

Spiritualität: Wege mit Christus und Wege zu Christus gehen

von Klaus Vellguth

„Christus und der Heilige Menas“ ist eine der bekanntesten koptischen Ikonen. Sie stammt ursprünglich aus dem Apollos-Kloster Bawit nahe Antinoe in Mittelägypten, das im vierten Jahrhundert gegründet worden war und bis in das 12. Jahrhundert hinein bestand. Als man um das Jahr 1900 herum Ausgrabungen auf dem Ruinengelände des traditionsreichen Klosters durchführte, fand man diese Ikone. Bekannt geworden ist sie im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, als eine Kopie (das Original befindet sich im Louvre in Paris) in der Kirche der Ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé aufgestellt wurde und zahlreiche – vor allem auch junge – Menschen ansprach.¹ An dieser Ikone, die ursprünglich aus dem afrikanischen Kontinent stammt, kann man ablesen, was schon in der frühen Kirche über das Verhältnis von Spiritualität und Christus gedacht wurde.

Apa Menas – der schwach schimmernde Schriftzug am linken oberen Bildrand verrät, wer auf der Ikone abgebildet ist. Menas war ein Soldat, der im dritten Jahrhundert – zur Regierungszeit von Kaiser Diokletian (284–305) – wegen seines Glaubens enthauptet und später als Märtyrer verehrt wurde. Auffällig an der Ikone aus dem Apollos-Kloster ist die Art der Darstellung des Märtyrers. Während er in der Ikonographie meist entweder als Soldat auf einem Pferd oder als Beter zwischen zwei Kamelen dargestellt wird, zeigt ihn diese Ikone neben Christus stehend. Der Schriftzug „Apa“ bedeutet „Vater“, dazu wird Menas auf der Ikone ebenfalls als „Vorsteher“ bezeichnet: Menas war zum einen Abt des Apollon-Klosters und zum

¹ Vgl. Hans Sauter, *Bilder des Lebens. Ikonen als Antworten auf heutige Glaubensfragen*, Wien 2012, S. 206ff. Vgl. auch Johannes Wegner, *Bibel Intensiv Kolleg Neues Testament*, Kassel 2012, S. 150f.

*Le Christ et l'abbé Ména – Musée du Louvre, Paris, urspr. Bawit, Ägypten,
6./7. Jh. (© RMN-Grand Palais, Musée du Louvre / Hervé Lewandowski)*

anderen für viele ein geistlicher Vater, von dem sie inspiriert wurden. Neben Menas steht – in etwas kräftigeren Farben als der Abt dargestellt – Christus, der in ein kaiserliches Purpurgewand gekleidet ist und ein mit kostbaren Edelsteinen reich verziertes Evangeliar trägt. Ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Ikone ist die Handhaltung der beiden dargestellten Personen. Menas verweist mit seiner rechten Hand auf Christus, während Christus seine rechte Hand freundschaftlich auf die Schulter des Abtes gelegt hat. Unter dem Titel „Christ et son ami“ ist diese Ikone wohl nicht zuletzt wegen dieser Körperhaltung auch bekannt geworden. Hans Sauter merkt dazu an: „Freundschaft meint hier mehr als eine tiefe Beziehung zweier Personen oder als eine Ehrung wie der Titel ‚Freund

des Kaisers', den die römischen Imperatoren an verdienstvolle Männer oder an ihre Günstlinge verliehen. Im Neuen Testament wird Abraham im Blick auf seinen Glauben und sein unbeirrbares Gottvertrauen ‚Freund Gottes‘ (*Jak 2,23*) genannt. ‚Freund Gottes‘ ist demnach eine Aussage über den Glauben eines Menschen, der in allen Lebenssituationen, selbst wenn er – wie Abraham – dabei an Grenzen stößt, unbeirrbar daran festhält, dass Gott mit ihm geht und ihn rettet.“² Die Ikone bezieht dieses alttestamentliche Zeugnis tiefen Gottvertrauens, das an der Person des Abraham eindrucksvoll abgelesen werden kann, aber nicht (nur) auf einen jenseitigen, fremden Gott, sondern auf einen diesseitigen Gott, der den Menschen nahe sein will und in Jesus Christus ein menschliches Antlitz trägt. „Jesus, Retter“ schrieb der Ikonenmaler an den rechten oberen Bildrand und deutete damit an, dass Menas in Christus seinen Freund und Retter gefunden hat. Gerade mit der Handhaltung Christi zeigt der Maler aber auch, was er unter geistlicher Begleitung versteht: Christus ist derjenige, der spirituell suchende Menschen begleitet – er selbst ist für Christen ein geistlicher Begleiter (vgl. *Lk 24,15*).³ Diese Erfahrung, dass Christus ein verlässlicher Begleiter und Retter ist, vermittelt die Ikone dem Betrachter. Dabei kommt dem Medium der Ikone eine spezifische Bedeutung zu, die bis heute nichts von ihrer Aussagekraft verloren hat. Gerade im Medienzeitalter und angesichts des iconic turns, in dem ein Großteil der Informationen über das Bild vermittelt werden⁴, können Christusdarstellungen auch im dritte Jahrtausend „als Bild einer missionarisch ausgerichteten Pastoral intensiver, kreativer, gezielter und breiter in das Gespräch mit den

² Hans Sauter, *a. a. O.*, S. 208.

