

Weltkirchliche Spiritualität

Den Glauben neu erfahren

Festschrift zum 70. Geburtstag von
Sebastian Painadath SJ

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gebet und Engagement als Grundlage der Theologie

von Thomas Fornet-Ponse

Während in einer klassischen (west-)europäischen Theologie trotz des bekannten Grundsatzes *lex orandi – lex credendi* meist die Theologie der Praxis vorausgeht, haben viele kontextuelle Theologen und Theologinnen – nicht nur in Lateinamerika – einen epistemologischen Bruch vollzogen und machen die Praxis zum ersten Akt einer solchen Theologie. Theologie dürfe nicht vom Handeln getrennt sein, vielmehr müsse das Wort Gottes im Verhältnis zu den Wirklichkeiten der eigenen Situation interpretiert werden.¹ Wenngleich mit Praxis zunächst das Engagement in der Situation gemeint ist, ist es eine Praxis des Glaubenslebens und als solche untrennbar mit der Gebetspraxis verbunden: „Christliches Leben als Ja zur Gabe des Reiches Gottes ist nicht nur Aufgabe, sondern auch Gebet. Ohne betrachtende Dimension kein Glaubensleben.“² Die Theologie kommt dementsprechend erst später, ohne deswegen zweitrangig zu sein, und erst dann kann eine reflektierte Spiritualität als eine mögliche Form der Nachfolge Jesu empfohlen werden.

¹ Vgl. Schlussserklärung der Gründungsversammlung der EATWOT in Dar-essalam/Tansania 1976, in: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumentation der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986*, Freiburg i. Br. 1990, S. 43f. Vgl. zum epistemologischen Bruch Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011, S. 55–63.

² Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz ¹⁰1992, S. 36.

Zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität

Bei diesem epistemologischen Bruch handelt es sich jedoch nicht um einen Bruch mit der gesamten theologischen Tradition. Vielmehr können diese Theologinnen und Theologen an eine sehr bedeutende Tradition anknüpfen, nach der die Reflexion über den Glauben der spirituellen Betrachtungsweise folgt, wie sie sich im berühmten Diktum des Anselm von Canterbury „Ich glaube, um einzusehen“ niederschlägt. Sie hielt sich bis in das Mittelalter hinein. Die seit dem 14. Jahrhundert zu beobachtende Trennung zwischen Theologie und Spiritualität hat hingegen keiner von beiden genützt. „Der Diskurs über den Glauben entspricht dem christlichen Leben der Gemeinde und findet in ihm auch seinen Sinn. Alles Spekulieren, das einem nicht dabei hilft, nach dem Geist zu leben, ist keine christliche Theologie. So bleibt es dabei: Jede echte Theologie ist zugleich auch spirituelle Theologie.“³ Theologie ist kritische Reflexion auf die Praxis und wird durch diese begründet, ist aber nicht ihrerseits Begründung einer Praxis, wie zuweilen in Europa beobachtet werden kann. Als Grundlage der christlichen Theologie wird letztlich die Begegnung mit Christus gesehen, die den Ausgangspunkt für die geistige Erfahrung bildet, die Freiheit in umfassendem Sinn ermöglicht und ihr Sinn verleiht. Da dies immer in einem bestimmten (zeitlichen, geschichtlichen etc.) Kontext stattfindet, ist es wichtig, nicht einfach Spiritualitäten aus anderen Kontexten zu importieren, sondern „aus den eigenen Quellen zu trinken“, wie Gutiérrez es im Rekurs auf Bernhard von Clairvaux ausdrückt, d. h. aus der eigenen Begegnung mit Christus heraus. Daher waren und sind die vielfältigen Bemühungen um Befreiung seitens des Volkes in Lateinamerika eine Zeit der Solidarität, des Gebets und des Martyriums, „der Ort einer Erfahrung, aus der eine neue Art des Christseins, eine neue Spiritualität entsteht. Das ist das charakteristische Merkmal unserer Theologie,

³ Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, Mainz 1986, S. 46.

hinter der der ganze geistige Reichtum der lateinamerikanischen Kirche steht“⁴.

Der Ort der Begegnung mit Christus und die Hauptcharakteristika der Nachfolge werden in Anlehnung an Mt 25,31–46 im gemeinsamen Leben mit den Armen und dem Einsatz mit ihnen und für sie gesehen. Es entsteht eine vom Evangelium inspirierte solidarische und befreiende Praxis, die die Geschichte auf das Reich Gottes hin verändern will. Das Engagement im Befreiungsprozess als Folge des Aufbruchs der Armen in Lateinamerika entsteht somit aus einer spirituellen Grundhaltung und erhält theologische Dignität, insofern das spirituelle Leben der in diesem Prozess engagierten Christen und Christinnen der Theologie vorausgeht und ihr Gegenstand wird. Daher ist es nach Ellacuría angemessener, die geistig Armen der Bergpredigt als „Arme mit Geist“ zu übersetzen, „d. h. Arme, die ihre reale Armut in all ihrer menschlichen und christlichen Potentialität aus der Perspektive des Reiches Gottes annehmen“⁵. Entsprechend der gelebten Realität der Nachfolge Jesu und den Erfahrungen in Lateinamerika und der Lektüre der Bibel wie der gesamten Heilsgeschichte von den Armen her sind diese ein „theologischer Ort“, weil „sie die größte und skandalöse

⁴ *Ebenda*, S. 47. Indem sich durch diesen Bezug auf das Volk in der theologischen Erkenntnis die Gemeinschaft vergegenwärtigt, gehört die „Entprivatisierung des Subjekts des Erkennens“ zum erkenntnistheoretischen Moment der Befreiungstheologie. (Raúl Fornet-Betancourt, „Hören auf das Volk“ – Theologische Methode oder ideologisches Programm. Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie“, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt a. M. 1988, 31–45, S. 41.) Vgl. auch die Beiträge von Martin Maier, „Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Band II: *Kritische Auswertung und neue Herausforderungen*, Mainz 1997, S. 11–24 und Giulio Girardi, „Das Volk als theologisches Subjekt“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *a. a. O.*, S. 25–44.

