

Arbeitsspiritualität

Eine Skizze

Kees Waaijman

Die westliche Geschichte der Spiritualität zeigt in Bezug auf Arbeit und Beschäftigung kein homogenes Bild.¹ Das ist kaum verwunderlich, denn diese Geschichte umfasst verschiedene Kulturen über eine Periode von einigen Jahrtausenden. Für die biblische Zeit lassen sich zwei Linien unterscheiden. Eine Linie weist eine düstere Sicht auf Arbeit auf: Der Mensch soll arbeiten „im Schweiß seines Angesichts“ (Gen 3,17-19), Arbeit neigt zur Sklavenarbeit (vgl. Ex 1,8-14), beinhaltet wenig Vernunft und Unterscheidung (Sir 38,24-39,11) und ist genau betrachtet nichts als Windhauch (Koh 2,22f.). Kein Wunder, dass man von einem sorgenfreien Sitzen unter dem Feigenbaum träumt (Mi 4,4), und zum Glück gibt es die wöchentliche Unterbrechung der Arbeit (*Sabbat*). In der Endzeit wird der Fluch der Arbeit aufgehoben sein, zusammen mit den Spannungen (vgl. 2 Thess). Die positive Sicht auf Beschäftigung betrachtet Arbeit als eine Art Zusammenarbeit mit Gott (Ps 104,14-15). Man wendet sich heftig gegen das Nichtstun (Spr 6,6-11) und betrachtet die Bauarbeiter des Heiligtums als Weise (Ez 35,4-38,31). Diese ambivalente Sicht der Arbeit, namentlich der Handarbeit, wirkt in der ganzen westlichen Spiritualitätsgeschichte fort.²

Eigene Akzente bilden die monastischen Traditionen in der Epoche der Kirchenväter. Ohne ins Detail zu gehen, behaupten wir, dass Arbeit in den monastischen Traditionen ein integraler Teil des spirituellen Weges ist. Der Weg wird, wenn wir die Übungen betrachten, durch das Dreieck Gebet, Bibellesung (*Lectio divina*) und Arbeit bestimmt. Das Beten umfasst sowohl das persönliche wie auch das liturgische Gebet. *Lectio divina* beinhaltet nicht nur das

¹ Für einen ausführlichen Überblick vgl. PAUL LAMARCHE – ANTONIO QUACQUARELLI – PIERRE VALLIN: *Art. »Travail«*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 15, Beauchesne 1991, 1186-1250.

² Für einen kurzen Eindruck vgl. PAUL LAMARCHE: *Art. »Travail [Écriture sainte]«*, in: ebd. 1186-1190.

fromme und betende Lesen der Bibel, sondern wird auch als Studium erfahren, weil in den monastischen Gemeinschaften jener Tage Theologie biblische Reflexion war. Die tägliche Arbeit in ihren vielfältigen Formen (Landwirtschaft, Viehzucht, Bauen, handschriftliches Kopieren, Manufaktur usw.) gab dem Gebetsleben einen Rhythmus und erdete es. *Lectio divina* und Beten wirkten wie Sauerteig im Wirken der göttlichen Präsenz. Arbeiten sah man als Brutstätte unentbehrlicher Tugenden: Demut, Zuwendung, Opferbereitschaft, Unterscheidungsvermögen, Selbstbeherrschung, Fleiß, Geduld, Ruhe. Besonders in den coenobitischen Traditionen betrachtete man Arbeit als einen notwendigen Beitrag zur Gemeinschaft, durch den die Mitglieder ihre Würde und Unabhängigkeit erleben konnten. Der Grundton von (Hand-)Arbeit ist positiv: Sie ist eine geistliche Übung, sie fördert die Gemeinschaft und vereint mit dem Schöpfer.³

Im Mittelalter entwickelte sich eine klare hierarchische Ordnung, die drei sozioreligiöse Schichten umfasste: die Geistlichkeit, die sich im Zentrum der politisch-wirtschaftlichen Macht befand; die Wächter der etablierten Ordnung, darunter die Ritter und Soldaten; die Arbeiter, die für den Lebensunterhalt sorgten. Diese letzte Gruppe, deren harten Kern Landwirtschaft und Viehzucht bildeten, sah man als die Produktiven im eigentlichen Sinne. Alle anderen Berufe und Handwerke waren auf diese gerichtet und von ihnen abhängig. Landwirtschaft und Viehzucht betrachtete man spirituell als Buße und Strafe für den Sündenfall. Arbeiten ist Mühe (*labor*). In der Gruppe der Arbeiter treten im Mittelalter zwei Wandlungen ein, die künftig einen großen Einfluss ausüben werden. Die erste ist diese: Die Händler werden Teil der Arbeiterschaft und werden beim Aufstieg der Städte eine zentrale Rolle spielen. Anfänglich als nichtproduktiv marginalisiert, ja sogar als Wucherer (*usurpator*) betrachtet, werden sie zur tragenden Bevölkerungsgruppe des Bürgertums, aber ohne spirituellen Leitfaden (Heiligung, Weihe, Segnung). Eine zweite Entwicklung: Berufsgruppen entstehen, die sich in Zünften und Kammern organisieren. In den örtlichen Glaubensgemeinschaften finden sie anfänglich einen Platz, aber nach und nach verselbstständigen sie sich. Der dritte Stand der Arbeiter,

³ Vgl. ANTONIO QUACQUARELLI: Art. »Travail [Au temps des Pères]«, in: ebd. 1193-1207.

eine bunt gemischte Gruppe in Entwicklung, steht den Gebildeten gegenüber. Sie bilden die Laien gegenüber dem Klerus, die Unmündigen gegenüber den Führern, die Weltlichen gegenüber den Geistlichen. Diese unterlegene Partei wird sich ab dem Mittelalter bemerkbar machen und sich auf die Suche machen nach einer eigenen Spiritualität.⁴

Es waren die Bürger der aufkommenden Städte und Handelszentren, die – in Kombination mit einer Verwissenschaftlichung der Technik, der Verselbstständigung des Kapitals und einer rationell durchgeführten Arbeitsteilung – das Profil der westlichen Arbeitskultur bestimmt haben. Dieses Profil ist äußerst problematisch. Wir brauchen nur einige Faktoren zu nennen, um diese Problematik, in der wir immer noch stecken, ins Gedächtnis zu rufen: Sklaverei in der Neuen Welt, die Menschenwürde verletzende Arbeit, Arbeitslosigkeit, Kinderarbeit, knallharter Kapitalismus, Massenkonsum, kybernetische Strukturen, Informationstechnologie, Wissensökonomie, Ausbeutung und Verschmutzung der Umwelt usw. Paradoxerweise entsteht gleichzeitig eine positive Sicht auf Arbeit. Die positive biblische Auffassung tritt in den Vordergrund: Arbeit ist Mit-Schöpfen, Wohltun, menschenwürdiges Gestalten der Natur, Quelle von Würde und Selbständigkeit, Solidarität usw. Zur gleichen Zeit ist im Zusammenhang mit diesen Entwicklungen die hierarchische, stabile Ordnung verschwunden zugunsten einer wenigstens theoretischen Ebenbürtigkeit freier Bürger, die aber in verschiedene Spannungsfelder eingezwängt sind: Kopfarbeit – Handarbeit; Führen – Ausführen; Produktion – Dienstleistung; Arbeit – Muße; Zeit der Arbeit – Zeit der Rente; Ausländer – Einheimischer; Berufung – Professionalisierung usw. Außerdem hat sich die Emanzipation des »Laien« in neue Abhängigkeiten von den Spezialisten und Experten verwandelt. Die Spiritualität hat diese Entwicklungen unterstützt, indem sie ein positives Arbeitsethos schuf, die schlimmen Folgen des Hochkapitalismus beseitigte und Sorge für Schulunterricht und für die soziale Unterschicht trug.⁵

⁴ Vgl. die Dokumentation von PIERRE VALLIN: *Art. »Travail [Au moyen âge]«*, in: ebd. 1208-1237.

⁵ Für einen sehr kurzen Überblick über die Arbeit in der Moderne aus Sicht der Spiritualität vgl. PIERRE VALLIN: *Art. »Travail [Problématique moderne]«*, in: ebd. 1237-1250.

Was könnte nun innerhalb solch einer komplizierten Situation der Beitrag der Spiritualität sein? Dieser wird zwangsläufig sehr bescheiden sein. Während wir voll Bedauern zuschauen müssen, wie die Entwicklungen sich weltweit – oft auf Kosten der sehr alten und reichen Kulturen, der menschlichen Würde, der Gerechtigkeit und der Umwelt – unbeherrschbar fortsetzen, können wir lediglich drei Perspektiven herausstellen in der Hoffnung, dass sie ein paar kleine Bausteine für eine Arbeitsspiritualität herbeischaffen, die notwendig ist, um die Humanität des Menschen zu schützen. Der erste Baustein ist eine Besinnung auf die kontemplative Dimension der Praxis. Der zweite Baustein ist eine Erkundung des Innenraums der Seele. Der dritte Baustein ist eine Studie neueren Datums, in der versucht wird, Arbeit in den drei Bereichen: Schulunterricht, Gesundheitswesen und Wirtschaft wahrzunehmen. Der Zusammenhang zwischen diesen drei Bausteinen wird allmählich deutlich und in einem kurzen Rückblick erhellt werden.

Die Spiritualität der Praxis

Wer über die Spiritualität der Arbeit nachdenkt, ist gezwungen, diese Frage in den breiteren Rahmen der Spiritualität der Praxis zu stellen. Historisch betrachtet stoßen wir dabei auf das Verhältnis *theoria – praxis*, innerhalb dessen die Praxis oft als eine Ableitung der Theorie gesehen wurde. In dieser Weise sieht Thomas von Aquin die spirituelle Praxis als »die praktische Resonanz« der spekulativen Theologie auf das menschliche Handeln.⁶ Deshalb erörtert er die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit als eine Unterabteilung der göttlichen Tugenden in Teil 2 seiner Summa.⁷ Auf diese Weise sieht man die spirituelle Praxis epistemologisch als Ausfluss der *theoria*. Damit wird Thomas dem Eigentlichen der *praxis* und ihren eigenen Formen der Reflexion aber nicht gerecht. Besser ist, hier in die Fußstapfen von Nicolaus Cusanus zu treten. In seinen drei Dialogen mit dem Laien, *Idiota de sapientia*, *Idiota de*

⁶ THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* 2a 2ae q4 a2; vgl. 2a 2ae q179-182. – Vgl. auch EDWARD SCHILLEBEECKX: *Openbaring en Theologie* (Theologische peilingen, Bd. 1), Bilthoven 1964, 176.

⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* 2a 2ae q30-33.

mente und *Idiota de staticis experimentis* (1450-1451), zeigt Cusanus, namentlich im zweiten Dialog, wie das Eigene (*idios*) der täglichen Praxis (Holzlöffel schnitzen) den Laien (*idiota*) in die Geheimnisse des menschlichen und göttlichen Geistes einführt – und nicht abgelenkt durch »äußere« Stubengelehrsamkeit.⁸ Die gleiche Epistemologie sehen wir in der spirituellen Praxis der *Devotio moderna*⁹ und in der Spiritualität von Ignatius von Loyola, die sich als *contemplativus in actione* kennzeichnen lässt.¹⁰ Diese Betrachtungsweise hat eine lange Tradition.

Die Spiritualität der Praxis kommt in den sogenannten »Werken der Barmherzigkeit« am prägnantesten zum Ausdruck.¹¹ Dass es sich hier um die Praxis (*praxis*) handelt, zeigt sich deutlich aus dem Vokabular: Werke (*opera*), Werke der Gerechtigkeit (*opera justitiae*), Werke der Frömmigkeit (*opera pietatis*), Übungen (*exercitia*) usw.

Im Laufe der Zeit entwickelte sich die Gestaltung der Barmherzigkeit in drei Richtungen. Am Anfang standen die leiblichen Nöte im Mittelpunkt, die immer um die Sechszahl bei Matthäus kreisten: Hungrige speisen, Durstigen zu trinken geben, Fremde aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen. Erst am Ende des 12. Jahrhunderts wurden die Werke in der vollkommenen Siebenzahl festgelegt: die sechs von Matthäus und: die Toten begraben (Tob 12,13). Parallel zu den leiblichen Werken entwickelten sich die geistigen Werke, zunächst als Variationen zu den leiblichen Werken (geistlich speisen, geistlich zu trinken geben usw.), zu denen sich später die Unterweisung, die Begleitung, der gute Rat und die Vergebung hinzugesellten. Schließlich entwickelten sich die Werke des Wohlwollens: stets das Gute mit allen Menschen im

⁸ Vgl. dazu INIGO BOCKEN: *Menschliche Praxis als Sehen Gottes. Der »Lai« in der Tradition der Devotio moderna*, in: ULRICH DICKMANN – KEES WAAIJMAN (HG.): *Beziehung* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 1), Schwerte 2008, 22-24.

⁹ Vgl. INIGO BOCKEN: *The language of the layman. The meaning of the Imitatio Christi for a Theory of Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005), 217-219; vgl. auch HEIN BLOMMESTIJN U.A.: *Nuchtere Mystiek. Navolging van Christus*, Kampen 2006.

¹⁰ Für ein epistemologisches Weiterdenken vgl. MICHAEL SCHNEIDER: *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywnara, K. Rabner und G. Fessard*, Innsbruck – Wien 1983.

¹¹ Einen kompakten Überblick vermittelt IRÉNÉE NOYE: *Art. »Euvres de miséricordes«*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 10, Paris 1989, 1328-1339.

Sinn haben, ohne jeden Unterschied, den anderen brüderlich zu-rechtweisen u. Ä.

Wenn wir uns der Innenseite dieser frommen *praxis* zuwenden, dann heben sich die folgenden Linien ab: Die Werke der Barmherzigkeit ziehen den sie übenden Menschen fort aus einem sündhaften Leben und bringen ihn in Kontakt mit Christus, „der vor der Schwelle deines Hauses liegt, [...] der hungrig ist, der friert, nichts besitzt, ein Fremder ist“.¹² Charles de Foucauld schreibt in einem seiner letzten Briefe: „Es gab, meine ich, kein Wort im Evangelium, das einen tieferen Eindruck auf mich gemacht hat und mein Leben mehr umgeformt hat als dieses Wort: »Das hast du mir getan.«“¹³ Christus ist inkognito der Arme und führt denjenigen, der Barmherzigkeit übt, in die Spur Gottes: „Wo Gott der Sorge der Barmherzigkeit begegnet, dort erkennt er das Bild seiner eigenen Güte.“¹⁴ Die Werke der Barmherzigkeit bewirken, dass die anderen geistlichen Übungen (Beten, Fasten und ähnliche) in Gottes Augen annehmbar sind und dass wir der Vollendung teilhaftig werden. Schließlich, die Werke der Barmherzigkeit führen in die universelle Menschenliebe hinein: „Wir haben denselben Schöpfer, dieselbe Mutter Erde, aus der wir geformt sind, dieselbe geistige Würde und dieselbe Hoffnung auf das zukünftige Leben. [...] Wenn man einen Menschen sieht, sieht man sich selbst in ihm. Auch alles Elend, die Krankheiten, die Heimsuchungen des anderen sollte man mit Güte betrachten als den eigenen Kummer und das eigene Unglück.“¹⁵

Um ein tieferes Verständnis der praktischen Spiritualität zu erlangen, nehmen wir drei Paradigmen unter die Lupe.

Das erste Paradigma zeigt, wie das früheste Christentum die spirituelle Praxis, namentlich die Praxis der Barmherzigkeit, profilierte. Das Eigene der praktischen Spiritualität wurde längs dreier Linien profiliert. Die spirituelle Praxis hob sich erstens ab von der Sphäre des Verbalen: Hören, Sprechen und Lehren. Was das Hören be-

¹² AUGUSTINUS: *Sermo* 25, 8.

¹³ Brief vom 1. August 1916 an Louis Massignon, zitiert in: NOYE: *Œuvres de miséricorde*, 1348.

¹⁴ PAPST LEO: *Sermo* 10.

¹⁵ Asterius van Amase, zitiert in: NOYE: *Art. » Œuvres de miséricorde*», 1338.

trifft: Das Ende der Bergpredigt, innerhalb derer »doem«¹⁶ ein Schlüsselwort ist (23-mal), spricht eine deutliche Sprache: „Wer diese meine Worte hört und danach handelt, der [baute] sein Haus auf Fels [...] Wer aber meine Worte hört und nicht danach handelt, der [baute] sein Haus auf Sand“ (Mt 7,24.26; vgl. Dtn 5,27; Jes 11,6 und 8; Ex 24,7). Was das Sprechen betrifft: Ein Mann hatte zwei Söhne; als ihr Vater sie bat, im Weinberg arbeiten zu gehen, sagte einer Ja!, aber tat es nicht, der andere sagte Nein!, aber ging (vgl. Mt 21,28-32). Der springende Punkt ist das Handeln: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21). Auch in Bezug auf die Lehrer zeichnet sich die Eigenheit des Handelns ab. Hinsichtlich der Pharisäer gilt: „Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun; denn sie reden nur, tun selbst aber nicht, was sie sagen“ (Mt 23,3).

Das Handeln hob sich nicht nur gegenüber dem Verbalen (Hören, Sprechen, Lehrer) ab, sondern auch in Bezug auf das Kognitive: Wissen und Glauben. Beim Weltgericht stellt sich heraus, dass sowohl diejenigen, die Barmherzigkeit erwiesen haben, als auch diejenigen, die keine Barmherzigkeit erwiesen haben, nicht wissen, dass sie dem Menschensohn begegnet sind: »Wann haben wir dich hungrig gesehen oder durstig, fremd und obdachlos, nackt und im Gefängnis?« (Mt 25,31-46). Sie hatten das Gute getan, ohne dass sie wussten, für wen. Und in Bezug auf das Glauben: Jakobus sagt einfach: „Nun könnte einer sagen: [...] »Zeig mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke«“ (Jak 2,18).

Schließlich hob sich das Handeln gegenüber der Anerkennung ab. So empfiehlt die Bergpredigt, die fromme Praxis (Almosen geben, beten und fasten) nicht zu üben, „um von den Leuten gelobt zu werden“ (Mt 6,1-18). Man sollte es sogar nicht einmal tun, um von sich selbst gesehen zu werden: „Deine linke Hand soll nicht wissen, was deine rechte tut“ (Mt 6,3).

Auf diese Weise wurde die eigene Sphäre der Praxis gegenüber dem Verbalen, Kognitiven und Evaluativen ausgespart.

¹⁶ Im Niederländischen wird das Verb »doem« [du:n], »tun«, allgemeiner gebraucht. Im Deutschen wird es mit verschiedenen Begriffen wiedergegeben. (Anmerkung des Übersetzers)

Was war die Mitte dieser frommen Praxis? Alles kreiste um *chesed*, charakteristisch für alle Formen des Chassidismus:¹⁷ wohlwollende, sich verschenkende Liebe, die aufrichtig angerührt ist vom leidenden Mitmenschen und sich konzentriert auf Werke der Barmherzigkeit.¹⁸ Die *chesed* im Neuen Testament ist übermäßig: Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin; und wenn einer dir das Hemd wegnehmen will, dann lass ihm auch den Mantel; vergib nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal (vgl. Mt 5,39-41; 6,27; 18,21f.).¹⁹ Die Quelle dieses Übermaßes an Güte ist die Barmherzigkeit Gottes selbst: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,36). Darin besteht das Ziel (*telos*) der Frömmigkeit: „Ihr sollt also vollkommen [*teleios*] sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48). Die spirituelle Praxis entzieht sich jeder menschlichen Aufsicht, sie wird im Verborgenen nur für Gott allein ausgeführt: „Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten“ (Mt 6,4.6.18). Ja, es ist Gott selbst, der die fromme Praxis trägt, begeistert und ihr Fruchtbarkeit schenkt (vgl. Mt 7,17-20).

Das zweite Paradigma ist eine Variante der universellen Menschenliebe, eines der Werke der Barmherzigkeit. Es handelt sich hier um den „gutwilligen Laien“: jemanden, der „voll des guten Willens“ ist und der Gutes mit jedem vorhat. Wir finden diese Gestalt in einem frei erfundenen Dialog mit Meister Eckhart, in einer Schrift, die um 1340 herum in Südholland geschrieben wurde.²⁰ Aus den 141 Fragen und Antworten geht hervor, dass der „gutwillige Laie“ eine Frau ist, die ein kontemplatives Leben führt und durch Arbeit ihren eigenen Lebensunterhalt bestreitet (Frage 133). Sie gehörte einer Gruppe Frauen an, die im eigenen Kreis sich berieten und einander in geistlichen Lerngesprächen (*collaciën*) schulten unter Begleitung eines Ordensgeistlichen, der sie versteht (Frage 25). Ihre fromme Praxis konzentriert sich auf ein Werk der Barmherzigkeit: die Erziehung. Sie begleitet die Jugend, um aus dem von

¹⁷ Vgl. Art. »*Hasidim*«, in: *Encyclopedia Judaica*, Bd. 7, Jerusalem 1971, 1383-1388.

¹⁸ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Gunst en vertederling. Barmhartigheid in het Oude Testament*, in: *Speling* 51/1 (1999), 52-59.

¹⁹ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Overmaat van liefde*, in: *Speling* 56/2 (2004), 8-14.

