

ULRICH HEMEL

ZIELE SPIRITUELLER FÜHRUNG HEUTE - EINE RELIGIONSPÄDAGOGISCHE REFLEXION

1. Spiritualität und die ganze christliche Existenz

Die Worte "Spiritualität" und "spirituell" haben in den letzten Jahren eine so weite Verbreitung im christlichen Sprachgebrauch gefunden, daß sie begrifflich unscharf geworden sind. Die religionspädagogische Reflexion über Ziele spiritueller Führung heute setzt daher zunächst eine grundlegende Verständigung über den Sinn von "Spiritualität" und "spiritueller Führung" voraus. Dabei überspringe ich eine detaillierte biblische und historische Grundlegung, die hier zu weit führen würde.¹ Dagegen möchte ich auf die religionspädagogischen und religionspsychologischen Konsequenzen aufmerksam machen, die sich aus den konnotativen Assoziationen zum Wortfeld "Spiritualität/spirituell" zu ergeben scheinen: Spiritualität rückt hier in eine assoziative Nähe zu Ganzheitlichkeit, Gefühl, Wärme, Herz, Menschlichkeit. Wenn solche positiven Assoziationen von vielen Menschen empfunden werden, dann erklärt sich daraus zumindest teilweise die gegenwärtige Attraktivität und Faszination, die vom Begriff Spiritualität ausgeht. Im kirchlichen Bereich bietet sich als Antonym das Wortfeld "Theologie/theologisch" an, mit Assoziationen wie Intellektualität, Kälte, Herzlosigkeit, Unmenschlichkeit. Umgekehrt haben in Theologenkreisen manche Formen von "Spiritualität" den Beigeschmack der unkontrollierten "Gefühlsduselei", die sich der kritischen Reflexion durch die Theologie am liebsten entziehen würde.

Der assoziative Gegensatz von Theologie und Spiritualität wirkt freilich auch dann weiter, wenn er theoretisch als unfruchtbarer Scheingegensatz zurückgewiesen wird.² Im vorliegenden Beitrag geht es auch nicht speziell

1 Vgl. J. Sudbrack, Art. Spiritualität, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, hg. v. K. Rahner, Bd. 7, Freiburg/Br/Basel/Wien 1973, 115-130, hier 115ff.; vgl. auch die Dokumentation "Storia della spiritualità cristiana": L. Bouyer, Spiritualità del Nuovo Testamento, Bologna 1967; ders., La spiritualità dei padri, Bologna 1968, J. Leclercq, La spiritualità del Medioevo da San Gregorio a San Bernardo (sec. VI-XII), Bologna 1969, F. Vandembroucke, La spiritualità del Medioevo, Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XVI), Bologna 1969, L. Cognet, La spiritualità moderna, Bologna 1973/74.

2 Dies geht allein schon daraus hervor, daß die Theologie bzw. Geschichte der Spiritualität mittlerweile den Rang einer eigenen theologischen Disziplin beansprucht: "Spiritualität ist eine Querschnittsdisziplin, die das Ganze der theologisch relevanten Fächer umspannt und dieses Ganze - immer den Blick auf den Ursprung der Offenbarung in Christus richtend - dem konkreten Vollzug des einzelnen Menschen nahebringt." (J. Sudbrack, s. Anm. 1, 121).

um das Verhältnis von geistlichem Leben und theologischer Reflexion, das Peter Lippert kürzlich in einem lesenswerten Artikel näher beleuchtet hat.³ Die folgenden Ausführungen, die religionspädagogisch orientiert sind, setzen jedoch als grundlegenden Horizont von Anfang an voraus, daß "spirituell" und "christlich" nicht voneinander isoliert werden dürfen. Spiritualität ist kein ausgegrenzter Sonderbereich, sondern sie umfaßt die gesamte christliche Existenz.⁴ Dies drückt beispielsweise auch die ganzheitliche Formulierung des christlichen Liebesgebots nach Mt 22,34 (vgl. Dtn 6,5) aus: "Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken." Es ist unmißverständlich, daß die hier geforderte Spiritualität auch das "Denken" einbezieht, näherhin das Lieben mit dem oder durch das Denken.⁵ Die Spiritualität eines Christen ist daher jedenfalls mehr als der Inbegriff seiner Frömmigkeitspraxis. Sie ist die Weise seines Christseins überhaupt.

Wenn es aber möglich ist, Christ zu sein als Laie und als Priester, als Mann und als Frau, als Lehrer und als Verwalter, als Theologe und als Erzieher, als Europäer und als Afrikaner, als Franzose und als Deutscher, als Bayer und als Rheinländer, dann wird klar: Letztlich gibt es so viele Weisen, Christ zu sein, wie es Menschen gibt. Das bedeutet aber auch, um mit Josef Sudbrack zu sprechen, daß es auf der "Ebene der konkreten Verwirklichung ... ebenso viele Spiritualitäten" gibt, wie es "wache Christen gibt".⁶ Eine Welteinheitsspiritualität gibt es also nicht und kann es nie geben.

Die theologische Begründung dafür liegt in der Einmaligkeit der Liebe Gottes zu jedem Menschen. Aus der Einmaligkeit und Einzigartigkeit jedes Menschenlebens folgt theologisch außerdem die Einmaligkeit jeder Glau-

3 P. Lippert, Zum Verhältnis von geistlichem Leben und theologischer Reflexion, in: *Theologie der Gegenwart* 27 (1984) 117-122. Vgl. auch R. Sauer, Der theologische Hochschullehrer im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Spiritualität, in: *RpB* 7 (1981) 3-17; ferner A. Assel, Spiritualität statt Theologie?, in: *LS* 34 (1983) 304-306.