⁵ Ignacio Ellacuría, „Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres“, in: ders., *Escritos teológicos II*, San Salvador 2000, 416–437, S. 436f. (Übersetzung des Autors)

prophetische und apokalyptische Präsenz des christlichen Gottes darstellen und damit den privilegierten Ort christlicher Praxis und Reflexion“⁶. Die Armen werden im lateinamerikanischen Kontext als wichtigstes Zeichen der Zeit erkannt, das die Ausrichtung des in Christus wirksamen Gottesplans offenbart, somit eine zutiefst spirituelle Dimension hat sowie Spiritualität und Theologie verbindet.⁷

Eine lateinamerikanische Spiritualität ist keine Angelegenheit einiger, vor allem in Orden und Kongregationen zusammengeschlossenen, Minderheiten und nicht primär darauf ausgerichtet, individuelle Werte zu pflegen, um einem persönlichen Vollkommenheitsideal nahezukommen. Es geht vielmehr um die tätige Nachfolge Christi, die Verbindung von Kontemplation und Aktion in einer österlichen Spiritualität, die vor den Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen nicht die Augen verschließt, aber auf der Überzeugung gründet, das letzte Wort habe das Leben. „Sie wird gespeist vom Zeugnis der Auferstehung, das heißt vom Tod für den Tod, wie auch von den Befreiungskämpfen der Armen, die sich für ihr unabweisbares Recht auf Leben einsetzen.“⁸ Für die damit verbundene Weise der Nachfolge Jesu ist es notwendig, sich die geistliche Erfahrung der Armen von Gott und seinem Willen, dass alle Menschen leben können, zu eigen zu machen. Spiritualität der Befreiung nährt sich von der Befreiungspraxis der Christen und Christinnen aus dem armen und unterdrückten Volk und hängt daher eng mit dem Glauben und der Religiosität des Volkes zusammen.⁹

⁶ Ignacio Ellacuría, „Die Armen als ‚theologischer Ort‘ in Lateinamerika“, in: ders., *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 201–217, S. 208.

⁷ Vgl. CELAM, „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, Dokument der II. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates Medellín 24.8.–6.9.1968“, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, Bonn 1979, S. 69, Nr. 13.

⁸ Gustavo Gutiérrez, *a. a. O.*, S. 38f.

⁹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München 1984, S. 78.

Die geistliche Erfahrung des Volkes

In der Hinwendung zur geistlichen Erfahrung des Volkes zeigt sich der angesprochene epistemologische Bruch besonders deutlich und findet seinen Ausdruck z. B. in der Anerkennung des evangelisatorischen Potentials der Armen in Puebla 1979, „da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen“.¹⁰ Es geht allerdings darum, sich in der eigenen Praxis nicht nur den Anfragen und Herausforderungen durch diesen Aufruf zur Umkehr zu stellen, sondern tatsächlich mit den Armen zu leben. „Ohne Freundschaft mit den Armen und ohne das Leben mit ihnen zu teilen, gibt es keine echte befreiende Praxis, weil ja Liebe nur zwischen Gleichen möglich ist.“¹¹ Dazu gehört, die eigene spirituelle Bildung nicht vorzuenthalten, damit die neue Weise der Nachfolge Jesu aus den Quellen der Bibel und der spirituellen Tradition ihre Kraft schöpfen kann. Biblisch ist insbesondere die Exoduserfahrung des jüdischen Volkes hervorzuheben, d. h. „mit dem Tod (der für Sklavendasein und Not steht) brechen, Jahwe entgegengehen und sich inmitten seines Volkes bekehren“¹² – eine Entscheidung, die immer wieder bekräftigt und vergegenwärtigt werden muss, damit die völlig neue Situation der Freiheit und Gerechtigkeit für alle Realität werden kann. Eine große Rolle kommt der Gerichtsrede Mt 25,31–46 zu, da dort das Verhalten gegenüber den Armen mit dem Verhalten gegenüber Christus identifiziert wird. Eine Bündelung der Erfahrung vieler lateinamerikanischer Christen finden diese im Magnifikat: „Die Freude über die Anwesenheit der Liebe Gottes weitet das Herz zur Danksagung und zur

¹⁰ CELAM, „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates Puebla 26.1.–13.2.1979“, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, Bonn 1979, S. 329, Nr. 1147.

¹¹ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, a. a. O., S. 36.

¹² Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, a. a. O., S. 84.

Hinwendung zu den anderen. So verbinden sich im Magnifikat Vertrauen und Hingabe an Gott mit dem Willen zum Engagement und zur Nähe zu seinen Lieblingskindern, zu den Demütigen und Hungrigen.¹³ Als Merkmale einer lateinamerikanischen Spiritualität aus den Erfahrungen des Engagements mit den Armen und Unterdrückten sind daher besonders die Solidarität und die dazu nötige Umkehr zu nennen, aber auch die Erfahrung der ungeschuldeten Liebe Gottes und der Freude, die leidvollen Situationen entgegensteht, sowie die geistige Kindschaft im Einsatz gegen die unmenschliche Armut und schließlich die Gemeinschaft der Kirche im Gegensatz zur Einsamkeit durch Verdächtigung und Gefängnis.¹⁴ Das Gebet hat seinen Ort primär in der Erfahrung der Ungeschuldetheit der Liebe Gottes, ohne die es keine Kontemplation, keine Bewegung zur totalen Hingabe gäbe. Es drückt damit das Bewusstsein aus, Liebe und Frieden seien letztlich Geschenke Gottes, ohne damit die eigenen menschlichen Bemühungen für obsolet zu erklären. „Das Gebet ist ein Ausdruck des Glaubens an den Herrn und des Vertrauens auf ihn, ein originärer und spezifischer Akt des Gläubigen. Gebet vollzieht sich im Raum der Liebe, die ihrerseits bekanntlich in ihrem Kern das Merkmal der Ungeschuldetheit trägt.“¹⁵ Aus dieser Erfahrung der Ungeschuldetheit entspringen neue Formen der Kommunikation, insbesondere das für das Gebet typische Schweigen, weil Worte nicht mehr ausreichen, sowie die Sprache der Symbole, die auch in der Liturgie verwendet werden.

Obwohl modernes Denken die Art und Weise, wie in Lateinamerika oft gebetet wird, leicht für primitiv, zuweilen vielleicht sogar für abergläubisch halten kann und sich in ihr sehr unterschiedliche Elemente verbinden, darf man sie nicht aufgrund einer solchen oberflächlichen Betrachtung als illegitim ansehen. „Tief verankert in die-

¹³ *Ebenda*, S. 140.