²⁰ Für eine textkritische Ausgabe mit Einführung vgl. FRANZ JOSEF SCHWEITZER: *Meister Eckhart und der Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden*, Berlin 1997.

Gott gegebenen guten Willen zur „göttlichen Minne“ hin zu wachsen (Frage 4; 11-13; 25). Aufgrund des guten Willens, der frommen Praxis und der daraus gewonnenen „Weisheit des Heiligen Geistes“ (Frage 73) glaubte sie, rechtens über „Gott und die himmlischen Sachen“ sprechen zu können. Die geistliche Autorität beruht eben nicht ausschließlich auf theologischer Gelehrtheit und Bibelwissen, auf „der Heiligen Schrift“ und „Belesenheit“ (Frage 117).

Es ist nicht verwunderlich, dass diese praktische Spiritualität eines Ungebildeten, eines Laien, einer Frau, in Konflikt gerät mit dem Klerus, von dem sie sich „wie ein Sklave“ behandelt fühlt (Vorwort). Wenn ein Priester sie in einer Predigt abkanzelt und sie ihn darauf anspricht, konfrontiert er sie mit ihrem Status, ungebildeter Laie zu sein. Er hält ihr das lateinische Messbuch vor und ruft: „Siehe, was hier geschrieben ist! Ist es nicht unerhört, dass ein Laie mir widerspricht?“ (Frage 112; vgl. auch Frage 129).

Wir sind hier Zeuge eines konkreten Falls einer verbreiteten Erscheinung im späten Mittelalter: Gegenüber der biblischen Spiritualität der monastischen Kreise und der spekulativen Spiritualität der theologischen Fakultäten bricht eine praktische Spiritualität durch, die mit Namen wie „Volkstheologie“,²¹ „Frömmigkeitstheologie“²² und „Transformationstheologie“²³ bezeichnet wird. Wie dem auch sei, es handelt sich um eine eigene, auf die Praxis bezogene Form von Theologie, die im späten Mittelalter einen starken Aufschwung erlebte, als die religiös-theologische Bildung einen bedeutsamen Wandel vollzog: von einer zumeist klerikalen und ganz auf Lateinisch vermittelten Bildung hin zu einer volkssprachlichen Bildung, die die Laien umfasste.²⁴

²¹ BERNARD MCGINN: *Introduction. Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology*, in: DERS. (HG.): *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York 1994, 4-14; BERNARD MCGINN: *Regina quondam ...*, in: *Speculum* 83 (2008), 817-839; hier: 830-839.

²² BERNDT HAMM: *Was ist Frömmigkeitstheologie?*, in: HANS-JÖRG NIEDEN – MARCEL NIEDEN (HG.): *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 1999, 9-45.

²³ CHRISTOPH BURGER: *Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther*, in: NIEDEN – NIEDEN (HG.): *Praxis Pietatis*, 47-64.

²⁴ Vgl. ULRICH KÖPF: *Monastische Theologie im 15. Jahrhundert*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992), 117-135; hier: 124.

Ein drittes Beispiel: Prägend für die Werke der Barmherzigkeit wurde die Institutionalisierung der frommen Praxis in den unzähligen Kongregationen, die ab dem 12. Jahrhundert, auch unter dem Einfluss des Organisationsbedürfnisses der aufkommenden Stadtkultur, gegründet wurden.²⁵ Selbstverständlich waren auch vor dieser Zeit die Werke der Barmherzigkeit institutionell verwurzelt: angesehene Personen, die Krankenpflege organisierten; Klöster, die Gastfreundschaft anboten; Zünfte, die die Armenfürsorge regelten; Bruderschaften, die sich um Bestattungen kümmerten, usw. Das Neue daran ist, dass die Kongregationen gegründet wurden für ein Werk der Barmherzigkeit, auf das man sich spezialisierte. So wurde der Orden des Heiligen Geistes für die Betreuung der Armen gegründet (1160-1170); Johannes de Matha gründete die Kongregation zur Befreiung der Sklaven (1194); Kongregationen, die sich der Aufnahme von Gästen und Pilgern widmeten, wurden gegründet. Die Blütezeit der Kongregationen liegt im 19. Jahrhundert. Sie spezialisierten sich auf Krankenpflege und Schulunterricht.²⁶

Um einen Einblick zu erhalten in die Art und Weise, in der eine solche Kongregation über ihre eigene Praxis sprach und nachdachte, empfiehlt es sich, sich in die monatlichen Gespräche zu vertiefen, die die Töchter der Liebe unter der Leitung ihres Gründers, Vincent von Paul (1581-1660), führten.²⁷ Wer ihre Gespräche aufmerksam studiert – es sind 141 sorgfältig von Louise de Marillac protokollierte Gespräche –, sieht, wie ungebildete junge Frauen systematisch über ihre Werke mit den und für die Ärmsten und Kranken nachdachten. Mithilfe einer praxisbezogenen systematischen Reflexion – Warum machen wir dies? Wo in der Entwicklung stehen wir? Was geht schief? Woher droht eine Gefahr? Von wem oder was lassen wir uns führen? Was nützt den Armen? – dachten die Schwestern kritisch über ihre Praxis nach.²⁸ Der Kern ihrer

²⁵ Zu dieser Entwicklung in der westlichen Spiritualität vgl. NOYE: Art. »*Euvres de miséricorde*«, 1339-1348.

²⁶ Für eine Beschreibung ihrer praktischen Spiritualität siehe die Reihe *Herbronning* des Titus Brandsma Instituut.

²⁷ Die Gespräche sind von Pierre Coste herausgegeben worden unter dem Titel *Entretiens* (1923) in den Bänden 9 und 10 von VINCENT DE PAUL: *Correspondance, entretiens, documents*, Paris 1920-1925.

²⁸ Für eine Beschreibung vgl. KEES WAAIJMAN: *Zuster van Liefde zül je beten. De spiritualiteit van Vincentius*, Nijmegen 2000, 50-58.

Barmherzigkeit war: „Die Armen sind unsere Herren, unsere Auftraggeber. Ihnen müssen wir gehorchen. Es ist nicht übertrieben, sie so zu nennen, denn in den Armen haben wir Unseren Herrn bei uns.“²⁹

Was ich im Hinblick auf die Spiritualität der Arbeit von diesen drei Paradigmen lerne, ist dies: Die Praxis und also auch das Feld der Säkularpraktiken, unter denen momentan namentlich der Schulunterricht,³⁰ das Gesundheitswesen³¹ und die Wirtschaft³² verstärkt Aufmerksamkeit bekommen, sind eine Form von primordialer Spiritualität. Dieser Primordialität (oder Laizität) werden wir nicht gerecht, wenn wir ihren spirituellen Sinn aus einem theologischen Konzept oder aus Stubengelehrsamkeit herleiten. Die Praxis entfaltet ihre eigene *theoria*. Es erscheint mir daher wichtig, das eigene »Idiom« (*idiota*) der Praxis und den narrativen Charakter dieser »chassidischen« Frömmigkeit (Kollation, Lehrgespräch, Begleitung u. Ä.) zu respektieren.³³

Der Innenraum der Seele

Wenn die Spiritualität der Arbeit sich auf die kontemplative Dimension der Praxis selbst hin ausrichten muss, wie können wir uns dann dieser Dimension nähern? Unsere Option ist: Stellen wir den Begriff »Seele« oder »Innenraum« ins Zentrum. Auf diese Weise schließen wir an die anthropologische Dimension aller Spiritualitäten an; damit eröffnen wir den narrativen Raum einschließlich der Begriffe »Erfahrung« und »Erleben«; und sie bietet hermeneutisch betrachtet Anknüpfungspunkte bei den Humanwissenschaften.³⁴

²⁹ VINCENT DE PAUL: *Correspondance, entretiens, documents*, Bd. 9, 119.

³⁰ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations*, in: *Studies in Spirituality* 17 (2007), 1-113; hier: 73-80.

³¹ Vgl. ebd. 88-95.

³² Vgl. ebd. 80-88.

³³ HEIN BLOMMESTIJN – FRITS MERTENS: *Boer in hart en ziel. Zoektocht naar de diepere drijfveren van agrariërs*, Zutphen 2005; DIES.: *Anders kijken naar werk als leerschool voor het leven*, Kampen 2009. – Vgl. auch KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 3: Methoden, Ostfildern 2007, 337-341.

³⁴ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Spiritualiteit als Theologie*, Nijmegen 2010, 26-28; 33-34.

Wie können wir uns den Innenraum vorstellen? Wir beschränken uns auf eine Skizze.

Ich stelle mir den Innenraum der Seele nicht als einen geschlossenen Bereich vor. Im Gegenteil – die Außenwelt ist schon längst drinnen: durch die Art und Weise, wie wir ihr einen Platz in unserem Leben einräumen. Und ich bin schon längst außerhalb von mir in der Außenwelt: durch die Art und Weise, wie sie mir erscheint. Mein Innenraum ist ein lebendiges Hin und Her zwischen innen und außen. Man darf sogar sagen, dass der Innenraum der Seele der Spielraum dieser Bewegungen selbst ist.³⁵ Dieses spontane Hin und Her erfahren wir als eine Wohltat. Gleichzeitig wissen wir, wie dieser Innenraum manchmal gezwungen wird, sich zu schließen: bei Belästigung, Gewalt, Zu-Tode-Knutschen, Ignorieren usw. Dann wird mein Innenraum ein geschlossener Bereich, der sich unheimlich anfühlt.³⁶

Genauso wichtig wie der Verkehr zwischen innen und außen ist das unruhige Leben, das von innen in meinem Innenraum in Erscheinung tritt. Mein Innenraum ist ja kein statischer Raum, er ist dauernd in Bewegung. So dehne ich meine Seele aus, wenn ich mich sehne nach meiner Geliebten oder nach etwas Begehrten. Ich springe vor Freude in die Höhe, wenn etwas gelungen ist oder ich endlich meine Geliebte sehe. Ich versinke, wenn ich enttäuscht bin. Auf diese Weise werde ich in alle Richtungen gezogen und bewegt.³⁷

Bis jetzt sprachen wir über unseren Innenraum in Begriffen wie »Raum« und »Ort«. Das ist, wenn wir über diese seltsame Erscheinung nachdenken, kein schlechter Anfang. Aber wenn wir es dabei bewenden lassen, bedeutet dies eine nicht geringe Verzerrung unseres Innenlebens, denn genauso wichtig ist unsere Vorstellung von

³⁵ Vgl. hierzu die Beiträge in ULRICH DICKMANN – WOLFGANG SCHNEIDER (HG.): *Wohnen* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 3), Schwerte 2011.

³⁶ Zu dieser Seite des Innern vgl. TON LEMAIRE: *De tederheid. Gedachten over de liefde*, Utrecht 1968, 31-34.