³ Vgl. Klaus Kießling, *Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität*, Göttingen 2010, S. 237.

⁴ Vgl. Hans Dieter Huber / Bettina Lockemann / Michael Scheibel (Hrsg.), *Bild Medien Wissen. Visuelle Kompetenz im Medienzeitalter*, München 2002. Carl Clausberg / Elize Bisanz / Cornelius Weiller (Hrsg.), *Ausdruck – Ausstrahlung – Aura. Synästhesien der Beseelung im Medienzeitalter*, Bad Honnef 2006.

Menschen und den Vertretern unserer Kultur⁵ eingebracht werden, um Glaubenserfahrungen – in analoger Form, wie es jedem Bild zu eigen ist – auszusagen.

Bevor im Folgenden die Frage untersucht wird, was eine an Christus orientierte Spiritualität auszeichnet, soll zunächst einmal die Relevanz dieser Fragestellung beleuchtet und untersucht werden, ob in den westeuropäischen Gesellschaften bzw. in Deutschland zu Beginn des dritten Jahrtausends und in Zeiten schwindender Kirchenbindung überhaupt ein spiritueller Durst existiert.

Spirituelle Sehnsucht

Im Jahr 2008 erschien der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung, der in einem weltweit angelegten Projekt die Religiosität in der sich globalisierenden Welt evaluiert.⁶ Dieser Religionsmonitor, der vermutlich die umfangreichste Studie darstellt, die bislang zur Frage der Religiosität in verschiedenen Ländern erstellt worden ist, versteht sich als ein Instrument zur interdisziplinären Analyse von religiösen Dimensionen in der Gesellschaft. Dabei fließen in dieser Analyse sowohl soziologische als auch kulturwissenschaftliche und theologische Dimensionen ein. Um die Religiosität der Bevölkerung in den verschiedenen Ländern zu messen, berücksichtigt die Studie sechs verschiedene Kerndimensionen von Religiosität: Intellekt, Glaube bzw. Ideologie, Öffentliche Praxis, Private Praxis, Religiöse Erfahrung und Konsequenzen. Als eine seiner zentralen Aussagen

⁵ Patrick Oetterer, „Seht, da ist der Mensch (Joh 19,5)“, in: *Pastoralblatt* 64 (2010) 6, 163–169, S. 164.

⁶ Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.), *Religionsmonitor 2008. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*, Gütersloh 2008. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Klaus Vellguth, „Wie religiös ist Europa? Reflexionen zur religiösen Situation in Europa“, in: Alphonse Borras / Luca Bressau (Hrsg.), *Pourquoi proposer la foi? Séduit par Dieu, fascinés par l'Évangile. Actes du 25^{ème} colloque Européen des Paroisses. Mons, du 5 au 10 juillet 2009*, Cahiers internationaux de Théologie Pratique, série Actes n° 3, Louvain-la-Neuve 2012, S. 15–23.

weist der Religionsmonitor darauf hin, dass Europa nach wie vor vom christlichen Glauben geprägt ist. Drei Viertel aller Europäer (74 Prozent) in den erhobenen Ländern sind religiös, ein Viertel (25 Prozent) sogar hochreligiös. Nur 23 Prozent der Europäer bezeichnen sich als nichtreligiös. Die christlichen Konfessionen sind dabei so dominant, dass der Religionsmonitor aufgrund der geringen Fallzahlen keine repräsentativen Aussagen über andere Religionen machen kann. Eindrucksvoll belegt die Studie, dass Religiosität vor allem in den Bereichen der intellektuellen Auseinandersetzung, der Beschäftigung mit dem Glauben und der Reflexion der eigenen Religiosität besonders ausgeprägt ist. Darüber hinaus ist Religiosität auch durch individuelle religiöse Praktiken wie dem Gebet bzw. theistischen Spiritualitätsmustern geprägt. Dies führt dazu, dass die Menschen in Europa sich sowohl als religiös wie auch als spirituell erleben und ein religiöses bzw. spirituelles Selbstbild besitzen. Diese Aussagen des Religionsmonitors sind keine Zufallsergebnisse einer einzelnen Studie, sondern decken sich weitgehend mit anderen Parallelstudien. Hier sind vor allem die beiden Studien „Kehrt die Religion wieder?“⁷ und die Studie „Church and Religion in an Enlarged Europe“⁸ zu nennen. Mit Blick auf diese Studien zur „religiösen Gradmessung“ der Gesellschaft zeigt sich jedoch, dass Menschen in Europa weniger an einem religiösen Glauben als Ort einer intellektuellen Beheimatung interessiert sind, sondern an einer Religiosität, die dem eigenen Leben einen existentiellen Halt gibt. Die Erfahrungsdimension von Religion wird höher eingeschätzt als die Glaubensdimension, anstelle einer „Orthodoxie“ sehnen sich Menschen stärker nach einer „Orthotherapie“ als einer ihr eigenes Leben berührenden heilsamen Glaubenserfahrung. Diese Priorisierung überrascht nicht.

