

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Hoffnung als Grundlage von Spiritualität

„Hoffnung ist das Vertrauen auf Gottes Vollendungsmacht“ (Romano Guardini).¹

„Spiritualität drückt in ihrer Grundgebärde Hoffnung aus.“ Daher setzt sich die Autorin zunächst kritisch mit Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ auseinander. Hoffnung wird darin auf das künftige menschliche Kollektiv reduziert, ein „Reich Gottes – ohne Gott“. Demgegenüber ist die Bibel erfüllt von einer Hoffnung, die sich auf die Vollendung in Gott hin ausrichtet. Solche Hoffnung als Basis von Spiritualität macht auch zum Gespräch mit anderen Spiritualitäten fähig. red

Vorweg: Was heißt Spiritualität?

Spiritualität bedeutet wörtlich Geistigkeit, genauerhin: Geistbegabtheit, Getriebenwerden vom Geist. Der Sinn des lateinischen Begriffes *spiritus* enthält die Bedeutungen Wind, Atem, Dynamik, pulsierendes, rhythmisches Leben, Veränderung. Auch das deutsche Wort Geist, das nach dem Grimmschen Wörterbuch etymologisch ursprünglich mit *Gischt* zusammenhängt, meint aufsprühendes, vom Wind nach oben gewirbeltes Wasser, schäumendes, perlendes Leben. In den letzten Jahren hat der Begriff Spiritualität große Verbreitung gefunden und so die früher verwendeten Begriffe Frömmigkeit, Erbauung, Gebetsleben, auch Aszetik umfassend ersetzt.² Dadurch hat sich einerseits eine verschleiernde Unschärfe eingestellt. Andererseits läßt sich Spiritualität gerade deswegen als übergreifende Größe auch auf die nichtchristlichen Religionen anwenden, nämlich als einheitliche Grundform religiösen Vollzugs begreifen und gewissermaßen „ökumenisch“ verstehen. Spiritualität ist gleichsam „Grundwasser“ der verschiedenen Religionen, als menschliche Haltung der Anbetung und Anerkennung des „Heiligen“. So ist neben der unvermeid-

lich modischen Nuance des Begriffs auch ein interreligiöser Sachbezug wahrzunehmen. Dennoch steigt aus dem gemeinsamen „Grundwasser“ Verschiedenes auf, eine Vielfalt von Hoffnungen auf eine bunte, heute synkretistisch durchwobene Vielfalt von Zielen. Daher ist es entscheidend, in der Polyphonie spiritueller Haltungen die Töne zu unterscheiden, ja das unterscheidend Christliche, das dem unterscheidend Jüdischen tief verwandt ist, gerade nicht abzufälschen. Christliche Wegsuche ist so vage nicht und sollte sich auch nicht so geben: „Er nahm Fleisch an, und so ist er der Weg. Deswegen wird dir nicht gesagt: Gib dir Mühe, den Weg zu finden, auf dem du zu Wahrheit und Leben gelangst; das wird dir nicht gesagt. Du Fauler, steh auf! Der Weg selbst ist zu dir gekommen und hat dich aus dem Schlaf geweckt – sofern er dich aufgeweckt hat: Steh auf und geh!“³ Da solche Worte nicht überheblich, vielmehr ermunternd gemeint sind, sollen sie im folgenden ihr *fundamentum in re* aufweisen. Wie sich dieses Fundament zu anderen spirituellen Entwürfen stellt, wird sich erweisen.

Vorweg: Was heißt Hoffnung?

Auch im Blick auf eine berühmt gewordene Philosophie

Spiritualität drückt in ihrer Grundgebärde Hoffnung aus: Hoffend streckt sie sich auf ein ersehntes Ziel, auf etwas oder jemand in der Zukunft. Hoffnung ist adventlich. Wenn sich erfüllt, was sie erhofft, stirbt sie nicht so, wie das welke Blatt vom Baum abfällt, sondern wie die Knospe in der Blüte „stirbt“ und wie das Korn in seiner Frucht. Hoffnung stürzt sich als Rennläufer ins Ziel; dort wandelt sie sich in Freude und Dank. Dort wandelt sich Zukunft in Gegenwart, ebenso wandelt sich Begehren in Genuß. Hoffnung meint sich nicht selbst, gefällt sich nicht selbst in ihrer Unerfülltheit; sie streckt sich aus – und ergibt sich in das volle Glück des Ankommens. Sie ist das Auge des Späher, der – in den alten Sagen – lidlos über der Ebene brütet, bis sich Staub erhebt und den Erwarteten, den König, den Heerführer, die Herrin anzeigt.