4 Vgl. G. Switek, Art. Spiritualität, in: B. Stoeckle (Hg.), *Wörterbuch christlicher Ethik*, Freiburg 1975, 227-231, bes. 227: "'Geistlich' ist somit zu einem Fachausdruck für christliche Existenz geworden." Switek bezieht sich dabei auf die biblischen Begriffe *πνεῦμα* und *πνευματικός*, von denen sich unser modernes Verständnis von "spirituell" und "Spiritualität" herleitet (vgl. auch Sudbrack, s. Anm. 1, 115ff.).

5 Den Hinweis auf die biblische Einbeziehung des Denkens in das Gebot der Gottesliebe verdanke ich E.J. Penoukou, *Avenir des Églises africaines, Questions et réflexions*, in: *Bulletin de Théologie africaine* 5 (1984) 193-203, hier 196f.

6 Sudbrack (s. Anm. 1), 121f.

bensgeschichte, jeder religiösen Biographie. Wenn christliche Spiritualität also stets kontextuell und situativ vermittelt ist, hat dies auch religionspädagogische Konsequenzen: Christliche Existenz ist nach Raum und Zeit auslegungsbedürftig. Die religionspädagogische Forderung nach Elementarisierung und Korrelation gilt auch für Fragen der Spiritualität.

Im einzelnen besagt dies beispielsweise, daß es keine Festlegung auf einen bestimmten "Stil" von Spiritualität geben darf, der Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen würde. Eine Veranschaulichung hierzu bietet sehr deutlich die Auseinandersetzung mit den Formen spiritueller Führung, wie sie Klaus Steigleder in seinem Buch "Das Opus Dei - eine Innenansicht" (Zürich 1983) vorlegt. Die sozialen Gesetze, die von der Psychologie und der Soziologie der Kleingruppe erforscht werden, gelten auch für die Formen christlicher Frömmigkeits- und Lebenspraxis. So spricht auch Peter Lippert im Hinblick auf bestimmte christliche Gruppen von einem Klima, "das so homogen ist, daß sich ein abweichender Typus von Spiritualität erst gar nicht entwickeln kann". Ein andersartiger Typus von Spiritualität könnte den einzelnen nämlich "die Gruppenmitgliedschaft kosten".⁷

Auf der anderen Seite wäre es kurzsichtig, die Pluralität von Wirklichkeitsformen christlicher Spiritualität als Gegensatz zu ihrer grundlegenden Einheit zu sehen. Josef Sudbrack erläutert die christologisch und trinitarisch begründete Einheit christlicher Spiritualität wie folgt: "Diese Einheit ist es auch, aus der jeder epochale Neuanfang der Spiritualität seine Berechtigung hernehmen muß, und sie nährt auch die radikalen Umbrüche, die anscheinend Stigmata unserer Zeit sind. Es ist die Einheit des Geistes Christi, der 'weht, wo er will' und wie er will, und der doch je als ganzer sich konkretisiert."⁸ Das Faszinierende christlicher Spiritualität ist gerade die trinitarisch-realisierte Verbindung von Einheit (oder Universalität) mit ganz konkreter Vielfalt und Individualität, in örtlicher, zeitlicher und persönlicher Hinsicht. Die Maßstäbe für christliches Leben bieten daher einen Rahmen, der offen ist, aber auch klare Grenzen setzt. Die Vielfalt der Orden innerhalb der Kirche illustriert sehr lebendig, was innerhalb eines solchen integrativen Rahmens möglich ist.⁹ Die wesentlichen Ausdrucksformen christlicher Existenz wie Gebet, Meditation, Liturgie und Aktion sind in ähnlicher Weise Zeichen der Einheit wie der Vielfalt, zugleich in-

7 Lippert (s. Anm. 4), 120. Vgl. hierzu auch die beeindruckende Darstellung von K. Steigleder, *Das Opus Dei - eine Innenansicht*, Zürich 1983, bes. 238-269 "Der schwere Weg aus dem Opus Dei".

8 Sudbrack (s. Anm. 1), 123.

9 Vgl. W. Herbstrith (Hg.), *Orden als Lebensmodell, Erwartungen-Ansprüche-Tendenzen*, München 1983.

dividuelle und gemeinschaftliche Vollzüge.

Wenn sich also gezeigt hat, daß christliche Spiritualität von ihrer kontextuellen und situativen Verwirklichung her lebt, dann folgt daraus die religionspädagogische Aufgabe, die Gegenwartssituation präzise zu analysieren, um sie auf die Bedingungen für die innere und äußere Stimmigkeit christlicher Existenz heute zu prüfen. Die religionspädagogische Frage nach den 'Zielen' spiritueller Führung heute setzt eine solche Analyse wenigstens im Ansatz voraus, um zu konkreten Schlußfolgerungen zu gelangen. Vorauszusetzen ist aber auch die Klärung des Begriffs der "spirituellen Führung".

2. Spirituelle Führung als Weggefährtenschaft

Die Frage nach spiritueller Führung wurde in der Religionspädagogik unter verschiedenen Bezeichnungen immer wieder aufgegriffen. So formuliert Ludwig Wolker 1954 bestimmte Aufgaben für die spirituelle Führung in katholischen Jugendgruppen. Er nennt die "Führung zu den Gnadenmitteln der Kirche", die "Führung zur Gemeinschaft der Gruppe und aktiven Teilnahme am Bundesleben", die "Führung zu den Zeitschriften" (gemeint sind katholische Verbandszeitschriften), die "Führung zur rechten Haltung" in Familie, Beruf usw., ferner die "Führung zur Aktivität im Reich Gottes und zum apostolischen Geist".¹⁰ Klemens Tilmann widmet der "religiösen Weckung und Führung" 1963 und 1964 eine zwölfteilige Artikelserie.¹¹ 1966 erscheint eine Buchveröffentlichung von Wolfgang Nastainczyk mit dem Titel "Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendorientierung".¹² Das "Handbuch der Religionspädagogik" enthält einen Beitrag von Günter Stachel zum Thema "Religionspädagogik des Gebets und der Meditation."¹³

