

## Stefan Altmeyer und Joachim Theis Sensibilisieren und Einladen

### † Kommunikationstheoretische Grundlegung einer Spiritualitätsdidaktik alltäglicher Lebensformen

Wie ein Mensch den Glauben entdeckt und wie er von der Spiritualität Jesu lernt, berichtet uns Lukas in der Geschichte vom Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1–10). Wie so oft entwickelt Lukas ein Jesusbild, das durch die Solidarität mit den Verachteten und den im Leben Gestrauchelten gekennzeichnet ist. Auf Jesu Gemeinschaft mit Zöllnern, Prostituierten und Sündern wird mehrmals im Lukasevangelium hingewiesen (Lk 5,27ff; 7,36–50; 15,1f). Hier geht es um Umkehr und Versöhnung. Das sind Kennzeichen jesuanischer Spiritualität: In der Begegnung mit Jesus entdecken die Ausgegrenzten ihre Würde und ihre Selbstachtung wieder. Lukas möchte dieses Lernen in Begegnung auch seinen Lesern ermöglichen. Er will sie sensibel machen für ungeahnte alltägliche Möglichkeiten, sinnvoll zu leben, und sie einladen, eine christliche Lebenshaltung – ihre Spiritualität – zu entwickeln. Vielleicht geschieht so eine unvorhersehbare Verwandlung, wie mit Zachäus in seiner Begegnung mit Jesus. Die Zachäusperikope – ein spiritualitätsdidaktisches Programm en miniature? Auf diese Frage kommen wir am Schluss dieses Beitrags zurück. Zuvor wollen wir uns einigen grundsätzlichen Fragen widmen.

Das »Volksnahrungsmittel Spiritualität« (vgl. Bitter 2004, S. 158) bezeichnet heute nicht nur einen schwer abgrenzbaren und äußerst breiten Phänomenbereich von Esoterik bis explizit christlich verstandenem geistlichen Leben, sondern ist auch auf der begrifflichen Ebene schwer zugänglich und umstritten: Eine fast unüberschaubare Fülle unterschiedlicher Definitionen umkreisen die nach Karl Rahner »geheimnisvolle und zarte Sache, die nur sehr schwer ins Wort zu bringen ist« (Rahner 1980, S. 368). Ein besonderes Augenmerk liegt oft auf der Abgrenzung zu den teilweise synonym verstandenen Begriffen Frömmigkeit und Religiosität (vgl. Schütz 1988, Sp. 1171; Sautter 2005: Lit.). *Ein* Begriff wird jedoch kaum explizit auf sein Verhältnis zum Spiritualitätsbegriff befragt, obwohl er in fast jeder Definition, sofern sie im engeren Sinne christlich angelegt ist, zu dessen Umschreibung benutzt wird: Die Rede ist vom Glaubensbegriff. Wie sind Glaube und Spiritualität zu unterscheiden, und wie hängen sie umgekehrt zusammen? Diese doppelte Frage nehmen wir zum Ausgangspunkt, um Spiritualität vom Glaubensbegriff her zu verstehen und zu differenzieren. Ziel ist dabei weniger eine abstrakte Begriffsarbeit, sondern die Formulierung eines kommunikationstheoretischen

Zugangs (1.), der uns erlaubt, Spiritualität in elementaren Handlungsdimensionen zu verstehen (2.). Ein solcher Begriff befreit die religionspädagogische Rede von Spiritualität vom Verdacht des Beliebigen und empirisch nicht Nachweisbaren, macht sie diskursiv anschlussfähig und ermöglicht es deshalb, beispielhafte Grundlinien einer Spiritualitätsdidaktik zu ziehen (3.).

### **1. Ein Kommunikationsmodell von Spiritualität**

Eine Vielzahl der gängigen Umschreibungsversuche des Phänomens christlicher Spiritualität greifen, wie gesagt, auf den Glaubensbegriff zurück. In den entsprechenden Artikeln der maßgeblichen theologischen Lexika beider Konfessionen wird Spiritualität bspw. als »die konkrete geistgewirkte Gestalt [des] Glaubenslebens im Sinn des paulinischen ›aus dem Geiste (Jesu) leben‹ (Gal 5,25)« (Fraling 2000, Sp. 856) beschrieben, oder es wird fast gleichlautend formuliert, sie bedeute »Entfaltung des gelebten christlichen Glaubens ... Christliche Spiritualität entsteht, wenn Glaubensbewegungen Gestalt annehmen.« (Wiggermann 2000, S. 709) Schon dieser erste Blick zeigt ein Zweifaches: Christliche Spiritualität steht in Beziehung mit christlichem Glauben. Sie ist aber nicht mit ihm identisch, sondern bezeichnet dessen wahrnehmbare (auch prozesshafte) Gestalt. Beide Aspekte sollen hier näher untersucht werden.

Doch gleich ein möglicher Einwand vorweg: Kann man einen so bunten, assoziativen und damit problematischen Begriff wie Spiritualität dadurch besser handhabbar und didaktischen Überlegungen zugänglich machen, dass man ihn mit einem ebenso offenen und gleichzeitig voraussetzungsstarken Begriff wie Glaube zu umschreiben versucht? Besteht nicht außerdem die Gefahr, ein allgegenwärtiges Phänomen zu retheologisieren und damit den Bezug gerade zu den alltäglichen Spiritualitäten zu verlieren? Diesen Einwänden soll hier dadurch begegnet werden, dass wir von Glaube aus der Sicht einer theologischen Handlungstheorie und damit aus der Perspektive alltäglicher Lebensvollzüge sprechen wollen. Glauben – hier bewusst in der verbalen Form gebraucht – ist dann nicht ein außerhalb des alltäglichen menschlichen Handelns liegender Sonderbereich, sondern hat gerade hier seinen Ort und ist sozialwissenschaftlichen und theologischen Zugängen in konvergierender Weise zugänglich. Glauben ist »Leben-Wagen auf den Gott Jesu Christi hin« (Bitter 1986, S. 347), ist also menschliches Handeln, das aber eine Wirklichkeit einschließt, die außerhalb seiner Handlungsmöglichkeiten liegt. Denn Glauben ist »Antworten auf die Entdeckung (der Transzendenz) Gottes mitten (in der Immanenz) in unseren geschichtlichen Erfahrungen« (ebd., S. 352). Wie ist diese Dimension in den Kategorien sozialwissenschaftlicher Handlungstheorien zu denken?