⁷ Paul M. Zulehner / Isa Hager / Regina Polak, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000*, Ostfildern 2001.

⁸ *Church and Religion in an Enlarged Europe* 2006. Das von der Volkswagen-Stiftung finanzierte Projekt wird am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturosoziologie der Europa-Universität Viadrina (Frankfurt/Oder) durchgeführt.

Schon Karl Rahner hatte auf den Primat der Glaubenserfahrung vor einem abstrakten Glaubenswissen verwiesen: „Erfahrung als solche und die begrifflich objektivierende Reflexion auf solche Erfahrung sind zwar nie absolut getrennt, aber diese beiden Größen Erfahrung und objektivierende Reflexion auf sie sind auch nie identisch. Die Reflexion holt die ursprüngliche Erfahrung nie ganz ein.“⁹

Glaubenssehnsucht ist Sehnsucht nach religiöser Erfahrung, die angesichts zunehmender Unübersichtlichkeiten eine Orientierungsfunktion für das tägliche Leben bietet. Diese neue, zu Beginn des dritten Jahrtausends zu beobachtende Sehnsucht nach spiritueller Verankerung kann als eine Reaktion auf die Veränderungen der Postmoderne verstanden werden, in der das Individuum die Erfahrung macht, dass sich seine Umwelt in der Unverbindlichkeit auflöst: „Wo alles in den Wirbel der Kontingenzen und Zufälligkeiten gerät, wächst der Wunsch nach letzten Gewissheiten, nach letzten Geltungen. Wo gar von der ‚Diktatur des Relativismus‘ gesprochen werden muss, entsteht neu die Suche nach Absolutem.“¹⁰ Aus dieser Sehnsucht heraus kann sich eine christuszentrierte Spiritualität entwickeln. Dabei dürfte es angesichts gesellschaftlicher Entwicklungen in Europa allerdings unrealistisch sein, solche spirituelle Suchbewegungen primär oder gar exklusiv im Bereich der Kirchen zu verorten.¹¹ Zu Beginn des dritten Jahrtausends ist es ein Zeichen der Zeit, dass spirituelle Suchbewegungen sich in Europa insbesondere auch abseits der etablierten Kirchen vollziehen. Dass damit eine Herausforderung an das Selbstverständnis einer Kirche verbunden ist,

⁹ Karl Rahner, „Gotteserfahrung heute“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, S. 163.

¹⁰ Gotthard Fuchs, „Zwischen Wellness und Weisheit. Neue Begeisterung für die Mystik“, in: Ulrich Ruh (Red.), *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, Freiburg i. Br. 2006, 32–36, S. 34.

¹¹ Diese Tatsache kann nicht als eine „kaum kaschierte Verlegenheit, diffus Religiöses irgendwie in den Griff zu bekommen“, bewertet werden. Vgl. „Keine Transfusion aus der Sinn-Konserve. Ein Gespräch über ‚Spiritual Career‘ mit dem Mediziner Eckhard Frick SJ“, in: *Herder-Korrespondenz* 66 (2011) 3, S. 128.

was nun „kirchlich“ und was evtl. „nicht kirchlich“ ist (ganz zu schweigen von der Frage, was dann „die Kirche“ eigentlich ist), sei nur am Rande erwähnt. Aber mit Blick auf die hier zu untersuchende Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Christologie könnte dies sogar eine Chance bieten. Zum einen können Menschen sich innerhalb der Kirche auf den Weg machen, eine christusbezogene Spiritualität zu entwickeln. Zum anderen können sie aber auch – scheinbar unabhängig von der Kirche – eine spirituelle Annäherung an Christus suchen, ohne sich dabei von der Struktur, der Lehre, den Verfehlungen oder gar der bloßen Existenz der Kirche dabei behindern zu lassen.¹²

Orthodoxie: Christusbilder und Spiritualität

Wesentlich für die Frage einer an Christus orientierten Spiritualität ist die Antwort auf die Frage, welches Bild man von Jesus Christus besitzt. Oder um eine biblische Formulierung aufzugreifen: Wie man auf die Frage Jesu antwortet „Für wen haltet ihr mich?“ (*Mk* 8,27). Die christliche Tradition kennt auf diese Frage zahlreiche, voneinander nuanciert abweichende Antworten. Christus ist der „Sohn Gottes“ (*Mk* 1,1), der „Herr“ (*Phil* 2,11), der „Hohepriester“ (*Hebr* 4,14–16), der „König“ (*Mt* 19,28), der „Gekreuzigte“ (*1 Kor* 2,1f.), der „Messias“ (*Joh* 1,41), der „Heiland“ (*Joh* 4,42) etc. In all diesen – analogen – Bildern wird der Versuch unternommen, etwas anthropomorph auszudrücken, was die Möglichkeiten anthropomorphen

¹² Fraglich ist allerdings, ob solch eine scheinbar unabhängige Annäherung an die Person Christi tatsächlich möglich ist. Denn letztlich sind die Christusbilder und religiösen Vorstellungen, die heute in den verschiedenen kulturellen Räumen existieren, maßgeblich von der Kirche bzw. Vertretern der Kirche geprägt worden. Wenn diese nun scheinbar unabhängig von der Kirche rezipiert werden, so werden sie zwar tatsächlich im Prozess einer scheinbar kirchenunabhängigen Enkulturation übernommen, wobei die Kirche aber tatsächlich die kulturellen Vorstellungen ursprünglich geprägt hat.