Das Anliegen spiritueller Führung hat, wie die angeführte stichprobenartige Auswahl zeigt, in der Religionspädagogik über relativ lange Zeiträume hinweg Aufmerksamkeit gefunden. Dabei ändern sich freilich Ziele, Inhalte

10 L. Wolker, Die religiös-erzieherische Aufgabe des Jungführers, in: KatBl 79 (1954) 30-36, hier 31f.

11 K. Tilmann, Religiöse Weckung und Führung, in: KatBl 88 (1963) 131-134, 221-223, 274-277, 331-334, 363-366, 408-411, 465-468, 506-509, 557-558; KatBl 89 (1964) 32-33, 138-143, 183-186. Vgl. auch K. Tilmann, Die Führung zur Meditation, Einsiedeln/Köln 1971.

12 Freiburg 1966.

13 G. Stachel, Religionspädagogik des Gebets und der Meditation, in: HRP III, 178-192. Vgl. auch G. Stachel, 'Spiritualität': Religionspädagogik/Katechetik des Gebets und der Meditation, in: Ders., Erfahrung interpretieren, Zürich 1982, 185-236.

und Akzentsetzungen. Sofern spirituelle Führung jedoch unter christlichen Anspruch gestellt wird, steht sie über alle Zeitläufte hinweg unter einem wesentlichen eschatologischen Vorbehalt: Wenn Jesus Christus der "Herr" ist, wenn er "der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14,6), dann wird das pädagogische Verhältnis zwischen Führer und Geführten paradoxerweise aufgehoben. Beide stellen sich gemeinsam unter den Willen Gottes. Jede transitive Forderung ist zugleich eine reflexive Forderung. Wer einen anderen zum Beten auffordert, kann sich der von ihm ausgesprochenen Forderung selbst nicht entziehen. Führung zur Spiritualität erweist sich daher als Weise christlicher Weggeführtenschaft, also im strengen Sinn christologische Weggeführtenschaft. Darauf deutet schon die alttestamentliche "Torah" als Weg und Wegweisung hin.¹⁴ Der Weg geistlicher Führung hat nach Friedrich Wulf das "Finden des Willens Gottes 'für mich'" zum Ziel, "im Finden der eigenen Lebenslinie wie in der je neuen konkreten Situation."¹⁵ Die Suche nach dem Willen Gottes "für mich" gilt aber für alle Beteiligten: Für den geistlichen Führer wie für die Geführten, in je unterschiedlicher Ausprägung. Eine ernsthafte religionspädagogische Reflexion über spirituelle Führung muß diese Zusammengehörigkeit der "Intimität Gottes mit uns" und des "soziale(n) Milieu(s) des Glaubens" in der "realen Kirche", wie Karl Rahner einmal formuliert¹⁶, berücksichtigen. Dabei kann es um das Verhältnis von Religionslehrer und Schüler, von Exerzitienmeister und Novize, von Priester und Ordensschwester, von Spiritual und Priesteramtskandidat oder auch von Freund zu Freund gehen: Immer handelt es sich zugleich um die freisetzende Unmittelbarkeit des christlichen Gottesverhältnisses und um die konkrete soziale Gestalt religionspädagogischen Handelns durch spirituelle Führung.

Diese soziale Gestalt spiritueller Führung kann auf dem Weg zu christlicher Existenz förderlich oder hinderlich wirken. Wie jedes von Menschen verantwortete Handeln ist spirituelle Führung daher doppelsinnig, ambivalent. Die religionspädagogische Reflexion auf Ziele spiritueller Führung hat dieser Ambivalenz Rechnung zu tragen, indem sie die heuristische Frage stellt,

14 Vgl. A. Deißler, Art. Biblisches Ethos, I. Ethos des AT, in: Wörterbuch christlicher Ethik (s. Anm. 4), 36-39, hier 37.

15 F. Wulf, Art. Seelenführung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon VII, 7-10, hier 9. Wulf nennt als die "entscheidenden Aufgaben" der Seelenführung folgende: "1. die Hinführung zur Selbsterkenntnis, 2. die Anleitung zur Annahme seiner selbst, 3. die Hilfe zur Lösung vom eigenen Ich und 4. das gemeinsame Suchen nach dem konkreten Willen Gottes" (8).

16 K. Rahner, Chancen des Glaubens, Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg 1970, 67.

welche Teilziele und welche Haltungen für die Freisetzung zu und die Ermöglichung von christlicher Existenz heute eher förderlich, welche dagegen eher hemmend wirken dürften.

3. Ziele spiritueller Führung: Grundsätze und Konkretisierungen

Sprachlich gesehen werden Ziele spiritueller Führung im allgemeinen als Haltungen formuliert; doch aus diesen Haltungen erwachsen Vollzüge, Fähigkeiten und Fertigkeiten. Im folgenden gebe ich keinen Literaturüberblick über solche Ziele spiritueller Führung, sondern ich greife - ohne Anspruch auf Vollständigkeit - einige grundsätzliche und allgemeine Zieldimensionen auf, artikuliere dann einige Thesen zu einem "Lasterkatalog" spiritueller Führung und schlage schließlich fünf einigermaßen elementarisierte Lernziele vor, die mir für spirituelle Führung heute besonders wichtig scheinen, ohne daß sie vielleicht besonders neu oder originell wären.

