

über Alex, der freilich auch immer Kummer und Sorge bereitet hatte. Viele Jahre später – am Heiligen Abend 1986 – erwartete man ihn vergeblich am festlich gedeckten Tisch. Man suchte ihn und fand ihn schließlich: „Unkenntlich verbrannt, in seinem alten PKW auf einem Parkplatz im Wald. Tot.“ Er hatte seinem Leben selbst ein Ende gesetzt. Nun hatte Lotte Schiffler beim Tode ihres Mannes Leonhard 1971 ein Doppelgrab gekauft, um später an seiner Seite beerdigt zu werden. Als nun Alexander gestorben war, ließ sie ihn an ihrem Platz beerdigen. „Weil nun kein Platz mehr ist, will ich verbrannt werden, die Urne kann dann in dem Grab beigesetzt werden.“ So ist es dann geschehen. Das Teilen und Versöhnen war somit das Vorzeichen zu ihrem Leben und Wirken bis zu ihrem Tode. Das Brücken bauen, das Grenzen sprengen hat ihr Leben bis zum Ende bestimmt.

Werner Löser, Frankfurt

LITERATURBERICHT

„Grundkurs Spiritualität“

Hrsg. M. Plattig, Institut für Spiritualität Münster

Ein geistlicher Entwurf auf dem Prüfstand¹

Bei der Ausrichtung der eigenen Spiritualität stellt sich grundlegend die Frage, auf welche Weise der Mensch eigentlich Kenntnis bekommt vom Göttlichen, mit dem er in Kontakt zu treten sucht und von dem er sich verwandeln lassen will. Mit Blick auf die letzten 150 Jahre lassen sich zwei Antwortweisen unterscheiden: Die im katholischen Milieu bis in die 1960er Jahre hinein dominante Vorstellung geht davon aus, dass den Menschen das Überweltliche in ‚Merksätzen‘ (v.a. Dogmen; Katechismusinhalte) erreicht. Dieser Vorstellung zufolge gibt Gott dem Papst die christlichen Kernsätze direkt ein; von dort aus werden sie wortgetreu durch die kirchliche Hierarchie bis zu den Gläubigen an der kirchlichen Basis weiterverkündigt. Glaube heißt hier für alle am ‚geschlossenen Kirchensystem‘ Beteiligten: vorbehaltloses Fürwahrhalten der ‚Merksätze‘ sowie deren möglichst lückenlose Umsetzung in der eigenen Lebenspraxis. Eine zweite – eher beziehungsorientierte – Weise, vom Göttlichen Kenntnis zu erlangen, schrieb das Vaticanum II. fest, um auf diese Weise zugleich das christliche Gottesbild gegen andere, die Gegenwart überflutende Gottesvorstellungen abzugrenzen: Der lebendige Gottessohn, wie ihn die Heilige Schrift vor Augen stellt, ist die personale Botschaft Gottes, und jeder Mensch ist eingeladen, mit Christus in einen inneren Dialog zu treten, um sein Leben von IHM her auszu-

¹ Aufrichtiger Dank für das suchende Gespräch im Kontext der vorliegenden Besprechung gilt den Herren Spiritual Dr. Paul Deselaers (Münster) und Pfarrer Dr. Johannes Kreier (Münster).

richten. Dieser als ‚offen‘ zu charakterisierende, göttlich-menschliche Kontakt fordert den einzelnen Christen mit seiner Originalität zu einer je persönlichen Antwort auf das Lebens- und Gesprächsangebot Gottes heraus; in Abkehr von der früheren ‚Katechismus-Spiritualität‘ gestaltet der Christ seine Hinwendung zu Christus als Einheit von Glaube und Biographie, ohne dabei den Traditionsschatz der Vorväter und Vormütter im Glauben aus den Augen zu verlieren.