¹⁴ Vgl. *ebenda*, S. 105–149; vgl. ders., *Theologie der Befreiung*, a. a. O., S. 261–267.

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, a. a. O., S. 122.

ser Volksfrömmigkeit und sich zugleich speisend aus deren Potential des Protests gegen Unterdrückung wie auch des Strebens nach Freiheit, besitzt das Gebetsleben der im Befreiungsprozeß engagierten christlichen Gemeinden eine außerordentliche Kreativität und Tiefe.¹⁶ Ähnlich positiv wie Gutiérrez bewertet CELAM (Puebla 1979) die Volksfrömmigkeit, da eine gegenseitige Befruchtung von Liturgie und Volksfrömmigkeit gefördert werden soll, um einerseits die Wünsche nach Gebet und charismatischer Erneuerung in geordnete Bahnen zu lenken. „Andererseits kann die Volksreligion mit ihrem großen symbolischen und ausdrucksstarken Reichtum der Liturgie schöpferische Kraft vermitteln. Wenn diese Kraft richtig definiert wird, so kann sie dazu dienen, dem universalen Gebet der Kirche in unserer Kultur mehr und besser Eingang zu verschaffen.“¹⁷ Sowohl die Volksfrömmigkeit als auch das Gebet des Einzelnen werden als Werte der Evangelisierung angesehen, die zur christlichen, umfassenden Befreiung führt; ein besonderer Ausdruck der Gemeinschaft und Beteiligung an dieser Evangelisierung ist die Liturgie. Explizit wird das Gebet des Einzelnen, das zwar oft aus rein persönlichen Bedürfnissen entstehe und sich in traditionellen Formen äußere, mit der Berufung des Christen „zu einem moralischen, gesellschaftlichen und evangelisatorischen Engagement“¹⁸ verbunden. Ähnlich heißt es bezüglich der Volksfrömmigkeit, deren Ausdruck die kulturellen Faktoren der autochthonen Bevölkerung respektieren müsse, dass sie dabei helfe, „sich der Verantwortung für die Verwirklichung des eigenen Schicksals bewußt zu werden“¹⁹, und darüber hinaus zu einer christlichen Lebenshaltung und Engagement führen müsse.

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, a. a. O., S. 37. Vgl. ausführlich dazu Diego Irarrázaval, *Cultura y fe latinoamericanas*, Santiago de Chile 1994; ders., *Rito y pensar cristiano*, Lima 1993.

¹⁷ CELAM, „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979“, in: a. a. O., S. 229, Nr. 465e.

¹⁸ *Ebenda*, S. 295, Nr. 909.

¹⁹ *Ebenda*, S. 299, Nr. 935.

Das Gebet dient keinesfalls dazu, vor den Unannehmlichkeiten und Nöten des Alltags in einen Spiritualismus zu entfliehen. Vielmehr sind Feier und Gebet auf den Gott bezogen, der Leben in Fülle und Würde für alle Menschen will. Wenn im Gebet die Gemeinschaft und Begegnung mit Christus im Zentrum steht, darf diese Gemeinschaft „nicht vor dem Äußersten der Agonie zurückschrecken“²⁰, die sich in Jesu Gebet am Ölberg (*Lk 22,45*) zeigt. Gebet und Solidarität mit den Armen lassen sich nicht mehr voneinander trennen; die Praxis besteht in der Verbindung von Gebet und Engagement.

Gebet und Engagement

Diese Verschränkung von Kontemplation und Aktion entspricht der bekannten Handlungsregel des Ignatius von Loyola in der paradoxen Form Gábor Hevensis: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg in den Dingen ganz von dir, nichts von Gott abhinge, so aber wende ihnen alle Mühe zu, als ob du nichts, Gott allein alles wirken werde.“²¹ Es geht in dieser dialektischen Formulierung darum, die eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten nicht ohne das Bewusstsein einzusetzen, letztlich hänge ihr Erfolg von Gott ab, und sich vom größten Gottvertrauen nicht dazu verleiten zu lassen, nicht mehr tatkräftig mitzuwirken. „Es kommt auf mich an, aber es hängt nicht von mir ab.“²² Ein herausragendes Beispiel dieser Spiritualität war Oscar Romero, der sich verschiedentlich auf diesen Satz des Ignatius bezogen hat und die letzte Begründung der Verschränkung von Kontemplation und Aktion in der Menschwerdung Christi sieht. Der unvermischten und ungetrennten Verbindung der beiden Naturen Christi entspricht die Verbindung von menschlichem Handeln und dem Wirken Got-

²⁰ Gustavo Gutiérrez, *a. a. O.*, S. 38.

²¹ Zitiert nach Andreas Schönfeld, „Paradox der geistlichen Fruchtbarkeit. Ignatianisches Jahr 2006“, in: *Geist und Leben* 79 (2006) 1–10, S. 7.

²² Martin Maier, *Oscar Romero. Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit*, Freiburg i. Br. u. a. 2010, S. 144.

tes, von Natur und Gnade, von Gebet und aktivem Einsatz für Gerechtigkeit. „Romero macht deutlich, dass Spiritualität nichts mit Weltflucht oder Esoterik zu tun hat, sondern dass es in ihr vor allem um das Leben der Armen geht. Die Kurzformel seiner Spiritualität lautet: ‚Die Ehre Gottes ist es, dass der Arme lebt.‘“²³

Dies verlangt – wie Umkehr und Solidarität mit den Armen und Unterdrückten – von uns Ausdauer und Hartnäckigkeit im Sinne einer Unerschütterlichkeit, die darauf basiert, von einer Sache überzeugt zu sein, zu wissen, was man will, die Hoffnung auf den Herrn zu setzen und das eigene Leben für die anderen einzusetzen. „Eine echte und solide Spiritualität wird verhindern, daß wir in unserem Engagement und christlichen Leben anfangen zu wanken.“²⁴

Orthodoxie und Orthopraxis

Gebet und Spiritualität begründen mithin nicht nur Theologie und Engagement, sondern sichern diese auch gegen Widerstände und können als eine Weise der Jesunachfolge empfohlen werden, nachdem die gesamte Praxis im Licht des Wortes Gottes kritisch interpretiert wurde. Orthopraxis und Orthodoxie sind unumgänglich und befruchtend miteinander verbunden. „Wollte sich jemand mit der einen begnügen, würde ihm die andere entgleiten. Orthopraxis und Orthodoxie fordern sich gegenseitig; die eine ohne die andere wäre nichts.“²⁵ Theologie leistet ihren Beitrag gerade dadurch, das Ineinander von Engagement und Gebet, also die christliche Praxis, kritisch zu reflektieren und auf dieser Grundlage über Gott zu reden. Daher lautet die mit Blick auf die Verhältnisse der meisten (und in gewissem Sinne aller) Menschen in Lateinamerika nach wie vor entscheidende theologische und pastorale Frage: „Wie findet man inmitten von Leid und Unterdrück-

²³ *Ebenda*, S. 146.