¹ Romano Guardini, *Der Rosenkranz unserer lieben Frau*, Würzburg 2¹⁹⁴⁹, 51.

² Vgl. Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. 16 Bde. in 21 Teilbänden. Paris 1937–1995; Themenheft „Spiritualität“ der IkZ „Communio“ 3/94; Christian Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988.

³ Aurelius Augustinus, Kommentar zum Johannes-evangelium, zitiert nach: *Magnificat*, Paris 3/1996, 220.

Es ist nicht unwichtig, dieses eigentlich Selbstverständliche zu betonen: daß der Pfeil der Hoffnung einem Ziel zuschwirrt. So ist es umgekehrt ein kulturell vielsagendes Zeichen der Veränderung, wenn Hoffnung selbstgenügsam wird. Ernst Bloch hat in seinem mehrbändigen Werk von 1959 die Hoffnung zu einem Prinzip erklärt⁴ und sie damit eben „grundlegend“ gemacht; sie ist aber ursprünglich kein „Grund“, auf dem anderes aufbaut, sondern ein Vorläufiges, ein Zulaufer auf den geahnten Grund, auf die „Ankunft einer fernen Huld“, wie der Psalmenkenner Heidegger verfremdend formuliert⁵. So ist es erhellend für die gedankliche Kultur unseres Jahrhunderts, sich über Blochs Motiv klarzuwerden, zumal er im selben Werk auch anderes (meist Biblisches) umformt. Weshalb glaubte Bloch, die Hoffnung zu einem „Prinzip“ abfälschen zu müssen? Aus seiner jüdischen Provenienz heraus hatte Bloch die Bibel, und zwar Altes und Neues Testament, gelesen und in sein Denken eingearbeitet. Aus seiner marxistischen Provenienz heraus hatte er sie jedoch atheistisch verarbeitet. Das bedeutet, daß er die Bibel gleichsam gegen den gläubigen jüdischen oder christlichen Strich interpretiert: Sie sei vielmehr Zeugnis einer sich selbst mißverstehenden Sehnsucht nach Vollendung des Menschen. Das „Gottesreich“ Jesu sei recht, also marxistisch verstanden ein Bildwort für das künftige menschliche Kollektiv, und zwar jenes der vergöttlichten Menschen⁶: es deute auf die (im Wortsinn kommunistische) Gemeinschaft aller Freien und Mündigen. Dazu bedürfe es gerade keines Gottes zur Vollendung, nicht nur weil dieser durch die unvollkommene Welt ohnehin widerlegt sei, sondern tiefer: weil er dem Gedanken des aus sich heraus mündigen Menschen widerspreche. Erlösung stehe für Gängelung und Bevormundung und sei der Selbst-Versöhnung des Menschen mit sich unwürdig; seine

gesunde, selbstschöpferische Kraft verlagere sich damit ins Unfruchtbare. „Die Wahrheit des Gottesideals ist einzig die Utopie des Reichs, zu dieser ist gerade die Voraussetzung, daß kein Gott in der Höhe bleibt, in dem ohnehin keiner dort ist oder jemals dort war.“ – „Dasein Gottes, ja Gott überhaupt als eigene Wesenheit ist Aberglaube: Glaube ist einzig an ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott.“⁷ Der vollendete Mensch der Zukunft werde durch die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und durch die schöpferische Kraft der Materie zum Eigentlichen, zum Geist, befreit und solcherart gesetzmäßig-evolutionär auch die Höhe reifer Sittlichkeit erringen.

Hier kommt die Hoffnung ins theoretische Spiel (die Marx freilich im ehernen Gang kausal begriffener Geschichte nicht braucht). Der Sprung in die Zukunft wird von Bloch – marxistisch gesehen „unwissenschaftlich“ – immer noch von Hoffnung getragen, Hoffnung auf ein künftiges, immer schon erahntes, endgültiges Beisein des Menschen. Um es wirklich endgültig zu machen, ist allerdings ein Schwachpunkt der Empirie auszuräumen, wenigstens anzusprechen: die Endlichkeit, vulgo der Tod. Bloch spricht sogar von einer Hoffnung auf „einen exterritorialen Punkt“, jenen archimedischen Punkt, an welchem die Existenz in ihrem Kern dem Tod entzogen sei. Diese wörtlich genommene Utopie meine „die (allem Zugriff der Zeit entzogene) Ortlosigkeit“, die Hoffnung auf ein „*non omnis confundar*“, „Nicht gänzlich werde ich zuschanden“, wie es der Psalmist (!) ausdrückte.⁸ Solche Utopie bedarf der Hoffnung. Leicht ist es, zunächst die „klassischen“ Hindernisse auf dem Weg der Selbstvollendung des Menschen theoretisch niederzulegen: nämlich Religion und Aberglaube, zwischen denen ohnehin kein großer Unterschied besteht, da beide die besten menschlichen Kräfte in ein Jenseits auslagern. Schwieriger wird es mit dem konstruktiven Handeln: Marxistisch gesehen gibt es natürlich die aktiven gesellschaftlichen Veränderungen, die aber zugleich eine Selbstentfaltung der Materie vorstellen, einen eigendynamischen, durch nichts aufzuhaltenden Vorgang also. Auf dessen Ablauf kann man zwar bauen,