Sprechens übersteigt, zugleich aber dem menschlichen Bedürfnis entspricht, dies in Worte zu fassen und damit kommunikationsfähig zu machen.¹³

Zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Kontexten und von unterschiedlichen Personen wurde stets auf andere Christusbilder verwiesen. Dies zeigt: Christus ist zum einen derjenige, von dem die Evangelien so eindrucksvoll berichten; zum anderen ist er oft auch – und dies stellt eine erkenntnistheoretische Herausforderung dar – derjenige, den wir gerne in den Evangelien entdecken möchten. Allzu schnell wird ein Christusbild bemüht, um eigene Positionen zu unterstreichen oder um das eigene Selbstbild zu bestätigen. Umso wichtiger wäre es, sich in der christologischen Reflexion nicht auf die eigenen Vor-Bilder und Vor-Urteile zurückzuziehen, was einer Ideologisierung des Glaubens Vorschub leisten würde, sondern sich bewusst fremden Christusbildern auszusetzen, um die eigene stets begrenzte Sicht auf Christus bzw. das eigene Verständnis von Christus zu weiten. „Alterität“ wird dabei zum Lernort und zur Chance, das eigene Verständnis und die eigene Beziehung zu Christus zu weiten. Denn gerade die „Kategorie der Alterität bzw. der Anerkennung von Alterität und die Methode des Dialogs, die allen Beteiligten die gleiche Würde zuspricht – auch im Glauben, der zum Heiligsten des Menschen gehört –, sind wesentliche Kennzeichen einer neuen missionarischen Grundhaltung als Form kultureller und religiöser Annäherung sowie des friedlichen Zusammenlebens, der Akzeptanz und der Kooperation“¹⁴.

Hilfreich kann hier der bewusste Blick auf andere theologische Kontexte sein, in denen Christen aus einer anderen Perspektive auf

¹³ Sprachtheoretisch liegt diese Unmöglichkeit darin begründet, dass im Sprechen von Christus semantische Bezüge hergestellt werden, die zwar eine semantische Plausibilität besitzen, sich letztlich aber einer Nachprüfbarkeit entziehen.

¹⁴ Luiz Carlos Susin, „Jesus: ein ‚Ort‘ um zu leben“, in: Arndt Bünker / Eva Mundanjohn / Ludger Weckel / Thomas Suermann (Hrsg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 113–132, S. 130.

Christus schauen. Asiatische Christen lassen sich von ihrem eigenen religiösen Kontext anregen und stellen mit Blick auf ihr Christusverständnis Fragen, die von ihrem kulturellen und religiösen Kontext beeinflusst sind, um Antworten zu formulieren, die in anderen Kontexten so nicht denkbar gewesen wären. Dabei assimilieren sie weder die christlichen Glaubensaussagen noch Glaubensinhalte anderer Religionen, sondern unterscheiden zwischen nicht übertragbaren und übertragbaren Glaubensfacetten. So differenziert der indische Theologe Michael Amaladoss beispielsweise zwischen Symbolen bzw. Personen aus dem ihm vertrauten religiösen Kontext des Hinduismus, die untrennbar mit diesem verknüpft sind wie Krishna, Rama oder Shiva einerseits und betont, dass es unangemessen sei, diese Namen und Symbole für Jesus zu verwenden.¹⁵ Zugleich zeigt er aber auf, dass im kulturellen Kontext des Hinduismus durchaus Symbole existieren, die auch Anhängern anderer Religionen zur Verfügung stehen, und beschreibt aus asiatischer Perspektive Jesus als den Sittenlehrer, den Avatar, den Satyagrahi, den Advaitin, den Bodhisattva, den Weisen, den Guru, den Diener, den Mitleidenden oder den Tänzer.¹⁶ Gerade von indischen Theologen kann man die Offenheit lernen, sich auch im eigenen Christusbild von anderen Religionen anregen zu lassen, um stets neue Facetten an der einmaligen Inkarnation Gottes zu erkennen.¹⁷ So schrieb eine Gruppe indischer Theologen zur Weitung der eigenen Christologie: „Wir anerkennen dankbar, dass uns unsere Erfahrung des inkarnierten Jesus zur Entdeckung der kosmischen Dimension der Präsenz und Wirksamkeit des Wortes führt. Wir sind uns dessen bewusst, dass wir diese verschiedenen Erscheinungen des Wortes in der Geschichte, in unterschiedlichen Kulturen und Religio-

¹⁵ Vgl. Michael Amaladoss, *Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße*, Freiburg 2010, S. 16f.

