



Spiritualität als Tiefdimension des Religiösen

Tomáš Halík

I.

„Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ Die Antwort vieler unserer Zeitgenossen auf Gretchens Frage ist oft viel nebelhafter formuliert als die von Goethes Faust: „Meinen Sie organisierte Religion? Kirchgänger bin ich nicht, an kirchliche Dogmen glaube ich nicht, aber ich bin weder Atheist, noch Materialist. Ich habe meinen persönlichen Gott und meine persönliche Spiritualität.“

Die Religion in Europa ähnelt einem Fluss, dessen viele Arme im Austrocknen begriffen sind. Im Arm Spiritualität fließt der Strom jedoch derart dynamisch, dass er sogar die alten, zu engen Ufer mit sich reißt. Ist dem so, weil die Spiritualität heutzutage – infolge der Globalisierung und „Durchdringung der Welten“ – von einer Menge Zuflüsse aus entfernten Meeren gespeist wird? Ist dem so, weil das seit jeher andauernde Bemühen der Kirche, die Spiritualität zu regulieren und sie innerhalb streng bewachter Grenzen zu halten, versagt hat? Ist dem so, weil der Lärm der extravertierten Zivilisation der Moderne die Menschen ermüdet hat und sie sich danach sehnen, die nach außen hin gezielte Expansion durch einen Durchbruch ins eigene Innere auszubalancieren? Ist dem so, weil unsere Zeitgenossen nach einer Religionsform suchen, die außerordentliche Erlebnisse und Erfahrungen bietet und den Menschen nicht mit übermäßigen moralischen Ansprüchen belastet?

Einige Soziologen behaupten, die Religion im Westen verwandele sich in Spiritualität. Nachdem der Protestantismus versucht hatte, dem Christentum alles „Mönchische“ auszutreiben, ergoss sich die kontemplative Dimension des religiösen Lebens spontan in die Musik, in die

Oratorien von Bach und Schütz. Ergießt sich heute – in einer Zeit, in der die kirchlichen Institutionen an Anziehungskraft und Glaubwürdigkeit verlieren, die Gotteshäuser immer leerer werden und viele Christen aufhören sich durch moralische Vorschriften der Kirche verpflichtet zu fühlen – nicht die „religiöse Energie“ in eine nicht regulierte *Spiritualität*, die mehr Freiheit, Spontaneität und Kreativität bietet?

Religion mit Akzent auf Spiritualität scheint dem Menschen unserer Zeit entgegenzukommen, denn er hütet eifersüchtig sein Recht auf einen individuellen Weg, will aber zugleich seiner Einsamkeit entrinnen. Spiritualität ist *persönliches, innerliches Erleben des Glaubens* und als solche entzieht sie sich der Regulierung und Disziplinierung seitens der kirchlichen Institutionen mehr als andere Religionsformen. Trotzdem ist sie zugleich *eine sehr intensive Kommunikationsform* – vor allen Dingen eine „direkte Kommunikation mit Gott“. Oft mündet sie aber auch in eine vertraute Kommunikation mit jenen ein, mit denen sich der Mensch selber entschlossen hat diese Erfahrungen und Erlebnisse zu teilen. Das Interesse an Spiritualität führt keineswegs bloß in stille Einsamkeit ein, dieses Interesse ist auch Wiege und Quelle neuer einflussreicher Bewegungen oder auch kleinerer Gruppen, wo deren Mitglieder jene intime gegenseitige Nähe erfahren, die sie vielfach nicht nur in den traditionellen Pfarrgemeinden, sondern auch in eigenen Familien entbehren.