3.1 Zunächst möchte ich die Hypothese aufstellen, daß es tatsächlich einige allgemeine und grundsätzliche Zieldimensionen für christliche Spiritualität und spirituelle Führung gibt, die einer universalen Nachprüfung an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten standhalten. Dazu gehören nach meiner Auffassung die folgenden:

- a) Der Hunger nach Größerem,
- b) Die sprachkritische Unterscheidung der Geister,
- c) Die Verbindung von Beten und Leben, Sprechen und Schweigen,
- d) Und der Umgang mit der realen Kirche.

Zur Überprüfung der genannten Hypothese wäre es nötig, eine Reihe von monographischen Untersuchungen anzustellen, die z.B. anhand von Gestalten, die christliche Existenz exemplarisch verwirklicht haben, die Präsenz der genannten Dimensionen in unterschiedlichen Kontexten zu erforschen hätten. Dabei können die hier als Ziel dargestellten Haltungen aufgrund der Prozeßhaftigkeit des Lebens auch von ihrer Wegstruktur her aufgefaßt werden. Weg und Ziel sind untrennbar.

Erstens: Der Hunger nach Größerem, schon von Adolf Exeler 1981 als wesentliches Moment von Spiritualität beschrieben¹⁷ und bei Ignatius von Loyola als Motiv seiner Bekehrung eindringlich dargestellt¹⁸, gehört unter religionspädagogischer Perspektive zu den Ermöglichungsbedingungen von religiöser Entwicklung, von Wandel und Wachstum. Die lebensgeschichtliche Verwirklichung religiöser Identität bezieht ihre vitale Spannung nicht zu-

17 A. Exeler, Weisen geistlichen Lebens, Erster Teil: Grundlegung, in: *KatBl* 106 (1981) 503-513, hier 509f.

18 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übersetzt und erläutert von Burkhard Schneider, Freiburg 1977, bes. 44f: I. 6-7.

letzt von solchem "Hunger nach Größerem". In dieser Hinsicht bedenkenswert ist im übrigen auch die lukanische Fassung der Bergpredigt, wo es unter anderem heißt: "Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden" (Lk 6,21a).

Zweitens: Die sprachkritische Unterscheidung der Geister als Ziel spiritueller Führung bezieht sich wesentlich auf die Differenz zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem, zwischen signifié und signifiant (Ferdinand de Saussure).¹⁹ Religiöse Sprachformen verbürgen noch lange nicht die Authentizität religiöser Sprache. Religiöse Gestalt ist nicht identisch mit religiösem Gehalt. Kitsch und Ideologie gehören zu den ständigen Gefährdungen, denen religiöse Sprache ausgesetzt ist.²⁰ Die "Ehrlichkeit und Echtheit in der religiösen Führung", die Günter Stachel fordert²¹, bezieht daher immer auch die Ehrlichkeit und Echtheit religiöser Sprache ein. Es ist kein Zufall, daß die zeitgenössischen Bemühungen von Religionsphilosophie und Religionskritik sich an zentraler Stelle mit dem Problem der religiösen Sprache befassen.²² Religionspädagogisch verantwortete spirituelle Führung muß daher sprachkritische Aufmerksamkeit gewinnen und immer wieder für die Spannung zwischen Gemeintem und Gesagtem sensibilisieren, wenn sie sich als Dienst an christlicher Spiritualität verstehen will. Sowohl an der Sprache Jesu wie auch an der Sprache von Heiligen und Propheten könnte im übrigen aufgewiesen werden, was die sprachkritische Unterscheidung der Geister auf dem Gebiet der religiösen Sprache im einzelnen bedeutet.

Drittens: Die Verbindung von Beten und Leben, von Sprechen und Schweigen gehört zumindest seit der Regula Benedicti und dem benediktinischen "Ora et labora" zum Grundbestand abendländischen Christentums. Ihre religionspädagogischen und spirituellen Implikationen waren und sind jedoch

19 Vgl. F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Cours de linguistique générale), übersetzt von H. Lommel, Berlin/Leipzig 1931; vgl. auch E. Benveniste, Nature du signe linguistique, in: H. Arens, Sprachwissenschaft, Bd. 2, Frankfurt 1969, 575.

20 Vgl. A. Grabner-Haider, Ideologie und Religion, Interaktion und Sinnssysteme in der modernen Gesellschaft, Wien 1981, bes. 11-36, 107-132, 153-156. Ideologie sei "zu verdeckter Kommunikation genötigt" (156) und bediene sich daher gerne des Vehikels der Religion.

21 Stachel, Religionspädagogik des Gebets (s. Anm. 13), 191.

22 Vgl. M. Kaempfert (Hg.), Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983; R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg 1983, bes. 143-196; ferner H. G. Hubbeling, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, bes. 71-76; K. Wucherl, Philosophie und Religion, Bern 1982, bes. 49-104; H. Zirker, Religionskritik, Düsseldorf 1982 (= Leitfaden Theologie 5), bes. 177-202.

nicht immer deutlich. Anzuzielen ist nämlich weder "Beten" für sich allein, noch "Leben" an sich, sondern ihr Zusammenklang als Grundrhythmus christlicher Spiritualität. Ziel ist es, daß das Gebet vom Leben abgedeckt wird und umgekehrt. Ziel ist die wechselseitige Stimmigkeit von Gebet und Leben. Dieser an sich nicht neue Gedanke²³ wird auch in der reichen religionspädagogische Literatur zur Gebetserziehung berücksichtigt²⁴ und führt im Hinblick auf spirituelle Führung zur Konsequenz, daß nicht einseitig bestimmte Formen geistlicher Praxis gegen ethisch hochstehendes Handeln ausgespielt werden dürfen (und umgekehrt), sondern daß der entscheidende Maßstab in der "Balance" zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen Gebet und Leben, Sprechen und Schweigen liegt. Angesichts der heute weitverbreiteten Sprachlosigkeit im mitmenschlichen Kontakt kann die Ausdrücklichkeit, mit der "Leben" im Gebet zu Wort kommt, befreiend wirken. Angesichts der verbalen Reizüberflutung unserer Tage kann aber auch dem Schweigen, der ruhigen Gelassenheit, der Sammlung, ein befreiender und freisetzender Wert zukommen. Dieser Gesichtspunkt gewinnt in der neueren Religionspädagogik, besonders in der Symboldidaktik, immer stärkere Beachtung.²⁵ Falsche Flucht in die Innerlichkeit ebenso wie unreflektierter Aktionismus werden aber auch in diesem Zusammenhang erst durch die spannungsreiche Vermittlung beider Pole, durch die erwähnte Balance zwischen Sprechen und Schweigen, vermieden. Spirituelle Führung hat demnach auf die angesprochene Balance zu achten, wenn sie ihrer Aufgabe heute gerecht werden will.

