesu geben die Richtschnur und den Maßstab für jede richtige Einschätzung eines christlich motivierten sozialen Engagements. Damit gehe ich aber zum dritten Teil meiner Ausführungen über.

### 3. Zur Erkenntnismöglichkeit der sozialen Dimensionen der Spiritualität

Ist bisher der Nachweis erbracht, daß Spiritualität als das christliche Ideal an und für sich mit dem »Leben in Christus« gleichzusetzen ist und vor allem, daß sie nicht nur Kontemplation, sondern auch Aktion (soziale Tätigkeit) umfaßt, so wird nun die Frage erörtert, was konkreter unter den sozialen Dimensionen der Spiritualität gemeint sein bzw. wie man sie als Bestandteil der christlichen Spiritualität erkennen kann.

Die Betrachtung dieser Frage baut darauf, daß der Christ in dieser Welt fremd ist und mit ihr nichts gemeinsam hat. Das heißt, daß alle Güter dieser Welt (Reichtum, Gesundheit, Frieden, Macht, Ruhm etc.) für den Christen keine Werte an und für sich darstellen, sondern insofern sie der eschatologischen Dimension seines Daseins dienen. Sie sind, wie bereits die Stoiker sie nannten, indifferent (ἀδιάφορα). Sie können zum Guten und zum Bösen, zur Gemeinschaft mit, aber auch zur Entfremdung von Gott dienen. Sie sind nach der Betrachtung der Kirchenväter ein Instrument, dessen Gebrauch entsprechende Folgen hat.<sup>15</sup> Die christliche Nächstenliebe und das soziale Engagement hängen aufs engste mit dieser evangeliumsgemäßen Gesinnung und Einschätzung der Güter zusammen. Wer seine Gesinnung (φρόνημα) von der Liebe, diesem Charakteristikum des Christentums, gefangen weiß, dieser erkennt, daß die Worte »Mein« und »Dein« ein »ψυχρὸν ῥῆμα« (ein kaltes, der Liebe widerstrebendes Wort) sind.<sup>16</sup> Es sind Begriffe, die der christlichen Identität und dem Ideal des Kommunismus der Liebe zuwiderlaufen. Die rechte christliche Gesinnung verlangt aber nicht nur den Einsatz für die Hungernden, sondern für alle Notleidenden: die Kranken, die poli-

<sup>14</sup> Greg. Naz., Or. 21,10: PG 35,1093 A.

<sup>15</sup> Vgl. einige Stellen bei meiner Abhandlung: Der Neid bei Johannes Chrysostomus . . . , S. 81f.

<sup>16</sup> Joh. Chrys., De beato Philogonio 6,1: PG 48,749.

tisch Verfolgten, die Diskriminierten, die Arbeitslosen, die Alten, die Verein-  
samten und Enttäuschten dieser Welt.

Es wäre sicherlich leicht, hier einen Katalog zu entwerfen, der soziales Engage-  
ment und soziale Leistungen, sei es persönlicher oder institutionalisierter Form  
auflistet. Die prinzipielle Frage dieser Darlegungen tangiert jedoch in erster Linie  
nicht einen solchen Katalog und auch nicht die konkrete Verwirklichung der so-  
zialen Leistungen, zumal diese heute auch vom Staat, den organisierten Wohl-  
fahrtsverbänden, den verschiedenen Interessengemeinschaften und von Indivi-  
duen aus welcher Motivation auch immer erbracht werden. Die *differentia speci-*  
*fica* zwischen solchen sozialen Leistungen und dem sozialen Tun des Christen be-  
steht darin, daß Letzteres *heilsorientiert* ist. Christliche soziale Tätigkeit ist somit  
keine Selbstverwirklichung und auch kein Selbstzweck. Sie ist deshalb auch nicht  
soziales Heil des Nächsten und der Außenwelt für sich. Sie ist vielmehr die  
*Antwort auf den Aufruf Christi zur Nachfolge.*

