



## Ambivalenz, Subjektivität und spirituelles Leben

Für eine Kultur des Friedens durch Achtung von Andersartigkeit

VON EMMANUEL CLAPSIS\*

Die Verdrängung des Heiligen aus der Mitte an den Rand der Landschaft der Moderne und der daraus folgende Ausverkauf der großen Erzählungen der Moderne haben alle Konstanten ins Wanken gebracht, die die persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten geprägt und zusammengehalten haben. Die Menschen in einer globalen Welt sind abgetrennt worden von den früheren Sicherheiten, den „festen Grundlagen“, auf die sie ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten aufgebaut hatten. Alle heiligen und menschlichen Ideologien ebenso wie die sie vertretenden Organe werden verdächtigt, Träger unterdrückerischer Machtstrukturen und Eigeninteressen zu sein. Die Gesellschaft befindet sich in einer unaufhörlichen Auflösung. Zugleich werden in dem zusammengedrängten Raum der globalen Welt die Grenzen aller persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten nach wie vor durch andere überschritten, die nicht reduzierbar sind. Wir befinden uns, wie Zygmunt Bauman kurz und knapp sagt, in einer „fließenden Gesellschaft“ (*liquid society*)<sup>1</sup>, die sich weigert, fassbar und in irgendeiner begrifflichen oder bildhaften Definition erschöpfend enthalten zu sein. Die entscheidende kulturelle Verschiebung, die wir zurzeit erleben, birgt in sich die Verheißung einer größeren Inklusivität, die die Würde aller Menschen in ihrer unreduzierbaren Unterschiedlichkeit anerkennt, andererseits die Gefahr intensiver und sprunghafter Gewalt seitens derer, die sich weigern, Andersartigkeit zu akzeptieren, und schließlich den Rückzug in die soziale Isolierung, in das Private und in die Gleichgültigkeit.

\* Rev. Dr. Emmanuel Clapsis ist Professor der Systematischen Theologie und Dekan der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline, U.S.A.

Ich möchte in diesem Artikel für ein orthodoxes spirituelles Leben eintreten, das die Würde aller Menschen anerkennt, menschliche Solidarität erzeugt und andere in ihren unreduzierbaren Unterschieden mit einschließt. In Reaktion auf die „massive Hinwendung zur Subjektivität“, die die Kultur der Moderne kennzeichnet, und auf die gemeinschaftliche orthodoxe Kritik darauf, möchte ich dafür eintreten, dass die orthodoxen Theologen differenzieren zwischen einer authentischen Subjektivität einerseits, die es den Menschen ermöglicht, bewusster und verantwortlicher für das zu sein, was sie zu sein gewählt haben, und einer verfälschten Ausdrucksform dieser Subjektivität andererseits. Authentisches christliches geistliches Leben ist zugleich bewahrend und verändernd, persönlich und gemeinschaftlich und sollte unter keinen Umständen auf eine religiöse Legitimation eines atomistischen oder kollektiven Individualismus reduziert werden. Treue zum christlichen Evangelium führt zu einem Leben der engen Verbundenheit mit Gott und zu einer aktiven Teilhabe an seiner Liebe zur Welt. Diese Art von geistlichem Leben ist zugleich mystisch und prophetisch. Die alte Dichotomie von Kontemplation und aktivem Handeln muss überwunden werden.

### *Theologische Voraussetzungen*

Mein Nachdenken über Ambivalenz, Subjektivität und spirituelles Leben stützt sich auf die eschatologische Deutung der Geschichte, die weder eine völlig optimistische noch eine völlig pessimistische Betrachtungsweise der sozialen Gegebenheiten zulässt. Genau so wenig schließe ich mich einer nestorianischen Geschichtsbetrachtung an, die das Heilige vom Säkularen trennt, weil sie es versäumt, aus der Inkarnation die Konsequenzen für das Verständnis der aktiven Gegenwart Gottes in der Welt zu ziehen. Gott ist durch seinen Heiligen Geist heilbringend und aktiv gegenwärtig in der gesamten Welt, und das trotz der alles durchdringenden Gegenwart des Bösen in ihr.