Viertens: Der Umgang mit der realen Kirche ist spiritueller Führung als ein grundsätzliches Ziel aufgegeben, weil Kirche als die soziale Gestalt des Glaubens unabdingbar zum Weg christlicher Existenz gehört. Der Umgang mit der realen Kirche ist jedoch ambivalent und umfaßt schmerzliche neben erfreulichen, bedrückende neben beglückenden, quälende neben erfüllenden Erfahrungen. Das Verhältnis des einzelnen Glaubenden zur Kirche wird

23 Vgl. K. Rahner, Art. Gebet I, Dogmatische Einführung, in: Herders Theologisches Taschenlexikon II, 354-356, bes. 356: "Die Notwendigkeit des Gebets konkretisiert die Notwendigkeit der ausdrücklichen und gewollten positiven Bezogenheit des ganzen Lebens auf Gott, hat also von daher ihr Maß."

24 Vgl. H. Beck/A. Kohlbrecher/K. Stulz, Zum Beten führen, Zürich 1982; G. Biemer/A. Biesinger/W. Tzscheetz, Anstiftungen, Ein Hoffnungsbuch für junge Menschen, Freiburg 1982; A. Exeler, Beten: eine Weise geistlichen Lebens, in: KatBl 106 (1981) 839-848; H. Halbfas, Der Sprung in den Brunnen, Düsseldorf 1981.

25 G. Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982; G. Bitter, Glaube und Symbol, in: KatBl 109 (1984) 7-18; D. Funke, Glauben lernen zwischen Symbiose und Individuation, Zur psychischen Wirklichkeit religiöser Symbolbildung, in: KatBl 109 (1984) 506-513; H. Halbfas, Das dritte Auge, Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982; H. Kirchoff (Hg.), Ursymbole und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung, München 1982.

Immer zugleich von Nähe und von Distanz bestimmt. Die Kirche der Heiligen ist zugleich die Kirche der Sünder. Die sündige Kirche ist zugleich die heilige Kirche; und jeder einzelne Christ hat auf seine Weise Anteil an der heiligen wie auch an der sündigen Kirche. Die Kirche als Lebensraum des Glaubens ist daher nicht nur Gegenstand ekklesiologischer Reflexion²⁶, sondern auch konkretes Feld religionspädagogischen Handelns. Wenn demnach die Lebensfähigkeit von Glauben nicht zuletzt vom Erlernen des Umgangs mit der konkreten Kirche abhängt, dann wird ohne weiteres klar, warum ein entsprechendes Ziel für die Theorie und Praxis spiritueller Führung unverzichtbar ist.

3.2 Die vier aufgeführten grundsätzlichen Ziele spiritueller Führung geben zwar eine gewisse Orientierung für entsprechendes religionspädagogisches Handeln. Sie bedürfen jedoch noch der Elementarisierung²⁷, der religionspädagogischen Auslegung für die heutige Situation von Christsein. Diese Auslegung umfaßt positive und negative Gesichtspunkte. Aus positiv formulierten Zielen folgt die Ablehnung von entgegengesetzten Tendenzen. Im Hinblick auf die genannten Ziele spiritueller Führung abzulehnen sind daher Praktiken, die auf eine Privatisierung des christlichen Lebensstils, auf eine vage Emotionalität, auf die Flucht in elitäre Sonderformen, auf innerkirchliche Sozialkontrolle, auf das Aufzwingen begrenzter Ideale und Lebensformen, auf leere Formelsprache und religiösen Kitsch, auf Besserwisserei und religiöse Ideologisierung des Alltags wie allgemein auf Abhängigkeiten unter dem Mantel der Religion hinauslaufen. Beispiele für solche Fehlformen spiritueller Führung ließen sich anführen. Hier muß es jedoch bei einem allgemeinen Hinweis verbleiben.²⁸ Für konkretes Handeln ist nämlich positive Gestaltung wesentlicher als das oft verkrampfte Vermeiden von Fehlern und Einseitigkeiten. Im folgenden nenne ich daher einige positive Teilziele spiritueller Führung, die mir in der heutigen Situation wesentlich scheinen und die ich daher im Sinn von Thesen zur Diskussion

26 Vgl. L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche, Mainz 1980; M. Kehl, Kirche als Institution, Frankfurt 1976; E. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit, Freiburg 1978; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1977; H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984 (= Leitfaden Theologie 12).

27 Zum Begriff der Elementarisierung vgl. K. E. Nipkow, Das Problem der Elementarisierung der Inhalte des Religionsunterrichts, in: G. Biemer/D. Knab (Hg.), Lehrplanarbeit im Prozeß, Religionspädagogische Lehrplanreform, Freiburg 1982, 73-95.