Pastoral führte das ‚zweitvaticanische‘ Verständnis von christlicher Spiritualität zu bedeutenden Initiativen: So griff der bekannte Münsteraner Spiritual Johannes Bours († 1988) die aufgezeigte Herausforderung einer ‚nach-vatikanisch‘-beziehungsorientierten Frömmigkeit für den Bereich der geistlichen Begleitung von Priestern, Priesterkandidaten und Laien mutig auf. In geradezu pionierhafter Weise entwickelte er, stets ausgehend von der Heiligen Schrift, Perspektiven und methodische Hilfestellungen für die Herausbildung einer persönlichen Spiritualität; überdies unterstützte er viele Menschen auf ihrem geistlichen Weg². – Pedro Arrupe († 1991), Ordensgeneral der Jesuiten zwischen 1965 und 1983, mühte sich in der aufgezeigten Umbruchsituation um ein erneuertes Verständnis der ignatianischen Exerzitien, insofern deren ursprüngliches Kernanliegen – was über Jahrhunderte hinweg in den Hintergrund getreten war – doch in der Eröffnung eines biographieorientierten Glaubensweges besteht³. Der Benediktiner Christian Schütz veröffentlichte 1988 ein „Praktisches Lexikon der Spiritualität“, in dem er sich gleichfalls von dem alten Verständnis der ‚Katechismus-Spiritualität‘ ab- und der neuen Sicht von Spiritualität zukehrte: „Die bislang mehr statisch geprägte Haltung des Christen zur Welt verlagert sich in Richtung Weltverantwortung und Weltgestaltung. (...) Der Ort der Spiritualität ist dort, wo Evangelium und Leben einander begegnen.“⁴ Zuletzt verdanken wir dem Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger reiche Anregungen für die Gestaltung einer biographieorientierten christlichen Spiritualität: Geistliches Leben, vom Neuen Testament aus gesehen, bedeute stets den lebendigen Kontakt mit Christus. Aus dieser Weise „geistlichen Geprägtseins“, die er u.a. in Dialog bringt mit den mystischen Zeugnissen der Christusbegegnung aus der frühen zisterziensischen Tradition, sieht er christliches Handeln – eben „radikale Observanz“ – hervorgehen, wie er programmatisch erläutert: „Dazu gehört nach meinem Verständnis ein neuer Blick auf die mystischen, bildhaften und im weiteren Sinne religiösen Traditionen des Neuen Testaments.“⁵

In der aufgezeigten Tradition, christliche Botschaft und persönliche Biographie zusammenzubringen, sieht sich auch der im folgenden auf seine Tragfähigkeit hin zu

² Bours' Mühen um die Verbindung von Spiritualität und Theologie wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster mit dem „Dr. theol. h.c.“ geehrt. Zu seinem Leben und Werk s. umfassend P. Deselaers, *Und doch ist Hoffnung. Gedanken zu und von Johannes Bours*. Freiburg 1992 (Lit.).

³ Dieser Hinweis sei Dr. Michael Bangert, Basel freundschaftlich gedankt. Zur Person des Jesuitengenerals s. C. Becker, *Art. Pedro Arrupe*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1993) 1034 (Lit.).

⁴ C. Schütz (Hrg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg/Basel/Wien 1988, VI.

⁵ K. Berger, *Was ist christliche Spiritualität?* Gütersloh 2000, 17.

untersuchende, in fünf Kapitel untergliederte „Grundkurs Spiritualität“ (= GK), der unter Federführung des Karmeliten Prof. Dr. Dr. Michael Plattig vom „Institut für Spiritualität Münster“ während der Jahre 2000 und 2001 herausgegeben wurde⁶. Eingedenk der Tatsache, dass sich die Wege christlicher Spiritualität immer auch theologisch verantworten müssen, sucht die folgende Revision einige von Michael Plattig zugrundegelegte theologische Leitkategorien kritisch-exemplarisch zu erheben, um sie auf ihren Wert für die Praxis geistlicher Begleitung hin zu überprüfen. – Natürlich ließe sich fragen, warum der GK nicht auf den Kirchbau allgemein oder auf spezielle Bauwerke der christlichen Geschichte eingeht, um die Menschen mit Hilfe der hinter diesen Baulichkeiten stehenden Ideale für ihr eigenes geistliches Leben anzuregen; immerhin sind die gegenwärtige Beliebtheit von Kirchenbesichtigungen und die steigende Nachfrage nach den neuerdings eingerichteten Kursen für „geistliche Kirchenführungen“ unübersehbar. Gleichermäßen könnte man aus liturgietheologischer Perspektive die Frage aufwerfen, aus welchen Gründen der GK zwar auf dem Einband das nirgends erläuterte Schlüsselwort aus dem Efata-Ritus der Taufe zitiert („Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz“), er jedoch auf die Feier der Sakramente allenfalls am Rande eingeht, jedenfalls ohne sie – ausgehend von ihren Einzelriten – im Stile altkirchlicher Mystagogie als sinnenreichen Ausgangspunkt für die Erschließung christlichen Lebens und Feierns heranzuziehen. In Absetzung von derartigen Kriterien soll im folgenden gefragt werden, wie sich der GK historisch-theologisch verortet und welche gravierenden Konsequenzen er aus dieser Grundentscheidung für die Gestaltung heutigen geistlichen Lebens ableitet.