Unter den vielen Zugängen zu einer theologischen Handlungstheorie wollen wir uns hier in erster Linie auf das im Kontext einer Ekklesiologie

entwickelte Modell von Medard Kehl beziehen, in dem handlungstheoretische und systemtheoretische Ansätze miteinander verknüpft und elementarisiert werden (vgl. Kehl 1992, S. 132–159). Kehl versucht, Glauben als theologisch qualifizierte Form kommunikativen Handelns zu verstehen.

Kommunikatives Handeln werden dabei solche auf Verstehen gerichtete menschliche Handlungen genannt, die das *Ziel* verfolgen, einen Konsens im dialogischen Austausch und unter freier Zustimmung zu erreichen. Voraussetzung und handlungsmotivierende *Option* ist dabei die gegenseitige Anerkennung aller Handelnden als gleichberechtigte Partner. Ein solches Kommunikationsmodell setzt voraus, dass von allen Handelnden *Geltungsansprüche* eingebracht werden, und zwar: Wahrhaftigkeit aller subjektiven Beiträge, Wahrheit im Sinne von an der Sache verifizierbarer Objektivität, Verständlichkeit der Beiträge zum Zustandekommen intersubjektiver Beziehungen und schließlich Richtigkeit des Verhaltens (Sprachregeln, Normen, Gebräuche) zur Gewährleistung gemeinsamen Handelns. Aus diesen drei Grundelementen tritt eine charakteristische *utopische Struktur* des kommunikativen Handlungsmodells zutage: Ziel, Option und Geltungsansprüche sind ideale Vorstellungen und konkret nie ganz zu realisieren. Gleichzeitig gilt: Immer, wenn Menschen sich wirklich zu verständigen versuchen, greifen sie auf diese »ideale Kommunikationsgemeinschaft« (Karl Otto Apel) zurück. Denn sonst käme gar keine Kommunikation zustande. Menschen tun *notwendig* immer schon so, als ob Kommunikation gelingen könne, und zwar prinzipiell für alle Menschen (vgl. Habermas 1999, bes. S. 86–119).

In diesem utopischen Moment liegt gerade der Punkt, an dem das unterscheidende Merkmal von Glauben als qualifizierte Form kommunikativen Handelns verdeutlicht werden kann. Christlicher Glaube verweist in der Erfahrung des Scheiterns gleichberechtigter Kommunikationssituationen auf deren eschatologische Dimension: Die im Glauben Handelnden wissen um die radikale Nichtverwirklichung von gerechter Kommunikation, erinnern jedoch die Hoffnung auf endgültige Vollendung und glauben, dass diese Vollendung bereits ihren Anfang genommen hat, ja dass sie sogar in der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes gebrochen sichtbar wird.

»Mitten in ihrer endlich-sündigen Gebrochenheit bezeugt die Kirche, daß es universal gelingende Kommunikation wirklich gibt (›Reich Gottes‹) und daß sie in den kommunikativen Handlungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auch real antizipiert werden kann (Kirche als ›Communio‹).« (Kehl 1992, S. 153)

Dabei geht Glaube aber noch weit über die Vorstellungen idealer Kommunikation hinaus, indem er in »intersubjektiver Kreativität« (vgl. Peukert 1984, S. 69f) nicht nur die Verwirklichung gerechter Kommunikation hier und jetzt fordert, sondern in diese auch die Leiden der Toten und das endgültige Scheitern ihrer Verständigungsversuche mit in die Hoffnung einbezieht. Glauben ist deshalb immer auch erinnerndes Handeln und gleichzeitig gerade

deshalb »bewährendes Handeln« in leidenschaftlicher und entschiedener Option für die Benachteiligten und Unterdrückten auch heute (vgl. Mette 2004).

Im Rückgriff auf eine Art sozialphilosophischer Basistheorie formuliert Kehl also vier Grundbausteine *jedes* auf Sinnverstehen und gegenseitige Verständigung ausgerichteten Handelns. Er zeigt diese an dem Beispielsatz: »Ich spreche – über etwas – mit anderen – in einer verständlichen Sprache.« (Kehl 1992, S. 144) Dabei unterscheidet er in Anlehnung an die Geltungsansprüche kommunikativen Handelns vier Dimensionen (vgl. Abbildung 1):

- 1) *Das eigenständige Subjekt*: Es ist das ›Wovonher‹ des Handelns und steht unter der Erwartung von Wahrhaftigkeit.
- 2) *Die Sache, der Inhalt*: Dies meint den Gegenstand (›Was‹) des Handelns und bildet die Grundlage seiner Wahrheitsfähigkeit bzw. Überprüfbarkeit.
- 3) *Das subjektive Gegenüber*: Es bildet das ›Worauffhin‹ des Handelns, woraus sich der Anspruch auf Verständlichkeit ergibt.
- 4) *Der soziale Lebensraum*: Er beschreibt das ›Worin‹ des Handelns, aus dem die Erwartung richtigen Handelns resultiert.

In dieser letzten Dimension werden handlungs- und systemtheoretische Sichtweisen verknüpft: Der Lebensraum ist einerseits Ergebnis von Interaktionen und gleichzeitig der sie ermöglichende Raum. Damit man sich versteht, bedarf es eines Mediums des Ausdrucks, auf das zurückgegriffen werden kann (das schon da ist), das aber nicht unabhängig von den agierenden Subjekten existiert (es entsteht im Handeln).