⁴ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*. 3 Bde., Frankfurt 1959.

⁵ Martin Heidegger im Briefwechsel mit Erhart Kästner.

⁶ In den *Dämonen* Dostojewskis findet sich folgendes Zwiegespräch zwischen Kirilloff und Stawrogin: „Wer da lehren wird, daß alle gut sind, wird die Welt beenden.“ „Der das lehrte, den haben sie gekreuzigt“, sagte Stawrogin. „Er wird kommen, und sein Name wird sein Messiasgott.“ „Gott-mensch?“ „Nein, Messiasgott. Das ist der Unterschied.“ *Dämonen*, München 1922, 341.

⁷ *Prinzip Hoffnung*, Nr. 53, 2.

⁸ *Ebd.*, Nr. 52, V.

hat aber den Endpunkt solcher „gesetzlicher“ Entwicklung der Materie weder im Blick noch in der Hand: Wohin wird sie letztlich münden? Gehört z. B. die insgeheim erhoffte Todlosigkeit in ihr Programm? Grundsätzlich ist Materie ja völlig umgekehrt auf Vergänglichkeit programmiert. Eine Umprogrammierung kann also nur „erhofft“ werden, sie müßte aber aus der jetzt erfahrenen Materialität wegführen. Materie müßte sich selbst aufgeben, ihre zeitbezogene Struktur zerstören. Sofern der Mensch selbstorganisierte Materie ist, muß er gegen seine eigene Empirie andenken. Woraus steigt aber, in der materialistischen Theorie unerklärt, der Gedanke an U-topos und U-chronos auf, die beide die Grundgesetzlichkeit der Materialität, die Bindung an Raum und Zeit, gerade durchbrechen? Hier wird die Hoffnung, weil sie ins Absurde hofft, zum Prinzip: Sie gründet auf nichts und muß daher selbst ihr Grund werden. *Spero, quia absurdum.*

Es ist fast rührend zu lesen, wie Bloch biblische Erfahrungen umschreibt; das generationenlang Gedachte wird einfach umgedeutet, um nicht zu sagen ausgeschlachtet: Statt des geschichtlichen Dramas zwischen Gott und Mensch (vertreten durch Israel) wird der erste Protagonist gestrichen, das Bühnenstück bleibt aber erhalten. Nur spielt der Mensch allein – wie seit der Religionskritik des 19. Jahrhunderts üblich – jetzt beide Rollen, auch diejenige Gottes. Nichts an dieser Konzeption ist von Grund auf originell; man bewegt sich in einem eigentümlichen Déjà-vu. Das Palimpsest läßt das Ausgekratzte durchschimmern. Sogar die Hymnik ist erhalten, nur wird sie hier romantisch.

Solche Hoffnung versteinert ihre eigene Gebärde. Sie wird Haltung, ohne sich wirklich Rechenschaft zu geben, woraus sie aufsteigt und worauf sie zuhält (oder wovon sie, *genauer*, gehalten wird). Bei Bloch verliert die Hoffnung die Dynamik des Wanderns und wird prinzipiell, sich selbst tragend, auch ohne Ankommen, ohne konkreten Frieden der Erfüllung. Sie wird Vorweglaufen ohne Wissen von Ankunft; Erwarten stilisiert sich zur Dauer. Mit dem Prinzip Hoffnung wird der Weg zum Ziel. Und verberge er auch seine Ortlosigkeit in labyrinthischen Umwegen des Denkens.