Gegenwartsgeleitete Gesamtperspektive

Christliche Spiritualität hat es immer mit einer Fülle von historischen Konkretionen in Raum und Zeit zu tun, angefangen bei den Zeugnissen der Heiligen Schrift bis hin zu der beinahe 2000 Jahre umfassenden christlichen Geschichte des geglaubten Gottes; die Geschichte des geglaubten Gottes – tatsächlich eine ‚Schatzkiste‘, angefüllt mit je zeitgeprägten Überzeugungen, Erfahrungen und Ausdrucksformen von Menschen, deren gemeinsames Ziel darin bestand, ihr Leben auf christusnah-überzeugende Weise zu gestalten. Um es vorweg zu sagen: Leider versäumt es der vorliegende GK weitgehend, diese lebendigen Schätze zu sichten, um sich, ausgehend von ihrer Fremdheit, hin auf den je eigenen Weg rufen zu lassen. Damit steht das Projekt sowohl in seinem – dem Üben zur begleitenden Lektüre empfohlenen – „Textband“ (= I) (auf den sich die folgenden Bewertungen vornehmlich beziehen) als auch in seinem „Handbuch für die Kursleitung“ (= II) von vornherein in der Gefahr, mit Blick auf die Gestaltung christlicher Spiritualität über einen gegenwartsfixierten Horizont nicht hinauszukommen.

⁶ Die in ihrer Abfolge nirgends erklärten Kapitelüberschriften lauten: 1. Das Leben geistlich leben; 2. Von Angesicht zu Angesicht; 3. Leben im Dialog mit Gott; 4. Begleitet vom Geist Gottes; 5. Nicht von der Welt, aber in die Welt gesandt.

Tatsächlich verrät bereits die ‚Selbstverortung‘ des GK eine Verabsolutierung heutiger Plausibilitäten: Völlig losgelöst von der historischen Forschung richtet sich die vom Autorenteam zu Grunde gelegte Unterteilung der Kirchengeschichte in zwei Epochen jeweils danach, ob der Zusammenhang von „Theologie“ und „existentiellem Vollzug“ vermeintlich gewahrt oder aufgebrochen war: Vom 1. bis zum 14. Jahrhundert sieht der GK den Konnex dieser allerdings nirgends reflektierten, insofern selbstverständlich aktuell-umgangssprachlich konnotierten Größen als gegeben an; für die Zeit danach gilt er ihm ohne weitere Erklärung als verloren, bis dieser Zusammenhang vor allem durch Karl Rahner († 1984) wiedergefunden worden sei. Programmatisch macht das „Vorwort“ deutlich, welcher Traditionslinie sich der GK anschließt (I 7–9): „Es scheint, daß die theologische Disziplin der Spiritualität heute den Zusammenhang von Erfahrung und Theologie wiedergefunden hat, der uns im 15. Jahrhundert verloren gegangen war und der sich in den nachfolgenden Jahrhunderten sowohl für die Theologie als auch für das geistliche Leben unselig ausgewirkt hat.“

Wie abwegig diese Gesamtperspektive des GK ist, ja wie viele Zeugnisse gelebten Christentums damit von vornherein unesehen ‚unter den Tisch fallen‘ (während die verbleibenden Traditionen aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert unzutreffend vereinnahmt werden), kommt zum Vorschein, wenn man sich die von Berndt Hamm eingebrachte und von der Forschung längst akzeptierte Neubewertung des Spätmittelalters vergegenwärtigt, welche eben auch die dem Spätmittelalter (vorangehenden und) folgenden Epochen in neuem Licht erscheinen lässt; nicht als eine Phase des Verfalls sei das 15. Jahrhundert als ‚Gelenkzeit‘ zwischen Mittelalter und Neuzeit zu kennzeichnen, sondern als eine durch „Frömmigkeitstheologie“ geprägte Epoche des Neuaufbruchs: „Es gibt wohl keine Epoche der Kirchengeschichte, in der das Gesamtbild der Theologie, und zwar gerade der ‚gelehrten‘ Theologie, so eindeutig durch einen (...) Frömmigkeitscharakter bestimmt wird, in der die Dogmatik so stark von der Ethik durchdrungen ist wie die Zeit vom ausgehenden 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts.“⁷ Mehr noch: ab 1400 hätten die europäischen Gesellschaften zunehmend das auch die Frömmigkeit mitverändernde und für die Moderne grundlegende Niveau an Verinnerlichung wiedererlangt, das beinahe 1000 Jahre zuvor mit dem Ausdünnen der römischen Zivilisation in den Hintergrund geraten war⁸; man erinnere sich an Rembrandt († 1669), Albrecht Dürer († 1528), Martin Luther († 1546) oder Thomas Morus († 1532), nicht zu reden von den MystikerInnen weit über das 16. Jahrhundert hinaus, schließlich an Johann Michael Sailer († 1832) oder an Ignaz Heinrich von Wessenberg († 1860) – allesamt überzeugende Persönlichkeiten in dem Mühen, ihr höchst individuell empfundenes Leben vom Evangelium her in Einheit von „Theologie“ und „existentiellem Vollzug“ zu gestalten! So bedarf es schon einer gehörigen Mischung aus Geschichtsvergessenheit und spiritualitätsgeschichtlicher

⁷ B. Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1977) 464–497, hier 477.