<i>Handlungsdimension</i>	<i>subjektiv</i>	<i>objektiv-material</i>	<i>intersubjektiv</i>	<i>pragmatisch</i>
	Ich spreche	über etwas	mit anderen	in einer verständl. Sprache
<i>Geltungsanspruch</i>	<i>Wahrhaftigkeit</i>	<i>Wahrheit</i>	<i>Verständlichkeit</i>	<i>Sozialer Lebensraum</i>

Abbildung 1: Grundmodell kommunikativen Handelns

Dieses elementare Modell kommunikativen Handelns kann auf Glauben als qualifizierte Form menschlichen Handelns bezogen werden, indem die vier Basiselemente spezifiziert werden. Es wird damit eine strukturelle Analogie zwischen kommunikativem Handeln und Glauben realisiert, die zunächst einmal nur die anthropologische Dimension von Glauben beschreibt, somit aber eine notwendige Voraussetzung für eine theologische Glaubensrede darstellt, soll diese nicht den Anspruch der lebenspraktischen Nachvollziehbarkeit verlieren. Konkret formuliert Kehl deshalb folgenden strukturell analogen Basissatz: »Ich glaube – nach Maßgabe des geschichtlich überlieferten Jesus Christus – an den sich selbst mitteilenden dreifaltigen Gott – in

der Kirche.« (Ebd., S. 156) Glauben als menschliches Handeln partizipiert demnach an dessen vier Grunddimensionen (vgl. Abbildung 2).

Handlungsdimension	subjektiv	objektiv-material	intersubjektiv	pragmatisch
	Ich spreche	über etwas	mit anderen	in einer verständl. Sprache
Geltungsanspruch	Wahrhaftigkeit	Wahrheit	Verständlichkeit	Sozialer Lebensraum
	Ich glaube	n. Maßgabe d. gesch. überl. Jesus Christus	an den sich selbst mittel. dreifalt. Gott	in der Kirche
Glaubensdimension	fides qua	fides quae	fides in quem	fides in qua

Abbildung 2: Handlungsmodell des Glaubens nach Medard Kehl

1) *Das Subjekt des Glaubens* (sein ›Wovonher‹) ist der Mensch, der aus freier Entscheidung in der geschenkten Gottesbeziehung lebt. Glauben in seiner subjektiven Dimension ist immer ein Akt des Vertrauens (fides qua): das »Wahrnehmen, das Ergreifen, das Festhalten des Angebots von Leben aus dem [göttlichen] Geist« (Bitter 1986, S. 349). Notwendiges Gegenüber dieser ersten bildet die zweite, nämlich objektiv-materiale Dimension des Glaubens.

2) *Das gegenständlich Andere des Glaubens* (sein ›Was‹, fides quae) ist die geschichtlich überlieferte Glaubensgestalt, die Erfahrungstradition der Geschichte des Jahwe-Gottes mit den Menschen, christlich gesehen mit ihrer Mitte in Jesus Christus: »Glauben ist für Christen ... das wagende Zugehen auf die Entdeckung Gottes in Jesus von Nazaret als dem Gekreuzigten und Auferweckten.« (Ebd., S. 347)

3) *Die intersubjektive Dimension* beschreibt das ›Woraufhin‹ des Glaubens und damit seine Beziehungsdimension (fides in quem). Glauben ist Beziehung zum dreifaltigen Gott, der sich dem Mensch zuwendet und dem der Mensch antwortet. Dabei ist diese Gottesbeziehung durch die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes vermittelt in vielfache Beziehungen. Zunächst ist dies die Beziehung zu Jesus Christus als menschengewordenem Wort Gottes: »Wir Christen glauben um Jesu Christi willen Gott und zugleich glauben wir Gott in Jesus Christus (vgl. DV 2).« (Ebd., S. 350) Diese Gottesbeziehung als Christusbeziehung ist wiederum vermittelt im Zeugnis der vom Geist begabten Menschen gestern und heute und zugleich in der Begegnung mit dem Mitmenschen, insbesondere den Armen und Unterdrückten. Die heilende Beziehung zu diesen »geringsten meiner Brüder« ist der bevorzugte Ort der Gottesbeziehung.

4) *Die pragmatisch-gesellschaftliche Dimension* als das ›Worin‹ des Glaubens ist sein sozialer Lebensraum (fides in qua). Glauben ist schließlich, wie in der Beziehungsdimension bereits angesprochen, nie eine einsame Angelegenheit, sondern ist »geteiltes Leben in Gemeinschaft« (ebd., S. 353). Glauben braucht die Gemeinschaft, das Volk Gottes als gemeinsame Form, die die vielen ge-

lebten Glaubensweisen eint. Dabei ist Kirche als Lebensraum zum einen *vor-ausgesetzter Ermöglichungsgrund* für individuellen und gemeinschaftlichen Glauben, zum anderen aber stets auch neu *gesetzte Ausdrucksform* der Glaubenden. Kirche ist immer und durchaus konfliktträchtig Kirche für die Glaubenden und Kirche aus Glaubenden.

Man kann also Glauben als ein Kommunikationsgeschehen erfassen. Spiritualität steht in einem Verhältnis zu diesem Kommunikationsgeschehen. Wie ist dieses Verhältnis zu beschreiben? Prägnant kommt dies in Umschreibungen von Spiritualität wie »Gestaltwerdung des Glaubens im Alltag« (Ruhbach 1987, S. 16) oder »*Lebensgestalt des Glaubens aus und vor Gott*« (Ratschow 1989, S. 1399) zum Ausdruck. Einen noch stärkeren Akzent auf das menschliche Handeln in Beziehung mit dem Wirken des Geistes Gottes legt Gottfried Bitter. Ausdrücklich spricht er von der »Inkulturation« bzw. »Einfleischung« des Glaubens in individuelle Lebensgeschichten (vgl. Bitter 1993, S. 8; 2003, S. 295). In diesem Sinn kann man Spiritualität auch als eine »Praxis, in der Christen ihrem Glauben Ausdruck geben« (Schröder 2002, S. 175) bezeichnen. Das Gemeinsame all dieser Umschreibungsversuche unterschiedlichster Herkunft sehen wir darin, dass sie eine *ästhetische Dimension des Glaubens* hervorheben. Stets geht es um den Glauben, der *Gestalt* annimmt, der im individuellen und gemeinschaftlichen Leben *sichtbar* wird, es geht um Formen, in denen Menschen ihrem Glauben *Ausdruck* verleihen und gleichzeitig der göttliche Geist sich geschichtlich konkret *ausprägt*. All diese ästhetischen Umschreibungen mit ihren jeweils unterschiedlichen Akzenten wollen wir in der Kurzformel zusammenfassen: *Christliche Spiritualität ist sich ausdrückendes und wahrnehmbares Glauben* (zu einem ähnlichen Begriff kommt Sautter 2005, S. 51–54).