³⁷ Die Psalmen kennen eine besondere Aufmerksamkeit und Sorge für diese Bewegungen der Seele. Sie kennen das Auf- und Abwärts, das Vor- und Rückwärts der Seele. Ähnliches gilt für die Wüstenmönche, die kritisch auf die *logismoi* schauten. – Vgl. KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 1: Formen, Mainz 2004, 267-273; DERS.: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2: Grundlagen, Mainz 2005, 145f.

Zeit. Bemerkenswert dabei ist ja, dass wir das Gefühl haben, »derselbe« zu sein, während alles (oder auf jeden Fall viel) in uns und um uns herum sich ändert. Es hat den Anschein, dass wir das, was uns zuteilwird, in unserem Innenraum sammeln: Wir er-inner-n es uns. Auch das, was wir in der Zukunft erwarten, spielt sich in unserem Innenraum ab: als eine Frage, eine Vermutung oder eine starke Hoffnung. In unserem Innenraum wechseln sich Vergangenheit und Zukunft dauernd ab, sie bewegen sich ständig. Aus unserer Zeitlichkeit heraus betrachtet, ist mein Innenraum ein Sammel- und Treffpunkt: eine unablässig sich verschiebende Gegenwart, in der ich »derselbe« bin. Mein Innenraum scheint einem Flussbett zu ähneln, das sich in einer ewigen Gegenwart mit der Strömung mitbewegt.³⁸

Innerhalb des zeitlichen Bereichs unseres inneren Lebens, in dem sich vieles bewegt, gibt es einen wichtigen Spieler, der fast immer aktiv ist: unser Handeln. Wir denken nach, wir machen Pläne, wir geben uns Mühe, mit dem Geld auszukommen, wir machen das Beste draus, wir bewältigen, was wir erleben, usw. Wir sind aktiv. Dazu gehört auch, was wir erleiden. Wir nennen das Ganze: Beschäftigung, Aktivität, Handlung, Arbeit, Tat. An diesem Tun und Lassen erleben wir unser »Selbst«. Wir spüren ja, dass wir uns in diesem Handeln verwirklichen. Durch unser Tun und Lassen bauen wir an unserem Selbst, spüren aber auch, dass wir sind, die wir sind. Mit einem vornehmen Wort nennen wir das »Autonomie«: Wir verwirklichen unsere Freiheit und Selbstständigkeit in allem, was wir »selbst« tun und lassen, hervorrufen und erleiden. In gewissem Sinne bilden unsere Beschäftigungen den Spielraum unserer Freiheit. Was wir darin und dadurch verwirklichen, ist unser »Erleben«, das heißt: was uns erfahrungsmäßig berührt. Was wir »erleben«, geschieht an uns, es geht in uns hinein und wird lebendig, wie Nietzsche sagt: „Jede Handlung schafft *uns* selber weiter, sie webt unser buntes Gewand. Jede Handlung ist frei, aber das Gewand ist notwendig. Unser *Erlebnis* – das ist unser Gewand.“³⁹ In jeder freien Handlung bauen wir an unserem »Selbst« (Autonomie). Das

³⁸ Zur Temporalität der Seele vgl. GERARD VISSER: *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*, Nijmegen 2009, 59-64.

³⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 10), München – Berlin – New York 1980, 5 [1] 208.

Erleben, das diese Handlung in uns hervorruft, bildet deren begleitendes Bewusstsein, das unsere Autonomie mit einem bunten Gewand umhüllt. Unser Handeln (Sorgen, Lernen, Arbeiten usw.) ist deshalb ein wichtiger Spieler in unserem Innenraum, der außerdem ein vielfarbiges »Erleben« in uns wachruft.⁴⁰ Kein Wunder, dass in den großen spirituellen Schulen die Weise, in der wir »arbeiten«, und was das in uns hervorbringt, solch eine starke Beachtung findet.

In unserem Innenraum aber gibt es noch weitere »Spieler«. Drei Eigenschaften unseres Innern möchte ich beschreiben, weil sie für unsere Spiritualität äußerst wichtig sind: die Einmaligkeit des Ich, die Empfänglichkeit für das Du und die Unergründlichkeit des (göttlichen) Geheimnisses. Zur Einmaligkeit des Ich: Jeder von uns hat das Gefühl, dass sein Innenraum etwas Persönliches ist, dass er der Einzige seiner Art ist, unverwechselbar eigen und mit einer unwiederholbar eigenen Gestalt. So beschreibt der Psalmist seine Seele als „mein einziges Kind“ (Ps 22,21; 35,17), was so viel bedeutet wie: In dieser Gestalt erkenne ich mich vollkommen wieder. Eine zweite gibt es davon nicht. Deshalb sieht Psalm 131 das Ich als die Mutter, die ihr Kind (die Seele) zu einer erwachsenen Persönlichkeit heranwachsen lässt. In dieser Bildsprache wird das Ich als das tragende, das stillende, das sorgende und bildende Organ dargestellt. Andererseits braucht das Ich die Seele, um sich zu verwirklichen. Ich und die Seele bilden eine Zweiheit, in der ständig gemeinsam überlegt wird (siehe z.B. Ps 42,6; 62,6; 103,1f.; 13,3 usw.). Die Dichter des Alten Israel haben offenbar richtig gesehen, dass das Ich und die Seele nicht vollkommen identisch, wohl aber unlösbar miteinander verbunden sind, wie Mutter und Kind. Wie diese Zweiheit verstanden werden muss, woher sie kommt, wohin sie geht, werden wir wohl nie ergründen können. Es ist eins der vielen Geheimnisse, mit denen wir geboren werden und die wir mit ins Grab nehmen werden.

Was die Empfänglichkeit für das Du betrifft: Unser Innenraum kann sich öffnen und sich schließen für den anderen, der mich anspricht. Wenn sich das Du uns nähert und uns anredet, werden alle Schichten unseres Innenraums, den wir bis hierher erforscht haben,

⁴⁰ Zu Art und Weise, wie Lernen, Sorgen und Arbeiten unseren Innenraum bilden, vgl. unsere Beiträge in Speling 63 (2010), Hefte 1-3.

in irgendeiner Weise angeregt. Zuallererst muss ich meinen Spielraum mit einem Artgenossen teilen, der Nicht-Ich ist und mir doch verdächtig ähnlich ist. Einen solch fremden „Anderen“ an sich heranlassen erweist sich doch jedes Mal als ein Abenteuer. Auch unsere befristete Zeit wird durch dieses Abenteuer unterbrochen: Ich werde meine Zeit mit dem Anderen teilen müssen. Außerdem wird mein Handeln (und die Autonomie, die ich daran erfahre) kurz aus dem Gleichgewicht gebracht. Ich muss abwarten: Wird es eine Zusammenarbeit, oder stoße ich auf Widerstand, oder liegt es dazwischen? Am einschneidendsten wirkt das Du auf das Ich selbst ein. Denn das Ich ist die eigentliche Instanz, die ansprechbar und haftbar ist und die antworten, Verantwortung tragen kann. So tief kann das Ich von dem Du getroffen werden, dass es sich verändert oder dadurch wiedergeboren wird. Ja, wir müssen sagen, dass das Ich erst dann richtig erscheint und im Innenraum empfangen wird, wenn ich mich tatsächlich verwandle. „Ich werde an dem Du, ich werdend sage ich Du“, sagt Martin Buber.⁴¹

Was die Unergründlichkeit des Geheimnisses betrifft: Wer mit seinem Innenraum vertraut ist, wird ständig in weite Fernen und Horizonte gezogen, die unser Auffassungsvermögen übersteigen. So stießen wir vorhin schon auf die Erscheinung des Ich innerhalb des Innenraums. Wie ist der Zusammenhang des Ich mit seiner »Selbstmanifestation« via den eigenen Innenraum, besonders wenn wir an die Menschen denken, denen scheinbar jeder Glanz und jede Würde fehlt? Ein ebenso großes Geheimnis ist die Erscheinung des Du. Den Anderen haben wir nicht erfunden. Er erscheint plötzlich und bittet um Respekt. Wo findet dieses Geheimnis seinen Ursprung? Welche Bestimmung trägt es in sich? Und dann gibt es noch das Geheimnis, das Gott heißt. Wenn wir ganz stille sind, sehen wir, dass wir eigentlich nichts wissen und mit der Verwunderung eines Kindes in eine Unendlichkeit starren, die uns auf allen Seiten umgibt.

Der Innenraum – als der anthropologische Zugang zur Spiritualität und im Besonderen zur Spiritualität der Arbeit – ist imstande, strukturell Platz für zwei grundlegende Begriffe einzuräumen, die Kernwörter im heutigen Vokabular sind: Erfahrung und Erleben. Das Wort »Erfahrung« (genau wie das englische *experience*) geht zu-

⁴¹ MARTIN BUBER: *Ich und Du*, Köln 1966, 18.

rück auf die gemeinsame indogermanische Wurzel **per* oder **por*, was »hindurchgehen« bedeutet.⁴² Erfahren ist eine Form von Fahren: irgendwo hindurchziehen.⁴³ Hierin lassen sich drei Momente unterscheiden, die für die Spiritualität wichtig sind. Erstens: Erfahren ist hinausfahren, sich auf den Weg machen. Abraham machte sich auf den Weg, ohne dass er wusste, wohin er kommen würde. Jesus verließ Nazareth. Franziskus verließ seine reiche Mittelklasse. Johannes vom Kreuz zog aus seiner häuslichen Ruhe weg, in die dunkle Nacht hinein. Zweitens: Erfahren ist auf offener See fahren. Die Küstenlinie verschwindet hinter dem Horizont, der Hafen⁴⁴ ist noch nicht in Sicht. Israel verweilte vierzig Jahre in der Wüste und fünfzig Jahre im Exil. Die zwei wertvollsten »Erfahrungen« aus seiner Geschichte. Bedenken wir dabei: Es gibt keine Erfahrung ohne Gefahr.⁴⁵ Die Wüste und die Nacht sind ein ständiger Anschlag auf das Schifflin unseres Innenraums. Gefahren prüfen uns – im positiven Sinne des Wortes: Wir werden einem Test unterzogen und gereinigt. Grenzen werden überschritten, Horizonte erweitert.⁴⁶ Schließlich bedeutet Erfahrung: ein erfahrener Mensch geworden sein, ein Sachverständiger in Erfahrung, ein Experte.⁴⁷ Nachdem Antonius lange Jahre hindurch der Wüste ausgesetzt gewesen war, ging er wie wiedergeboren aus dieser harten Prüfung hervor. Johannes vom Kreuz sagt richtig, dass ein geistlicher Begleiter „über Erfahrung verfügen soll“.⁴⁸ Er muss selbst hindurchgegangen sein. »Erleben« ist eine »erschütternde Erfahrung«. Das Erleben ist also eine bestimmte Erfahrung: eine Erfahrung, die einen erschüttert, eine tiefgreifende Erfahrung, eine intensive und oft außerordentliche Erfahrung. Gegenüber dem »Erleben« und den »Erlebnissen« scheint die Erfahrung wie alltäglich und stetig. Erfahrung, nament-

⁴² Für diese etymologischen Angaben siehe www.etymologiebank.nl.