⁸ A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, 31–88, bes. 87f. („Tausend Jahre Mittelalter“).

Kenntnislosigkeit, wenn der GK all diese Ansätze gelebten Glaubens ‚handstreichartig‘ ausklammert, anstatt sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und auf ihre Relevanz für heutiges religiöses Leben hin zu befragen. Jedenfalls wird man – wie oben bereits angesprochen – die kirchliche Fixierung auf Dogma und Lehre unter Hintanstellung des ‚existentiellen Vollzuges‘ allenfalls als Reaktion auf die Aufklärung seit den 1830er Jahren gelten lassen dürfen; in ihrer Unsicherheit angesichts des sich seiner Freiheit bewusst werdenden Individuums reagierte die römisch-katholische Kirche während der folgenden 130 Jahre tendenziell ‚restriktiv‘, wie man rückblickend gewiss bedauern darf.

Der unhistorische Ansatz des GK wirkt sich auf beinahe alle vom Autorenteam gewählten Themenfelder aus und entscheidet implizit auch darüber, welche Grundthemen christlicher Frömmigkeit völlig ausgespart bleiben. So werden dem geistlich Übenden unter historischem Gesichtspunkt vor allem die altkirchlichen und mittelalterlichen Mönche – eben die religiösen Virtuosen vor 1400 – als lebendige Beispiele vorgestellt, die vermeintlich noch eine gelungene Verbindung von „Theologie“ und „existentiellem Vollzug“ repräsentierten.

- „Jeder Mensch ist nach Meinung der Väter zur Selbstwerdung berufen und dazu, so zu werden, wie Gott ihn gewollt hat, das gilt es herauszufinden und die Entwicklung dahin zu fördern.“ (I 210) Hier unterstellt der GK dem altkirchlichen Asketen- und Mönchtum ein auch für die heutige Gegenwart aktuelles Bemühen um geistlich mitinspirierte Individuation. Lässt man sich allerdings beim Blick in die Geschichte des Mönchtums einmal nicht gegenwartsorientiert von dem im GK oftmals als Kronzeugen angeführten geistlichen Schriftsteller Anselm Grün leiten, sondern von einem namhaften Mönchshistoriker, stellt sich schnell heraus, dass es dem alten Mönchtum keineswegs um persönliche Individuation ging, sondern vor allem um asketische Höchstleistungen als Ausdruck des lebenslänglich-unblutigen Martyriums, eben um die selbstkasteiende, den Tod auf Raten verheißende Nachahmung der blutigen Martyrer in Friedenszeiten: „Gehorsam als Selbstzweck“, wie Adalbert de Vogüé das Programm formelhaft umrissen hat⁹. So zeigte sich unter den Asketen und Mönchen die wechselseitige Durchdringung von „Theologie“ und „existentiellem Vollzug“ gerade nicht in einem dem Paradigma von sonnengebräunter Wellness und psychosomatischer Ganzheitlichkeit ergebenden Hören auf die eigenen Gefühle, sondern vielmehr darin, dass die Sonne ihren vom Fasten ausgezehnten Leib idealiter sogar zu durchscheinen vermochte. – Natürlich ging es den Mönchen „um die Bewältigung des Lebens in der Auseinandersetzung mit den Emotionen und Bedürfnissen, um den rechten Umgang mit ihnen.“ (I 211) Aber wie anders klingt eine solche Aussage, wenn man nicht auf unhistorische Weise moderne Plausibilitäten in sie hineinliest, sondern sich stattdessen daran erinnert, dass der große Mönchsvater Johannes Cassian († um 430) die Praxis der geistlichen Begleitung in seinen Klöstern vor allem deshalb installierte, damit die Mönche mit ihren Beichtvätern über die als Indikator wahrgenommene Häufigkeit der

⁹ A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar* (Regulae Benedicti Studia. Suppl. 16). Hildesheim 1983, 128.

nächtlichen Pollution reflektieren und gegebenenfalls nach Wegen suchen konnten, diese im Dienste der Askese zu reduzieren¹⁰?