¹⁶ Vgl. Michael Amaladoss, *The Asian Jesus*, Maryknoll, New York 2006.

¹⁷ Michael Amaladoss, „Das indische Verständnis Jesu“, in: George Augustin / Klaus Krämer / Markus Schulze (Hrsg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2013, S. 523–539.

nen ‚weder vermischen noch trennen‘ dürfen. Wir bekennen voll Freude unsere eigene Erfahrung des Wortes in Jesus einerseits; andererseits versuchen wir, uns offen und positiv zu anderen Erscheinungen des Wortes in Beziehung zu setzen, die ja auch Teil des einen göttlichen Geheimnisses sind.“¹⁸

Auch in Afrika konnten sich eigenständige Christologien entwickeln, denen eine eigene „Dignität der Alterität“ zukommt. Nachdem in der Mitte des 20. Jahrhunderts der Missionar Placide Tempel seine Bantu-Philosophie veröffentlicht hatte, wandten sich afrikanische Theologen wie Engelbert Mveng oder Vincent Mulago offensiv gegen ein einseitig „auf westliche Sichtweisen beschränktes Christentum und betonten demgegenüber die Notwendigkeit und Möglichkeit, afrikanische kulturelle und religiöse ‚Anknüpfungspunkte‘ für christliche Wahrheiten zu benennen“¹⁹. Afrikanische Christologien sprechen infolgedessen u. a. von Christus als Häuptling²⁰, Christus als Ahn und Ältester²¹, Jesus als Meister der Initiation²², Jesus als Heiler²³, Christus als Befreier²⁴ etc. Weitere von den afrikanischen Kulturen geprägte Christologien werden folgen und zu einer Bereicherung

¹⁸ Errol D’Lima, / Max Gonsalves (Hrsg.), *What Does Jesus Christ Mean? The Meaning fullness of Jesus Christ and the Religious Pluralism in India*, Bangalore 1999.

¹⁹ Marco Moerschbacher, „Christologien in Afrika“, in: George Augustin / Klaus Krämer / Markus Schulze (Hrsg.), *a. a. O.*, Freiburg i. Br. 2013, 572–586, S. 573f.

²⁰ Vgl. Francois Kabasélé, „Christus als Häuptling“, in: Yvette Aké u. a., *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg i. Br. 1989, S. 57–72.

²¹ Vgl. Marco Moerschbacher, „Charles Nyamiti, Theologe aus Tansania“, in: *Forum Weltkirche* (2007) 1, S. 29–32; Charles Nyamiti, *Jesus Christ, the ancestor of humankind: Methodological and trinitary foundation*, Studies in African Theology I, Nairobi 2005.

²² Vgl. Anselme Titianma Sanon, „Jesus, Meister der Initiation“, in: Yvewtte Aklé u. a., *a. a. O.*, S. 87–107.

²³ Vgl. Cécé Kolié, „Jesus – Heiler“, in: *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, *a. a. O.*, S. 108–137.

²⁴ Vgl. Jean-Marc Éla, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Theologie der Dritten Welt, Band

des Verständnisses der göttlichen Inkarnation in Christus beitragen. So prophezeit Marco Moerschbacher mit Blick auf die afrikanischen Theologen: „Die Zeit der großen christologischen Weichenstellungen hat eben erst begonnen.“²⁵

Eine Christologie von unten, die hermeneutisch bei den Lebenserfahrungen der Menschen in Afrika ansetzt und ihnen die Perspektive der Befreiung vermittelt, forderte beispielsweise der Burkinabé Anselme Titianma Sanon bei der Gründungsveranstaltung der „Association des Théologiens Africains“ im Jahr 2007. Seine Forderung nach einer Christologie der Befreiung zeigt, dass kontextuell vergleichbare Christologien – unabhängig voneinander oder voneinander beeinflusst, dies wäre jeweils zu klären – parallel zueinander bzw. zeitlich versetzt in unterschiedlichen Kulturen entstehen. In Lateinamerika entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts²⁶ – diese Periode könnte als die Erwachungsperiode kontextueller Christologien auf den Kontinenten der südlichen Hemisphäre bezeichnet werden – eine Befreiungstheologie, in deren Zentrum das Verständnis von Christus als dem Befreier steht. Leonardo Boff schreibt über den hermeneutischen Kontext dieser kontextuellen Christologie: „Von Jesus Christus als dem Befreier sprechen geht nur unter einer bestimmten Voraussetzung. Befreiung steht in einem umgekehrten Verhältnis zu Unterdrückung. Wer Jesus Christus als Befreier verehrt und verkündet, denkt und lebt den christologischen Glauben aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext von Unterdrückung und Herrschaft. Es geht ihm also um einen Glauben, dem daran liegt, die

19, Freiburg i. Br. 1987; ders., *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Theologie der Dritten Welt, Band 30, Freiburg i. Br. 2003.

²⁵ Marco Moerschbacher, „Christologien in Afrika“, *a. a. O.*, S. 586.