⁴³ Ob es sich nun um das griechische *perao*, das lateinische *periri*, das deutsche *erfahren* oder das englische *experience* handelt, die Wurzel ist immer **per*: hindurch.

⁴⁴ Das lateinische *portus* (Hafen) hat wieder die Wurzel **por*.

⁴⁵ Genauso wie im Lateinischen: keine *experientia* ohne *pericula*; und im Englischen: keine *experience* ohne *perils*.

⁴⁶ Im Griechischen hängen *perao* (hindurchgehen) und *peirasmos* (Erprobung) innerlich zusammen.

⁴⁷ Im Lateinischen spricht man vom *peritus*.

⁴⁸ Vgl. JOHANNES VOM KREUZ: *Die lebendige Liebesflamme* 3,30 (Textausgabe: JOHANNES VOM KREUZ: *Gesammelte Werke*, hg., übers. u. eingel. v. U. Dobhan – E. Hense – E. Peeters, Bd. 5, Freiburg/Br. 2000).

lich in der Spiritualität, ereignet sich dort, wo oft »nichts los« ist, im einfachen Leben.⁴⁹ Die Mutter (das Ich) mit ihrem Kind (die Seele), der wir in Psalm 131 begegnen, mag aus diesem Grunde das „Große und Außerordentliche“ nicht (Ps 131,1). Sie zieht es vor, ihre Seele in der Spur des einfachen, stillen Gangs des Lebens zu führen: stolz ihr Kind auf ihren Schultern tragend (Ps 131,2).

Die Aufmerksamkeit für das Wort »Erleben« ist ziemlich neu. Im *Woordenboek van de Nederlandse taal* (dt.: Wörterbuch der niederländischen Sprache) findet man »beleving« (dt.: Erleben) und »belevenis« (dt.: Erlebnis) nicht.⁵⁰ Das ist verständlich. Vor einem Jahrhundert gab es in der Außenwelt noch ausreichende Anhaltspunkte für Sinngebung und Bedeutungsvermittlung. Diese institutionellen Verwurzelungen sind aber fast ganz verschwunden, auch in der Spiritualität. Sinn und Bedeutung müssen wir immer öfter an unserem Innenraum abmessen, es sind »Erfahrungen« und »Erlebnisse«. Auch unser Glück und unsere Einzigartigkeit verbinden wir größtenteils damit. Im Leben muss man etwas »erleben«, sonst ist es nicht der Mühe wert. »Erleben« in der Spiritualität ist an sich kein Problem. Es gab es zu allen Zeiten. Es wird erst ein Problem, wenn die Erlebnisse sich vom steten Erfahren lösen. Dann werden sie etwas sonderlich. Die spirituellen Schulen ordnen die Erlebnisse bei den Anfängern ein: Beim Hinausfahren »erleben« wir etwas, danach folgt die stete Fortsetzung der Reise. Am Ende winkt der süße Geschmack der Erfahrungheit.

Das Erleben ist also eine Schwester der »Erfahrung«. Sie gehört besonders zum Augenblick des Hinausfahrens. Die Gefahren und Prüfungen erscheinen während der Reise. Diese sind zwar auch einschneidend und tiefgehend, aber wir erfahren sie meistens nicht als »Erlebnis«. Sie sind es aber! Wie auch immer, das Erleben gehört zur Erfahrung, die ihm Stetigkeit verleiht: immer wieder – mit Höhe- und Tiefpunkten – hindurchgehen. Beide, Erleben *und* Erfahrung, gehören zum Innenraum. Darin ereignen sie sich. Heute scheinen sie in unserer Kultur unseren ganzen Innenraum besetzen zu wollen. Meiner Meinung nach ist dies nicht vernünftig. Denn unser Innenraum hat eine unendliche Weite. Seine Höhe, Breite

⁴⁹ Für eine Erkundung darüber vgl. KEES WAAIJMAN: *Spiritualiteit in de alledaagse ervaring*, in: Speling 61/2 (2009), 14-19.

⁵⁰ Um das Jahr 1898 wurde am Buchstaben B gearbeitet.

und Tiefe können wir nicht »erleben«. Das ist ein Trost für Menschen, die verwirrt, vergesslich, arbeitslos, geschädigt, entmutigt sind, Menschen, die nicht viel bedeuten, die an Geburtstagsfeiern keine tollen Geschichten erzählen können, die sich für ihre Kinder schämen, die zu arm sind, um außer Rand und Band geraten zu können. Glücklicherweise gibt es den Innenraum, in dem Erfahrungen und Erlebnisse zwar stattfinden, aber nicht große Worte machen oder das letzte Wort haben. Man stelle sich vor, krank zu sein, hilflos im Bett zu liegen, der langen Dauer ausgeliefert, die ausgehalten werden muss. Es ist also unvernünftig, unseren Lebensraum von Erfahrungen und Erlebnissen abhängig zu machen. Besser ist es, ihnen innerhalb der Weite des Innenraums einen Platz zu geben. Dort werden sie von selbst auf das rechte Maß zurückgestutzt: um eine Erfahrung reicher und eine Illusion ärmer! Gut für unseren geistlichen Weg.

Geschichten aus der Welt der Arbeit

Bis jetzt haben wir zwei Schritte gemacht. Der erste Schritt war fundamental-spirituell: Die Praxis (und darin die Arbeit) entfaltet ihre eigene (primordiale) kontemplative Dimension: *contemplativus in actione*. Der zweite Schritt war: Wir haben Zutritt zu dieser Dimension, wenn wir den Innenraum der Seele (die anthropologische Dimension der Spiritualität) erkunden und darin dem heutigen spirituellen Vokabular (namentlich »Erfahrung« und »Erleben«) einen Platz geben. Der dritte Schritt ist: Geschichten registrieren und interpretieren. Wir beschränken uns auf drei Praxisbeispiele aus der jüngsten Forschung des Titus-Brandsma-Instituts: die Spiritualität im Schulunterricht, im Gesundheitswesen und in der Wirtschaft.

Wir betrachten die Spiritualität im Unterricht aus der Perspektive des Lehrers. In den Gesprächen mit Lehrenden zeigt sich, „dass sie ihre Arbeit mögen und dass sie eine Befriedigung erfahren, wenn sie sehen, dass ihre Arbeit bei den Schülern ankommt. Spontan benutzen sie Qualifikationen wie »fabelhaft«, »schön«, »herrlich«, *Flon*-Erfahrungen. Sie genießen den Kontakt mit den Jugendlichen, sie sind froh, wenn ihre Unterrichtsstunden gut verlaufen und die Schüler gern zur Schule gehen. Sie genießen es, den Schü-

lernen etwas zu erzählen, besonders wenn sie Interesse zeigen.“⁵¹ Diese Äußerungen zeigen, was jeder aus eigener Erfahrung schon weiß: Wir erinnern uns am besten an die Lehrer, die Liebe für ihr Fach ausstrahlten. Ihre Lernbegierde spürte man. Freude an der Arbeit wirkt ansteckend.

Mit diesen affektiven Ober- und Untertönen sind wir schon ein größeres Stück in den Innenraum des Lehrers hineingegangen. Aber dort ist mehr los. Schüler spüren schon sehr schnell, wie breit oder schmal, wie offen oder geschlossen, wie starr oder flexibel ein Lehrer ist. Sind meine Fragen willkommen oder nicht? Wie geht er damit um? Macht es ihm Spaß? Wartet er darauf? Ist er ängstlich? Engstirnig? Frei? Alle diese Fragen bringen den Schüler in Kontakt mit dem, was wir den »geistigen Denkraum« des Lehrers nennen können. Diesen geistigen Denkraum betritt der Lehrer, wenn er Fragen wie die folgenden bei sich selbst zulässt: Was ist das gewünschte Verhalten, das ich, ausgesprochen oder unausgesprochen, bei meinen Schülern hervorrufe? Anpassung? Kritische Haltung? Kreativität? Beifall? Aufmerksamkeit? Gibt es Raum, schaffe ich Raum, meine Ansichten (Vorurteile) zu überprüfen? Lasse ich mich von modischen Meinungen, die für mich Postulate sind, leiten? Bleibe ich starr bei meiner Überzeugung? Denke ich schwarz-weiß?

Der geistige Denkraum ist kein neutrales Gebiet. Im Gegenteil, wir sind dort mit uns selbst im Gespräch, wir sind dort haftbar. Jeder Lehrende erlebt während des Tages alles Mögliche, vieles geht durch ihn hindurch. Wage ich es, ins Innere zu schauen, Kontakt mit mir selbst aufzunehmen? Aus Gesprächen mit Lehrern geht hervor, dass sie mehr als einmal an ihre eigenen Grenzen stoßen. „So spüren sie, dass sie im Unterricht selbst mit einbezogen sind einschließlich ihres Charakters. [...] Wenn sie ihrem Charakter selbst nicht ins Auge zu schauen wagen, ist es schwierig, die Schüler auf ihrer Entdeckungsreise ins Leben zu unterstützen. [...] Aufgrund ihres eigenen Reifeprozesses können sie ihnen helfen, eine Beziehung zu ihrer eigenen Seele einzugehen und ihre Identität zu entdecken.“⁵² Wer bei sich selbst zu Hause ist, ist nicht nur imstande, einem anderen richtig zuzuhören, sondern wird selbstverständlich auch sein Gesicht sehen lassen. Er wird seinen Schülern und

⁵¹ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 39f.

⁵² Ebd. 40f.

Kollegen transparent sein. Ein Lehrer sagt: „Mit Schimpf und Schande habe ich entdeckt, dass ich ich selbst sein muss. Ich versuche von jedem guten Kollegen zu erfahren, was er gut macht, versuche ihn aber nicht nachzuahmen. Wen sollte man als Lehrer nachahmen? Ja, »den guten Lehrer«, aber man sollte versuchen, ihn in sich selber zu finden.“⁵³ Ein richtiger Lehrer spricht *selbst*. Er ist kein Papagei, kein Nachäffer, kein Bauchredner.