- Die Spiritualität der mittelalterlichen Wandermönche charakterisiert der GK folgendermaßen: „Das Verlassen der Gemeinschaft der Menschen geschieht um Christi willen. Nicht die Motive von Flucht vor den Menschen oder vor der Geschäftigkeit der Welt stehen im Vordergrund der Mönche.“ (I 30f.) Dem ist entgegenzuhalten, dass diese Mönche die Ausgliederung aus dem für Menschen in einfachen Gesellschaften lebensnotwendigen Clan-Strukturen allein um der Askese willen auf sich nahmen; nicht, um sich „wandernd in ihr Wesen, in ihre Wahrheit, in ihren Kern zu gehen“ (I 31), sondern um es im Dienste Christi denen gleich zu tun, die der jeweilige Clan ins Exil schickte, weil sie straffällig geworden waren und in der Gefahr standen, den gesamten Stamm mit dem Bösen zu infizieren¹¹. Diese Mönche verließen ihren Stamm als Ausdruck einer *conversio*, die in Weltflucht und Leistungsaskese mündete. Anders nahm sich dagegen das Askeseverständnis des Franziskus von Assisi († 1226) aus, den der GK einfachhin in eine Reihe mit den asketisch-weltflüchtigen Wandermönchen stellt: Zwar erlebte auch er eine *conversio*, die ihn aber nicht in die Weltflucht, sondern in das Sozialengagement führte. Angesichts dieser historisch unumgänglichen Differenzierungen verlieren in Überfülle vorhandene ‚Allgemeinsätze‘ des GK wie: „Der heilige Franziskus ist Beispiel und Modell für (...) den christlichen Weg“ (I 32) oder – gleichfalls unter Rückbezug auf Franziskus: „Der Mensch ist bleibend auf dem Wege und muß diesem Rechnung tragen, eben dadurch, daß er Christus in dessen Spuren folgt“ (32) jedwede Aussagekraft. Die Geschichte des geglaubten Gottes ist eben immer nur kontextgebunden zu verstehen, will man sie nicht des ihr innewohnenden Provokationspotentials berauben!
- Auch das Thema „Arbeit“ – um ein weiteres dem Üben vorgestelltes Beispiel für christlich-ideales Leben herauszugreifen – geht der GK gegenwartsgeleitet an, wenn er dem altkirchlichen Asketen und Mönch unterstellt, er hätte gearbeitet, damit er „den Körper in Dienst nimmt, trainiert und sensibilisiert“ (I 273). Hingegen erweist der Blick in die Geschichte, dass die Arbeit im Kloster weder einem spirituell angehauchten ‚bodybuilding‘ noch der persönlichen Individuation diene, sondern vor allem als Ausdruck einer körperverachtenden Askese zu gelten hat (das Durchschnittsalter im Zisterzienserorden betrug nicht einmal 23 Jahre), überdies als Mittel, um die Gleichheit unter den Brüdern herzustellen. Mehr noch: Während man Arbeit im Alten Rom als „Ruhestörung“ auffasste, sprach das Mönchtum ihm einen hohen asketischen und spirituellen Wert zu. So wurde der Mönch „der erste und oft einzige Träger kulturellen Fort-

¹⁰ D. Brakke, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt and Gaul*, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 419–460, bes. 450f.; im Kontext s. H. Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln – Weimar – Wien 1999, bes. 46–63.

¹¹ H.-P. Hasenfratz, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Selbstopfertheorie*. Leiden 1982.

schritts“¹², ja geradezu Begründer einer christlich motivierten Sozialdisziplin, ohne deren religiös-virtuoses Fundament moderne ‚High technology‘ nicht einmal denkbar ist¹³.