In dem Bemühen, das Anderssein des Anderen zu begreifen, seine Würde anzuerkennen und in Gemeinschaft mit ihm zu sein trotz der unreduzierbaren Unterschiede, die unsere Verschiedenheit ausmachen, gebe ich den Vorrang dem, was Johannes Damascenus die „αμεταμέλητα χαρίσματα του Θεού“, die reuelosen Gaben Gottes, nennt, sein Bild und seine aktive Gegenwart in jedem Menschen.<sup>2</sup> Die Menschen, die danach streben, Gott ebenbildlich zu werden, müssen – in den Worten von Johannes Damascenus – tugendhaft werden und (so weit wie möglich)

Gott in ihrem Denken und Handeln nachahmen, indem sie menschenfreundlich sind, den Menschen mitleidendes, barmherziges, liebendes Erbarmen (ευσπλαχνία), Nächstenliebe und Sympathie erweisen. Gott hat jedem Menschen die Gabe der Tugend geschenkt; doch die konkrete Ausübung dieser Tugend setzt die Zustimmung des Menschen und seine Beharrlichkeit voraus, weil Gott nicht „Tugend erzwingt“ (ουδέ βιάζεται την αρετήν).<sup>3</sup>

Die theologischen Grundsätze christlicher Anthropologie, die ich kurz skizziert habe, bilden die theologische Grundlage für die Bekräftigung der Würde des Menschen und der Achtung, die jedem Menschen mit allen seinen Rechten gebührt, ungeachtet seiner Rasse und sozialen Klasse, seines Geschlechts und seiner Glaubensüberzeugung und ethnischen Zugehörigkeit. Die Menschen, die danach streben, Gott ebenbildlich zu werden, müssen, so weit wie möglich, Gottes Liebe widerspiegeln in ihren Beziehungen zu den unreduzierbar anderen. Für Maximus den Bekenner schließt die Gemeinschaft mit Gott niemanden aus. Er mahnt: „Sei begierig, jedermann so sehr zu lieben, wie du kannst. Wenn du dazu nicht in der Lage bist, dann hasse zumindest niemanden.“ Gemeinschaft mit Gott zeigt sich an der Liebe, die jemand gleichermaßen zu allen hegt. „Wenn du einige hasst und einige weder liebst noch hasst, während du andere liebst, aber nur mäßig, und andere wiederum sehr liebst – dann lerne aus dieser Ungleichheit, dass du weit entfernt bist von der vollkommenen Liebe (*charity*), die voraussetzt, dass du jeden gleichermaßen liebst“.<sup>4</sup> Maximus räumt ein, dass die Motive der Liebe unterschiedlich sein können, nicht aber ihre Intensität. Der tugendhafte Mensch, der Gottes Vorbild folgt, „liebt alle Menschen gleichermaßen, den Tugendhaften um seiner Natur und seiner guten Absichten willen, den Bösen um seiner Natur und um dieses mitmenschlichen Gefühls willen, das ihn dazu veranlasst, barmherzig zu ihm zu sein wie zu einem Narren, der in der Finsternis wandert“.<sup>5</sup> Diejenigen, die danach verlangen, mit Gott zu sein, müssen die Liebe Gottes zu seiner ganzen Schöpfung und zur ganzen Menschheit widerspiegeln; sie müssen mitleidvoll, menschenliebend und barmherzig sein und dürfen keinen Zwang ausüben. Der Aufbau einer gewaltfreien Kultur des Friedens mit Gerechtigkeit erfordert die Anerkennung und Achtung der Andersartigkeit, verbunden mit der Verpflichtung, durch Gespräch und Beziehung die tiefere Einheit zu entdecken, die alle Menschen zu einer einzigen Familie zusammenfügt. Die Anerkennung der bleibenden Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung ebenso wie in der Geschichte würde den Kirchen helfen, sich in diese Richtung zu bewegen.