Wer bei sich zu Hause ist, ist imstande, seinen Schülern und seinen Kollegen zuzuhören. Breiter formuliert: Er ist imstande, gute Beziehungen zu ihnen zu unterhalten. Er ist mit solchen Fragen vertraut wie: Bin ich zugänglich? Ansprechbar? Kann ich ruhig und unvoreingenommen zuhören? Oder bin ich fordernd, hereinbrechend, einmischend im Umgang? Schätze ich meine Schüler? Im Grunde genommen geht es hier um Ehrfurcht und Respekt. Diese Achtsamkeit wird getragen von einigen Grundhaltungen. Die erste ist das Schaffen einer Gesprächsbasis. Die *Devotio moderna* war in dieser Hinsicht eine Meisterin. Thomas von Kempen schildert die Stimmung zwischen Lubbert te Busse und seinen Schülern wie folgt: „Durch dieses heilige Lehrgespräch wurden er selbst und diejenigen, die mit ihm zum geistlichen Fortgang eingeladen waren, sehr feurig.“⁵⁴ Die zweite Grundhaltung ist: Man braucht eine demütige Haltung. Ein Lehrer ist eigentlich ein Bettler: einer, der bescheiden anklopft, um hineingelassen zu werden. Ein herrischer Tyrann ist kein Lehrer. Deshalb wird vom großen Lehrer Mose gesprochen: „Mose aber war ein sehr demütiger Mann, demütiger als alle Menschen auf der Erde“ (Num 12,3). Und Jesus sagt: „Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig“ (Mt 11,29). Die dritte Grundhaltung ist Empathie. Diese ist wahrscheinlich ausschlaggebend, wenn es um pädagogische Achtsamkeit geht. De la Salle empfiehlt seinen Brüdern, sich in den Schüler hineinzusetzen, um auf diese Weise von innen her zu fühlen, wo der Schüler ist. Konkret bedeutet dies: das Auffassungsvermögen der Jugendlichen, ihr Alter, ihre Lebensum-

⁵³ Ebd. 41f.

⁵⁴ THOMAS VON KEMPEN: *Dialogus noviciorum*, in: *Thomae Heerken a Kempis Opera Omnia*, Bd. 7, hg. v. Michael Joseph Pohl, Freiburg/Br. 1922, 210.

stände und ihre Möglichkeit zu wachsen zu berücksichtigen.⁵⁵ Entscheidend für die Spiritualität ist die religiöse Dimension. Das gilt auch für Spiritualität im Unterricht. Es ist von Bedeutung, dass Lehrer in irgendeiner Weise zu dieser Dimension Kontakt haben. Häufig wird die Frage nach Gott mit alten Wunden oder unbewältigten Autoritätsproblemen vermischt. Auch werden »Gott« und »Kirche« manchmal miteinander verwechselt. Wir stimmen Mark Chater, Fachmann für Spiritualität im Unterricht, zu, wenn er sich selbst und andere spirituelle Menschen im Unterricht zur Selbstreflexion anregt: „Sie müssten sich und einander regelmäßig die Frage stellen, inwieweit ihre spirituelle Tagesordnung durch ihre persönliche Haltung gegenüber Religion, Erziehung oder Unterricht zusammengesetzt ist, und sie müssten diese Haltung überprüfen und vergleichen mit dem, was wir von Kindern und Jugendlichen wissen, wie sie gegenwärtig leben.“⁵⁶ Eine einzige Frage könnte schon eine Öffnung bilden: Wie stehe ich zu »Gott«? Gehe ich bei dieser Frage sofort in die Defensive? Traue ich mich – in der Spur der spirituellen Tradition –, in das Nicht-Wissen hineinzugehen, auch das Nicht-Wissen meiner Vorurteile und meiner entschiedenen Verleugnungen? Wage ich, dem Geheimnis ins Auge zu sehen? Habe ich den Mut, dies mit Respekt zu achten? Bin ich mit dem Heiklen und Grundlosen meiner Existenz vertraut? Haben Fragen wie diese eine Chance: Wo liegt mein Ursprung, und was ist meine Bestimmung? Traue ich mich, in Augenblicken tiefen Bewusstseins und Erwachens zu verweilen? Traue ich mich, aus diesen Augenblicken des Schauders und der Verwunderung heraus auf die Schüler zu schauen? Wage ich es, ohne Worte – aber manchmal auch explizit – zu den Schülern zu sagen, was der weise Chrysostomos sagte: „Lehre [deinen Schüler], ganz in der Welt bleibend, Ehrfurcht vor Gott zu haben von seiner frühesten Jugend an“?⁵⁷

Wir haben die Spiritualität des Lehrers vor dem Hintergrund der »Seele« in den Blick genommen. Sie ist in den schulpädagogischen

⁵⁵ Vgl. JEAN BAPTISTE DE LA SALLE: *Méditations pour tous les dimanches de l'année et Méditations sur les principales fêtes de l'année*, Rouen (ca. 1730) (Textausgabe: *Cahiers Lasalliens*, Bd. 12, Rom 1962), 33/2, 91/3 und 198/1.

⁵⁶ MARK CHATER: *Child and Youth Spirituality. Current Research and Practice Issues, and Some Strategic Pointers*, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005), 251-265; hier: 263.

⁵⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMOS: *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (Textausgabe: SC 188), 20.

Kompetenzen spürbar. Wir sagen ja schließlich, dass ein guter Lehrer »mit ganzer Seele« unterrichtet. Diese Seele ist spürbar in den affektiven Ober- und Untertönen im Unterricht, sie ist der geistige Raum, in dem wir uns bewegen, sie ist der Ort, an dem wir wir selbst sind und unsere Schüler zutiefst lieben. Aber über all das hinaus ist sie der Spielraum des Unendlichen. Hier kommen alle Kompetenzen und Anstrengungen, Tugenden und Fähigkeiten, Qualitäten und Wachstumsmöglichkeiten wie in einem Brennglas zusammen. Die Seele ist der Raum, in dem alle unsere Fähigkeiten und Kräfte wie in einer Quelle zusammenfließen und entspringen: der grundlose Grund der Seele.⁵⁸ Sie ist seit jeher der Spielraum, in dem alle schulischen und außerschulischen Aktivitäten ihre nachhaltige Begeisterung finden. Und was vielleicht am wichtigsten ist: Die Seele hat eine solche Weite, dass sie uns ermöglicht, über das Gottesgeheimnis als wesentlichen Bestandteil der Spiritualität im Unterricht zu sprechen.

Das zweite Praxisbeispiel ist das Gesundheitswesen. Wir schauen aus der Perspektive des Betreuers: An welche Triebfedern schließt die Gesundheitsvorsorge an, welche Sensibilität braucht man, welche Kompetenzen sind erforderlich, wie ist die Person daran mit Herz und Seele beteiligt? Eine wichtige Triebfeder, über eine längere Zeit tagaus, tagein in der Pflege zu arbeiten, ist ein tief gefühlter Antrieb, dem anderen helfen zu wollen. Jemand, der schon viele Jahre in der Pflege arbeitet, sagt: „Das Pflegen von Menschen war eine Triebfeder, und Ähnliches empfinde ich immer noch. Früher sagte man, es sei eine Berufung. Eine »Berufung« möchte ich es nicht nennen, aber ich empfinde es als eine herrliche Umgebung, um darin zu arbeiten, und ich kann viel Gutes tun. Ich kann Menschen auf die Sprünge helfen, ich kann Menschen unterstützen, also wirklich: Das Pflegen, das empfinde ich wohl als eine meiner wichtigsten Triebfedern.“⁵⁹ Scheinbar steckt etwas in uns, das gerne helfen möchte, das für den anderen da sein möchte. Pflegen ist für viele eine Wahl des Herzens, eine Bewegung der Seele. Menschen sind eigentlich nicht gerne auf sich selbst gerichtet. Von Herzen wollen sie beim anderen sein. Darin erfahren sie die Anerkennung und

⁵⁸ Vgl. z. B. die Predigt von Meister Eckhart: *Populi eius*, in: MEESTER ECKHART: *Van God houden als van niemand*, Baarn – Gent 2001, 80-84.

⁵⁹ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 23.

Wertschätzung sowohl voneinander als auch von sich selbst: „Die Pflege passt zu denen, die sie sind, sie helfen gerne und fühlen sich darin anerkannt. Das Sorgen für andere schenkt ein Selbstwertgefühl.“⁶⁰ Dieser anfängliche Impuls des »Helfenwollens« hat eine Schattenseite: dass ich zu viel von mir selbst fordere, meine Grenzen nicht beachte und nicht mehr aufhören kann. Dann ist Besinnung angesagt: Wie entdecke ich aufs Neue meine innerliche Freiheit, die Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen dem Appell, den der andere an mich richtet, und der Stimme meiner Seele, der Bewegung meines Herzens?

Während Gesprächen mit Krankenschwestern in der Universitätsklinik St. Radboud (Nijmegen) hörte ich oft, wie tief sie durch die Schmerzen der Patienten, die sie betreuten, gerührt wurden.⁶¹ Eine Schwester sagt: „Wir sehen viele Menschen, die ernsthaft krank sind, aber der Augenblick, an dem sie hören, dass es sehr schlimm ist, der trifft mich sehr stark. Dann denke ich, Jesses Maria, wie soll ich damit umgehen?“ Diesem Kummer sind wir nicht gewachsen. Wir gehen in die Knie: „Ich weine öfters bei Patienten.“

Diese „göttliche Schwäche“, wie Levinas sie nannte, muss von dem Helfenwollen, von dem wir vorhin sprachen, unterschieden werden. Denn es handelt sich bei dieser Schwäche ja um eine Passivität, gegen die ich mich nicht wehren kann. Helfenwollen ist eine starke Triebfeder, eine Anwandlung der Seele. Die Schwäche, von der wir jetzt sprechen, ist „die Unmöglichkeit beim Anblick des Leids eines Menschen, gefühllos zu bleiben“.⁶² Damit man an dieser unheilbaren Schwäche nicht zugrunde geht, plädiert René van Leeuwen dafür, „dass sich das Pflegepersonal dieser nicht planbaren Seite der Pflegebeziehung mehr bewusst wird“.⁶³ Das ist nicht einfach, denn das Pflegepersonal ist oft aus Menschen der Tat zu-

⁶⁰ Ebd. 47.

⁶¹ Vgl. den Bericht von KEES WAAIJMAN: *Barmhartigheid – de ziel van de zorg*, in: MARTIEN PIJNENBURG – MARIUS NUY (RED.): *Het ziekenhuis als morele gemeenschap*, Budel 2003, 89-96.

⁶² EMMANUEL LEVINAS: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 116. – Vgl. RENÉ VAN LEEUWEN: *Geloof het of niet ...! Spiritualiteit als relevante dimensie in zorg en hulpverlening*, Zwolle 2009, 32.

⁶³ VAN LEEUWEN: *Geloof het of niet ...!*, 32. – Vgl. CHRISTOPH HOLZEM: *Patientenautonomie. Bioethische Erkundungen über einen funktionalen Begriff der Autonomie im medizinischen Kontext* (Studien der Moralthologie, Bd. 11), Münster 1999, 354.

sammengesetzt. Sie haben einen Hang, praktisch und zielstrebig zu handeln. Aber hier handelt es sich um eine Schwäche, die Duldsamkeit und das Vermögen, etwas zu erleiden, erfordert. In unserer Kultur sind dies keine stark entwickelten Tugenden.