Wirft man von dieser begrifflichen Bestimmung christlicher Spiritualität einen Blick zurück auf den handlungstheoretisch ausformulierten Glaubensbegriff, so wird deutlich, wie unser Verständnis von Spiritualität dort zum einen organisch eingetragen werden kann, zum anderen aber auch eine notwendige Ergänzung der handlungswissenschaftlichen Perspektive geschieht (vgl. Abbildung 3). Spiritualität ist Teil des handelnden Glaubens der Christen und kann gleichzeitig deutlich machen: Neben der Frage *wer* glaubt (*fides qua*), *was* er oder sie glaubt (*fides quae*), *wem* jemand glaubt (*fides in quem*) und schließlich *worin* ein Mensch glaubt (*fides in qua*) gehört zu den elementaren Dimensionen des Glaubens auch die Frage nach dem *wie* des Glaubens, die wir als seine ästhetische Dimension bezeichnen wollen.

Die ästhetische Dimension des Glaubens wird insbesondere im Blick auf die utopische Struktur des Handelns deutlich. Wenn im glaubenden Handeln (der Kirche) eine realsymbolische Vorwegnahme des Ideals gelingender Kommunikation als Geschenk und Verheißung erscheinen soll, sind doch die Fragen entscheidend: Wie einladend wird diese Glaubenswirklichkeit für andere sichtbar? Wie authentisch und heilsam drückt sie sich für den Glauben-

den aus? Dieser ästhetische Geltungsanspruch darf auch im allgemeinen kommunikativen Handeln nicht übersehen werden, soll dieses nicht in rationalistischer Engführung missverstanden werden. So kann bspw. einem wachen Auge nicht die Diskrepanz zwischen »Wir müssen den Gürtel enger schnallen«-Parolen und Formen der Selbstinszenierung mancher Politiker entgehen, oder auch die Widersprüchlichkeit eines mit Begräbnismiene gesungenen »Hallelujas«. Jürgen Habermas spricht deshalb auch vom kommunikativen Geltungsanspruch »ästhetischer Stimmigkeit« (vgl. Habermas 1988, S. 366), der in jeder Situation kommunikativen Handelns neben den bereits genannten eine Rolle spielt.

Handlungsdimension	subjektiv	objektiv-material	intersubjektiv	pragmatisch-ästhetisch
	Ich glaube	n. Maßgabe d. gesch. überl. Jesus Christus	an den sich selbst mittel, dreifalt. Gott	in stimmigen Ausdrucksformen in der Kirche
Geltungsanspruch	Wahrhaftigkeit	Wahrheit	Verständlichkeit	objektive und subjektive Stimmigkeit

Abbildung 3: Handlungsmodell des Glaubens, ergänzt um die ästhetische Dimension

Ergänzt man also das handlungstheoretisch formulierte Glaubensverständnis um die ästhetische Dimension dieses Handelns – wie drückt sich dieser Glaube aus, wie nimmt er Gestalt an – gelangt man zu einem diskursiv anschlussfähigen Spiritualitätsbegriff. Mitgeliefert ist damit ein Argument gegen aktuelle Infragestellungen einer handlungstheoretischen Begründung der Praktischen Theologie. Der solcherart um seine ästhetische Dimension ergänzte sozialwissenschaftliche Handlungsbegriff umfasst dann nämlich auch das, was als Wahrnehmungsfähigkeit für die konkreten und unscheinbaren Formen gelebten Glaubens eingefordert wird (vgl. zu dieser Diskussion Altmeyer 2006, S. 31–66).

Christliche Spiritualität kann also vom Glaubensbegriff her gedacht werden. Die zentrale Stellung des Glaubens für das Selbstverständnis von Theologie wird zumeist mit dem augustinischen *fides quaerens intellectum* beschrieben. In analoger Weise kann man vielleicht den Zusammenhang von Glaube, Theologie und Spiritualität, den Hans Urs von Balthasar in seiner schon klassisch zu nennenden Definition von Spiritualität als »subjektive Seite der Dogmatik« (von Balthasar 1990, S. 227) charakterisiert hat, folgendermaßen ausdrücken: Spiritualität ist »die in einer persönlichen Lebensgestaltung vollzogene Ratifikation der großen Lebens- und Glaubensstraditionen« (Bitter 2003, S. 293), d. h. sie ist im Leben und Handeln der Christen ausdrücklich und wahrnehmbar gewordener Glaube, Glaube als Lebensstil: *fides quaerens expressionem* (vgl. Schröder 2002; Englert/Frost/Lutz 1996).

## 2. Elementare Grundbausteine von Spiritualität als Handeln

Nun wollen wir die vom handlungstheoretischen Glaubensbegriff aus getroffene Umschreibung von christlicher Spiritualität ihrerseits auf elementare Grundbausteine untersuchen. Welche Dimensionen werden sichtbar, wenn Christen ihre Spiritualität leben, d. h. wenn wir ihren handelnden Glauben auf die Charakteristika seiner Ausdrucksformen anschauen? Vier Dimensionen können u. E. in allen Akten, in denen Menschen ihrem Glauben Gestalt geben, unterschieden werden (vgl. die Zusammenstellung verschiedener Strukturmodelle in Sautter 2005, S. 349).