## *Eine Definition christlicher Spiritualität*

In der orthodoxen Tradition ist Spiritualität das Leben mit dem Geist Gottes, die Gabe des auferstandenen Christus an seine Jünger und durch sie an die ganze Welt.<sup>6</sup> Der „geistliche Mensch“ (vgl. 1 Kor 2,14–15) ist nicht jemand, der sich abkehrt von der materiellen Wirklichkeit, sondern vielmehr jemand, in dem der Geist Gottes wohnt.<sup>7</sup> Mit „dem Geistlichen“ wird das bezeichnet, was unter dem Einfluss des Geistes Gottes steht oder eine Manifestation dieses Geistes ist. Es bezieht sich auf die Dimension des Lebens, die von Gott erzeugt und mit seiner Kraft erfüllt wird; Gott ist der primär Handelnde, der im Gläubigen neues Leben erzeugt und freilässt. Somit ist Spiritualität nicht etwas, was der Gläubige hat, sondern vielmehr ein neues Muster persönlichen Wachstums, das in der Gemeinschaft derer geschieht, die vom auferstandenen Christus berufen worden sind (1 Joh 4,10.19). Spiritualität in diesem Sinne hat nicht primär mit der Kultivierung einer bestimmten inneren Erfahrung zu tun. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Erfahrung eines bestimmten Menschen unwichtig ist, sondern vielmehr, dass sie nicht an sich das Ziel von Spiritualität ist. Spiritualität bezieht sich auf ein neues Netzwerk von gemeinschaftlichen Beziehungen und Wahrnehmungen, die der Heilige Geist dem Volke Gottes verleiht.<sup>8</sup> Der Geist Gottes befähigt die Menschen, sich selbst und die Grenzen der Selbstisolierung, der Selbstbefangenheit und der Versunkenheit in sich selbst zu überschreiten oder daraus auszubrechen. Das tun sie, indem sie nach Erkenntnis, Freiheit und Liebe streben.

Der Geist offenbart sich im Leben derer, die die Fähigkeit haben, zu erkennen und erkannt zu werden, zu lieben und geliebt zu werden, frei zu sein und andere dazu zu befähigen, frei zu sein. Er wirkt eher in der Fülle des alltäglichen Lebens als in seltenen und außergewöhnlichen Begebenheiten oder einfach in „sakralen Handlungen“.<sup>9</sup> Wenn Menschen ihr Verlangen äußern und anderen mitteilen, in Verbindung mit dem gnadenreichen Mysterium, Gott, zu sein, dann enthält ihre Antwort auf dieses Mysterium die ganze Fülle menschlicher Erfahrungen. Menschliche Kommunikation mit Gott geschieht in und durch Worte, Taten, Gegenstände, Ereignisse, ja durch alle Dimensionen menschlichen Lebens, nicht nur durch Gebet, Askese, Meditation, Kontemplation und andere spezifisch geistliche Übungen. Im Kontext dieser inklusiven Spiritualität werden Gebet und andere Übungen, die gewöhnlich mit dem geistlichen Leben in Verbindung gebracht werden, richtig verstanden, wenn sie im Lichte dieses grundlegenden, gemeinsamen und universalen Verlangens nach Verbin-

dung mit Gott gesehen werden. Verschiedene Formen des Gebetes, Fasten, Almosen und andere Arten von geistlicher Disziplin sind Ausdrucksformen des menschlichen Verlangens, in Beziehung zu Gott zu treten, der die Quelle der Erkenntnis, der Freiheit und der Liebe ist.<sup>10</sup> Darum hat Spiritualität mit der anhaltenden Verwirklichung oder Aktualisierung der menschlichen Fähigkeit zu tun, über das Selbst hinaus zu wachsen in Erkenntnis, Freiheit und Liebe, und das in der Beziehung und durch die Beziehung zu anderen und vor allem zu Gott. In ihrem geistlichen Streben suchen die Menschen, vor allem im Rahmen der christlichen Gemeinschaft, in der Erkenntnis und Liebe Gottes zu leben. Diese Art von Spiritualität ist ihrem Wesen nach gegenseitig, gemeinschaftlich und praktisch. Sie ist ständig auf Gott ausgerichtet und befähigt uns, die anderen mit einzubeziehen.<sup>11</sup>