Dennoch gibt es innerhalb des Gesundheitswesens immer mehr Menschen, die die Tugend des Mitleids befürworten: „Diese Tugend lässt sich nicht in Grundsätzen, Regeln, Anordnungen oder als Pflichtenkatalog festlegen. Mitgefühl ist eine habituelle Disposition von *dieser* Person. Dabei muss man erkennen, dass das Mitgefühl nur aus der Perspektive des Leidenden erfahren werden kann.“⁶⁴

Kenntnisse und Fertigkeiten spielen in der Pflege eine wesentliche Rolle. Manchmal steht dieser Aspekt im Vordergrund. Ein Arzt sagt: „Einen Menschen, der ein Problem hat, reparieren. Das ist kurzum, was ich liebe. Es geht mir nicht um die Anerkennung des Patienten. Natürlich ist das nett, aber ich kann stolz auf mich selber sein, wenn es gut gelungen ist.“⁶⁵ Es ist fast lakonisch ausgedrückt, aber der Unterton ist Mitgefühl: »ein Mensch«, der »ein Problem« hat. Der Patient ist nicht identisch mit seiner Krankheit. Und es ist nichts Falsches daran, scharf zu beobachten, woran jemand leidet. Man geht nicht ohne Weiteres zum Arzt, und man hofft, dass er sorgfältig schaut (Diagnose) und eine Lösung hat (Therapie).

Übrigens sind immer mehr Krankenschwestern der Meinung, dass Spiritualität zum Kompetenzprofil gehört, und zwar in drei Punkten.⁶⁶ Erstens der Bereich der Introspektion: Das Pflegepersonal reflektiert über die eigenen Werte, Überzeugungen und Gefühle, die im Sorgeprozess eine Rolle spielen, und kann darüber kommunizieren. Zweitens beobachtet das Pflegepersonal die Spiritualität des Patienten während des Pflegeprozesses, vom Aufnahmegespräch bis zur Evaluation. Schließlich: Das Pflegepersonal leistet aus dieser spirituellen Sorge heraus einen Beitrag zur Qualitätsüberwachung und zur Förderung von Fachkenntnissen.

Den Kern der Pflege erlebt man aber in der »Seele«. Eine Krankenschwester sagt: „Wenn ich inhaltlich meine Arbeit nicht mit Leib und Seele hätte tun können, hätte ich es nicht durchgehalten.“

⁶⁴ HOLZEM: *Patientenautonomie*, 354.

⁶⁵ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 51.

⁶⁶ Vgl. RENÉ VAN LEEUWEN – BART CUSVELLER: *Nursing competencies for spiritual care*, in: *Journal of Advanced Nursing*, 48/3 (2004), 234-246.

Du musst es tun, weil es aus deinem Herzen und deiner Seele kommt, aber erwarte nichts zurück.“⁶⁷ Hier wird das wichtige Wort erwähnt: Seele. Das bedeutet, dass das Pflegepersonal mit einer ungeheuren Empfindsamkeit auf den Mitmenschen, der krank ist, zugeht. Das Auge der Seele sieht den anderen in seiner Eigenheit, ist voller Ehrfurcht, kann sich in den anderen hineinversetzen, ist sich seiner Verantwortung bewusst. Die Seele ist die Parabolantenne der Pflege, die empfindliche Platte, auf der das Beseelen sich abhebt: „Das Beseelen steckt in der Art und Weise, in der sie [die Arbeitnehmer in der Pflege; K. W.] für andere versuchen da zu sein. [...] Leider hat die heutige fachtechnische, professionelle Pflegesprache keine Kategorien mehr für diese so wesentliche Dimension des Pflegebeseelens. Dadurch wird die Berufsausübung rauer und »entseelt«, auch im Erleben der Arbeitnehmer selbst.“⁶⁸ Das Wichtigste ist vielleicht, dass die »Seele« des Pflegepersonals die »Seele« des Kranken sieht. Die Seele *sieht* den anderen „als ehrwürdig, als unantastbar“, was deutlich wird „aus einer Praxis, in der die Ehrfurcht konkret Gestalt gewinnt“.⁶⁹ Der Philosoph Herman De Dijn betrachtet dies zu Recht als den Kern der Qualitätssteigerung: „Die Wiederentdeckung der Seele impliziert eine andere Sicht auf die Qualität. Deshalb soll Qualitätssteigerung mehr beinhalten als den so viel gepriesenen »totalen (oder integralen) Qualitätsstandard«. Echte Qualität kann nur erreicht werden in der Hingabe an das, worum es geht.“⁷⁰ Und das ist die Seele der Pflege, gerade auch dort, wo es sich um den so verletzlichen Körper des anderen handelt, denn, wie Wittgenstein so treffend sagt: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“⁷¹

Diese Seele ist der Spielraum für Gott. Hier werden der Zweifel an Ihm und meine Ahnung von Ihm erfahren. Hier klingen die Worte des geistlichen Begleiters Jean-Jacques Suurmond, der mit dem Krebs in seinem Körper rang und total in den Händen der

⁶⁷ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 53

⁶⁸ ANNELIES VAN HEIJST: *Zorg en spiritualiteit*, in: RUUD TER MEULEN – SIMONE VERBAKEN – STEFAN WAANDERS: *Zorg om de zorg. Menselijke maat in de gezondheidszorg*, Budel 2008, 72.

⁶⁹ HERMAN DE DIJN: *De berontdekking van de ziel. Voor een volwaardige kwaliteitszorg*, Nijmegen 1999, 69.

⁷⁰ Ebd. 78.

⁷¹ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Filosofische Onderzoekingen*, Meppel – Baarn 1976, II, 4.

Pflege war: „Täglich lag ich mutterseelenallein, halbnackt unter den klickenden und schnurrenden Apparaten. Unfreiwillig wurde ich in die Stille und in eine kahle Landschaft geschickt, die dann anfangen, von Gott zu blühen. Ein Gott, den ich nicht in den Griff bekomme.“⁷² Die Seele als stiller Raum, hypersensibel für die geringste Bewegung des Geheimnisses. Still weinend um das Nichtwissen. Blühend von Gott, der Wüste ist. Seligkeit, die sich mir entzieht in eine endlose Weite. „Ich möchte die Seele als die Fähigkeit auffassen, die uns empfindlich für die Beziehung mit Gott macht. Über unsere Sinne können wir bis zu einem gewissen Grad wahrnehmen, was in Raum und Zeit geschieht. Die Seele ist die Kraft, um in Kontakt mit Gott zu treten oder: zu dem, was Raum und Zeit übersteigt“, sagt Tjeu van Knippenberg.⁷³ Diese Seele ist in der Pflege dringend nötig. Aber wir müssen uns im Klaren sein, dass diese Seele selbst auch Pflege braucht, Seelsorge.

Das letzte Beispiel der Praxis ist die Spiritualität in der Wirtschaft. Hier ist unsere Blickrichtung die der Arbeitenden auf dem Bauernhof und auf dem Bau, in der Fabrik und im Büro, im IT-Bereich und im Dienstleistungssektor, in der Industrie und im freien Gewerbe usw. Sie arbeiten selbstverständlich für ein Gehalt: um davon zu leben. Aber Arbeit ist mehr. Arbeit berührt den Innenraum des Arbeiters: seine Spannkraft, seine Triebfedern, seinen Einfallsreichtum. Wer die umfangreiche Dokumentation über Arbeit und Spiritualität durchforscht, stößt fortwährend auf diesen Innenraum. Man spricht dann über Energie, Motivation, Ansicht, Kreativität und Lernen. Die Krise in der Wirtschaft spielt sich genau hier ab: Man ist nicht imstande, die *human potentials* anzubohren. Das äußert sich in Beschwerden wie: Die Energie fließt weg; ich bin ausgebrannt; meine Quellen versiegen; es gibt keine Begeisterung mehr; die Kreativität zerschellt an einer Mauer von Sachlichkeit; die Bürokratie erfährt man als geistlos; es fehlt uns an Weitblick; hart arbeiten und wenig Fantasie; Arbeit, Arbeit und nur Arbeit, handeln, ohne nachzudenken.

Man wundert sich nicht, dass die Spiritualität in der Nähe der *human potentials* gesucht wird: Energie freisetzen, Motivation ver-

⁷² JEAN-JACQUES SUURMOND: *God en heer K.*, Zoetermeer 2009.

⁷³ TJEU VAN KNIPPENBERG: *Inleiding*, in: *Een dak boven de ziel. Over zielzorg en media*, Hilversum 1999, 14.

stärken, Zukunftsperspektive anbieten, Kreativität hervorrufen, Kenntnisse vertiefen. Dies ist auch eines der wichtigsten Dinge, die bei Gesprächen mit Arbeitnehmern in der Marktwirtschaft hervortreten. Nicht Geld oder der Beste sein oder Anerkennung in den Augen der Vorgesetzten bilden die innerliche Triebfeder ihrer Arbeit, sondern die Erkundung ihres Innenraums bereitet ihnen Freude und Genugtuung: „In spirituellem Sinne entdecken sie in ihrer Arbeit und in der Freude, die dabei erlebt wird, wer sie im Grunde sind und wie sie ihre eigene »Perfektion« erreichen können.“⁷⁴

Die Erkundung des Innenraums entwickelt sich in unterschiedliche Richtungen. Arbeitnehmer wollen Kenntnisse erwerben: wissen, was sie tun, wie etwas funktioniert, was sie lernen können. Dadurch steigert sich ihr Eigenwert und wird der eigene Raum selbstständigen Handelns größer. Der Wunsch, Verantwortung zu tragen, wächst: „In spirituellem Sinne wird das Leben jener Menschen, die kaum Verantwortung tragen können, auf reine Funktionalität beschränkt. Die Arbeit hat auf diese Weise keine direkte Verbindung mit ihrer persönlichen Existenz und bleibt also an der Außenseite der Personen – anstatt auf der Innenseite der Personen einen spirituellen Raum zu bilden, in dem sie auch als Mensch aufblühen könnten.“⁷⁵

Letzteres ist der Kern. Logische Folge ist dann auch, dass viele zeitgenössische Studien, in denen Betriebsspiritualität erforscht wird, die Wörter »hart« (Herz), »ziel« (Seele) und »spirit« (Schwung) im Titel führen. Ich nenne einige Beispiele:

*Met ziel en zakelijkheid*⁷⁶

*Hart voor de zaak*⁷⁷

*Zakelijkheid met ziel*⁷⁸

*Breng spirit in je werk! Hoe doe je dat?*⁷⁹

*Boer in hart en ziel*⁸⁰

⁷⁴ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 31.

⁷⁵ Ebd. 32.

⁷⁶ LENETTE SCHUIJT: *Met ziel en zakelijkheid. Paradoxen in leiderschap*, Schiedam 2001.

⁷⁷ PETRA PRONK: *Hart voor de zaak. De spiritualiteit van het dagelijkse werk*, Kampen 2007.