28 Zur Erhellung von Fehlformen katholischen Christentums und religiöser Erziehung vgl. A. Exeler, Fehlformen religiöser Erziehung, in: HRP I, 135-144; A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: HPTH II/1., 277-343; W. Nastainczyk, Religiös Erziehen, Freiburg 1981, 112-121; N. Scholl, Kleine Psychoanalyse der Glaubenspraxis, München 1980.

stelle.²⁹ Dabei muß bereits im voraus eingeräumt werden, daß die folgenden Ziele spiritueller Führung zugleich auch als Ziele religiöser Erziehung überhaupt aufgefaßt werden können. Als vorrangige Teilziele spiritueller Führung heute sehe ich also an:

- 1) Sich etwas schenken lassen können,
- 2) Über sich selbst lachen können,
- 3) Sich mit anderen mitfreuen können,
- 4) Religiöse Neugier entwickeln und
- 5) Lernen, den ersten Schritt zu tun.

Die genannten Ziele beziehen sich zunächst auf individuelles Verhalten, sind aber für größere Dimensionen offen. Sie sind als genuin spirituelle Ziele, also nicht einfach als moralische Kategorien gedacht. Ihr Kontext ist christlich, aber das unterscheidend Christliche wird auf menschliche Weise vermittelt. Theresia Hauser schreibt dazu schon vor 30 Jahren: "Die Kontaktstelle, wo die Menschen ihre Beziehung zu Gott wieder anknüpfen können, ist die Menschlichkeit des Christen".³⁰ Abschließend möchte ich wenigstens kurz die Bedeutung der einzelnen Teilziele für spirituelle Führung heute erschließen.

1. Sich etwas schenken lassen können: Ich beginne mit einer Bemerkung von Joseph Dreißen aus dem Jahr 1960: "Das Wort 'Empfangen', mit dem wir auch heute noch unsere erste Beziehung zu einem Sakrament bezeichnen, charakterisiert die Grundhaltung des Menschen zur Erlösung überhaupt."³¹

J. Dreißen verweist darauf, daß im Gefolge der Anthropozentrik der Aufklärung Religion zur ethischen Leistung zu werden drohte³² und verweist auf "asketische Maximalforderungen an die Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Kommunion"³³, so daß die Eucharistie mit dem Kommunionempfang in der Praxis zur Belohnung geworden sei, statt Heilmittel, das heißt Sakrament, zu bleiben.³⁴

29 Sehr konkret äußert sich in dieser Hinsicht auch A. Exeler in seinem Buch "Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung", München 1982, 218-227. Er nennt als Bereiche der Konkretisierung von "Umkehr" die Ernährung, den Energieverbrauch, das Recycling und den Lebensstil (218-222), wobei er folgende "Grundeinstellungen" fordert: Sein statt Haben, Mut zur Zukunft, Offenheit für die Probleme der Welt, Anders denken (223-227).

30 Th. Hauser, Unsere Erziehungsaufgabe am Mädchen, in: KatBl 79 (1954) 307-315, 360-368, hier 307.

31 J. Dreißen, Über das geschichtliche Werden des Erstkommunionunterrichts, in: KatBl 85 (1960) 8-16, hier 10. Der Autor kritisiert hier einen gewissen "jansenistischen Semipelagianismus" (ebd.).

32 Ebd. 11f.

33 Ebd. 16.

34 Vgl. ebd. 13.

Mittlerweile hat die Praxis der Eucharistieerziehung einen tiefgreifenden Wandel erfahren.³⁵ In der alltäglichen Praxis des Christseins aber setzt sich die Geschenkhafteigkeit des Glaubens und des ganzen Lebens noch immer recht selten in eine wirklich kultivierte (und genuin christliche) Haltung des großzügigen Schenkens und Sich-Beschenken-Lassens um. Wer sich von Gott und von den Menschen jedoch nichts schenken läßt, verkrampt sich selbst: er braucht nichts und will nichts. Schenken und Sich-Beschenken-Lassen dagegen sind nicht nur Gesten mitmenschlicher Solidarität, sondern bedeuten auch - theologisch gewendet - die Anerkennung kreatürlicher Bedürftigkeit. Die korrelationsdidaktische Umsetzung dogmatischer Gnadentheologie muß daher religionspädagogisch dort beginnen, wo Schenken und Sich-etwas-schenken-lassen-Können als Ziel spiritueller Führung und religiöser Erziehung gebührende Berücksichtigung finden.

2. Über sich selbst lachen können: Das Lachen hat theologisch und religionspädagogisch in der letzten Zeit verstärkt Beachtung gefunden. Der Humor Jesu wird in Büchern und Aufsätzen gewürdigt.³⁶ Szenen voller Humor gibt es schon im Alten Testament.³⁷ Die religiöse Bedeutung des Lachens spielt eine wesentliche Rolle auch in dem zum Bestseller gewordenen Roman von Umberto Eco, *Der Name der Rose*, München 1982.³⁸ Über sich selbst lachen können als Ziel spiritueller Führung beinhaltet ein Stück praktizierter Selbstdistanz, ein Stück vertrauensvoller Gelassenheit gegenüber Arroganz, Selbstüberschätzung und unangemessener Ernsthaftigkeit. Ein Bischof, der manchmal über sich selbst lachen kann, gewinnt an Ausstrahlung und spiritueller Überzeugungskraft, wie etwa die Gestalt von Papst Johannes XXIII zeigt. Über sich selbst lachen können heißt fähig und bereit sein, sich zu korrigieren und sich korrigieren zu lassen. Theologische Bedeutung gewinnt diese Haltung im Zusammenhang mit der zentralen jesuanischen Forderung nach

35 Vgl. W. Nastajczyk, *Katechese: Grundfragen und Grundformen*, Paderborn 1983, bes. 115-126.

36 Vgl. G. Lange, *Hat Jesus gelacht?*, in: *KatBl* 109 (1984) 103-108; O. Betz, *Der Humor Jesu und die Fröhlichkeit der Christen*, Ulm 1979; L. Kretz, *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Olten 1982; ferner J. Gilden, *Vom Lachen und Weinen des heiligen Philipp Neri*, in: *KatBl* 109 (1984) 120-124.