²⁴ Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, a. a. O., S. 117.

²⁵ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, a. a. O., S. 41.

ckung, unter denen die Armen in Lateinamerika leben, eine angemessene Sprache über Gott?²⁶ Die notwendige Kontextualität der Theologie beinhaltet darüber hinaus den Dialog mit den Kulturen des Kontinentes, was durch das Verständnis von Theologie als Weisheit, als verkostende Erfahrung Gottes, des Volkes und der Kultur, unterstützt wird – darum kommt der Poesie als privilegiertem Ort des Ausdrucks der Volkswisheit ein großer Stellenwert zu.²⁷ Der Dialog zwischen Glauben und Kultur in Lateinamerika ermöglicht einen produktiven Dialog mit anderen kontextuellen Theologien und damit die universale und weltkirchliche Dimension, die nicht in der Einheitlichkeit oder Einförmigkeit, sondern in der gelebten Solidarität in der Nachfolge Jesu besteht – eine Gemeinschaft, die sich auch darin zeigt, miteinander beten zu können. Indem Theologie ihren Ausgangspunkt in der gelebten komplexen Praxis des jeweiligen Volkes nimmt, nimmt sie den *sensus fidelium* des Gottesvolkes ernst. „Das Glaubensverständnis erwächst vielmehr aus dem Glaubenssinn der Gläubigen, welche in den Basisgemeinden mitmachen, sich dabei aber voll in Gemeinschaft mit der Weltkirche wissen und welche die christlichen Wahrheiten überdenken, ‚in ihrem Herzen erwägen durch innere Einsicht‘, ‚die aus geistlicher Erfahrung stammt‘ (Dei Verbum 8).“²⁸

Wie oben gesehen, verdankt sich diese Erfahrung der freien und ungeschuldeten Initiative Gottes – dem Umsonst der göttlichen Selbstmitteilung –, was vor allem durch das Schweigen des Gebets ausgedrückt wird. Diese Erfahrung ist aber nicht darauf zu beschränken, sondern ereignet sich in der Verschränkung von Gebet und Engagement und bestätigt damit noch einmal die wechselseitige Beziehung von Orthodoxie und Orthopraxis und die Bedeutung der Armen als

²⁶ *Ebenda*, S. 42. Vgl. dazu besonders ders., *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München 1988.

²⁷ Vgl. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid 1987, S. 133–144.

²⁸ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, a. a. O., S. 44; vgl. auch Orlando O. Espín, *The Faith of the People. Theological Reflections on Popular Catholicism*, Maryknoll, New York 1997, S. 63–90.

theologischer Ort: „Das Geheimnis Gottes muß im Gebet und in der menschlichen Solidarität empfangen werden; dies ist das Moment des Schweigens und der Praxis.“²⁹ Damit können zwei gefährliche Reduktionismen vermieden werden: Eine von der Wirklichkeit abgehobene Spiritualität, die Gefahr läuft, die gnadenhafte Liebe Gottes in der Geschichte nicht wirksam werden zu lassen, und ein auf das politische Engagement beschränktes Christsein, das nicht dem umfassenden Charakter der Gerechtigkeit gerecht zu werden vermag. Positiv gewendet, geht es um eine Spiritualität, die zuerst gelebt und getan und erst nachträglich theoretisiert wurde, die als eine im Fleisch der Unterdrückten und Armen inkarnierte Spiritualität im Leben und den Gesängen der Armen wie in den Feiern der Basisgemeinden zu finden ist. „Es ist eine Spiritualität, die das Immanente mit dem Transzendenten verbindet, das Individuelle mit dem Gemeinschaftlichen, die Befreiung von der strukturellen Sünde mit der Befreiung von der persönlichen Sünde, die Befreiung von den böartigen und unheilvollen Mächten mit der Freiheit der Kinder Gottes.“³⁰

Hier werden noch einmal die Konturen einer Theologie des Gebets aus der Perspektive (nicht nur) der lateinamerikanischen Befreiungstheologie deutlich: Das Voraus des Gebets und des Glaubenslebens des Volkes gegenüber der Theologie, die Verbindung von Kontemplation und Aktion, von Orthodoxie und Orthopraxie – prägnant ausgedrückt im Magnifikat.

²⁹ Gustavo Gutiérrez, *Densidad del presente. Selección de artículos*, Lima 1996, S. 350, zitiert nach Martin Maier, „Spiritualität und Theologie im Werk von Gustavo Gutiérrez“, in: Mariano Delgado u. a. (Hrsg.), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, Luzern 2000, 54–66, S. 56. „Aber das Geschenk Gottes des Vaters selbst sagt uns, wann und wie dieses Geschenk bevorzugt empfangen wird. Es wird empfangen in der Welt der Armen in einer *praxis*, die wirksam auf die große Aufgabe, die Sünde der Welt, den Tod der Welt wegzuschaffen, damit die Welt und der Mensch mehr Leben haben.“ (Ignacio Ellacuría, „Espiritualidad“, in: ders., *Escritos teológicos II*, 47–57, S. 53. Übersetzung des Autors).

³⁰ Ignacio Ellacuría, „Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo“, in: ders., *Escritos teológicos II*, 193–232, S. 222, zitiert nach Martin Maier, *a. a. O.*, S. 65.

„Lust am Beten“?

von Hans Waldenfels

Lust am Beten und die Banane

„Der Heilige Geist helfe uns, dass wir Lust am Beten finden, gerade in den Ferien, und so die innere Beziehung zu Gott herstellen und unser Leben reicher, weiter und größer wird.“

Mir dieser Bitte beendete Papst Benedikt XVI. seine Ansprache während der Generalaudienz in Castel Gandolfo am 1. August 2012, dem Fest des heiligen Alfons von Liguori.¹

„Lust am Beten“ ist sicher eine ungewohnte Formulierung, Kann man denen, die heute noch beten, „Lust am Beten“ nachsagen? Woher aber soll die Lust bei denen kommen, die nicht beten (können), also keine Lust haben zu beten? Wie sollen sie Lust haben zu beten, und worin soll sie bestehen? Beten ist für viele Menschen heute ein Fremdwort.