„Die bessere Hoffnung“

Hoffnung ist in der Bibel die Dynamik, die dem realen Ziel zueilt wie die Biene dem Stock. Thomas von Aquin nannte sie die Tugend für den Stand des Wanderers, *status viatoris*, die kraftvolle Haltung des „Noch-Nicht“.⁹

Betrachten wir sie genau: Zu diesem Zwischenstatus in seiner spannenden Vorläufigkeit gehört zweierlei. Einerseits und sofort ins Auge fallend ist es notwendig, sich auf den realen Anziehungspunkt auszuspannen:

„Die Fülle der Hoffnung gilt es aber bis zum Ziel zu entfalten“ (Hebr 6, 11). Welches ist dieses Ziel, und weshalb ist es nicht utopisch? Weil dazu, andererseits, bereits ein sicherer Ausgangspunkt gehört; Petrus benennt ihn: „Wir haben durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung“ (1 Petr 1, 3). Hoffnung stützt sich und streckt sich: Sie stützt sich auf Erfahrung, realen Grund, und streckt sich nach konsequenter Entfaltung des Verbürgten.

Entfaltet wird – christlich – aus der geschehenen Auferstehung Christi das eigene Auf-erstehen aus dem Tod.

Betrachten wir diese Herausforderung zunächst – jüdisch – mit dem Alten Testament: Entfaltet wird aus der geschehenen Befreiung, dem Urdatum Israels im Exodus, jenes klare Nicht-Zuschanden-Werden, das sich so bewegend durch die Texte zieht. „Auf dich haben unsere Väter vertraut; sie haben vertraut, und du hast sie gerettet“ (Ps 22, 5). Die Treue Gottes ist in Ägypten grundlegend, ein für allemal, erfahren worden – nichts überraschender, verbindlicher, gewisser als das. Daraus erwächst wieder Treue. Denn Treue ist sich selbst absolut treu, und zwar in einem immer unvorstellbar wundervollen Handeln Gottes, „der allen Geschöpfen ewig die Treue hält“ (Ps 146, 6). „Du vollbringst erstaunliche Taten, erhörst uns in Treue, du Gott unseres

⁹ Josef Pieper, Über die Hoffnung, Köln 1973: „Die Tugend der Hoffnung ist die erstlich zugeordnete Tugend des *status viatoris*; sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch-Nicht‘.“ Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1966; darin das Kapitel: Das Prinzip Hoffnung und die ‚Theologie der Hoffnung‘. Gespräch mit Ernst Bloch, 313–334. Richard Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

Heiles, du Zuversicht aller Enden der Erde“ (Ps 65, 5). Solches wird von den Dichtern, Propheten und Theologen Israels unter vielerlei Blickwinkeln¹⁰, immer aber in sprachlicher Kraft intoniert: „Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft; sie bekommen Flügel wie Adler, sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt“ (Jes 40, 31). Zugleich führt die Hoffnung immer näher an jenen Starkmut heran, mit dem Ijob das eigene Herz über die Mauer der Todesfurcht wirft: „Selbst wenn er mich tötet, werde ich dennoch auf ihn hoffen“ (Ijob 13, 15).

Im Ganzen wird auch deutlich, daß Israels Hoffnung noch aussteht: der Messias und sein Reich. Gottes Treue läuft auf den Knecht zu, der das immer erneut zerbrochene Volk ein für allemal beheimatet. Diese Hoffnung ist aber aus der Exodus-Erfahrung begründet und nicht „leer“ im Sinne der Utopie – denn hat Er bisher so an Seinem Volk gehandelt, dann auch weiterhin.

Vor diesem Hintergrund ist es höchst aufschlußreich, daß in den Evangelien die Hoffnung nicht vorkommt. Jesus setzt folgerichtig anderes an deren Stelle: den Glauben. Entscheidend wird der Glaube an ihn als den, „der da kommen sollte“, an das jetzt eingetretene Reich, an geschehene Ankunft. Der Täufer hatte dies offensichtlich verstanden, die Geheilten ahnten es, die Jünger brauchten die Zeit bis nach Ostern dazu. Der Ferne war nah geworden. Wie die Wolke und der Feuerschein in den Nächten der Wanderung, wie die Lade im Tempel war Jesu Nähe, aber nicht mehr geheimnisvoll in den dazu erwählten Dingen, sondern alltäglich, dem religiösen Geschmack wohl zu alltäglich.