- Die Verzerrung historischer Perspektiven lässt sich auch anhand der Überlegungen des GK zur Beichte ablesen. Unter der Überschrift „Geschichtliche Hinführung“ (I 204–209) findet sich nichts als die altbekannte, hier sogar allein durch „Denzinger-Hünemann“ abgesicherte dogmengeschichtliche Unterscheidung zwischen „sakramentaler Buße“ und „Seelenführung“, die Ablösung der einmaligen Buße in der Alten Kirche durch die wiederholbare Ohrenbeichte im Mittelalter („Schon im 8. Jahrhundert hielten sich reiche Personen [deshalb] eigene Beichtväter“ I 205), das seit dem 12. Jahrhundert zu beobachtende Zusammenfallen von Seelenführung und Beichte in der „sogenannten Devotionsbeichte oder Andachtsbeichte“ (I 206). Wie anders, auch für heutige Spiritualität impulskräftig, argumentiert hier der Soziologe Alois Hahn: Er stellt das Institut der christlichen Buße als „Biographiegenerator“ heraus, das dem regelmäßig Beichtenden die Möglichkeit eröffnet, sein Leben in gewissen Abständen vor dem Priester zu reflektieren und sich so – wie nebenbei – in die eigene Innenschau einzuüben. Diese Prägekraft der persönlichen Interiorisierung war von derartiger Reichweite, dass ihr nicht zuletzt die oben bereits angesprochene gesamtgesellschaftliche Wiedergewinnung der Individualität zwischen dem 6. und dem 16. Jahrhundert zu verdanken ist¹⁴.
- Die unhistorische, weil allein an heutigen Selbstverständlichkeiten ausgerichtete Perspektive führt auch dazu, dass der GK wichtige Kernelemente christlicher Spiritualität überhaupt nicht zur Sprache bringt: Das Christentum als Buchreligion, die u.a. bewirkte, dass sich der Codex – also das uns als Buch bekannte Medium – so rasch gegen die Schriftrolle durchsetzte; die christliche Gemeinschaft (mit einem lesefähigen Gott...) als ‚Textgemeinschaft‘, die jedem Christen eine Elementarbildung zu gewährleisten suchte – übrigens wirksam bis hin zur ‚Volkschule‘ und zum Slogan ‚Bildung für alle‘¹⁵; ja, ohne einen kanonisierten Text hätte das Christentum – so sagt die moderne Religionssoziologie – überhaupt nicht missionarisch tätig werden können¹⁶! – Nicht einmal die Taufe als Initiation christlichen Lebens und somit naheliegende Orientierungsmarke für den geistlichen Übungsweg findet in Plattigs Entwurf ein Echo – und das, obgleich beinahe alle modernen geistlichen Bewegungen den Wert der christlichen Initiation neu entdecken und auch das aktuelle Mühen um die Revitalisierung der Erwachsenentauf-

¹² F. Prinz, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*. München 1980, 73.

¹³ Dazu im Kontext M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung*, in: Ders., *Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. 9. Aufl. Tübingen 1988, 237–275.

¹⁴ A. Hahn, *Identität und Selbstthematization*, in: *Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*. Hrsg. v. A. Hahn/V. Kapp. Frankfurt a.M. 1987, 9–24.

¹⁵ H. Lutterbach, „...zum Leben aufgeschrieben!“ *Das Christentum – Eine Buchreligion*, in: *Geist und Leben* 72 (1999) 338–351 (Lit.).

¹⁶ Umfassend s. J. Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1990.

fe diesen Zugang als fruchtbar erweist. – Auffällig ist schließlich, dass sich im GK nicht ein einziges Wort zur geschichtlichen Vielfalt der Christusbilder, deren Rezeption und Impulskraft findet: Christus als Hirte, Arzt, Lehrer, Vater, Steuermann, Richter, Milch ect. – allesamt Metaphern, mit deren Hilfe Theologie und existentieller Glaubensvollzug gleichermaßen zum Tragen kommen¹⁷. Überhaupt sucht man im GK Hinweise zur Bildertheologie vergebens, und das, obgleich die zumindest knapp behandelten Ignatius von Loyola († 1556) oder Johannes vom Kreuz († 1591) zentral auf diese ‚bibliodramatische‘ Aussageebene abheben. – Angesichts der dem Übenden offenbar unterstellten gegenwartsorientierten Erwartungshaltung bleiben auch traditionsgeleitete Ausführungen zu Wallfahrt oder Heiligenverehrung, zu Gesten wie Fußwaschung oder (Friedens-)Kuss, zu Symbolen und Kleidung unberücksichtigt.