Die ureigenste Antwort auf diesen Aufruf im Christentum bildet, wie bekannt, die  
christliche Askese und deren Konsequenz, das Mönchtum. Und gerade dem  
Mönchtum, besonders dem östlichen, wird vorgehalten, daß es keine sozialen  
Leistungen aufzuweisen hat. Sind etwa die Mönche von der sozialen Tätigkeit als  
Bestandteil der Spiritualität befreit? Ein bekannter, zeitgenössischer Athosmönch  
schreibt hierzu: »Sie fragen mich, ob es nützlich wäre, daß die Mönche der Ortho-  
doxen Kirche soziale und philanthrope Aufgaben übernehmen. Ich werde an-  
worten: Als unser Herr Jesus Christus das Leben in Keuschheit, als höhere Le-  
bensführung, der freien Wahl des Menschen überließ, sagte er das bekannte  
Wort: ‚Wer das erfassen kann, der erfasse es‘ (Mt 19,12). Erlauben Sie mir, den-  
selben Satz an die Fragenden zu richten. Wer unter den Mönchen imstande ist,  
mit der Welt in Kontakt zu kommen, ohne seine Reinheit zu beflecken und seine  
mystische Berührung mit Gott zu verlieren, siehe, der hat ein Kampffeld doppel-  
ter Ausstrahlung und doppelten Lebens, nach innen und nach außen. Die Frage  
der Tätigkeit der Mönche in der Welt kann nur unter diesem Aspekt angegangen  
werden . . .«<sup>17</sup> Aus einer solchen Sicht besteht eher die Gefahr, daß soziale Lei-  
stungen von Christen in die Mühlen der politischen und ideologischen Antagonis-  
men geraten; daß sie dem Pseudodilemma (Einkehr oder soziales Engagement?)<sup>18</sup>  
Vorschub leisten; daß sie leicht überschätzt und als heilbringend für sich ange-  
sehen werden.

Wie und wann lassen sich nun soziale Leistungen als Ausdruck wahrer christlicher  
Spiritualität erkennen? Gibt es so etwas wie ein Barometer der Spiritualität? Gibt

<sup>17</sup> *Theoklitos Dionysiatis*, *Μεταξὺ Οὐρανοῦ καὶ Γῆς*, Athen 1973, S. 268.

<sup>18</sup> Vgl. hierüber *Alexandros Papaderos*, Die liturgische Diakonie, Franz Arbogast, Buch- und Offset-  
druckerei, Otterbach o. J., S. 18ff. *S. Agouridis*, 'Ο κοινωνικὸς χαρακτήρ τῆς Ὀρθοδοξίας, Thessaloniki  
1962, S. 10ff. *G. Mantzaridis*, Soziologie des Christentums (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der  
Görres-Gesellschaft, 8), Berlin 1981.

es insbesondere eine goldene Regel oder ein objektives Kriterium, womit soziales Engagement von Christen sich mit Gewißheit beurteilen läßt? Dies sind Fragen, welche der verweltlichte, aber zugleich religiös interessierte Mensch von heute mit aller Intensität stellt und auf die er eine eindeutige Antwort – möglichst mit ja oder nein – erwartet. Aber die Theologie kann, so meine ich, keine andere Antwort als jene geben, die allerdings genau das Gegenteil, nämlich die Ungewißheit, in den Vordergrund stellt und Demut verkündet. Soll menschliches Tun nicht in Selbstgefälligkeit und trügerische Heilsgewißheit entarten, so bleibt das Wort Christi in Gültigkeit: »Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Diener; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan« (Lk 17,10).

Im Hinblick auf die Beurteilung (*διάκρισις*) der sozialen Leistungen als Bestandteil der christlichen Spiritualität ist *äußerste Demut* angebracht. Dies läßt sich besonders durch folgendes Gleichnis von Symeon Metaphrastes (10. Jahrhundert)<sup>19</sup> in seiner Paraphrase der Homilien von Makarios dem Ägypter verdeutlichen: Die Spiritualität (*πνευματικὴ κατάσταση*) gleicht einem königlichen Palast, der verschiedene Vorhöfe und Nebengebäude, aber auch Hauptgebäude und innere Gemächer hat, in denen Purpur und Schätze zu finden sind. Darüber hinaus gibt es die innersten Gemächer, die dem Aufenthalt des Königs dienen. Es gibt nun Menschen, die in den Vorhöfen und den äußeren Gebäuden gewesen sind und glauben, das Innerste des Palastes gesehen zu haben. Ähnlich verhält es sich mit jenen Menschen, die fasten, wachen und in Psalmodien und Gebeten verharren und deshalb glauben, des geistigen Lebens teilhaftig zu sein. Aber auch sie sind über die Vorhöfe nicht hinausgekommen. Wenn also ein solches Urteil schon über das Fasten und Beten gefällt wird, wieviel mehr trifft es dann auf bloßes soziales Engagement zu?

<sup>19</sup> *Symeon Metaphrastes*, Εἰς τοὺς πενήκοντα λόγους τοῦ Ἁγίου Μακαρίου. . ., 115: Φιλοκαλία, Bd. 3, Athen 1976, S. 218.