Vielleicht hilft folgender Gedanke weiter. Im Sommer 2011 veröffentlichte *Die Zeit* ein Interview mit dem indischen Religionsführer Sri Sri Ravi Shankar. Darin unterschied dieser zwischen Religion und Spiritualität.² Auf die Frage nach dem Grund heutiger Weltkonflikte antwortete er: „Die meisten Weltkonflikte entspringen der Religion, deshalb will ich einmal sagen, was der generelle Fehler intoleranter Glaubender ist. Es fehlt ihnen an Spiritualität. Ich benutze gerne eine einfache Metapher. Religion ist die Bananenschale, Spiritualität ist die Banane. Aber oft werfen wir die Banane weg statt der Schale.“

¹ *L'Osservatore Romano* (italienisch) vom 2.8.2012.

² „Harmonie kann man lernen. Ein Gespräch mit dem großen Hindu Sri Sri Ravi Shankar über Atemtechnik, Atheisten und religiös motivierte Konflikte“, in: *Die Zeit*, Nr. 27, 30.6.2011.

Dann besteht die Religion nur noch aus Äußerlichkeiten, es fehlen universelle Werte, und so gedeiht Fanatismus.“

Tatsächlich sind Religion und Religiosität nicht dasselbe. Für viele Menschen ist Religion heute ein Organisationsbegriff³. Organisationen kann man aber von innen und von außen betrachten. Selbst für viele Mitglieder der Kirche sind die Kirchen heute ähnlich wie die politischen Parteien und die Gewerkschaften Vereine oder Vereinigungen, mit denen man sich auf unterschiedliche Weise identifizieren kann. Sie zahlen ihren Beitrag und suchen gelegentlich ihren Nutzen. Doch sonst stehen sie der Kirche neutral oder indifferent gegenüber. Wie Ravi Shankar es ausdrückt: Die Kirchen bleiben äußerlich wie eine Bananenschale, doch von der wahren Frucht bleiben die Menschen weithin unberührt.

Gebet hat mit Gott zu tun. Wir stellen aber heute weithin fest, dass Gott aus dem Leben der Menschen verschwunden zu sein scheint. Wenn das Wort auftaucht und Menschen es gebrauchen, sprechen sie vielleicht noch *über* Gott. Sie begründen, warum sie nichts von ihm halten, oder sie fragen, wie man ihn beweisen kann, wo man ihn findet oder dergleichen mehr. Beten aber heißt nicht „*über* Gott sprechen“, sondern „*mit* Gott ins Gespräch kommen“⁴. Wer aber will, wer kann das heute noch bei uns, geschweige mit Lust? Warum sollte man auch? Anders gesagt: Man verspürt keine sonderliche Lust. Was heißt aber schon „Lust am Beten haben“?

Spiritualität

Wie wir zwischen Schale und Frucht unterscheiden, ist zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden. Statt von Religiosität wird

³ Vgl. Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, S. 124–127.

⁴ Vgl. Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.

heute mehr von Spiritualität gesprochen⁵. Der indische Jesuit Sebastian Painadath sieht die Dinge ähnlich wie der hinduistische Guru und unterscheidet zwischen Spiritualität und Religion.⁶ Die Religion ist für ihn „der kulturbedingte und daher ambivalente Ausdruck der spirituellen Erfahrung“. Spiritualität umschreibt er so: „Spiritualität ist die Erfahrung des Ergriffenseins durch den Spiritus, durch den Geist Gottes. Sie ist das Gespür für das Absolute, für das Alles-Transzendierende und das Alles-Durchdringende, das Betroffensein vom Heiligen (Rudolf Otto), vom Göttlichen (Meister Eckhart). Spiritualität ist die universale Erfahrung des Geborgenseins im tragenden Seinsgrund und das Angezogenwerden vom letzten Ziel.“⁷

In einer Zeit, in der die meisten Menschen sich an den materiellen Wohlstand und den Konsum verloren haben und sich aktiv um seine Vermehrung abmühen, geht es darum, dass wir den Geschmack an Dingen wiederfinden, die uns geschenkt werden.

Wir betonen das Geschenkhafte der Erfahrung. Diese darf folglich nicht mit den Experimenten verwechselt werden, die wir in der Technik machen bzw. produzieren. Bei der Erfahrung, von der wir hier sprechen, geht es um die Wahrnehmung von Dingen, die an uns gesehen und sich uns zeigen, ohne dass wir sie produzieren.

Das beginnt mit ganz einfachen Dingen und ist vielleicht sogar ziemlich banal. Hier kommen uns Menschen wie Sebastian Painadath zu Hilfe, die zu einer Blickveränderung in unserer Wahrnehmung einladen. Nur wer wahrnimmt und die fremde Frucht schmeckt, kommt auf den Geschmack und bekommt Lust auf das Unbekannte.

⁵ Vgl. Hans Waldenfels, *Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 2008, S. 85–110.

⁶ Vgl. Sebastian Painadath, *Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog*, München ²2004.

⁷ *Ebenda*, S. 17.

Spirituelle Animation⁸

Viel Zeit erfordert heute in der westlichen Welt die Umstrukturierung der Kirche. Es fehlt in unseren Breiten immer mehr an einsatzfähigen priesterlichen Seelsorgern. Man schafft folglich neue (Groß-)Strukturen und glaubt auf diese Weise den neuen Anforderungen Genüge leisten zu können. Dass in vielen Dörfern Menschen sich am Sonntag fragen, wohin sie fahren müssen, um an einer Eucharistiefeier teilnehmen zu können, ist vielen Kirchenführern kaum bewusst. Sie glauben mit einer großflächigen Strukturgestaltung der Probleme Herr werden zu können. Sind sie aber wirklich überzeugt von dem, was sie verkünden, dass nämlich die Eucharistie die Mitte christlichen Lebens ist und überzeugte Christen aus ihr leben sollten?