Hoffnung wird erst wieder die Haltung der Christen, nachdem der Bräutigam „eine kleine Weile“ fortgegangen ist und seine Wiederkehr versprochen hat. Auf die erfüllte Zeit, den *kairos* des Paulus, folgte noch einmal die abläufige Zeit, der *chronos* des jetzigen Äons, mit dem sich Augustinus in

¹⁰ Die griechische Septuaginta setzt *elpizein* (hoffen) meist für hebräisch *batah* (vertrauen, Zuversicht haben), aber auch für *hasah* (sich bergen, Zuflucht suchen), *jahal* (warten, harren, sich sehnen) und *sabar* (spähen, hoffen, vertrauen); selten für *kawah* (harren auf). Diese Angaben stammen aus einem Vortrag von Otto Knoch am 24. 10. 1981 im Theatinerkreis München; Ms.-Druck München 1981, 6.

seinem Geschichtswerk *De civitate Dei* herumschlug: In der Geschichte gleichgültiger bis katastrophaler säkularer Ereignisse wächst das Reich, samenartig grundgelegt, bis zum entfalteten Baum. Klein wie das Senfkorn durchdringt es diesen Boden, trotz ihm sein Wachstum ab, läßt sich nicht aus ihm lösen und ist doch nicht „von dieser Welt“, vielmehr verwandelt es ihre Materialien in die seinen.

So ist Gott schon eingebrochen in seine Schöpfung, selbst in seine widerständige, und aus ihr durchgebrochen in die Auferstehung. Im Unterschied zum Alten Testament – und im währenden Unterschied zum heutigen Judentum – geht der Neue Bund von einem „Jetzt bereits“ aus. Wenn Hoffnung – wie gesagt – einen realen Ausgang braucht, so ist er für das Christentum auch und immer noch der Auszug aus Ägypten, mit den Vätern – die immer für Juden wie für Christen dieselben bleiben; daran hat auch der Antijudaismus nicht getastet. Aber dieser Auszug hat seinen endgültigen Horizont bereits eingelöst: in der Gestalt Jesu, „denn in ihm hat er sich Israels erbarmt, wie er unseren Vätern versprochen, Abraham und seinem Samen auf ewig“, singt die Mutter Jesu, die der Evangelist Lukas als Erbin der gesamten großen alttestamentlichen Hoffnungstheologie zeichnet.

Wenn die Hoffnung Israels aber schon erschienen ist, wie es die Jünger predigend in alle Welt rufen, dann ist auch der Charakter der Hoffnung auf seine Wiederkunft ein anderer. Etwas ist es, auf einen Unbekannten zu warten, ein anderes ist es, auf den Bekannten und Geliebten zu warten. Der Hebräerbrief nennt es „die bessere Hoffnung“ (Hebr 7, 19), Petrus nennt es „die lebendige Hoffnung“ (1 Petr 3, 15), so lebendig, daß wir „jederzeit Rechenschaft von unserer Hoffnung geben“. Dies kann man nur, wenn beseligend klar ist und bis in Einzelheiten klar ist, wer kommt. Aus „noch nicht“ ist „schon“ in der Spannung auf „endgültig“ geworden. Doppelter Absprung der Christen gewissermaßen: aus der Erfahrung der Väter und aus der Erfahrung der Apostel in die Freude des Endgültigen.

Das Ziel ist deutlich: Er, der schon da war. Aber – und hier ruht der „Reichtum“¹¹ mit al-

¹¹ Röm 15, 13: „reich werden an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes“.

len Einzelheiten der Hoffnung – indem „mit Ihm die Söhne Gottes offenbar werden“ (Röm 8, 18). Hier fallen die großen Themen an: die Hoffnung auf Ihn selbst und die Hoffnung auf die Vollendung der Menschheit zusammen mit aller Schöpfung. Und dabei schwimmt Vollendung nicht im Nebel, sondern hellt letztes hiesiges Dunkel auf. Vollendung meint tatsächlich: Aufhebung des Todes als Folge der sündhaften Verstörung des Ganzen. Nicht – um noch einmal an Obiges zu erinnern – indem die Materie, unklar aus welcher Gegenkraft, „springt“ in eine nichtmaterielle Utopie und Uchronie. Sondern „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, wie der schwäbische Pietist Johann Christoph Oetinger formulierte; bleibend wird Geschaffenes befreit: „Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 20 f). Diese *doxa*, die Herrlichkeit der Menschen, wird erstmals wieder sichtbar, ebenbildlich ihrem Schöpfer im Sündelosen und im Todlosen: „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, ist unser Elend größer als das aller anderen Menschen. Nun steht aber fest, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen. [. . .] Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus einst alle lebendig gemacht“ (1 Kor 15, 16–22).