### *Die Gewalt der Ambivalenz*

Diejenigen, die in der modernen Welt danach verlangt, in, durch und mit Gott zu leben, ringen um die Erkenntnis des Willens Gottes inmitten einer kulturellen Ambivalenz, die in gewissem Maße ihre ethischen Werte und Gewissheiten ins Wanken bringt. Ambivalenz ist der Begriff, der am besten die persönliche und gemeinschaftliche Situation beschreibt, die für das Leben in der modernen Welt kennzeichnend ist. Nach Zygmunt Bauman ist Ambivalenz eine für die Sprache spezifische Verwirrung, die auf ein Versagen ihrer Funktion der Namensgebung hinweist.<sup>12</sup> Ein Gegenstand oder ein Ereignis entzieht sich den gegebenen sozialen oder persönlichen kognitiven Kategorien und kann nur begriffen werden durch eine Zuordnung zu einer Vielfalt von Kategorien. Das Hauptsymptom dieser Verwirrung ist ein akutes Unbehagen, das die Menschen empfinden, wenn sie sich nicht in der Lage fühlen, eine Situation richtig zu interpretieren und zwischen alternativen Handlungsweisen zu entscheiden. Aufgrund der damit verbundenen Angst und Unentschlossenheit empfinden die Menschen Ambivalenz als Verwirrung.

Die Sprache prägt weitgehend das kollektive und persönliche Bewusstsein der Realität. Sie enthüllt den dialogischen Charakter des menschlichen Lebens.<sup>13</sup> Ihre grundlegende Funktion ist es, die menschliche Wahrnehmung der Wirklichkeit zu benennen und einzuordnen, die persönliche oder kollektive Identität des Menschen zu definieren, immer im Dialog, doch manchmal auch im Kampf gegen die Wahrnehmungen und die Dinge, die unsere Mitmenschen, die sich erheblich von uns unterscheiden, in uns

und in der Welt sehen möchten. Sie zielt darauf ab, „die Ordnung zu bewahren und Beliebigkeit und Zufälligkeit zu leugnen oder zu unterdrücken“. <sup>14</sup> Sie versucht, die Ambivalenz aufzulösen, die die menschliche Berechnung von Ereignissen und die Relevanz gespeicherter Verhaltensmuster durcheinander bringt. Scheinbar zielt die Funktion der Namensgebung, die die Sprache innehat, darauf ab, Ambivalenz zu verhindern. Der Prozess der Klassifizierung geschieht durch Einschließung und Ausschließung. Jeder Akt der Namensgebung teilt die Welt in zwei Daseinsformen auf: eine, zu der alles gehört, was auf den Namen antwortet, und eine zu der alles Übrige gehört. Ein solcher Vorgang der Einschließung/Ausschließung ist in jedem Falle ein Akt der Gewalt, der an der Kontingenz der Welt verübt wird, und bedarf zu seiner Unterstützung eines gewissen Maßes an Zwang. Die Unzulänglichkeit des Zwanges zeigt sich darin, dass die durch den Akt der Klassifizierung postulierten Einheiten sich nur widerstrebend in die ihnen zugewiesenen Klassen einpassen lassen, und dass unter- oder überdefinierte Einheiten mit ungenügender oder übertriebener Bedeutung auftauchen, die keine erkennbaren Signale zum Handeln aussenden oder aber Signale aussenden, die die Empfänger verwirren, weil sie sich gegenseitig widersprechen.