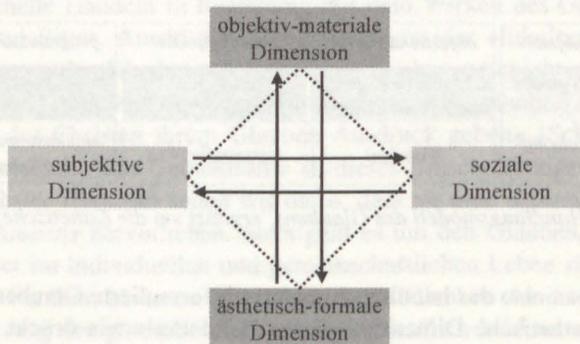


Abbildung 4: Elementare Handlungsdimensionen von Spiritualität

### 2.1 Die subjektive Dimension

Hier ist vom Subjekt des Handelns die Rede. So wie Glauben immer in einem subjektiven Akt des Vertrauens gründet, so geschieht auch Spiritualität stets in einem individuellen Akt. Die einfachen Aussagen *ich bete*, *ich meditiere*, *ich feiere* etc. verweisen auf die elementare Basis aus individuellen Erfahrungen und daraus erwachsenden gestaltgebenden Akten. Traditionell wird diese doppelte individuelle Dimension als Zueinander von mystischer und asketischer Dimension von Spiritualität angesprochen. In ihrem bestimmenden Kern – so hat insbesondere auch Karl Rahner hervorgehoben – liegt aber »das persönliche unmittelbare Gottesverhältnis« (Rahner 1966, S. 19). Es lassen sich im NT eine ganze Reihe von Stellen benennen, in denen die Evangelisten auf diese Dimension auch der jesuanischen Spiritualität verweisen. Ein besonders deutliches Beispiel erzählt das Markusevangelium: Nach dem letzten gemeinsamen Abendmahl gingen Jesus und seine Jünger hinaus zum Ölberg.

»Sie kamen zu einem Garten am Ölberg, der Getsemani heißt. Jesus sagte zu seinen Jüngern: ›Setzt euch und wartet hier, während ich bete.«  
 ... Und er ging ein Stück weiter und warf sich auf die Erde nieder. Er

betete: ›Wenn es möglich ist, dann lass mich diese schwere Stunde nicht erleben. Abba, lieber Vater, alles ist für dich möglich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehen. Aber nicht, was ich will, soll geschehen, sondern was du willst.« (Mk 14,32–36)

Nach dem Gebet, überliefert Markus weiter, stand Jesus auf und ging seinem Lebensschicksal, dem Kreuzestod entgegen. Die Evangelien überliefern aber nicht nur, wie Jesus selbst gebetet hat, sondern auch, wie er die Menschen einlädt, ihre Gottesbeziehung im persönlichen Gebet zu verwirklichen, nämlich dem *Vaterunser*. Möglicherweise wollte Matthäus, der dieses Gebet am ausführlichsten überliefert, darauf hinweisen, dass in ihm eine Antwort auf die Frage nach dem Leben zu finden ist. Herrengebet nennt man das *Vaterunser*, weil es das unverwechselbare Gebet Jesu ist und dessen Spiritualität offen legt. Unverwechselbar ist es deshalb, weil in ihm der Ruf nach dem Reich Gottes mit der Sorge um sein Wirksamwerden in unserer Welt verbunden ist. Das *Vaterunser* ist das Grundgebet christlicher Spiritualität. Es macht deutlich, dass der Glaube an Gott sich sowohl in der persönlichen Beziehung zu ihm als auch im aktiven »Eintreten für« ausdrückt. Gottes- und Nächstenliebe gehören zusammen! Daher erklärt sich das *Vaterunser* fast von selbst. Ist es aber nicht bedeutsam, wie Jesus Gott anredet und welche Bilder er gebraucht? Mit der ersten Dimension in direktem Verhältnis und auch in dialektischer Spannung stehen deshalb zwei weitere, nämlich eine objektiv-materiale und eine ästhetisch-formale Dimension.

## 2.2 Die objektiv-materiale Dimension

Spiritualität hat ihre Verankerung in einer persönlichen Gottesbeziehung, ist aber im christlichen Sinn immer auf einen Aussageinhalt verwiesen. Sie erschöpft sich nicht nur darin, dass ich bete oder geistlich lebe, sondern es muss auch deutlich werden, zu wem ich bete und wes Geistes Kind ich bin. Angesprochen ist damit auch die Frage nach Norm und Kritik der individuellen Spiritualitäten, die sich christlich nennen wollen. Als ein solches Kriterium des Christseins hat Hans Urs von Balthasar pointiert die Objektivität hervorgehoben: »Nicht auf sich und auf die Stimme seiner Sehnsucht hat der Mensch zu lauschen, sondern auf das Wort Gottes.« (von Balthasar 1967, S. 253f) Aus der Perspektive dieser zweiten, inhaltlichen Dimension von Spiritualität erscheinen alltägliche Spiritualitäten (›Alltagsrituale‹) unter Umständen als kritikwürdig. Die Bedeutung solcher ›kleinen Transzendenzen‹ gerade für spirituelle Lernprozesse ist gewiss hoch anzusetzen. Aber wenn auch hier von christlichen Spiritualitäten gesprochen werden soll, ist nach der unbewusst transportierten Aussage dieses Handelns zu fragen.

Im überlieferten Wort Gottes werden Inspiration und Korrektur jeder individuellen Spiritualität möglich. D. h.: Einerseits ist die kirchliche Darstellung der christlichen Erfahrungstradition Voraussetzung für eine christliche Spiritualität. Andererseits wächst diese christliche Spiritualität nur auf dem Bo-

den konkreter, d. h. im Alltag verwurzelter, menschlicher Erfahrungen. Glaube kommt also aus dem Hören, vollzieht und vermittelt sich aber allein in einer persönlichen Erfahrung. Erst wenn die Geschichte einer bestimmten religiösen Tradition erzählt und lebendig in Praxis umgesetzt ist, können sich persönlich erfahrene und überlieferte Spiritualität begegnen. Das geschieht, indem Menschen sich mit dieser Geschichte auseinandersetzen, sich identifizieren oder sich von ihr distanzieren. Durch die erzählten Erfahrungen der Glaubenstradition können die Menschen in der Welt Gott und zugleich sich selbst entdecken und so eine christliche Spiritualität ausbilden.