37 Ich denke besonders an Jona 4,1-11: Gott besänftigt Jona mit dem Schatten einer Rizinusstaude, die er dann wieder verdorren läßt, um dem Propheten eine Lektion zu erteilen: "Da sprach der Herr: Dich jammert der Rizinus, um den du doch keine Mühe gehabt und den du nicht großgezogen hast, der in einer Nacht geworden und in einer Nacht verdorben ist. Und mich sollte der großen Stadt Ninive nicht jammern, in der über 120.000 Menschen sind, die zwischen rechts und links noch nicht unterscheiden können, dazu die Menge Vieh?" (Jona 4,10f.).

38 Vgl. auch U. Eco, *Nachschrift zum 'Namen der Rose'*, München 1984. Dazu: H.R. Schlette, *'Nur noch nackte Namen...'*, Überlegungen zu Umberto Eco: *Der Name der Rose*, in: *Orientierung* 48 (1984) 135-138.

Umkehr (Mk 1,14f). Das Ziel, über sich selbst lachen zu können, ist damit ein Stück religionspädagogischer Konkretisierung von Bußerziehung.³⁹ Der theologische Sinn von Buße ist ja nicht Bedrückung und Belastung, sondern Befreiung und Entlastung. Auch in der sakramentalen Beichte geht es um die Freisetzung zu einem neuen Anfang. Über sich selbst lachen können als Ziel spiritueller Führung bereitet einen solchen Neuanfang vor und ermöglicht ihn.

3. Sich mit anderen mitfreuen können: Dieses Ziel spiritueller Führung elementarisiert einen wesentlichen Bereich christlicher Sozialerziehung: Die Einübung in die positive Anteilnahme am Geschick anderer. Die Forderungen nach Gewissensbildung und nach der Entwicklung prosozialen Empfindens bleiben ohne eine solche konkrete Auslegung auf der Handlungsebene relativ abstrakt.⁴⁰ Sich mit anderen mitzufreuen, das verhilft zur Einsicht, daß der Wert eines Menschen nicht allein von seiner Leistung oder von seinen Erfolgen abhängt, daß die tatsächlichen oder scheinbaren Erfolge anderer nicht mehr als Bedrohung empfunden werden. Die Mitfreude mit anderen gehört daher zu den Wurzeln sozialen Handelns im Gegensatz zu individualistischen Tendenzen. Sie verhilft dazu, den Neid, einer auch im kirchlichen Bereich jedenfalls nicht unbekanntes Fehlhaltung, zu überwinden.⁴¹ Die Fähigkeit, sich mit anderen gemeinsam zu freuen, gehört im engeren Sinn auch zu den wesentlichen Voraussetzungen von Liturgiefähigkeit, z.B. im Hinblick auf die Eucharistiefeier. Die heute mit Recht in den Vordergrund gerückte Grundhaltung der Solidarität setzt jenes Interesse am andern voraus, das sich nicht nur in Mitleid und Betroffenheit, sondern auch in Mitfreude ausdrückt. Die Fähigkeit,

39 Vgl. W. Albrecht, Sondierungen zum Sündenbewußtsein, in: KatBl 109 (1984) 574-580; K. Baumgartner, Materialien zur Buß- und Beicht-erziehung von Kindern und Jugendlichen, in: KatBl 106 (1981) 578-580; Th. Schwaiger, Das vergebende Gespräch - Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, München 1981; P.M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979.

40 Zur ethischen Erziehung im Rahmen der Religionspädagogik vgl. B. Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf/Göttingen 1981, bes. 101-123, 247-284; G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen, Zürich 1978; G.R. Schmidt, Zum fachdidaktischen Transfer ethischer Inhalte, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Compendium, Göttingen 1984, 274-322; K.E. Nipkow, Moralerziehung, Gütersloh 1981; H. Schmidt, Didaktik des Ethikunterrichts, Bd. 1-2, Stuttgart 1983/84.

41 Im Sinn einer Kurzinformation sei erwähnt: V. Eid, Art. Neid, in: Wörterbuch christlicher Ethik (s. Anm. 4), 191-193. Neid spielt offensichtlich auch beim biblischen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg eine Rolle (Mt 20,1-16a). Zu einem der murrenden Arbeiter heißt es ausdrücklich: "Oder ist dein Auge neidisch, weil ich gütig bin?" (V. 15b).

sich mit anderen mitfreuen zu können, wird als Ziel spiritueller Führung daher von zentralen moraltheologischen und sozialetischen Anliegen gedeckt.

4. Religiöse Neugier entwickeln: Neugier und Interesse gehören zu den wesentlichen Voraussetzungen menschlichen Lernens, auch des religiösen Lernens. Religiöse Entwicklung wird sich auf Dauer nur dort vollziehen, wo ihr ein lebendiges personales Interesse entspricht. H. Schlachter fordert daher dazu auf, "im Kinde die Neugierde wachzuhalten für eine religiöse Weiterentwicklung".⁴² Klemens Tilmann betrachtet konsequent eine "ständig wachsende Freiheit für Gott und den Nächsten" als den normalen "Wachstums- und Lebensprozeß eines christlichen Lebens".⁴³ Die Förderung religiöser Neugier als Ziel spiritueller Führung verhilft dazu, einen bequemen Gewohnheitsglauben zu vermeiden, der stets von der Gefahr der Veräußerlichung bedroht ist. Sie bewahrt aber auch davor, alle wesentlichen Fragen und Probleme des Lebens mit der Entscheidung für den Glauben bereits gelöst zu sehen. Religiöse Neugier als Ziel spiritueller Führung verhilft dazu, Glaube nicht einseitig als Problemlösungspotential anzusehen, sondern auch als Quelle oder Ressource für sinnvolles Fragen. Die Weckung religiöser Neugier elementarisiert daher das Grundziel des Hungers nach Größerem und ermöglicht in besonderer Weise die Erfahrung der Wegstruktur des Glaubens. Dadurch werden die notwendigen Wandlungen religiöser Identität im Lauf eines Lebensprozesses nicht blockiert,⁴⁴ sondern religionspädagogisch vorbereitet und erleichtert.