Wir benötigen eine missionarische Spiritualität. Es gibt aber kein missionarisches Zeugnis ohne spirituelle Verankerung, keine spirituelle Verankerung ohne spirituelle Animation. Animation ist ein neu entwickelter Berufsweig in der Freizeitindustrie. Animation hat wörtlich mit Beseelung, geistigem Einfluss zu tun, kommt in diesem Sinne aus der Welt der Religion. In allen Religionen spielen Geist und Geister eine zentrale Rolle, und diejenigen, die aufgrund von innerer Berufung und/oder aufgrund von Bestellung besondere Vermittlergestalten des Religiösen sind, werden „Geistliche“ genannt. Die Frage ist erlaubt: Wie „geistlich“ sind in einer Zeit, in der vielerorts das Überleben organisiert wird, noch unsere „Geistlichen“?

Dass das heutige Priesterbild vom Management, nicht von spiritueller Animation bestimmt ist und daher für wirklich spirituelle Menschen das Priestertum kaum noch ein Lebensideal darstellt, geht vielen kirchlichen Führungspersönlichkeiten leider kaum ein.

⁸ Vgl. zum Folgenden (auch in wörtlichen Wiederaufnahmen) Hans Waldenfels, „Unterwegs nach Emmaus. Diaspora und Mission“, in: Günter Riße / Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, 509–519, vor allem S. 517f.

Hier ist auch die klassische Unterscheidung von Klerus und Laien neu zu bedenken. „Geistlich“ ist im Grund kein Unterscheidungsmerkmal zwischen geweihten und nicht-geweihten Christen. Denn wenn mündiges Christsein bedeutet, dass alle Menschen in der Nachfolge Jesu dieses letztendlich in der Kraft und unter Leitung des Gottesgeistes sind, sind sie auch alle berufen, „Geistliche“ zu sein. Es wird auch zu wenig beachtet, dass die Kirche in ihrer ganzen Geschichte niemals besondere Autorisierungen hinsichtlich der Führung im geistlichen Leben ausgesprochen hat, wohl aber im Sinne der Unterscheidung der Geister auf die Verankerung im Evangelium und die Verbindung mit dem gesamtkirchlichen Leben geachtet hat.

Was wir „spirituelle Animation“ nennen, beginnt in den Familien, dann im Kindergarten und sollte seine Fortsetzung finden in der Schule, in den Kirchengemeinden, in Gottesdiensten, letztlich überall da, wo die Verbindung mit Gott eingeübt und aktualisiert wird – einfach gesagt: wo gebetet wird und das Beten erlebt und eingeübt wird. Viele Menschen, auch Mitglieder der Kirchen, kommen aber heute in Verlegenheit, wenn sie gefragt werden, ob sie beten, ob sie es gelernt haben und dazu angeleitet worden sind. Wie eingangs gesagt, sind für sehr viele Menschen Worte wie Beten und Gebet heute zu Fremdwörtern geworden.

Spirituelle Animation bei uns

Dennoch fehlt es nicht an Einladungen zur spirituellen Animation bei uns. Es gibt die Einladungen zur „Pause am Mittag“ in vielen zentral gelegenen Kirchen unserer Großstädte, mit kurzen Orgelkonzerten. Orte der Anbetung laden ein und werden zu kurzen Zeiten eines stillen Aufenthalts genutzt.

Auffälliger sind freilich Angebote nichtkirchlicher Art, etwa in einem buddhistischen oder auch hinduistischen Stadttempel, die Berufstätige zur Mittagszeit oder nach der Arbeit auf dem Heimweg zu Zeiten oder doch Momenten der Stille und Besinnung einladen.

Solche Plätze haben gegenüber den christlichen Kirchen den Vorteil, dass dort zumeist auch Zeiten der Einweisung und Einübung angeboten werden. Man kann nicht behaupten, dass solche Einweisungen im kirchlichen Raum einfach fehlen. Es gibt Meditationsgruppen, die sich um erfahrene Lehrer der Übung versammeln, z. B. christliche Gruppen, in denen die Zen-Übung oder auch andere zumeist aus Asien stammende Weisen der Sammlung und Meditation praktiziert werden. Es gibt „Exerzitien im Alltag“.

Einem aus Indien stammenden Meister spiritueller Animation, Sebastian Painadath, ist diese Festschrift gewidmet. Aus seinem indischen Ashram Sameeksha in Kalady kommt er seit vielen Jahren nach Deutschland, um suchenden Menschen ein neues Gefühl für spirituelle Wahrnehmung, für die in uns schlummernden inneren Werte, aber auch für die in den religiösen Traditionen zu findenden Schätze zu wecken. Pater Painadath kennt die geistlichen Schätze seiner indischen Heimat und ist Christ. Als indischer Christ weiß er das Innere der Banane von ihrer Schale zu unterscheiden. Diese Unterscheidung zu leben ist sein großes Anliegen. Was nützen schöne, vielleicht gar denkmalgeschützte Kirchenräume, wenn sie zu Museen geworden und keine Ort der „Erbauung“ mehr sind, das heißt keine Orte, in denen geistliches Leben „aufgebaut“ wird?

„Erbauung“ und „erbaulich“ sind im Übrigen auch Worte, die uns fremd geworden sind und selbst aus dem religiösen Sprachschatz fast verschwunden sind. Dabei spricht schon Paulus davon, dass die Kirche „Gottes Ackerfeld, Gottes Bau“ (1 Kor 3,9) ist, und er fragt die Korinther: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (3,16; vgl. Eph 2,20ff.; 4,16). Und in 1 Petr 2,5 heißt es: „Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen!“. Die steinernen Gebäude sind gleichsam eine nachträgliche Schale, notwendig wie alle Häuser schon allein aus klimatischen Gründen, aber sie sind nicht der Kern, um den es geht.

Einladung zur Einübung

Für Menschen, die sich von Sebastian Painadath einüben lassen, hat er Bauelemente bereitgestellt, mit denen der Suchende schrittweise zur inneren Erkenntnis gelangen und mit ihr fortschreiten kann.⁹ In seinem Umgang mit suchenden Menschen haben diese ihm vor allem vier Schwierigkeiten genannt:

- „Ich kann nicht beten, weil ich nicht zur Ruhe kommen und innerlich gesammelt bleiben kann.“
- „Ich meditiere gerne ohne Gegenstand, aber Gott erscheint kaum auf meinem inneren Weg.“
- „Ich kann auf Gott hin meditieren, aber ich erfahre nicht Christus auf dem Weg der Versenkung.“
- „Ich genieße die Stille, aber mir gelingt die Verbindung zwischen Meditation und Alltag nicht.“¹⁰

Sicherlich werden sich viele Menschen in diesen vier Punkten wiedererkennen. Als europäischer Zeitgenosse frage ich mich allerdings, ob die Worte „beten“ und „Gott“ wie auch „Christus“ nicht zu schnell zur Sprache kommen. Man kann nicht nachdrücklich darauf bestehen, dass „beten“ schon deshalb in der Alltagssprache nicht mehr vorkommt, weil Gott den Menschen fremd geworden ist und dem Wort „Gott“ im Leben vieler Menschen keine Wirklichkeit mehr entspricht.