Diese große Eschatologie erfaßt alles, läßt nichts unbefreit, und die Apostelbriefe haben dafür kein treffenderes Wort als immer wieder *doxa*, die Herrlichkeit (Kol 3, 4; Röm 5, 2). Die Apokalypse kleidet dasselbe Konzept in das Bild der vollendeten, leuchtenden Stadt. Überhaupt ist es ebenso bewegend wie nachdenkenswert, daß das Ziel aller Hoffnung in wechselnden Bildern purer Schönheit ausgesagt wird – nicht nur Leiblichkeit, auch Schönheit als Ende der Wege Gottes. Dennoch ist Schönheit nur der Widerschein des eigentlich Großen: der Überwindung des Todes. Hierin liegt die höchste Konkretion der Hoffnung: „An den Gott, der die Toten lebendig macht, und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“, läßt sich auch „gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin glauben“ (Röm 4, 13).

*Wohin ist die Hoffnung postmodern
zerstäubt?*

In dem Maß, wie dieses Konzept gedankenlos oder im Widerspruch verweht, will man

wieder sterben: Die Generation der Großväter noch in die Gattung Menschheit oder wenigstens in die Herrenrasse oder die Arbeiterklasse hinein, die heutige Generation eher in die Natur, in die große Leere, in den Sog des Nichts hinein. Dieser Vorgang des Vergessens oder der willentlichen Durchstreichung der biblischen Erfahrung läßt sich das Enterben der Hoffnung nennen. Seit den großen religionskritischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts, seit Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, findet dieser Vorgang statt. Neu daran ist mittlerweile, daß die Leidenschaft, den Namen Gottes mit dem Namen des Menschen zu überschreiben, am Ende dieses Jahrhunderts selbst nicht mehr überzeugt. Zu sehr hat dieses mörderische Äon den Menschen degradiert, dem Untermenschlichen zum furchtbaren Sieg verholfen. Die von den Meisterdenkern glorifizierte Menschheit hatte ihre Glorie in der Regel einer bestimmten Rasse oder Klasse übertragen, den „nicht zum Leben bestimmten“ Rest ausgelöscht. Dostojewski hat darüber vorausschauend *Die Dämonen* verfaßt; die realistische Rückschau auf die Opfer und auf die zugehörige „Theorie“ hat seit 1945 Fürchterliches zu Tage gebracht und seit 1989 im Blick auf den real existierenden Sozialismus erst begonnen.

Gegenwärtig herrscht statt der blumigen Spätromantik eines Bloch eher verlegene oder ästhetisch verbräunte Leere. Die Kultur ist zögerlich und mißtrauisch geworden, dem Menschen Göttlichkeit zu überschreiben. 1998 erschien der Roman „Die Baumeister“ von Christoph Geiser¹², worin der Ich-Erzähler mit einer Arche (!) auf eine Insel entkommt: „Es gibt keine Welt mehr!“ Vor der Flucht ins wiederum nur Ersonnene studiert er die imaginären Kerkerräume Piranesis: „Da sitze ich nun, über den Abgrund der Leere gebeugt.“ Aus diesem Abgrund steigen Gänge ohne Ende auf, Treppen, die abstürzen, Kerkermeister und Folterknechte, die ihn sein Gedächtnis verlieren lassen: „Ein Sturz ohne Ende: ins Vergessen.“ Aus diesem „Inferno“ gleitet er über ein „Purgatorio“ ins „Paradiso“ der erträumten Insel; dort ist der Phallus Kennzeichen des Paradiesischen. Der Roman wird zum „großen Scheitern“, ausgedrückt im Sieg der Wortästhetik

¹² Christoph Geiser, *Die Baumeister*. Eine Fiktion, Frauenfeld 1998.

und in der Zelebration der Selbstauf-
lösung.¹³

Worauf zielt christliche Spiritualität?

Heute strömt in die kulturelle Leere eine selbst nicht mehr kultivierte Religiosität ein: Weithin hat sie die Anbindung an die erprobten Formen des Kultus und der Frömmigkeit verloren. In ebenso rührender wie erschreckender Weise werden abergläubische Praktiken, exotisches „geheimes Wissen“ und Naturfrömmigkeit vermischt: von „Schafen, die keinen Hirten haben“. Vieles davon nennt sich „Spiritualität“ und versteht darunter vage ein Sichverlassen auf fremde, überrationale Mächte, was immer das auch sei, und nähert sich in seiner schwärzesten Form sogar dem Satanskult.