²⁶ Ein wesentlicher Meilenstein waren der sogenannte Katakombenpakt (vgl. Thomas Fornet-Ponse, „Für eine arme Kirche! Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung“, in: *Stimmen der Zeit* (2012) 10, 651–661) sowie die Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla (vgl. Margit Eckolt, „Jesus Christus, der Befreier“, in: George Augustin / Klaus Krämer / Markus Schulze (Hrsg.), *a. a. O.*, 540–571, S. 544ff.).

Bedeutung all der Themen zu erfassen, die eine strukturelle Veränderung einer bestehenden soziohistorischen Situation beinhalten. Der Glaube erarbeitet in analytischem Vorgehen diese Relevanz und produziert eine Christologie, die in dem Thema ‚Jesus Christus, der Befreier‘ ihren Mittelpunkt hat. Ihrerseits impliziert so eine Christologie ein bestimmtes politisches und soziales Engagement, das der Unterdrückungssituation ein Ende setzen will.²⁷ Boff macht deutlich, dass die unterschiedliche Perspektive des Anderen zum hermeneutisch komplementären Ort der Erkenntnis wird und dass die Perspektive des Unterdrückten zu einem unmittelbaren christologischen Erkennen befähigt, die abseits dieses hermeneutischen Ortes bestenfalls mittelbar bzw. nachvollziehbar möglich wird. Im besten Fall führt solch eine hermeneutische Begegnung nach Emmaus, wo die Jünger Christus im Fremden erkannten und zueinander sagten: „Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn.“ (Lk 24,31)

Orthopraxis: Christliches Handeln als Ort spiritueller Erfahrung

Gerade Befreiungstheologen haben herausgearbeitet, dass die Theologie nicht in einem Elfenbeinturm gedacht werden kann, sondern eine Reflexion von konkreter Praxis ist. Die Befreiungstheologie versteht theologische Reflexion als „vom Glauben ausgehende Reflexion über die Realität und das geschichtliche Handeln des Gottesvolkes, das mit der Ankündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes dem Werk Jesu folgt“.²⁸ Dieses Bewusstsein führte zu einer Erweiterung des Verständnisses von Theologie, die neben der Orthodoxie auch die Orthopraxis²⁹ zu berücksichtigen habe: „Orthopraxis und

²⁷ Vgl. Leonardo Boff, *Jesus Christus der Befreier*, Freiburg i. Br. 1986, S. 21.

²⁸ Ignacio Ellacuría, „Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament“, in: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band II, Luzern 1996, S. 761.

²⁹ Bereits die ökumenische Bewegung hatte den Begriff der Orthopraxis geprägt und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass ne-

Orthodoxie fordern sich gegenseitig; die eine ohne die andere wäre nichts.³⁰

Die Bedeutung der Orthopraxis ragt dabei sogar über die Entwicklung eines eigenen christologischen Verständnisses hinaus und wird zu einem Ort der Christusbegegnung. Denn es gehört zu den Konstanten des Handelns Christi, dass er sich primär den Armen, Kranken und Notleidenden zugewandt hat.³¹ Sein heilsames Handeln besitzt dabei eine sigmatische Funktion und verweist auf die endzeitliche Heilserwartung, die in seinem eigenen Handeln sichtbar wird.³² Seinen Nachfolgern hat er aufgetragen, ebenfalls den Ärmsten und Geringsten beizustehen, und so gehörte das diakonische Handeln zu den wesentlichen Faktoren der missionarischen Attraktivität des Christentums in der spätantiken Gesellschaft.³³ Mission bedeutet, die Botschaft vom Reich Gottes nicht nur in Worten, sondern auch in den Taten zu verkünden. „Nur eine solche Kirche wird Salz der Erde sein und die Wirklichkeit zum Besseren verwandeln können, die ihre einzige Sendung nicht mehr in so genannte ‚geistlich-religiöse‘ und ‚sozial-politische‘ Handlungsfelder aufsplittert. Denn wenn Glaube und Liebe wachsen, dann wachsen auch weltweite Diakonie und Solidarität. So gesehen ist Mission eine ‚Matrix‘ für die eine Sendung der Kirche und damit zugleich die nachhaltigste Motivation für alle anderen Dienste, die im Auftrag der Kirche geleistet werden.“³⁴

ben der Frage des rechten Glaubens Fragen des richtigen Handelns im Zentrum der theologischen Reflexion stehen müssen.

³⁰ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz 10/1992, S. 41.

³¹ Vgl. Klaus Krämer, *Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission*, Ostfildern 2012, 128ff.

³² Vgl. Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Band I: *Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neunkirchen-Vlyn 2002, S. 187.

³³ Vgl. Adolf von Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrtausenden*, Wiesbaden ⁴1924, 170–220.