Die Spiritualität – und insbesondere ihre radikalste Form, die Mystik – pflegte praktisch im Laufe der ganzen Geschichte des Christentums über die Ufer und Grenzen zu treten, die die kirchlichen Institutionen und Traditionen für das religiöse Leben bestimmten. Die Mystiker waren nur selten ganz konform mit der Orthodoxie, wie sie das „Lehramt“ der hierarchischen Kirche festsetzte. Gewiss: manche großen Theologen (für alle sei nur Augustinus genannt) waren Mystiker, und manche Mystiker (Eckhart, Johannes vom Kreuz) inspirierten und inspirieren viele Philosophen sowie Theologen, heutzutage vielleicht noch mehr als früher. Die Hüter der Orthodoxie waren jedoch den Mystikern gegenüber immer vorsichtig. Oft (und vielfach nicht mit Unrecht) hat man sie eines gewissen Synkretismus verdächtigt, insbesondere der Hineinbringung gnostischer Elemente ins Christentum. Ernst Troeltsch war wiederum der Meinung, die Mystik bilde irgendeine dritte Form der Religion neben „Kirche“ und „Sekte“ – sie stelle eine Art universalistische Religionsphilosophie dar, die sich innerhalb einzelner Religionen durchsetzt.

Sicher lassen sich unter den Mystikern verschiedener Religionen nicht wenige Ähnlichkeiten finden. Auch diese Tatsache macht die Spiritualität sehr attraktiv – gerade in unserer Zeit, die einer Pluralität entfernter Kulturen sehr offen ist und ihnen huldigt, sich aber zugleich nach Universalität und Einigung sehnt. Manche Verfechter des interreligiösen Dialogs behaupten,

dass gerade die Spiritualität – beispielsweise gemeinsame Meditation und gegenseitiges Mitteilen geistiger Erfahrungen – der ideale Ort für Begegnungen und Dialog sei. Während sich theologische Lehren (religiöse Doktrinen) und Rituale einzelner Religionen bedeutend unterscheiden, weil sie jeweils dem gegebenen Kulturkontext angehören, überschreiten die Spiritualität und die Mystik diesen Kontext häufig und weisen (ähnlich wie die ethischen Grundregeln) etwas Gemeinsames und Universelles auf. Wir begegnen heute Bemühungen um eine „große Ökumene“ von Mönchen und Kontemplativen quer durch alle Religionen. Manche Christen, Buddhisten und Hinduisten (aber auch Bekenner mystischer Strömungen im Islam und im Judentum) behaupten, dass dort, wo die Gläubigen verschiedener Religionen nicht imstande sind, zu einer Übereinstimmung zu finden (im Bekenntnis- und Lehrbereich), sie doch imstande seien, gemeinsam zu schweigen und zu meditieren. Der berühmte Satz Wittgensteins „*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*“ bekommt in diesem Kontext eine neue Bedeutung.

II.

Um die Appelle und Dilemmata zu verstehen, die das Interesse an Spiritualität vor das heutige Christentum stellt, muss man einen kurzen Blick in die Geschichte des Christentums werfen. Eine der charakteristischen Quellen spiritueller Strömungen im Christentum sind unbestritten die „Wüstenväter“, Einsiedler und spätere Begründer des christlichen Mönchtums. Meiner Meinung nach stellte jener Exodus vieler Christen im vierten Jahrhundert und auch später in die Wüsten Palästinas, Syriens und Ägyptens eine Art Protest und Dissent gegen das Mehrheitschristentum dar, das im römischen Reich, in der neuen Freiheit und in den Privilegien allzu schnell heimisch geworden war – es ging also eigentlich um den Versuch christlicher Radikaler, in der Wüste eine Art alternatives Christentum zu gestalten. Dieses Wüstenchristentum hat die „eschatologische Euphorie“ der frühen Gemeinden bewahrt. Zum Unterschied von dem mehrheitlichen, mit „dieser Welt“ in beträchtlichem Maß konformen Christentum, in dem sich die Erwartung der neuen Erde und des neuen Himmels in eine individualisierte (am Schicksal der eigenen Seele interessierte) Eschatologie verwandelt hat, blieb in den frühen mönchischen Kommunitäten jener eschatologische Abstand von der Welt (*saeculum*) bewahrt und fand seinen Ausdruck im asketischen Lebensstil und in den mönchischen Gelübden (hauptsächlich den der Armut und der Ehelosigkeit).