Wie setzt heute christliche Spiritualität zum Gespräch an? Kann sie überhaupt „ins Gespräch“ mit anderen, auch den vagen Spiritualitäten kommen, ohne sich zu verraten? Christliche Spiritualität hat den Vorteil, daß sie einen langen Atem hat, eine 4000jährige Erfahrung, fußend auf dem Alten Testament. Sie hat den Vorteil, daß sie das Leben bejaht, das jetzige und auch das künftige, daß sie etwa kein Verlöschen im Nirwana als Lebensziel ansieht (was ja auch dieses Leben asketisch verschattet). Sie hat zum Inhalt ein Antlitz, eine Person: das Antlitz des Sohnes, sein Eingehen in unser Unglück und seine verheißene Wendung des Ganzen in strahlendes Glück. *Nihil humani alienum*, nichts Menschliches ist ihr fremd.

Ins Gespräch kommt sie, wenn sie weiß, wovon sie selber spricht: vom umfassend erlösten Menschlichen. Sie darf ihren Unterschied festhalten, demütig, wenn sie ihn nicht als überheblichen, sondern als aufbauenden begreift. So kann es ein – mit anders spirituell geprägten Menschen – gemeinsames Bewahren der Schöpfung, ein gemeinsames Bemühen um die Zucht der Leiblichkeit und den Kampf gegen Süchte aller Art geben, es kann auch gemeinsames Schweigen und Wahrnehmen des von innen aufsteigenden Friedens geben, überhaupt eine gemeinsame Reinigung der Sinne vor den anbrandiden Überreizungen – dennoch sind dies

für den Christen erst die Sprossen auf einer Leiter, die nicht einfach zu einer göttlichen Natur, zu einem göttlichen Selbst, zu einem göttlichen All-Einen oder ins Nichts führt, sondern zum Antlitz des lebendigen Gottes. Das übrigens gleichzeitig ein bezaubernd menschliches Antlitz ist.¹⁴ Wieweit die Leitersprossen anderer spiritueller Haltungen an das Geheimnis Christi heranführen, ist nicht im Vorhinein zu bestimmen, auch keineswegs auszuschließen. Aber wer dieses Geheimnis einigermaßen ahnend ergriffen hat – oder von ihm ergriffen worden ist –, soll sich nicht scheuen, sich „nach oben“, nach dem Antlitz Christi zu sehnen und über die dargebotenen Sprossen in dieser Sehnsucht aufzusteigen. Sogar „eilends“ aufzusteigen, würden die Kirchenväter sagen. Einer von ihnen, der Afrikaner Cyprian von Karthago, meinte knapp und geschliffen: „Man darf Christus nichts vorziehen, denn auch er hat uns nichts vorgezogen.“ Ist Atmen wirklich schon Anbeten? Ist die bewundernswerte Abtötung des Schmerzes, deren die Yogis fähig sind, wirklich schon die Seligkeit einer Begegnung? Ist Buddhaschaft wirklich dasselbe wie vollendetes Christsein (wie sich im Meditationsangebot eines Benediktiners lesen ließ)?

Auf welche sachliche Unterscheidung zielen solche Fragen?

In den frühen östlichen Weltsystemen, von denen der Westen heute so fasziniert ist, wird alles Leben und Sterben als ein einziger, kosmisch-mütterlicher Kreislauf gesehen. Er bringt unterschiedslos Pflanzen, Tiere, Menschen hervor und nimmt sie gleichmütig in den Tod zurück, um sie andersförmig wieder zu gebären. Tod ist gleichgültiger Gestaltwandel. Wiedergeburt meint das endlose Kreisen in mehr oder minder zufälligen Ausgestaltungen. Anders der Buddhismus: Hier geht es gerade um *Erlösung von der Wiedergeburt*. Je mehr der Mensch seinen Durst nach Essen und Trinken, Geschlechtlichkeit, Macht zurücknimmt, desto rascher wird er „auswurzeln“.

¹³ So das Fazit der Rezension von *Roman Bucheli*, Die letzte der möglichen Welten, in: NZZ vom 22./23. August 1998, 35.

¹⁴ Guardini hat darauf verwiesen, daß am Ende von Dantes *Göttlicher Komödie* im unbegreiflichen Licht der Dreieinigkeit überraschend ein menschliches Antlitz sichtbar wird, begreiflich, erkennbar, überwältigend. Vgl. *Romano Guardini*, Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 175.