Im Umgang mit Traditionen lässt sich eine zweifache Historizität feststellen: Zum einen sind sie in einem sozialen, kulturellen und historischen Umfeld entstanden, zum anderen werden sie in einem historisch bedingten Umfeld verstanden. Traditionen stellen etwas dar, auch wenn sie zeitlich und räumlich von heute entfernt sind. Zugespitzt auf unser Thema kann man sagen, dass die objektiv-materiale Dimension christlicher Spiritualität Orientierung gibt, weil sie vom Gelingen und Scheitern von Gesellschaften und Menschen erzählt. Ohne sie bleiben individuelle Entscheidungen (subjektive Dimension christlicher Spiritualität) dem »Hier und Jetzt«, dem Zufall, dem Augenblick oder reinem Pragmatismus überlassen. Wem bewährte Traditionen und Wertvorstellungen vorenthalten werden, dem wird die Chance genommen, um die Wurzeln des eigenen Lebens zu wissen und zu einer stabilen Identität zu kommen.

### 2.3 Die ästhetisch-formale Dimension

Spiritualität bedarf neben einem individuellen Akt nicht nur des als christlich erkennbaren Gehalts, sondern auch äußerer Formen, die nie reine Neuschöpfungen darstellen, sondern immer aus vorgelebten Glaubensgestalten entstehen. In diesem Kontext spricht Karl Rahner vom transzendenten und kategorialen Aspekt (vgl. Rahner 1971, S. 64–70): So wie Gott zugleich der ganz Andere *und* der im Menschen ganz Nahe ist, wie Glaube immer Tat Gottes *und* menschlicher Vollzug ist, so ist Spiritualität stets persönliche Gottesbeziehung *und* kommunizierbare, konkrete Form, die zugleich freie *und* vorgegebene Elemente umfasst. Aus religionspädagogischer Perspektive wird diese Dimension besonders deutlich: Kein Mensch kann ohne Vorgaben, d. h. ein materiales Gegenüber und einzuübende Handlungsmuster, lernen, und dies gilt besonders auch in Sachen Spiritualität. Es sind eben beide Elemente wichtig, wie bereits Adolf Exeler richtungsweisend formuliert hat: Vorgegebene Ausdrucksformen sind zum einen *nur relativ wichtig*, »nämlich in Relation zu dem, worauf es »eigentlich« ankommt« (Exeler 1981, S. 512); das Eigentliche ist ein gläubiger Lebensvollzug. Zum anderen sind sie aber *doch relativ wichtig*, bedeutet doch die leib-seelische Verfasstheit des Menschen, dass jede innere Haltung ihren angemessenen Ausdruck braucht. »Angemes-

sen« heißt, dass Inhalt und Form zusammenpassen. Wenn wir also von »stimmigen« Formen sprechen wollen, ist hiermit stets inhaltliche Wahrheit wie individuelle Wahrhaftigkeit gemeint, aus denen zusammen sich intersubjektive Glaubwürdigkeit ergibt.

#### 2.4 Die soziale Dimension

Damit ist nun eine letzte Dimension der Spiritualität angesprochen, die wir als die soziale bezeichnen wollen. Christliche Spiritualität ist Glaube, der insbesondere im gemeinschaftlichen Handeln sichtbar wird, und umgekehrt: Gerade in den spirituellen Vollzügen formt sich die Gemeinschaft, die mehr ist als ein Kollektiv von Einzelspiritualitäten. Aber diese Gemeinschaft ist pluriform, nicht uniform. Das Problem ist auch Paulus in Korinth begegnet. In 1 Kor 12,12f zeichnet er deshalb das Bild von der Einheit des Leibes in Christus: Der Leib besteht nicht aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern, die seine Einheit und zugleich seine Verschiedenheit ausmachen. Viele Glieder bilden einen Leib und bewirken Buntheit und Breite dessen, was ein Leib ist und bewerkstelligen kann. Für Paulus ist klar: Christlichen Glauben gibt es nur aufgrund des Kreuzesgeschehens. Er ist unauflöslich an die Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus gebunden. In der Gemeinschaft mit Christus gründet sich aber zugleich die Gemeinschaft der Glaubenden: »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen« (Gal 3,27; vgl. Theis 1991).

#### 2.5 Zusammenfassung

Diese vier elementaren Handlungsdimensionen von Spiritualität wollen wir nun anhand des folgenden Basissatzes veranschaulichen:

*»Ich vollziehe – meinen Glauben an den Gott Israels und Jesu Christi – in Gemeinschaft mit anderen – in stimmigen Ausdrucksformen.«*

Spiritualität wird als ein Kommunikationsgeschehen zwischen Subjekten interpretiert (»Ich vollziehe«: subjektive Dimension), in dem im intersubjektiven Raum (»in Gemeinschaft mit anderen«: soziale Dimension) durch das ästhetische Medium spiritueller Formen (»in stimmigen Ausdrucksformen«: ästhetisch-formale Dimension) Glaubensgehalte erlebbar und erfahrbar werden (»meinen Glauben an den Gott Israels und Jesu Christi«: objektiv-materiale Dimension). Durch das ästhetisch-formale Geschehen einer betenden Gemeinde bspw. kann erfahrbar werden, was die Glaubensrede von der Nähe Gottes immer nur behaupten kann; durch jahrelange meditative Übung kann erlebbar werden, was die mystische Suchformel »Gott finden in allen Dingen« als Wirklichkeit benennen möchte; durch intensive Schriftmeditation können die Glaubenswelten, zu denen ein Text einladen will, entdeckt werden etc. Diese Beispiele machen deutlich, dass in diesem Geschehen durch primär affektive und pragmatische (und nur sekundär kognitive) Prozesse auf

ästhetisch-formaler Ebene Glaubensinhalte vermittelt werden. Spirituelle Formen leben davon, dass sie eher gebraucht denn reflektiert werden – daher auch die hohe Bedeutung der beständigen Übung und Wiederholung in allen spirituellen Lernwegen. Über den Weg der eingeübten Form gelingt es aber dann gerade, dass die dahinter liegenden subjektiven Welten (Glaubenserfahrungen) Gestalt annehmen, und zugleich wird der je persönliche Glaubensweg deutlich. In spirituellen Ausdrucksformen werden so subjektiv anverwandelte Glaubensaussagen intersubjektiv wahrnehmbar. Diese Gestalt kann und wird sich je nach Lebensabschnitt verändern. Deshalb die notwendige Spannung von Tradition und Innovation und die Bedeutung von überlieferten und werdenden Ritualen. Was letztlich entstehen kann ist, eine dialogische Beziehung zwischen Subjekten, die über das Medium von Ausdrucksformen (ein Text, ein Gebet, ein Lebensstil der ›Nachfolge Jesu‹ ...) vermittelt wird, indem die nicht expliziten Welten, die sich in den Ausdrucksformen gewissermaßen abgelagert haben, einander begegnen und sich verändern.