Eine der bemerkenswertesten Leistungen der altertümlichen Kirche ist, dass sie einem offenen Schisma vorgebeugt und dieses radikal alternative Christentum integriert und institutionalisiert.

sirt hat in Form von Orden. Das Mönchtum und die Orden waren während der ganzen Geschichte Quelle nicht nur der spirituellen Erneuerung, sondern oft auch der damit verbundenen Reformen von Kirche und Gesellschaft (anstelle von allen sei an die von Cluny erinnert, die die Teilung der Macht zwischen Staat und Kirche brachte, und jene Luthers, die zur Demokratisierung der Kirche sowie später der Gesellschaft beitrug). Die kirchliche Autorität war stets um eine Regulierung und Disziplinierung des spirituellen Radikalismus bemüht – insbesondere nach der Erfahrung mit Fällen, wo die Funken dieses Radikalismus aus den Klöstern in die Laienschichten übersprangen und Revolutionsbrände entfachten. Kein Wunder also, dass die Mystiker – einschließlich jener, die später kanonisiert und zu Kirchenlehrern erhoben wurden – in der Kirche unter Verdacht standen und häufigen Verfolgungen ausgesetzt waren.

III.

Die Spiritualität galt lange Zeit als Sprengstoff, der lediglich der Obhut erprobter Spezialisten anvertraut werden durfte, als ein zu starker Wein nur für jene bestimmt, die sich (fast ausschließlich in den Klöstern) dem Streben nach einer „größeren Vollkommenheit“ geweiht hatten. Sie waren es, die bestimmen sollten, wie viele Weintropfen oder in welcher Verdünnung der Wein den übrigen Christen zu gönnen sei. Diese sollten ihre Nahrung vielmehr aus sittlichen Anordnungen und passiver Teilnahme am Ritual schöpfen. Nur wenige Spiritualitätsformen wurden den breiten Volksschichten angeboten und sind auch bald volkstümlich geworden. Die Dominikaner popularisierten den Rosenkranz und die Franziskaner zwei Formen emotionalen Berührens des Menschseins Christi: die Weihnachtsskrippe und den österlichen Kreuzweg.

Eine wichtige Position in der Spiritualität der Laien nimmt die *Devotio moderna* ein. Zu deren Entstehung scheint der häufig eintretende Notstand mittelalterlicher Laien beigetragen zu haben. Die im Mittelalter übermäßig gebrauchte Interdiktstrafe (eine Art Generalstreik der kirchlichen Institution) führte dazu, dass die der Sakramente und überhaupt der Liturgie beraubten Laien zu einer eigenen innerlichen, unmittelbaren Beziehung zu Gott finden mussten. Kein Wunder, dass diese Art und Weise, mit der man sich ohne die vermittelnde Rolle der institutionellen Kirche zu helfen wusste, den Boden für die Reformation bereitet hat.

Die heutige Hinwendung zu Spiritualität mag ebenfalls ein Ausdruck des „Notstands“ mancher Christen sein, für die die Institution Kirche unglaubwürdig geworden ist und deren Sprache – die liturgische und theologische Ausdrucksweise – unverständlich und „psychologisch unzugänglich“, weit entfernt von ihrer eigenen Sprache und Wirklichkeitsauffassung. Die

Wendung von theologischer Vernunft zu einem unbestimmten frommen Gefühl und Erlebnis finden wir übrigens bereits in Fausts Antwort auf die Frage von Gretchen: „Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch...“

Der sich auf theologische Vernunft stützende Glaube wird in der Aufklärung (insbesondere bei Kant) durch einen höflichen Agnostizismus abgelöst. In den frei gewordenen Raum tritt dann im Romantismus Gefühl und „religiöse Erfahrung“ – lässt uns an Schleiermachers „Gefühl“ und James' späteres „religious sentiment“ erinnern. Diese werden nun als der eigentliche Kern der Religion verstanden: Institution, Dogmen und Ritual seien bloß eine Schutzschale oder sekundäre Interpretation jenes Kerns.

Die scholastische Ehe von Glaube und Vernunft hinterließ einen kontestierenden Nachkommen: „Religion in Grenzen bloßer Vernunft“. Die bereits in der mittelalterlichen Scholastik eine immer größere Rolle spielende Vernunft vergöttert in der Moderne sich selbst und belässt aus dem Christentum lediglich das, was vor dem Richterstuhl der Aufklärungsvernunft bestehen blieb.