³⁴ Hermann Schalück, „Mission: ganzheitlich“, in: Richard Brosse / Katja

Um ein Missverständnis direkt auszusräumen: Diakonisches Handeln stellt dabei nicht primär eine besonders erfolgreiche Missionsmethode oder gar eine soteriologische Voraussetzung zur Erlangung des eigenen Heils dar, wie ein unglückliches Verständnis der biblischen Überlieferung lauten könnte. Theologisch gesehen ist es ein Spezifikum des Christentums, dass die Zuwendung zu den Armen und Notleidenden und damit die Orthopraxis zu einem Ort der unmittelbaren Christusbegegnung und Gotteserfahrung wird.³⁵ Eindrucksvoll dargestellt wird dies im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (*Lk* 10,30b–35), das redaktionsgeschichtlich auf eine eigene Tradition zurückgeführt werden kann, die vom Evangelisten Lukas kompositorisch mit dem Doppelgebot der Liebe verknüpft wurde. Lukas beschreibt, dass Gottesliebe sich in der tätigen Nächstenliebe realisiert und dass diese nicht zunächst ein Akt rationalen Kalküls bzw. ethischer Institutionalisierung prosozialen Handelns darstellt, sondern seine tiefste Ursache im Moment einer existentiellen Ergriffenheit hat, die zum Moment der Gotteserfahrung wird.³⁶ Diesen Aspekt christlicher Diakonie hat Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „*Deus Caritas Est*“ herausgestrichen und damit den wesentlichen theologischen Unterschied eines christlichen prosozialen Verhaltens gegenüber einer Orthopraxis in anderen antiken Kulturen bzw. Religionen benannt³⁷: „Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: den Hungernden, den Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis. ‚Was ihr für einen meiner ge-

Heidemanns, *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg 2008, S. 136.

³⁵ Vgl. Klaus Vellguth, „Die Spuren Jesu – Jesus auf der Spur: Über die Herkunft religiös motivierter Diakonie und die diakonische Erfahrung einer Christusbegegnung“, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hrsg.), *Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat*, Theologie der Einen Welt, Band 3, S. 48–67.

³⁶ Vgl. Anselm Grün, „Heiliger Ort, heilige Zeit“, in: *Christ in der Gegenwart* (2012) 30, S. 1.

³⁷ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Fribourg/Stuttgart 2009, S. 33.

ringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan' (Mt 25,40). Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott.³⁸

Orthotherapie: Zu einer Spiritualität in Wort und Tat begleiten

Etymologisch leitet sich der im 19. Jahrhundert aufkommende Neologismus „Spiritualität“ bekanntlich vom lateinischen Verb „spirare“ ab und verweist auf das menschliche Atmen. Christliche Spiritualität lässt sich von Orthodoxie und Orthopraxie inspirieren und stellt eine geistliche Verwurzelung von Orthodoxie und Orthopraxis dar. Es geht um das Ein- und Ausatmen des Glaubens in Wort und Tat. Bernhard Fraling definiert Spiritualität als lebendige Wirklichkeit, die der theologischen Reflexion vorausgeht: „Sie ist charakterisiert durch die Formen der Frömmigkeit, in denen sich der Glaube äußert, durch die Akzentuierung bestimmter Glaubenswahrheiten und durch den Lebensstil, der ihr entspricht.“³⁹ Es wäre ein Missverständnis, das christliche Verständnis von Spiritualität individualistisch auf persönliche Frömmigkeitsformen, Besinnlichkeit und mystische Übungen zu reduzieren. Der Begriff der Spiritualität sprengt solch eine Engführung und ermutigt dazu, den eigenen Glauben zum einen als eine untrennbare Verbindung von Glaubenserfahrung und Handeln aus dem Glauben heraus zu verstehen, zum anderen als eine Aufeinanderfolge von Glaubensreflexion und Glaubensweitergabe. Das Einatmen und Ausatmen dürften gute Metaphern für eine christliche Spiritualität sein. Im Gegensatz zu einer „fotografischen Spiritualität“, die nur kurze Zeit anhält und bei der es darum geht,

³⁸ Benedikt XVI., *Enzyklika „DEUS CARITAS EST“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubige über die christliche Liebe*, Verlautbarung des Apostolischen Stuhls Nr. 171, Bonn 2005, S. 22–23, Nr. 15.

³⁹ Bernhard Fraling, „Stichwort ‚Spiritualität‘“, in: *LThK* Band 9, Freiburg i. Br. 2000, S. 856.

ein Gefühl aufzunehmen, es zu speichern und für einen numinösen späteren Zeitpunkt aufzuheben, geht es im Christentum um eine „verweilenden Spiritualität“, in der der Atem einfließen und ausfließen kann. Der Angelpunkt christlicher Spiritualität liegt in Christus.⁴⁰ Diese verweilende Spiritualität lebt davon, das eigene Christusbild immer wieder zu revidieren, es (einatmend) zu weiten und (ausatmend) von Christus zu sprechen, den Moment der Christusbegegnung (einatmend) zu kosten und zu schmecken, Christus aufzunehmen, den Moment in seiner Nähe zu genießen, sich von seiner Nähe heilen zu lassen und (ausatmend) heilsam für andere Menschen zu sein.