### **3. Sensibilisieren und Einladen. Alltägliche Lebensformen als Ausgangspunkte spirituellen Lernens**

Im Kern des vorgeschlagenen Kommunikationsmodells christlicher Spiritualität stehen also – entsprechend der dem kommunikativen Glaubensmodell hinzugefügten Frage, wie Glauben Gestalt annimmt – ästhetische Ausdrucksformen. Die Beziehungen zu den übrigen Dimensionen liegen in der Frage, wie Menschen ihren persönlichen Glauben gestalten (subjektive Dimension), wie sich der Glaube der Christen in lebendiger Gestalt ausprägt (objektiv-materiale Dimension) und wie schließlich die einzelnen Formen zu einer Gesamtgestalt sich einen und aus dieser wachsen (soziale Dimension).

Nun ist die Geschichte christlicher Spiritualität eine Geschichte unzähliger individueller wie kollektiver spiritueller Formen, denn sie ist in gewisser Weise ein Spiegel der »Begegnung der Botschaft Jesu mit den Anliegen der jeweiligen Gegenwart« (Sudbrack 1988, Sp. 1180) und den jeweiligen biographischen Kontexten. Vor dem Hintergrund der aktuellen Pluralität der Spiritualitäten ist zur Entwicklung und Tradierung einer erkennbar christlichen Spiritualität die Forderung einer »Elementarisierung der Spiritualität« (Wiggermann 2000, S. 712) erhoben worden. Damit ist gemeint, den Schwerpunkt von der Erhaltung bzw. Wiederbelebung vielfältiger (volkskirchlicher) Einzelformen zu Formen einer Spiritualität, die in die »geschichtliche Situation hineinpaßt und darin auch für Nichtchristen glaubwürdig« (Rahner 1980, S. 374) ist, zu verlagern. Ziel ist demnach die Prägung elementarer Formen, in denen der Kern christlichen Glaubens wahrnehmbar wird.

Spiritualitätsdidaktisch wird dabei u. E. in zwei Richtungen vorzugehen sein. In einer ersten Bewegung (Spiritualitätsdidaktik »von unten«) wird es

darum gehen, Menschen in ihren alltäglichen Lebensvollzügen zur Wahrnehmung einer spirituellen Dimension ihres Lebens zu führen, und diese in einer zweiten Bewegung (Spiritualitätsdidaktik »von oben«) mit christlichen Formen, Inhalten und Kontexten in Kontakt zu bringen (vgl. Bitter 2003, S. 296). Die beiden Grundsätze einer solchen Spiritualitätsdidaktik im Sinne Gottfried Bitters sind also *Sensibilisierung* für die Wahrnehmung des Spirituellen in alltäglichen Lebensformen und sodann *Einladung* zu einem ausdrücklich christlichen Lebensstil. Ihr Weg ist dabei nicht der des Außergewöhnlichen oder gar des Elitären, sondern es geht zunächst um die Kultivierung jener »Alltagsseite jedes Zeitgenossen, der aus einer geistigen Orientierung lebt«, erst in einem zweiten (offenen) Schritt dann um die Einladung zum Leben eines »Christen, der im Evangelium seine Lebensmitte gefunden hat« (Bitter 2004, S. 164).

Von einer solchen Einladung erzählt auch der Evangelist Lukas: wie Jesus sich selbst als Gast einlädt und zugleich den Zöllner Zachäus zum Leben. Er will sensibel machen, diese Einladung Jesu auch im »Heute« der Leser wahrzunehmen. Die Erzählung spricht eine Vielzahl *elementarer Lebensformen* an, die zum Entdecken und Gestalten einer christlichen Alltagspiritualität einladen können (vgl. Theis 2003, S. 211–214).

Als Jesus *auf seiner Reise* nach Jericho kommt, laufen die Menschen zusammen. Auch ein reicher Oberzöllner wird auf ihn aufmerksam und will ihn gerne sehen. So viele Leute, dass Zachäus die Sicht versperrt ist. Zudem ist er von Statur her *sehr klein*. Deshalb steigt er auf einen Maulbeerfeigenbaum, um zu schauen. Der Evangelist nennt kein Motiv für das Verhalten des Zöllners. Dadurch haben die Leser Spielraum für ihre Vorstellungen. War er vielleicht trotz seines Reichtums innerlich leer und arm? Steckt hinter seinem Bemühen, Jesus zu sehen, ein unbestimmter *Zweifel* an der eigenen Lebenssituation und die *Sehnsucht* nach Zuwendung und Heil? Oder war er nur neugierig? Als Jesus nun vorbeikommt, sieht er ihn und spricht ihn an: »Zachäus, komm schnell herunter! Denn ich muss heute in deinem Haus zu Gast sein.« (V.5) Das Eigenartige an dieser (Selbst-) Einladung ist, dass Jesus unter den vielen Menschen nicht nur auf Zachäus *aufmerksam wird*, sondern ihn auch kennt: Er *ruft ihn mit Namen*. Lukas erklärt aber nicht, woher Jesus von ihm weiß, ob ihm sein Beruf und Ruf bekannt sind. Ohne zu zögern, *lässt* jener *sich anrühren*, steigt von seinem Baum und öffnet Jesus sein Haus. Aber das zum Glauben Kommen geschieht nicht ohne Veränderung. Auch davon erzählt Lukas in dieser Geschichte. Die Hälfte seines Vermögens gibt Zachäus den Armen, und was er zuviel eingefordert hat, erstattet er vierfach zurück.