In einer solchen Situation der Verunsicherung und der Unentschiedenheit entwickeln die meisten menschlichen Kulturen Opfermythen, in denen Fremde zu Sündenböcken gemacht werden. <sup>15</sup> Mit der Begründung, dass bestimmte Fremde für die Übel der Gesellschaft verantwortlich sind, machen sich die Sündenbock-Jäger daran, sie zu isolieren oder zu beseitigen. Diese Opferstrategie liefert der Gemeinschaft eine sie verbindende Identität; d.h. sie vermittelt ihr ein Grundgefühl dafür, wer eingeschlossen (wir) und wer ausgeschlossen (die) ist. Darum ist der Preis für den Aufbau eines glücklichen Volksstammes oft die Ächtung einiger Außenseiter. René Girard hat sich durch seine Schriften bemüht, den Sündenbock-Mechanismus nicht nur in kultischen Opfermythen, sondern auch in so unterschiedlichen Bereichen wie Politik, Recht, Literatur und Ethnologie nachzuweisen. Girard geht so weit zu behaupten, dass keine moderne Gesellschaft völlig frei ist von der Tendenz, Sündenböcke auszumachen – kennt doch jede Gesellschaft den nachahmenden Wettstreit um knappe Ressourcen, der regelmäßig dadurch entschieden wird, dass man gemeinsame Sache macht gegen einen ausgemachten „Feind“. So kann man das immer wieder auftretende Phänomen von Hexenjagd, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Antisemitismus oft im Namen der „nationalen Sicherheit“ erklären. Eine wahrhaft friedvolle Gemeinschaft

wäre – nach Girard – eine Gemeinschaft, die ihre eigenen zur Entfremdung führenden Opferstrategien offen legt und in das Licht der „wahren Brüderlichkeit“ eintritt. Es wäre eine Gesellschaft ohne die Notwendigkeit von Sündenböcken. Nachdem sie sich von den Mythen des Brudermordes befreit hat, die auf Konflikten zwischen unterschiedlichen Wunschvorstellungen und der Angst vor Fremden beruhen, würde eine solche Gemeinschaft sich stattdessen den Prinzipien der „Transzendenz“ über Zeit und Geschichte hinaus verpflichtet wissen. Sie würde sich leiten lassen von dem exemplarischen Handeln Christi, der den Tod am Kreuz auf sich nahm, um die Opferlüge ein für allemal zu entlarven, indem er die Unschuld des Opfers offenbarte: das Opfer, um allem Opfer ein Ende zu machen. Kurz gesagt, Friede erfordert nicht weniger als die Abkoppelung des Fremden vom Sündenbock. Und das bedeutet die Anerkennung der Tatsache, dass ein radikal göttlich anderer – Gott – immer für den, der „anders“ ist, eintritt.<sup>16</sup> Trotz der besonderen Probleme, die wir mit Girards Theorie haben mögen, bietet doch seine Aufforderung, die radikale Andersartigkeit in Gottes Sein zu verwurzeln, sowie die Notwendigkeit, der Geschichte der leidenden Opfer der Sündenbockjagd unsere Aufmerksamkeit zu schenken, die Grundlage für die Abkoppelung des Fremden vom Sündenbock. Diese Theorie zwingt uns dazu, das Anderssein in allen seinen gutartigen und böserartigen Manifestationen als etwas zu erkennen, was die Brüche der menschlichen Psyche widerspiegelt. Wir haben die Wahl, entweder zu versuchen, unsere Erfahrung der Fremdheit zu verstehen und den Gegebenheiten anzupassen oder aber sie abzulehnen, indem wir sie auf Außenseiter projizieren. Es ist von entscheidender Bedeutung, die Polarisierung zwischen uns und ihnen abzuwehren und einzuräumen, dass wir oft die unbewussten Ängste, vor denen wir in uns selbst zurückschrecken, auf andere ausdehnen.

Die Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen gründet sich sowohl auf Unterschied als auch auf Identifizierung. Die Anerkennung radikaler Andersartigkeiten bedeutet nicht unbedingt, dass man sich diese als „in sich selbst eingeschlossene, fensterlose Monaden vorstellen muss, die nichts gemeinsam hätten. Nach Wittgenstein ist dies ein (falsches) Bild, das uns gefangen hält. Es gibt immer Überschneidungen und Überlappungen, wenn es auch keine vollkommene Anpassung gibt.“<sup>17</sup> Wenn Andersartigkeiten zu transzendent werden, verschwinden sie von unserem Radarschirm, und wir verlieren jeden Kontakt. Auf der anderen Seite gilt auch, dass andere Andersartigkeiten, wenn sie immanent werden, ebenfalls von ethischen Beziehungen ausgenommen sind. In diesem Falle sind sie