Die „natürliche Religion“ der Aufklärung soll nun die traditionellen historischen, auf Offenbarung, Tradition und Autorität gründenden („positiven“) Religionen ersetzen. Die Aufklärung vertreibt die „positiven“ historischen Religionen aus den Salons vernunftergebener Gebildeter, sie erkennt höchstens ihren ästhetischen und emotionalen Wert an. Aber Schönheit und Gefühl sind gerade jene zwei Pfeiler, auf denen dann der Romantismus seine Rehabilitierung der Religion gründen wird. Die Aufklärung hat das Christentum in eine Religion der Vernunft und der Moral transformiert. Der Romantismus hat das Christentum reinterpretiert und es in eine Religion der Schönheit und des Gefühls umgewandelt.

IV.

Die Aufklärungsreligion des achtzehnten Jahrhunderts hat im neunzehnten Jahrhundert einen pseudoreligiösen Kult der Wissenschaft gezeugt, den Szientismus. Das romantische Christentum des neunzehnten Jahrhunderts hinterließ zwei noch heute lebende Nachkommen. Der eine ist der ästhetisierende Traditionalismus mit seiner konservativen Ideologie und Utopie, mit seiner Nostalgie nach dem Mittelalter (genau gesagt nach dem, wie sich die Romantik das Mittelalter vorstellte). Der andere ist die pietistische Hinwendung zum stillen Heiligtum des Herzens, in dem der Mensch Zuflucht vor dem Lärm der Moderne sucht. Diese beiden „Nachkommen der romantischen Religion“ ergänzen und begleiten einander manchmal. Häufig wenden beide der modernen säkularen Gesellschaft, der „Konsumwelt“, der technischen Zivi-

lisation und so weiter angewidert ihren Rücken zu. Sie stellen zwei Gesichter des zwischen den Jahren 1848 und 1958 vorherrschenden Katholizismus dar, als die Kirche sich selbst als eine von Feinden umlagerte Bastion sah. Es ist die Gestalt des Katholizismus als Kontrakultur gegen die europäische Moderne, den Katholizismus der Ära des „antimodernistischen Kampfes“ und die Dominanz des Neotomismus als offizielle Ideologie. Ein typisches Beispiel der Beziehung damaliger „offizieller Theologen“ zur älteren mystischen Tradition ist der Versuch von Garrigou-Lagrange, das Werk des Johannes vom Kreuz im Geist neotomistischer Metaphysik zu reinterpretieren.

Diese Mentalität erzeugt eine süßlich sentimentale Spiritualität – im Geiste dieses billigen, sentimental Kitsches werden unverzüglich sogar die äußerst beachtenswerten Persönlichkeiten wie zum Beispiel Theresia von Lisieux interpretiert. Außerdem überlebt weiter auch die durch das Leiden Jesu ausgeübte sadomasochistische Faszination – ein Beispiel dafür sind die Visionen von Anna Katharina Emmerich, ein Kultbuch der späten Romantik, in unserer Zeit in eine Filmgestalt unter dem Titel „Die Leiden Jesu Christi“ umgeschrieben durch den Traditionalisten Mel Gibson, Hollywood-Autor von Aktionsfilmen.

V.

An dieser Stelle möchte ich eine treffende Aussage des zeitgenössischen Schriftstellers Thomas Moore zitieren, nämlich aus seinem Buch „Dark Eros“. Er sagt: Das Heilige, das dem siegreichen Zug der Vernunft-und-Moral-Religion der Aufklärung das Feld räumte, habe sich in zwei Bereichen niedergelassen, vor denen der Aufklärungsvernunft stets schwindelte – im Sex und in der Gewalt. Diese seine Einsicht scheint mir zugleich die Erklärung dafür zu sein, warum gerade Sex und Gewalt heutzutage dominante Themen der „Spiritualität“ kommerzieller Massenmedien sind. In meinen Artikeln und Büchern verteidige ich oft die These, dass die Massenmedien zur „Religion unserer Zeit“ geworden sind, während das Christentum aufgehört hat Religion zu sein. Die Medien erfüllen heute eine Reihe typischer sozial-kultureller Rollen der Religionen: sie interpretieren die Welt, sie entscheiden über das, was wahr und wichtig ist (wahr ist das, was man „mit eigenen Augen“ auf dem Fernsehbildschirm sah, und wichtig das, was in den Nachrichten an vorderster Stelle stand), sie bieten große Symbole und Teilnahme am Geschehen an, sie üben starken Einfluss auf den Denk- und Lebensstil von Millionen von Menschen. Geht es hier lediglich um die formale oder auch um die Inhaltsseite? Die Medien unserer Zeit übermitteln gewiss keine einheitliche *Doktrin*, sie sind meinungsmäßig pluralitär und bunt – aber bietet nicht diese bunte „Unterhaltungsindustrie“