In der asketischen Konzentration auf sich selbst, die letztlich nur dem Mann möglich ist, gelingt der Absprung in das Nichts der allumfassenden Gottheit, der Auszug aus der Wiedergeburt, überhaupt aus der Existenz. Das ist freilich nur über völlige Selbstabtötung zu erreichen. Das jetzige Leben dient als Sprungbrett in das Glück, *nicht mehr zu sein*. So als würde ein Spieler nach langem Bemühen das große Los gewinnen, erfährt es aber nicht, weil er – gar nicht mehr existiert. Die Erfahrung Israels zeichnet einen deutlich anderen Horizont. Israel sieht Gott weder als gesichtslose Fruchtbarkeit noch als gesichtslose Vernichtung, als ein alles auflösendes „Nichts“, sondern als klares und persönliches Antlitz. Auch der Mensch, und zwar unterschiedlos Mann und Frau, wird zu Last und Lust der Identität aufgerichtet. Eine einzige Lebensspanne, eingewiesen in Raum und Zeit, die Lösung aus dem Wir-Gefühl in die Entschiedenheit eines Ich – das sind die Merkmale der neuen Menschlichkeit. Der Gott des alten und neuen Israel fordert nicht den Menschen, der sich selber vernichten, abhanden kommen, letztlich vergleichgültigen muß, um in die große Allmacht zurückzutauchen. Er liebt vielmehr einen Menschen, der, ihm zutiefst verwandt, Antwort, Entscheidung, Einsatz wagt. Wie es Teresa von Avila in einem ihrer großen Sätze formuliert: „Sein ganzes Leben leben, seine ganze Liebe lieben, seinen ganzen Tod sterben.“ Die Auferstehung Jesu, worin er alle Wunden seiner Folterung an seinem verklärten Leibe behielt, ist das Zeugnis für die Bewahrung und Verklärung alles irdisch Gebrochenen, Verletzten und Zukurzgekommenen. Wir werden nicht aufgelöst, sondern getröstet. Gott ist nicht der Vernichter, sondern der Vollender unserer Identität. Er wahrht nicht nur unser Gesicht, wir dürfen es auch endgültig zu voller Schönheit entfalten. „Laßt uns an [diesem] unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu“ (Hebr 10, 23).

Metropolit Michael Staikos

Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche¹

Metropolit Michael beginnt seine Darstellung mit einem Bekenntnis zur Ökumene, aber auch mit Kritik darüber, wie einseitig die Mitwirkung der orthodoxen Kirchen darin wahrgenommen wird. Für die orthodoxen Kirchen charakteristisch ist, daß auch für die Pneumatologie die erfahrbare Heilsgeschichte, das konkrete Wirken im konkreten Leben ein maßgeblicher Umgang ist. Der Geist wirkt in der Gemeinsamkeit der Dreifaltigkeit. Die Einheitlichkeit des „heilbringenden Wortes“, wie es bei den Propheten zu hören ist, kann auch das gegenseitige Verständnis von Christentum und Judentum fördern. Schließlich geht Staikos noch auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Strukturen und Lebensvorgängen der orthodoxen Kirchen ein – von den Synoden bis zur Bischofswahl.

red

Immer wieder ist es für mich eine Freude, wenn Brüder und Schwestern zusammenkommen mit der gleichen ökumenischen Gesinnung, mit den gleichen Absichten, mit dem gleichen Ziel: gemeinsam Gott zu preisen, gemeinsam christliches Zeugnis abzulegen, gemeinsam den Weg zur Versöhnung und zur Gemeinschaft zu suchen. Und wenn wir uns hier jedes Jahr treffen, um all das zu erleben und weiterhin zu vertiefen, empfinde ich es als eine Stunde der Beglückung und der Bereicherung, ja als eine Wirkung des Heiligen Geistes selbst. Mein Thema lautet zwar: „Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche“; ich meine aber, daß es eine Blasphemie wäre, wollte man wissen, wo die Wirkung des Heiligen Geistes festzustellen ist und innerhalb welcher Grenzen der Heilige Geist wirken kann! Wenn man die Geschichte unserer Kirchen genau studiert, kommt man auf verschiedene Feststellungen konfessioneller Exklusivismen, die genau die Grenzen der Kirchen, auch als Konfessionen, markieren wollten. Die Konsequenz daraus war, daß auch die Wirkung

¹ Referat, gehalten am 16. 1. 1998 bei der Ökumenischen Fachtagung der Diözesankommission für Ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien zum Thema: „Der Geist weht, wo er will“ vom 16. bis 17. 1. 1998 in Wien. Der Vortrag wird hier in leicht gekürzter Fassung abgedruckt.