nicht mehr unterscheidbar von unserem Selbst, das alles in einem sieht. Richard Kearney verwirft beide Optionen und versucht, eine Hermeneutik zu entwickeln, die sich bemüht, das „Fremde vertrauter zu machen und das Vertraute fremder“. <sup>18</sup> In seiner diakritischen Hermeneutik vertritt Kearney die Auffassung, dass Freundschaft damit beginnt, dass man die Unterschiede begrüßt. Er tritt ein für die Praxis des Dialogs zwischen dem Selbst und dem Anderen. Wie er sagt, liegt zwischen dem *Logos* des Einen und dem *Anti-Logos* des Anderen der *dia-logos* des eigenen-Selbst-als-eines-Anderen. <sup>19</sup>

Im Kontext dieses lebensbejahenden Gesprächs unter Andersartigen kann es passieren, dass der Fremde verkannt wird. Das Bewusstsein dieser Möglichkeit verpflichtet uns, nicht voreilig zu sein in unseren Urteilen und das Gespräch weitergehen zu lassen als das Medium, wodurch das Fremde immanent und das Immanente fremd wird. Dieser Prozess des Dialogs oder diese Art und Weise, sich in Beziehung zur modernen Welt zu setzen und in ihr zu leben, ist immer gefährdet und zerbrechlich. Doch um der Gerechtigkeit und des Friedens willen ist es erforderlich, dass „nachdenkliche Vertreter aller lebendigen und substantiellen Traditionen sich an diesem grundlegenden Gespräch beteiligen“. Dieses Gespräch hat nichts zu tun mit gleichgültiger, oberflächlicher Toleranz, die keinerlei Anstrengungen unternimmt, das Anderssein „des Anderen“ zu verstehen und sich darauf einzulassen. Nur durch eine engagierte Begegnung mit dem Anderen, mit dem Anderssein des Anderen kann man zu einem kompetenten, differenzierten Verständnis der Traditionen kommen, zu denen „wir“ gehören. <sup>20</sup>

Gemeinschaft und Anderssein, Identität und Unterscheidung im Blick auf einen moralischen Imperativ sind um eines Lebens in einer friedlichen, gerechten und unumkehrbar pluralistischen Welt willen zu einer metaphysischen Wahrheit erhoben worden, die in Gottes trinitarischem Leben gegründet ist. <sup>21</sup> Teilhaben an Gottes Sein durch die Gnade des Heiligen Geistes heißt, hinein genommen zu werden in die unermessliche Bewegung der Liebe der Trinität, die uns den anderen Menschen als einen „Nächsten“ offenbart oder die jeden von uns befähigt, der „Nächste“ des anderen zu werden. Darüber hinaus bedeutet ein „Nächster“ zu werden, sich auf die Seite Christi zu stellen; denn er identifiziert sich mit jedem Menschen, der leidet oder verworfen oder gefangen gehalten oder ignoriert wird (die Beschreibung des Jüngsten Gerichtes in Mt 25, 35–40). Geistlich gesprochen sind wir aufgerufen, die ganze Menschheit als konsubstantiell zu sehen, ganz realistisch gesagt, als nur eine Person. „Ein Ältester sagte:

„Ich habe zwanzig Jahre darum gerungen, alle Menschen als nur einen zu sehen“.<sup>22</sup> Diese Einheit findet Ausdruck im Heiligen Geist, dem Geist der Gemeinschaft. Sie ist eine Widerspiegelung der trinitarischen Gemeinschaft in der menschlichen Situation.