eine bestimmte und sehr einflussreiche Spiritualität an? Ein Beispiel für alle: Sehr vielen Menschen, die ihr eigenes Leben als leer, banal und wertlos empfinden, bringt das Fernsehen ein reiches Angebot an „geheimem, geheimnisvollem Teilnehmen“ (participation mystique) am virtuellen Leben von Zelebritäten oder Helden der Fernsehserien.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils verzichtete die Kirche auf ihre Mentalität einer „umlagerten Festung“ und deklarierte ihren Willen zum Dialog: zu ökumenischem Dialog, zu interreligiösem Dialog und zu einem Dialog mit der säkularen Welt. Die nachkonziliare Erneuerung brachte Änderungen auf dem Gebiet der Liturgie sowie im Bereich bestimmter Strukturen kirchlicher Institutionen, eröffnete den Raum für neue Richtungen der Theologie und der Pastoralpraxis. Meinem Empfinden nach hat die Erneuerung aber keine ausgeprägte Erneuerung der Spiritualität mit sich gebracht – falls mit Spiritualität nicht bloß das allgemeine „Klima“ in der Kirche gemeint ist.

Die neuen Strömungen in der katholischen Spiritualität zeigten sich größtenteils erst später, und zwar infolge ökumenischer und interreligiöser Kontakte. In einigen katholischen Kreisen kam ein inniges Interesse am christlichen Osten zutage, an dessen Spiritualität, Liturgie und Kunst. Von der protestantischen Seite, insbesondere aus den evangelikalen Gebetskreisen an den amerikanischen Universitäten, sprang in das katholische Milieu ein Funke pentekostaler Spiritualität über, die sich später in der Gestalt der Bewegung charismatischer Erneuerung etablierte. (Neben dem evangelikalen Stil emotionaler Versammlungen, spektakulärer „Heilungen“, „Betens in Sprachen“ sowie Exorzismus haben bestimmte katholische Charismatikergruppen auch einige charakteristische Züge der evangelikalen fundamentalistischen Theologie übernommen, vor allem die Dämonisierung der außerchristlichen Spiritualität.) Die Kontakte einiger katholischer Missionare mit der Kultur des Fernen Ostens brachten im Gegenteil Versuche mit sich, die geistliche Praxis des Christentums um manche aus den außerchristlichen Spiritualitäten übernommenen Elemente zu bereichern – aus dem Hinduismus (gewöhnlich geht es um Kombinationen von Radscha-Yoga und Advaita Vedanta) und aus dem Buddhismus (insbesondere aus dem Zen, manchmal auch aus dem Theravada und Tantra). Versuche um eine „Interspiritualität“ oder den so genannten „Tiefenökumenismus“ gehören zum allgemeineren Trend einer „mannigfachen religiösen Identität“. (Gegenwärtig scheint auf diesem Gebiet eine Kombination von Buddhismus und Judentum die meistverbreitete zu sein, beliebt insbesondere in den USA). Berechtigt bleibt gewiss die Frage, inwieweit es in den einzelnen Fällen dieser „Durchdringung der Welten“ um einen „Gabenaustausch“ zwischen verschiedenartigen Zivilisationen geht (wie es Johannes Paul II. im Zusammenhang mit

den Beziehungen des kirchlichen Ostens und Westens bezeichnete) oder vielmehr um eine neue Variante utopischer Bemühungen ein „religiöses Esperanto“ zu schaffen.