- Die vermeintliche ‚Modernität‘ des GK soll sich auch an der kursorischen Berücksichtigung von Judentum, Islam und Buddhismus ablesen lassen. Aber was bringen im Kontext des Gebotenen einige wahllos herausgegriffene vermeintliche Charakteristika dieser Traditionen („Zen“ etc.), zudem noch rein populärwissenschaftlichen Büchern entnommen, anstatt außerchristliche Traditionen mit der Geschichte christlicher Frömmigkeitspraktiken in einen Dialog zu bringen?! Nur zwei zum Weiterdenken anregende Perspektiven für einen GK seien hier angesprochen. Im Aufsatz eines religionsvergleichend arbeitenden Mediävisten fand sich kürzlich folgende Aussage zum Spezifikum christlichen Lebens: „Wahrscheinlich ist das Christentum universalhistorisch gesehen diejenige Religion und Kultur, die sich am intensivsten um die Verbreitung der Memoria an gewöhnliche Sterbliche bemüht hat. Man kann geradezu von einer potentiellen Ubiquität des Gedenkens für jedermann sprechen.“¹⁸ Ebenso wie der GK in ökumenischer Perspektive die christliche Bedeutung der Erinnerung übergeht, fehlt ihm der religionsvergleichende Sinn für die wichtigen Eigenarten christlicher Begleitung: „Im Blick auf andere Traditionen geistlicher Führung ist Vater- und Mutterschaft – ‚Zeugung im Geist‘ – der unterscheidende Charakterzug der christlichen geistlichen Führung“¹⁹, wie man in wissenschaftlich aktuellen Standardwerken zur Geschichte christlicher Spiritualität nachlesen kann.
- Die allein auf Heutiges ausgerichtete Perspektive des GK und das Manko unzureichender theologischer Differenzierung prägen auch das „Handbuch für die Kursleitung“: Die Kopiervorlage zum Thema „Gottesbilder“ (II 52) unterscheidet weder zwischen Gottes- und Christusbildern noch zwischen personalen und nicht-personalen Metaphern zu der Rede vom personalen Gott; schließlich kann weder „Weg“ ein Gottesbild sein noch „Erlöser“, weder „Hirt“ noch „Speise des Lebens“,

¹⁷ J. Kollwitz, *Art. Christusbild*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) 1–24.

¹⁸ M. Borgolte, *Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000) 291–312, hier 297.

¹⁹ D. Corcoran, *Geistliche Führung*, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 1 („Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert“). Hrsg. v. B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq. Würzburg 1993, 437–443, hier 440.

weder „Opferlamm“ noch „Gekreuzigter“ – einmal abgesehen von völlig traditionslosen, teilweise sogar nicht-personalen Gottesbild-Vorschlägen wie „Hängematte“, „Marionettenspieler“, „Geerdeter Gott“ oder „Du“. Ansonsten fragt man sich, in welcher Weise „Ein Szenario zum Thema Zivilcourage“ (II 42), das (durchaus interessante) „Interview mit der Regisseurin Ursula Albrecht“ (II 32f.) oder ein „Rollenspiel zum Thema ‚Kirchenschließung‘“ (II 41) für die Findung der eigenen Christusbeziehung von Bedeutung sind. Diese Stichproben machen zum einen offenkundig, dass das „Lesebuch für den Übenden“ und das „Handbuch für die Kursleitung“ zwar parallele Überschriftabfolgen aufweisen, inhaltlich allerdings nur sehr unzureichend miteinander korrespondieren. Zum anderen belegen die „Handreichungen für den Kursleiter“, dass die Übungen fast nie ausgehen von Zeugnissen und Erfahrungen aus der Geschichte des geglaubten Gottes, sondern immer auf das eigene Fühlen begrenzt bleiben – sieht man einmal von den knappen Impulstexten der Teresa von Avila (II 55) und des Johannes vom Kreuz (II 56–58) sowie einer kleinen Bibelstellensammlung zum Thema „Weg“ (II 21–25) ab.

Somit ist aus historisch-theologischer Perspektive festzuhalten, dass der GK ohne tragfähiges Fundament bleibt und das Niveau eines entsprechenden Proseminars durchgehend unterschreitet. Einmal abgesehen von dem kurzen Beitrag, den der Theologe Dr. Gotthard Fuchs (Wiesbaden) verantwortet – er zeigt sich auch im GK als einer der kreativsten und historisch stets fundierten Theologen der deutschsprachigen Gegenwart –, ‚duzt‘ das Autorenteam die Geschichte nur allzu oft vereinnahmend, anstatt die allein Neues verheißende Chance zu ergreifen, Vergangenes als Fremdartiges in den Blick zu nehmen, um in diesem Spiegel auch die eigene Gegenwart neu zu sehen, ja um durch diese Sehübung zugleich die Toleranz für uns vielleicht fremdartig anmutende Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit in der Weltkirche der Gegenwart zu schulen.