Wie viel *Zweifel* und auch Widerstand das Handeln Jesu auslöst, zeigt der Erzähler in der Reaktion der Leute. Sie sind über das Verhalten von Jesus empört: »Er ist bei einem Sünder eingekehrt.« (V.7) Keine Spur eines empathischen *Mitfühlens* oder auch nur die Fähigkeit, *positiv staunen zu können*. Indem Lukas aber beispielhaft zeigt, wie Jesus mit Missachteten und Sündern

umgeht, macht er auf einen Aspekt jesuanischer Spiritualität aufmerksam. Dieser wendet sich den »Kleinen«, aber auch den gesellschaftlich Ausgestoßenen zu. Er ist der Mensch, der die Verlorenen sucht und ihr *Klagen* hört. So wird Jesus Mittelpunkt der Hoffnung und des *Dankens*.

In dieser Geschichte praktiziert Jesus das, was in den Gleichnissen vom verlorenen und wiedergefunden Schaf, von der verlorenen und wiedergefundenen Drachme anschaulich metaphorisch erzählt wurde. Nachdem er Zachäus »wiedergefunden« hat, ist seine Freude groß: »Heute ist deinem Haus das Heil geschenkt worden.« (V.9) Diese Zusage gilt nicht nur für Zachäus. Lukas begründet das Handeln Jesu damit, dass er ihn selbst sagen lässt: »Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.« (V.10) Damit verweist der Evangelist auf den Propheten Ezechiel, der im Namen Gottes verkündete: »Die verlorengegangenen Tiere will ich suchen, die vertriebenen zurückbringen, die verletzten verbinden, die schwachen kräftigen, die fetten und starken behüten. Ich will ihr Hirt sein und für sie sorgen, wie es recht ist« (Ez 34,16). Diese intertextuellen Verweise lenken den Blick auf den zentralen Punkt der »lukanischen Spiritualitätsdidaktik« und jeden Bemühens um Lehren und Lernen christlicher Spiritualität: Gott selbst ist es, der uns in Jesus heute einlädt und uns mit seinem Suchen entgegenkommt. In ganz alltäglichen Lebensformen – ob im *Reisen*, *klein Sein*, *Zweifeln*, im *sich Sehnen*, *mit Namen angesprochen Werden*, im *aufmerksam Sein*, *sich Anrühren Lassen*, *Mitfühlen* und *Staunen Können*, im *Klagen* und *Danken* (vgl. die Beiträge in Teil II dieses Buches) – lässt sich diese christliche Erfahrung entdecken. Spirituelle Lernwege beginnen dort, wo Menschen für diese spirituelle Dimension sensibel und zu einer christlichen Deutung eingeladen werden.

## Literatur

- ALTMAYER, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (PThh 78), Stuttgart 2006.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Spiritualität, in: Ders.: *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln/Freiburg<sup>3</sup> 1990, S. 226–244.
- DERS.: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Ders.: *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, S. 247–263.
- BITTER, Gottfried: Chancen und Grenzen einer Spiritualitätsdidaktik, in: Schreijäck, Thomas (Hg.): *Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit* (FS Siller), Freiburg/Basel/Wien 2004, S. 158–184.
- DERS.: Spiritualität als Leitbild Praktischer Theologie heute, in: LS 54 (2003), S. 292–297.
- DERS.: Spirituelle Erziehung im Religionsunterricht. Kritische Anfragen in prospektiver Absicht, in: LKat 15 (1993), S. 5–14.
- DERS.: Glauben/vertrauen, in: HRPg 1 (1986), S. 347–356.

- ENGLERT, Rudolf/FROST, Ursula/LUTZ, Bernd (Hg.): Christlicher Glaube als Lebensstil (FS Bitter; PThh 24), Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- EXELER, Adolf: Weisen geistlichen Lebens, in: *KatBl* 106 (1981), S. 503–513 u. 839–848.
- FRALING, Bernhard: Spiritualität, IV. Systematisch-theologisch, 1. Spiritualität als lebendige Wirklichkeit, in: *LThK*<sup>3</sup> 9 (2000), Sp. 856.
- HABERMAS, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (stw 422), Frankfurt <sup>7</sup>1999.
- DERS.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (stw 749), Frankfurt 1988.
- KEHL, Medard: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- METTE, Norbert: »... dass Gott ein Tätigkeitswort werde«, in: *KatBl* 129 (2004), S. 368–375.
- PEUKERT, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basisstheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, S. 64–79.
- RAHNER, Karl: Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: Ders.: *Schriften zur Theologie* 14 (1980), S. 368–381.
- DERS.: Die Rücksicht auf die verschiedenen Aspekte der Frömmigkeit, in: *HPTH II/1* (<sup>2</sup>1971), S. 61–79.
- DERS.: Frömmigkeit früher und heute, in: Ders.: *Schriften zur Theologie* 7 (1966), S. 11–31.
- RATSCHOW, Carl Heinz: Frömmigkeit, 1. Theologiegeschichtliche Übersicht, in: *EKL*<sup>3</sup> 1 (1989), S. 1397–1400.
- RUHBACH, Gerhard: *Theologie und Frömmigkeit. Versuch einer Standortbestimmung* (1977), in: Ders.: *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen 1987, S. 16–27.
- SAUTTER, Jens Martin: *Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 2)*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- SCHRÖDER, Bernd: *Fides quaerens expressionem. Frömmigkeit als Thema der Praktischen Theologie*, in: *IJPT* 6 (2002), S. 169–197.
- SCHÜTZ, Christian: *Spiritualität, Christliche Spiritualität*, in: Ders. (Hg.): *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg/Basel/Wien 1988, Sp. 1170–1180.
- SUDBRACK, Josef: *Spiritualität, Geschichte der Spiritualität*, in: Schütz, Christian (Hg.): *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg/Basel/Wien 1988, Sp. 1180–1187.
- THEIS Joachim: *Aus dem Neuen Testament*, in: Niehl, Franz W. (Hg.): *Leben lernen mit der Bibel. Der Textkommentar zu Meine Schulbibel*, München 2003, S. 159–283.
- DERS.: *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4* (BU 22), Regensburg 1991.
- WIGGERMANN, Karl-Friedrich: *Spiritualität*, in: *TRE* 31 (2000), S. 708–717.