Carl Gustav Jung behauptete, das Christentum habe sich allzusehr auf die Moral konzentriert sowie auf eine „äußerliche Nachfolge Christi“ als „moralisches Vorbild“ und habe die Nachfolge als die Kunst des Transformierens des eigenen Ich in Christus vernachlässigt. Jung suchte nach irgendeiner Analogie von „Yoga“ in der christlichen Tradition und meinte sie in der Alchemie gefunden zu haben. Jung wurde übrigens einer der Paten der postmodernen Spiritualität, jener des „New Age“ samt deren Fasziniertseins durch Okkultismus und Esoterik. Falls ein Katholik manche Züge postmoderner Spiritualität als „häretisch“ bezeichnet, sollte er sich Chestertons Definition der Häresien ins Gedächtnis rufen: Häresien sind verrückt gewordene Wahrheiten. Mir scheinen die „Häresien“ etwas wie Komplexe in der Sicht der Tiefenpsychologie zu sein: das, was vernachlässigt, unterschätzt, aus dem bewussten Sinn und Denken vertrieben wurde, hört nicht auf zu existieren – in den Tiefen des Unbewussten nehmen diese Teilchen eine Menge psychischer Energie auf, werden zu einem „Konkurrenz-Ich“ und stören die Harmonie des Seelenlebens, falls sie aus den Tiefen des Unbewussten nicht aufgefischt und in das zu erweiternde Bewusstsein wieder integriert werden. Das, was die Kirche vernachlässigt, abgelehnt, unterschätzt hatte, wurde in der Regel zu einer „verrückt gewordenen, verirrtten Wahrheit“. Auch manche „wilde Formen“ der postmodernen Spiritualität sollten die Theologen zum Nachdenken darüber bringen, ob sie darin nicht kostbare Fragmente vergessener Aspekte der Freiheit, „Samen des Logos“ suchen sollten.

Die großen Kritiker des Christentums wie Nietzsche oder Jung fanden im Christentum ihrer Zeit nicht das, was ihnen besonders am Herzen lag: die Möglichkeit sowohl in der *Wahrheit des Tages* als auch in der *Wahrheit der Nacht* zu sein, sowohl die Welt der Vernunft und Ordnung als auch die Welt der Tragik und Leidenschaft ernst zu nehmen, sich dem „Spinnennetz der Vernunft“ entziehen zu können. Etwas Ähnliches hatte offensichtlich mein Lehrer Jan Patočka im Kopf, als er vom Christentum als dem „unvollendeten Projekt“ sprach.

Meine ganze Theologie ist ein großer Protest gegen die Verflachung des Christentums, das sich zufrieden gibt mit der staunenden Freude über die Harmonie, die vernünftige Ordnung und den „intelligenten Plan“ in der Natur und Geschichte; einen solchen „appolinischen“ beziehungsweise „ästhetischen“ Glauben betrachte ich als oberflächlich, im Grunde genommen als heidnisch und unchristlich – als eine einseitige Verknappung. Die Freude über die Harmonie der göttlichen Ordnung sollte nur ein Aspekt unseres Glaubens sein; sie bleibt jedoch einseitig, „häretisch“, wenn sie die zweite Seite der Erfahrung verdrängt, die – vor allem in Abgrenzung zur ersten Seite – dunkel, chaotisch, absurd und tragisch ist. Erst ein solches Ver-

ständnis des Lebens, in dem beide Seiten – „hell“ und „dunkel“ – zu ihrem vollen Recht kommen, das nicht der Versuchung einer vereinfachenden Einseitigkeit erliegt, sondern Raum für beide Erfahrungen mit der Welt und dem Leben bietet, verdient unsere Zustimmung.

Nietzsche hatte recht, als er dem Christentum seiner Zeit vorwarf, es lasse sich zu sehr vom „appolinischen“ Geist des Tages, des Lichts, des Guten und der Vernunft beherrschen. (In derselben Tradition erinnert Patočka in seinem letzten und wichtigsten Werk an die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Umkehr*, die wie eine Frucht aus den tragischen Erfahrungen unserer Zeit – der „späten Zeit“ –, die von einem „Schwenk in die Nacht des Nichtseins“ geprägt ist, erwächst. Die Christen der Neuzeit haben vielfach den Gottesglauben, der sich in den biblischen Geschichten und der christlichen Tradition findet, mit der naiv-optimistischen Prämisse der Aufklärung verwechselt (und einige verwechseln ihn noch bis heute damit); eine Prämisse, die besagt, dass „irgend etwas über uns“ ist, das sich doch darum kümmern muss, dass die Welt gemäß unserer Vorstellungen und Erwartungen funktioniert. Wenn Atheisten behaupten, dass ein solcher Gott nicht existiert, müssten die christlichen Theologen die ersten sein, die dem zustimmten.