Dem gegenüber macht der indische Christ Painadath von Anfang an klar, dass es ihm um Einübungen geht und er den Übenden auf den Weg zur persönlichen Christuserfahrung und darin zur Erfahrung des persönlichen Gottes führen will. Er ist davon überzeugt, dass es „Wege zur tieferen Wahrnehmung des Heilsprozesses in uns“ gibt.¹¹ Wenn man bedenkt, dass der Gründer des Jesuitenordens Ignatius von Loyola nicht zuletzt durch seine *Geistlichen Übungen*

⁹ Vgl. Sebastian Painadath, *Befreiung zum wahren Leben. 50 meditative Schritte der Selbsterkenntnis*, München 2006.

¹⁰ *Ebenda*, S. 9.

¹¹ *Ebenda*, S. 12.

bekannt geworden ist, versteht man, dass auch sein indischer Schüler im Wesentlichen Übungen vermitteln will.

Leider gehörte es zu den negativen Entwicklungen der ignatianischen Exerzitienpraxis, wie sie lange bei uns üblich war, dass aus Übungen Vortragsveranstaltungen geworden waren, vielfach folglich nicht mehr oder doch zu wenig „geübt“ wurde. Wenn heute vielerorts „Exerzitien im Alltag“ angeboten werden, erfüllen sie nur dann wirklich ihren Zweck, wenn sie Menschen anleiten, zur Wahrnehmung ihres vom Geist geleiteten Lebens zu gelangen. Es geht also um spirituelle Praxis, die von theoretischen Reflexionen höchstens sekundär begleitet wird.

Ansatzpunkte

Beachtet man die Ansatzpunkte, die Painadath ins Spiel bringt, fällt Folgendes auf:

- Er spricht nicht im wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen oder religiösen Jargon.
- Da es um das menschliche Leben geht, richtet er den Blick auf Elemente des Lebens.
- Was er sagt, ist vermutlich – unabhängig von kulturellen und auch religiösen Unterschieden – in allen Sprachen der Menschen verständlich.
- Was er vermitteln will, findet er bei den Weisen seines Volkes genauso wie in der Bibel und bei christlichen Lehrern bestätigt, so dass er seinen Anleitungen kurze Belege beifügen kann¹².

Der Weg nach innen beginnt im Außen.

¹² Es würde den Rahmen dieser kurzen Erörterung sprengen, wenn wir auf die bei Painadath wie bei anderen indischen Autoren zu findenden psychologischen Analysen der Bewusstseinschichten eingehen würden, die dann mit den entsprechenden Überlegungen westlicher Autoren verglichen werden könnten; vgl. dazu u. a. meine früheren Arbeiten in: *An der Grenze des Denkbaren. Mediation – Ost und West*, München 1988.

- Painadath setzt bei der Körperwahrnehmung, also beim *Leib* ein. Es geht darum, dass der Mensch sich in seiner Leiblichkeit und seiner Erdverbundenheit, also der „Erdung“ annimmt und sie wahrnimmt; dabei muss er die rechte Haltung einnehmen, die, da es zugleich um die Einübung der Ruhe geht, im richtigen Sitzen besteht, so dass der Übende „im Leib ist“ und ihn „durchspürt“.¹³
- Immer schon hat es der Geist (griech. *pneuma*, lat. *spiritus*) mit dem *Atem* und dem Atmen zu tun (vgl. *Joh* 3,8: „Das *pneuma* weht, wo es will.“), In den östlichen Religionen ist die Beobachtung und Begleitung des Atems einer der wichtigsten Zugänge nach innen, der im Ein- und Ausatmen zugleich mit dem Atem der Welt, mit der Luft, der guten und schlechten Luft, und im weiteren Fortgang mit dem „Zeitgeist“ zu tun bekommt. Kosmos und Geschichte berühren sich hier. Es gelten die Worte des Paulus aus seiner Areopagrede in Athen: „Gott gibt allem Leben und Atem. [...] In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ (*Apg* 17,25–28). Wer mit dem Ganzen wieder in Einklang kommen will, setzt tunlichst hier an.¹⁴
- Als drittes Zugangselement führt Painadath das *Wort* ein. Ohne näher auf die Sprache bzw. die Vielfalt der Sprachen einzugehen, sucht er den Menschen aus der „Zerstreuung“ und der Verlorenheit an die vielen Worte, die wir sagen und hören, auf ein Schlüsselwort hin zu konzentrieren; das tut er in einer Weise, dass der Übende sich gleichsam an ihm und an ihm allein abarbeitet. Es geht um die Überwindung der Zerstreuung in der „Sammlung“ oder „Konzentration“ auf Eines. Aus dem christlichen Bereich zitiert Painadath zwei Hinweise:
- Aus der *Wolke des Nichtwissens*, Abschnitt 41: „Wähle dir ein kurzes Wort und nimm es tief in dich hinein.“¹⁵

¹³ Sebastian Painadath, *a. a. O.*, S. 20–31.

¹⁴ *Ebenda*, S. 32–43.

¹⁵ *Ebenda*, S. 47.

- Von *Johannes Chrysostomus*: „Verweile in der achtsamen Wiederholung des Namens Jesu Christi, damit das Herz den Herrn verinnerlicht, und der Herr das Herz einnimmt: die beiden werden eins.“¹⁶

Eine Verbindung von Atmen und innerem Aussprechen eines Wortes hat auch Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch gelehrt.¹⁷

Verwandlung

Sind Leib – Atem – Wort die drei Ansatzpunkte, die den Weg nach innen eröffnen, so umschreibt Painadath den inneren Erfahrungsraum mit von ihm sogenannten „Symbolen der Verwandlung“. Diese lassen sich schon in ihrer Nennung nachvollziehen, weil sie (fast) alle zu unserer natürlichen Erfahrungswelt gehören:

- das Weizenkorn
- der Baum
- die Wasserquelle bzw. der Quellgrund
- das Licht.