5. Lernen, den ersten Schritt zu tun: Bei diesem Ziel spiritueller Führung geht es nicht nur um die sozial wirksame Umsetzung von Umkehr- und Bußbereitschaft, sondern auch um die konkrete Gestalt mitmenschlicher Solidarität. Daher führt das Tun des ersten Schritts auch deutlich über die Ebene individuellen Handelns (wie beispielsweise der Mitfreude, die oben zur Sprache kam) hinaus und ist auf soziale Großgebilde anwendbar, sei es auf die Friedenspolitik der Supermächte, sei es auf die Verständigungsbereitschaft zwischen Völkern und gesellschaftlichen Gruppen (z.B. im Hin-

42 H. Schlachter, Wünsche eines Berufsschulpfarrers an die Kinderkatechese und die Jugendseelsorge, in: KatBl 88 (1963) 546-550, hier 546.

43 K. Tilmann, Können wir die Erlösung als erfahrbare Wirklichkeit darstellen? in: KatBl 88 (1963) 167-176, hier 173.

44 Vgl. H.-J. Fraas, Glaube und Identität, Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983; N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983; J. Werblück, Glaube im Kontext, Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983.

blick auf die aktuelle Ausländerproblematik in der Bundesrepublik Deutschland). Das Lernen, den ersten Schritt zu tun, fordert die Entwicklung von sozialer Phantasie, auch im Bereich von Kirche und Glauben. Es ist gewissermaßen die Schnittstelle von Aktion und Kontemplation, von Frömmigkeitspraxis und sozial zu verantwortendem Leben, von "Innerlichkeit" und "Äußerlichkeit". Der liturgische Friedensgruß, so harmlos er auch wirken mag, veranschaulicht, was mit dem "ersten Schritt" gemeint ist. Im Einzelfall kann es durchaus Überwindung kosten, jemand den Frieden zu wünschen, mit dem man negative Erfahrungen gemacht hat. Als Ziel spiritueller Führung hat das Lernen, den ersten Schritt zu tun, über die soziale Seite hinaus auch eine besondere trinitarische Komponente: In solchem Leben verwirklicht sich der "in der Liebe tätige Glaube" (vgl. Gal 5,6). Dieser ist nach Adolf Exeler das Ziel christlicher Bildung überhaupt.⁴⁵ Zugleich ist er die Frucht des lebendigmachenden Geistes, den Jesus Christus uns verheißen und geschenkt hat (vgl. Apg 1,8; Röm 5,5; 8,10).⁴⁶ Das glaubende, liebende und hoffende Tun des ersten Schritts überschreitet schließlich im sozialen und im theologischen Sinn den geprägten Rahmen spiritueller Führung und religiöser Erziehung, um in jene abenteuerliche Region hineinzuführen, in der es um die Ganzhingabe an den Willen Gottes geht. Damit kommt die Berufung jedes Christen zur Heiligkeit in den Blick.⁴⁷ Wer über Ziele spiritueller Führung heute nachdenkt, kommt nicht umhin, dieses Hochziel christlicher Existenz wenigstens kurz anzusprechen. Religionspädagogische Mittel und Reflexionen sind dabei freilich nicht mehr als ein Impuls. Immerhin könnte eine religionspädagogische Reflexion über Ziele spiritueller Führung vielleicht dazu verleiten, den ersten Schritt zu tun.

45 Vgl. A. Exeler, Religiöse Erwachsenenbildung, in: KatBl 87 (1962) 55-66: "Christliche Bildung zielt hin auf den 'Glauben, der in der Liebe tätig ist' (Gal 5,6)" (59). Vgl. auch F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: KatBl 77 (1952) 49-57, hier 54. Der "in Liebe tätige Glaube" wird dort als "das Ziel des Religionsunterrichts" bezeichnet.

46 Zur pneumatologischen und kairologischen Dimension von Religionspädagogik und Praktischer Theologie vgl. neuerdings G. Bitter/R. Englert, "Hören, was der Geist den Gemeinden sagt ...", Kairologische und pneumatologische Desiderate an die Theorie und Praxis der Praktischen Theologie, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 38-49; vgl. auch A. Rotzetter (Hg.), Geist und Geistesgaben, Zürich 1980; ders. (Hg.), Geist und Kommunikation, Zürich 1982; ferner H. Häring, Den Geist nicht ersticken, in: Geist und Leben 57 (1984) 29-47.

47 Vgl. K.V. Truhlar, Art. Heiligkeit, in: Herders Theologisches Taschenlexikon III, 1972, 246-251, hier 250. Der Autor formuliert ohne jede Zweideutigkeit: "Zur Heiligkeit ist jeder Christ berufen".

Im Alltag christlicher Existenz ist diese Aufgabe anspruchsvoll genug. Als Ziel spiritueller Führung ist das Lernen, den ersten Schritt zu tun, im individuellen und im sozialen Bereich jedenfalls immer wieder ein noch offenes, ein ausständiges Handlungsziel.

Dr. Ulrich Hemel
 Universität Regensburg
 FB Kath. Theologie
 Universitätsstraße 31
 8400 Regensburg