Weder Orthodoxie noch Orthopraxis, weder christliche Glaubenssätze noch ethische Normen stehen allein, monolithisch im Zentrum einer christlichen Spiritualität. Christlicher Spiritualität geht es mit Blick auf die Orthodoxie primär darum, sich vom Reichtum der Christologien bereichern zu lassen und Christus so immer neu kennenzulernen. Dieses Kennenlernen geschieht ebenfalls in der Orthopraxis, in der Begegnung bzw. Zuwendung zu den Notleidenden und Armen. Das eigene Christusbild zu weiten und Christus – gerade auch im Anderen – zu erkennen, gehört zum Kennzeichen christlicher Spiritualität. Denn es geht in der christlichen Spiritualität letztlich um ein personales Geschehen, um die Christusbegegnung. „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.“⁴¹

Dies schließt nicht aus, dass zu einer christlichen Spiritualität auch spezifische Frömmigkeitsformen gehören. So wurden zu allen Zeiten Praktiken entwickelt, die dazu anleiten, die Christuspräsenz zu schmecken: Auf den Priester, Mönch und Schriftsteller Johannes Cassian (360–435) geht beispielsweise das Ruhegebet zurück, das

⁴⁰ Vgl. Ludwig Schuhmann, „Spiritualität beleben. Zurück zu den Wurzeln?“, in: *Geist und Leben* 86 (2013) 2, 148–158, S. 152.

⁴¹ Benedikt XVI., *a. a. O.*, S. 5–6, Nr. 1.

im Beter die Beziehung zu Christus wachsen lassen will.⁴² Zur Zeit der Scholastik entwickelte der Kartäuser Guigo aus der monastischen Gebetstradition heraus die Anweisungen zur *lectio divina*.⁴³ Und im 20. Jahrhundert entstand in Afrika die spirituelle Gebetsform des „Bibel-Teilens“, bei der Christen beim Bibeltext verweilen und ihn in Form einer *ruminatio* nachschmecken, um auf den „Geschmack Jesu“ zu kommen.⁴⁴ Doch hat christliche Spiritualität primär nichts mit spezifischen Formen zu tun, diese haben nur eine untergeordnete dienende Funktion. Bei all diesen Frömmigkeitsformen steht nicht die jeweilige Praxis im Mittelpunkt, sondern die Begegnung mit Jesus Christus.

Orthotherapie bedeutet, sich selbst und andere Menschen einzuladen, bei Christus zu verweilen, Engführungen im eigenen Verständnis von Christus zu weiten, Christus immer besser kennenzulernen, wie Christus zu handeln und im eigenen heilsamen Handeln Christus zu begegnen. Orthotherapie ist ein heilsamer Lernprozess und umfasst zum einen kognitiv die Art und Weise, ausgehend von der Person Jesu Christi die Welt zu sehen (modal). Zum anderen gehört zur Orthotherapie (relational) das Sich-Einlassen auf die Christusbegegnung im Nächsten, insbesondere in den Notleidenden und Armen. Und schließlich umfasst Orthotherapie (material) das Verweilen in der Gegenwart Christi. Dieses Verständnis von christlicher Spiritualität knüpft an den alttestamentlichen Versen von Psalm 27 an, in denen die Beter formulieren: „Eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: im Haus des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen und nachzusinnen in Seinem Tempel. Er birgt mich unter seinem Dach, er beschirmt mich im Schutz seines Zeltes. So will ich Opfer bringen in seinem

⁴² Vgl. Patrick Oetterer, „Hingabe schafft Rettung. Das Ruhegebet nach Johannes Cassian (360–435 n. Chr.)“, in: *Pastoralblatt* (2013) 6, S. 188–190.

⁴³ Vgl. Cosmas Hoffmann, „Kontemplation als Lebensgrund und Lebenshaltung“, in: *AnzSS* 122 (2013) 6, 5–9, S. 8.

⁴⁴ Vgl. Klaus Vellguth, *Eine Neue Art, Kirche zu sein. Die Entstehung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Afrika und Asien*, Freiburg i. Br. 2005.

Zelt, Opfer mit Jubel, dem Herrn will ich singen und spielen. Selbst wenn mich Vater und Mutter verlassen, der Herr gibt mir Heimstatt.“

Christus und der Heilige Menas

Christliche Spiritualität ist nicht eindimensional, sondern verbindet Orthodoxie, Orthopraxis und Orthotherapie. Sie lädt dazu ein, das Leben in einer christlichen Atemtechnik neu zu lernen und sich selbst auf mehrdimensionale Änderungen einzulassen: Dazu, das eigene Christusbild verändern zu lassen, sich selbst von Christus verändern zu lassen, die Notsituation Anderer zu ändern und die eigene Kurzatmigkeit zu verändern: Christliche Spiritualität umfasst die Erfahrung, die Atemzüge Christi in die eigenen Atemzüge einfließen zu lassen, neben Christus zu stehen und mit ihm in die gleiche Richtung zu schauen. Solch eine Spiritualität ist heilsam. Vielleicht war es das, was der Maler der Ikone aus Ägypten ausdrücken wollte: Menas hat Christus (einatmend) gekannt und erkannt, er hat Christus erfahren und Anderen (ausatmend) von seiner eigenen Christuserfahrung erzählt. Im Nächsten hat Menas Christus (einatmend) erkannt und hat sich den Notleidenden (ausatmend) zugewandt. In Christus hat Menas schließlich seine existentielle Mitte und seinen Retter gefunden.