Ich bin tief davon überzeugt, dass harte geschichtliche Erfahrungen – die äußere Verfolgung und die innere Krise – und das Stahlbad der Kritik, durch welches das Christentum in der Zeit der Moderne gegangen ist, den Christen heute die *Möglichkeit* eröffnen, ihr Verständnis und Erleben des Glaubens zu vertiefen. Ein erwachsenes Christentum (von dem Dietrich Bonhoeffer, der Prophet des „religionslosen Christentums“ und der „teuren Gnade“, im Gefängnis träumte) wird weder ein „Platonismus für’s Volk“ sein, noch ein Schlafmittel, um von überweltlichen Belohnungen zu träumen. Wir sind dazu berufen, uns nicht nur „mit den Fröhlichen zu freuen“, sondern auch „mit den Weinenden zu weinen“.

Mir geht es darum, dass wir im Zuge des Triumphalismus und der billigen Tricks einer ausgeklügelten Apologetik nicht die „Teilwahrheit“ derer verlieren, die den Glauben als Trost ablehnen, weil sie ein Kreuz großen Leids tragen. Das Leiden über den „Sinnverlust“, das Erleben der Welt als absurdes Chaos (wie es zum Beispiel in einem Großteil der zeitgenössischen Kunst zum Ausdruck kommt) ist eine wertvolle Erfahrung mit der unerlösten Welt.

VI.

Das billig lächelnde Christentum, das mit dem Evolutions-Optimismus der Ideologen des immer währenden Fortschritts und Wachstums des Guten konform geht, müsste in Wirklichkeit

viel mehr als „Opium“ oder anderes Schmerzmittel für den Menschen verachtet werden, da es überdies auf lange Sicht unwirksam ist und eher schadet als heilt.

Wenn wir nicht den großen spirituellen und theologischen Wert der Erfahrung der *Nacht* erkennen (und statt dessen nur bei der „Logik des Tages“ bleiben), wird unsere Theologie und Spiritualität seicht. Zur Wahrheit gelangen wir nicht, indem wir uns um eine widerspruchsfreie und alles erklärende Theorie bemühen – wir können sie nur als buntes Mosaik entdecken, in dem auch ein farbloses Steinchen nicht fehlen darf (und keines der Steinchen können wir nur deshalb verwerfen, weil es unseren Geschmack nicht trifft oder uns ein Dorn im Auge ist). Im Grunde genommen entspricht die ehrliche philosophische und theologische Arbeit dem Komponieren einer Symphonie, bei dem man Disharmonien und unkonventionelle Tonfolgen nicht im Vorhinein ausschließen darf.

Die christliche Hoffnung steht außerhalb des Streits zwischen Optimismus und Pessimismus – sie ist mit keiner dieser beiden Seiten deckungsgleich. In einem meiner Bücher habe ich zu zeigen versucht, dass der Optimismus der Aufklärungstradition nur die entleerte, verweltlichte Karikatur der christlichen Tugend der Hoffnung ist. Auch Pessimismus und Nihilismus sind freilich nur „verirrte Wahrheiten“ – wenn sie sich aus einer gefährlich einseitig ausgelegten Lehre über die Erbsünde und ihre Folgen ergeben. Der Christ ist heute allerdings nicht dazu berufen siegreich zu konstatieren, dass seine Theologie die sich durch die Aktualisierung alter Illusionen neu auftuenden Abgründe überbrücken kann. Vielmehr ist es notwendig, diese Erfahrungen des zeitgenössischen Menschen *mitzuerleben und im Glauben zu ertragen* – und so das Versprechen der Kirche, das auf dem letzten Konzil gegeben wurde, zu erfüllen, dass nämlich „die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen unserer Zeit die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi ist“.

Erschienen in „zur debatte“, Ausgabe 7-2013