Fazit: Der „Grundkurs Spiritualität“ – Zwischen Mängeln und Möglichkeiten

Im Blick auf eine „christologische Spiritualität im 3. Jahrtausend“ regt Klaus Berger als Kenner sowohl der Heiligen Schrift als auch der christlichen Tradition an: „Mit den [historischen und] liturgischen Texten des 1. [und 2.] Jahrtausends sollte man die Dramatik der Zuwendung Gottes zum Menschen, die Aufnahme des Menschen in Gott, das ‚Erscheinen‘, den ‚Tausch‘, die ‚Verwandlung‘, die ‚Teilhabe‘ oder wie auch immer man das genannt hat, zum Thema machen. Das heißt: Mit dem Thema ‚Gott‘ ist auch das Thema ‚Gott und Mensch‘ wiederzugewinnen.“²⁰ Angesichts dieses Maßstabes ist im GK als erstes die mangelnde Christus-Orientierung – immerhin DAS Kennzeichen christlicher Mystik – hervorzuheben; unter diesem Horizont hätte der GK als Grundperspektive vor allem das biblische Verständnis des Weges klar zum Ausdruck bringen müssen: Die erfahrene bzw. ersehnte Wende der Not menschlicher Existenz ist stets durch göttliche Initiative vermittelt! – Zum zweiten ist der

²⁰ Berger, *Was ist christliche Spiritualität*. 208.

vom GK für den Übenden vorgesehene Weg ohne jeden inneren Spannungsbogen (man denke z.B. an die in sich fein abgestimmte Abfolge von der ersten bis zur vierten Woche in den ignatianischen Exerzitien), ja wirkt in seinen Wegmarken geradezu beliebig zusammengestellt. Als drittes wird die Geschichte auch in ihren liturgischen Traditionen konsequent gegenwartsorientiert vereinnahmt, ohne das Unvertraute als ‚realpräsenten‘ Impuls für den eigenen wie für den gemeinsamen Weg aufzunehmen. Immerhin: Spiritualitätsgeschichtlich bleibt die Anwendung der Sinne nicht bei der im GK allein berücksichtigten oberflächlichen Erfahrungsbezogenheit stehen; vielmehr kommt es über diese äußeren, körperlichen Sinne hinaus zweitens auf die imaginativen Sinne und drittens auf die inneren Sinne an²¹. Die Ausblendung dieser Sinndimensionen im GK spiegelt sich nicht zuletzt darin wider, dass er kaum auf Symbole und Metaphern – „Grundbestände religiöser Weltdeutung“²² – eingeht, das Kreuz ebenso zufällig erwähnt wie andere große biblische Bilder und deren christliche Rezeption (Feuer, Wüste, Licht, Kind etc.), das (traditionelle) christliche Liedgut ebenso übergeht wie die (heute keineswegs mehr allgemein bekannten) christlichen Grundgebete als Schätze geistlicher Poetik und leicht memorable Ausdrucksweisen in existentiellen Krisensituationen. Der Reichtum dieses Überlieferungsgutes wird in der „Poetischen Dogmatik“ von Alex Stock²³ ebenso sichtbar wie anhand des kostbaren Bandes „Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder“, der christliches Liedgut aus kulturgeschichtlicher Perspektive erschließt²⁴.

In summa: Dem GK gebührt das Verdienst, dass er auf das Fehlen einer in ‚Kursform‘ gestalteten und im Buchhandel erhältlichen Einführung in die christliche Spiritualität aufmerksam macht²⁵. Selbst wenn mit Blick auf die Durchführung dieses Vorhabens grundlegende theologische Mängel unübersehbar sind, käme diesem Werk zukunftsweisender Wert zu, wenn es weitere TheologInnen dazu anregen könnte, sich an der dringlichen Suche nach den geistlichen Prämissen und den möglichen Methoden für eine orientierende Einführung in die christliche Spiritualität zu beteiligen, die über den Handel zugänglich und als Kurs durchführbar ist.

Hubertus Lutterbach, Münster

²¹ Dazu grundlegend F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*. Freiburg/Basel/Wien 1963, 42–47.

²² H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: *Theorie der Metapher*. Hrsg. v. A. Haverkamp (Wege der Forschung 389). Darmstadt 1983, S. 285–315, S. 289.

²³ In dieser Hinsicht sind A. Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*. Bd. 3 („Leib und Leben“). Paderborn/München/Wien/Zürich 1998 wichtige Perspektiven zu entnehmen.

²⁴ *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder* (Mit einer CD des Windsbacher Knabenchors). Ausführlich kommentiert und kulturgeschichtlich erläutert von H.-J. Becker/A. Franz/J. Henkys/H. Kurzke/C. Reich und A. Stock. München 2001.

²⁵ Zahlreiche Einführungen in die Spiritualität, u.a. gestaltet als Kursbücher für „Alltagsexerzitien“, sind von den Exerzitienreferaten einzelner Bistümer sowie auch von neuen geistlichen Gemeinschaften herausgegeben worden (v.a. „*Gemeinschaft Christlichen Lebens*“), ohne dass diese Handreichungen allerdings über die entsprechenden Versandstellen der Diözesen und Gemeinschaften hinaus im Buchhandel erhältlich sind.