Sie alle sprechen vom Wachstum, von Lebensprozessen, aber auch von Hintergründigkeit. Etwas sperrig wirkt am Anfang die Nennung des Meisters, der als menschliches Gegenüber und als Führer zunächst noch zum Lebensumfeld des Übenden, also in den Außenbereich gehört. Doch er ist wie ein Geländer, das der Übende vielleicht noch zur Kontrolle nutzen kann, aber am Ende loslassen muss.

Diese Forderung gilt in doppelter Hinsicht: Beide bedürfen der Freiheit. Der Meister muss sie verkörpern, der Übende soll sie finden. Das heißt: An die Stelle des gegenüberstehenden Meisters muss immer deutlicher der „Meister in mir“ treten. Folgerichtig behandelt Painadath den

¹⁶ *Ebenda*, S. 49.

¹⁷ Vgl. die drei Weisen des Betens, in: *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen*. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer, Graz, Wien, Köln 1974, nn. 248–260.

Meister nicht, wo er vom Weg nach innen spricht; vielmehr setzt er ihn an die Spitze der Kapitel über die Verwandlung.¹⁸

Vielleicht bedarf der im Christentum Suchende an dieser Stelle verstärkt der Anleitung, in Christus den wegweisenden Meister wiederzuerkennen. Sowohl im Evangelium des Johannes als auch bei Paulus nimmt das „In-Sein“ einen zentralen Platz ein. Jesus unterweist seine Jünger in den Abschiedsstunden nachdrücklich über seine innere Beziehung zu Gott, seinem Vater, in die er seine Jünger einbezieht (vgl. *Joh* 13–17). Paulus spricht in seiner Taufklärung vom „Ausziehen des alten Menschen“ und „Anziehen des neuen Menschen“; das aber bedeutet für ihn „Christus anziehen“. Hier kommt es zweifellos zu einer starken Berührung zwischen dem Christentum und den indischen Religionen.

In der Welt mit liebender Barmherzigkeit

Die von Painadath gewählten Leitbegriffe, die alle auf Welterfahrungen zurückweisen, führen den Übenden – recht verstanden – nicht aus der Welt heraus, sondern zu einer verwandelten Welteinstellung. Deshalb endet er mit Hinweisen für den „Weg (von innen) nach außen“ (vgl. S. 119–143). Es geht auch hier um „Exerzitien im Alltag“. Das heißt zweierlei:

- Wir bleiben unterwegs. Der *Weg* bleibt das Leben. Christen erinnern sich an das Jesuswort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (*Joh* 14,6) – ein Wort, in dem drei aus dem Leben gegriffene und ins Leben zurückführende Worte – Weg, Wahrheit, Leben – mit der Ansage des Gottesnamens aus der Dornbuschszene – „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (*Ex* 3,14) – zusammengebunden sind. Von den Religionen Asiens haben wir erneut zu lernen, dass „Religion“ nicht zunächst Lehre ist, sondern Weg. Einen Weg aber muss man gehen.
- Was wir zu leben haben, ist die Barmherzigkeit. Sebastian Painadath schließt seine Wegbeschreibung mit den Jesusworten: „Seid

¹⁸ Vgl. Sebastian Painadath, *a. a. O.*, S. 58–69.

barmherzig, wie Gott barmherzig ist.“ (*Lk* 6,36), und: „Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ (*Joh* 13,34) Liebe erfordert Vertrauen, Bereitschaft zur Versöhnung, aber auch neue Wahrnehmung und Achtsamkeit, am Ende eine verwandelte Sinnlichkeit.

„Mit Herz und Sinnen“

Hans Urs von Balthasar hat in großer Eindringlichkeit auf die geistlichen Sinne hingewiesen, die aus den körperlichen Sinnen erwachsen. Unter dem Titel *Herrlichkeit* hat er im ersten Teil seiner großen theologischen Trilogie eine theologische Ästhetik entwickelt, die der Entästhetisierung der Theologie Einhalt gebieten und von einer ästhetischen Theologie zu einer theologischen Ästhetik, also einer erneuerten Wahrnehmung und Wahrnehmungslehre, führen will.¹⁹ Darin spricht Balthasar ausführlich von den „geistlichen Sinnen“, die in der *applicatio sensuum*, der „Anwendung der Sinne“, in den Exerzitien des Ignatius von Loyola eine letzte praktische Anwendung gefunden haben.²⁰ Leider hat der praktische Zugang zu dieser Übung unter den neuzeitlichen Reflexionen über Wille und Verstand wie infolge der Geringschätzung der Sinnestätigkeiten großen Schaden genommen, ja er ist weithin verloren gegangen. Denn die Bedeutung der umfassenden Gefühlswelt und der verschiedenen Sinne – nicht nur des Sehens und Hörens, sondern auch des Riechens, Schmeckens und Tastens – ist religiös marginalisiert worden. Die tieferen, „Mystik“ genannten Gebetsschichten und Glaubenserfahrungen wurden isoliert und privatisiert.²¹ Das durchschnittliche Gebetsleben verflachte, was sich bis in den Umgang mit den Gottesdiensten auswirkte.

¹⁹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Erster Band: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; zu den „geistlichen Sinnen“ S. 352–410.

²⁰ *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen*, a. a. O., nn. 121–126. 132. 227.

²¹ Vgl. Michel de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.

Man kann es nachempfinden, dass vielen Menschen die „Lust am Beten“ vergangen ist. Man kann es auch verstehen, dass viele außerchristliche Angebote, zumal aus Asien, heute in der westlichen Welt offene Türen finden. Menschen suchen den Weg nach innen, theologisch gesagt: den Weg zu Gott. Was wir mehr brauchen als je zuvor, ist: spirituelle Animation, die den Geschmack für die Welt des Betens wieder reizt. Sie kann aber nur von Menschen geleistet werden, die selbst in Gott verankert sind und voll Freude singen:

„Meine Stärke und mein Lied ist der Herr, er ist für mich zum Retter geworden.“ (*Ex* 15,2; *Jes* 12,2; *Ps* 118,14)²²

²² Vgl. dazu Richard Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln, Trier 1988; ders., *Das Gebet und das Argument*, a. a. O., S. 139–142.