⁷⁸ PIETER ANTON VAN GENNIP (RED.): *Zakelijkheid met ziel*, Budel 2002.

⁷⁹ TEUN HARDJOJO – HUUB KLAMER (RED.): *Breng spirit in je werk! Hoe doe je dat?*, Zoetermeer 2005.

Ein Landwirt sagt: „Ich habe das Gefühl, dass hier mein Wesen zur Geltung kommt. Als Person und als Mensch möchte ich ständig wachsen. Man will sich dauernd weiterentwickeln. Der landwirtschaftliche Betrieb ist für mich eine Art Nahrung, damit ich meine tiefste Motivation festhalten kann, das Gute, das ich tue.“⁸¹ Der Innenraum wird offengehalten und erhält eine Struktur von den Werten, die Richtung und Führung geben. Wir hören Wörter wie: Ideale, Zielsetzung, Ziele. Man bringt Werte zur Sprache: Qualität, Nachhaltigkeit, Würde, Gemeinschaft. Auch traditionelle Tugenden werden genannt: Einfachheit, Dienstbarkeit, Vertrauen, Tapferkeit, Weisheit. Diese alten und neuen Werte stehen in einem gespannten Verhältnis zu Zielsetzungen wie: kurzfristiger Gewinn, Profit, Produktivität, Expansion, Abstaubermentalität u. Ä.

Aus Gesprächen mit Mitarbeitern in der Marktwirtschaft geht hervor, dass man den größten Wert auf ein bestmögliches Produkt, eine gute Arbeit legt: „Wenn ich ein Produkt herstelle und versende, dann will ich, eigentlich nur für mich selbst, sicher sein, dass es hundertprozentig ist, denn sonst schicke ich es nicht weg. Dann mache ich einen solchen Auftrag lieber ein zweites Mal, dann schmeiße ich das Produkt, das ich hergestellt habe, mit eigenen Händen weg und mache es lieber aufs Neue, als dass ich es weg-schicke.“⁸² Das Gute ist von alters her der Kern aller Werte und die Richtschnur aller Tugenden: das Gute tun. Dies ist dann auch für sehr viele Menschen die wichtigste Wertorientierung bei der Arbeit. Ein Landwirt sagt: „Sein eigenes Land ruiniert man nicht, damit geht man schonend um. Man soll es auch richtig bearbeiten, sonst kann man nichts anpflanzen. Denn jeder Landwirt hat seinen Stolz, gute Gewächse zu züchten.“⁸³

Das Gute trägt auch die wechselseitigen Beziehungen. Die müssen gut sein. Einer sagt: „Ich bin ein Arbeiter, dem es vor allem um jene Gespräche geht, die Menschen ihre Kraft zurückgeben.“⁸⁴ Ein anderer: „Durch die Kollegen bin ich dort geblieben, [...] also, das ist ja die größte Triebfeder, dass man einen guten Kontakt zu den

⁸⁰ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Boer in hart en zielel*.

⁸¹ Ebd. 32.

⁸² BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 33.

⁸³ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Boer in hart en zielel*, 21.

⁸⁴ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Anders kijken naar werk*, 35.

Kollegen hat.“⁸⁵ Der Organisationswissenschaftler Hans Doorewaard hält diese positive gefühlsmäßige Gerichtetheit auf den anderen für lebenswichtig; daher der Titel seiner Antrittsvorlesung: „Die andere Organisation ... und was hat die Liebe damit zu tun?“⁸⁶ Es bedarf eines gewissen Mutes, im Bereich von Organisation und Arbeit das Wort »Liebe« zu verwenden. Im Grunde ist dieser Wert aber nicht nur gut, er ist auch schön: „Das finde ich am schönsten, der Reichtum des Lebens ist nicht der Luxus, sondern die Liebe [...] Spirituell ist Liebe aus dem Herzen; aus dem Herzen, was dort entsteht für den Mitmenschen. Es gibt nichts Schöneres.“⁸⁷

Spiritualität entwickelt sich erst wahrhaft, wenn dasjenige, was in meiner Seele lebt, und die Werte, die mich beseelen, konkret Gestalt gewinnen. Sonst ist die Gefahr groß, dass Ideale und Motivationen verdunsten. Das sieht man in der Betriebsspiritualität auch ein. Deshalb redet man über Modelle, Methoden und Kurse, über Führer und Begleiter. Spiritualität sucht ihren Weg in konkreten Prozessen. Welche Prozesse zeichnen sich hier ab? Ich sehe gegenwärtig vier Richtungen. Die erste Richtung fängt sehr breit an: Um eine deutlich wertegerichtete Zielsetzung herum wird eine Unternehmenskultur aufgebaut, wodurch Kräfte in den Mitarbeitern frei werden und bestimmte Werte wie Dauerhaftigkeit und Solidarität konkret erlebbar werden.⁸⁸ Die zweite Richtung ist jene der kollegialen Fallberatung, in der Mitarbeiter ihre Hemmungen und Kränkungen, ihre Ansichten und das eigene Werteerleben miteinander teilen können. Dadurch bekommt die Arbeit ein menschliches Gesicht und können gute Beziehungen gefördert werden.⁸⁹ Die dritte Richtung betont den Gesichtspunkt der *learning community*. Eine

⁸⁵ Ebd. 36.

⁸⁶ HANS DOOREWAARD: *De andere organisatie ... en wat heeft liefde er nou mee te maken?*, Utrecht 2000.

⁸⁷ BLOMMESTIJN – MERTENS: *Boer in hart en ziel*, 37. – Vgl. auch PAUL CHAUVIGNY DE BLOT: *Business Spiritualiteit als kracht voor organisatorische vernieuwing. Op zoek naar de mystiek van het zaken doen*, Eemnes-Breukelen 2007, bes. 71-79.

⁸⁸ Ein Beispiel ist das mehrjährige Projekt (33 Jahre) eines kanadischen Lebensmittelkonzerns, das auf klassische Werte wie menschliche Würde, Verantwortung, Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe gegründet worden war. Für eine Beschreibung vgl. J.-ROBERT OUMET: *Reconciliation of Human Well-being with Productivity & Profits*, Quebec 2003.

⁸⁹ Vgl. z. B. HENK-JAN HOEFMAN – LENETTE SCHUIJT (HG.): *Het menselijke gezicht van werk. De integratie van professionaliteit en spiritualiteit*, Rotterdam – Vught 2004.

Gemeinschaft von Arbeitern hat in jeder Hinsicht einen Nutzen davon, wenn mithilfe von Kursen und Meisterkursen Prozesse von Kenntnisverbesserungen und Kreativität gefördert werden. Eine lernende Gemeinschaft bildet einen guten Untergrund für Sinngebungsfragen.⁹⁰ Die vierte Richtung ist am konkretesten und in traditionellem Sinne am besten erkennbar: Raum für Meditation und Stille. So plädierte der CNV⁹¹ für Meditation als Arbeitsbedingung mit drei Schwerpunkten: einem professionellen Meditationstraining, einem Raum für Stille und zwanzig Minuten bezahlter Zeit zur Meditation. Die ersten Pilotprojekte kommen langsam voran, und der CNV selbst ist demnächst tonangebend mit einem Zentrum der Stille.⁹² Diese vier Richtungen haben eines gemeinsam: Es kommt darauf an, konkrete Formen zu finden, in denen Werte und Tugenden, die ihr Zentrum haben im Guten, in Berührung kommen mit dem Herzen und der Seele der Mitarbeiter, damit sie Sinn und Freude an ihrer Arbeit haben und behalten. Nach und nach kann sich die Seele – manchmal kurz – bis in ihr Innerstes ausdehnen: fühlen und schmecken, dass das Gute und Angenehme hervorströmen aus einer unendlich guten Quelle.

Zum Schluss

Wir haben in der Einführung gesagt, dass allmählich der wechselseitige Zusammenhang der drei Bausteine klar werden würde, und wir versprochen, am Ende darauf zurückzukommen. Ich hoffe, dass beim Lesen deutlich geworden ist, dass die drei Bausteine eine Strecke bilden, ein heuristisches Programm. Es sind eigentlich Markierungssteine, keine Bausteine.

Der erste Markierungsstein ist ein fundamentales Verstehen, das in die fundamentale Spiritualitätsforschung gehört: Die Arbeitsspiritualität ist keine Ableitung eines theoretischen Grundsatzes oder

⁹⁰ Siehe für interessante Ideen: HARDJOJO – KLAMER (HG.): *Breng spirit in je werk!*, 107-210.

⁹¹ »Christelijk Nationaal Vakverbond«: ein niederländischer Bund von christlichen Gewerkschaften (Fußnote des Übersetzers).

⁹² Vgl. das Interview mit Liezelotte Smits, Leiterin CNV Öffentlichkeit, in: PRONK: *Hart voor de zaak*, 110-119. – Vgl. auch BRIGITTE VAN BAREN: *Sprankelende stilte. Bron van vernieuwend leiderschap*, Rotterdam 2008.

einer Lehre. Arbeitsspiritualität enthüllt ihre eigene kontemplative Dimension in der Praxis selbst. Sie ist primordial. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der spekulativen Spiritualität, die lange Zeit den Spielraum der christlichen Spiritualität dominiert hat.⁹³

Wenn dieser fundamental-spirituelle Stein einmal gelegt worden ist, folgt der zweite Markierungsstein, mit dem die anthropologisch-hermeneutische Ebene abgesteckt wird. Diesen zweiten Markierungsstein nannten wir den Innenraum. Er bietet einen Zugang zum *contemplativus in actione* mit vier Vorteilen: Der Innenraum bietet Möglichkeiten zum Gespräch mit den Humanwissenschaften; er bietet Platz für das kontemporäre Vokabular (Erfahrung, Erleben, Sinngebung, Bedeutung u. Ä.); als einheitlicher Raum verhindert er, dass zwischen verschiedenen Arten von Arbeit und innerhalb dieser Arten (bestimmte Haltungen wären »spirituell«, andere nicht) eine Polarisierung entsteht.

Ist die anthropologisch-hermeneutische Ebene abgesteckt, dann kann der narrative Teil beginnen: das Sammeln von Fallstudien, Interviews, Lernprozessen, Experimenten. Dieses Sammeln von Fakten ist essenziell. Genauso wie literaturhistorische Forschung nicht ohne textkritische Veröffentlichungen und historisch zuverlässige Quellen existieren kann, so ist diese Praxisforschung nicht ohne Fallstudien, Interviews und narrative Texte denkbar. Diese Fakten bilden die Grundlage für Interpretation und (vorsichtige) Evaluation.

*Aus dem Niederländischen übersetzt von
Gerrit Hermsen und Ulrich Dickmann*

⁹³ Für eine ausführliche Beschreibung dieser Geschichte vgl. WAAIJMAN: *Spiritualiteit als theologie*.