„Falls die Liebe die Furcht vollständig vertreiben sollte, ... und die Furcht sich verändern und zu Liebe werden sollte, dann stellt sich das Gerettete als Einzahl heraus in gewachsener Verbundenheit mit dem einzigen Gut, weil dann alle miteinander eins geworden sind durch die Vollkommenheit, die der Taube entspricht ... so dass alle durch die Einheit des Heiligen Geistes, ... durch das Band des Friedens fest verbunden, *ein Leib und ein Geist* werden.“<sup>23</sup>

„Diejenigen, die aus dem Geist Gottes leben, sind von solcher Freude und Liebe entzündet, dass sie, wenn es möglich wäre, jeden Menschen in ihr Herz schließen würden, ohne zwischen gut und böse zu unterscheiden.“<sup>24</sup> „Abba Theodor von Pherme fragte Abba Pambo. ‚Gib mir ein Wort, von dem ich leben kann‘. Und nur widerstrebend sagte er zu ihm: ‚Geh, Theodor, und hab Mitgefühl mit allem. Mitgefühl erlaubt es uns, frei und offen zu Gott zu sprechen‘.“<sup>25</sup> Menschliches Mitgefühl muss das Mitgefühl Gottes in der Welt widerspiegeln. Isaak von Ninive ermahnte seine Brüder: „Brüder, dies empfehle ich euch: ‚Lasst das Gewicht des Mitgefühls in euch die Wagschale niederdrücken, bis ihr in eurem Herzen das gleiche Mitgefühl empfindet, das Gott mit der Welt hat.“<sup>26</sup> Und Evagrius Ponticus schreibt in seiner Abhandlung über das Gebet wortgewandt: „Gepriesen sei der, der das Heil und das Fortschreiten aller in der Fülle der Freude als sein eigenes Heil und sein eigenes Fortschreiten sieht. Gepriesen sei der, der jeden Menschen als Gott (god) nach GOTT (God) betrachtet ..., der von jedem unterschieden und zugleich mit jedem vereint ist.“<sup>27</sup>

### *Die Hinwendung zur Subjektivität*

Eine weitere wichtige kulturelle Verschiebung, die die Moderne mit sich gebracht hat, ist das, was Charles Taylor „die massive subjektive Wende nennt“.<sup>28</sup> Dieser Begriff beschreibt eine Abkehr von einem Leben, das in äußeren oder „objektiven“ Rollen, Pflichten und Verpflichtungen gelebt wird, hin zu einem Leben, das gelebt wird in Bezugnahme auf die eigene subjektive Erfahrung. Praktisch gesehen bedeutet das nach Paul Heelas und Linda Woodhead<sup>29</sup> folgendes: Wenn ich mich, zum Beispiel, in die Rolle einer pflichtbewussten Tochter und einer liebenden und fürsorglichen Ehefrau und Mutter eingefügt habe, dazu neige, meine eigenen Gefühle der

Erschöpfung, des Unglücklichseins und der regelmäßig wiederkehrenden schlechten Laune außer acht zu lassen, weil ich das (in der Rolle, die ich spiele) nicht empfinden sollte, dann lebe ich gemäß den Erwartungen, die von außen an mich herangetragen werden. Doch wenn ich beschließe, diesen subjektiven Zuständen Beachtung zu schenken, zu hören, was sie mir zu sagen haben, und ihrer Eingebung gemäß zu handeln, indem ich mein Leben in einer Weise verändere, die meinen eigenen einzigartigen Bedürfnissen, Wünschen, Fähigkeiten und „Beziehungsformen“ entspricht, dann wende ich mich ab von einem Leben, das äußeren Erwartungen entspricht, hin zu einem Leben, das gemäß meiner eigenen inneren Erfahrung gelebt wird. Die subjektive Wende ist somit eine Abkehr von einem „Leben-als“ hin zu einem „subjektiven Leben“. Die Subjektivitäten jedes Einzelnen werden zu einer – wenn nicht der – einzigen Quelle von Sinn, Bedeutung und Autorität. Hier besteht „gutes Leben“ darin, dass man sein Leben in vollem Bewusstsein seiner eigenen Seinszustände lebt; dass man seine Erfahrungen bereichert, indem man neue Wege findet, die eigenen negativen Emotionen in den Griff zu bekommen; dass man sensibel genug wird, um herauszufinden, wo und wie die Qualität des eigenen Lebens – allein oder in Beziehung – verbessert werden kann. Ziel ist es nicht, eingetretenen Pfaden zu folgen, sondern sein eigenes, von innen her gelenktes Leben als subjektives Leben zu gestalten. Nicht das zu werden, was andere möchten, dass ich werde, sondern „zu werden, wer ich wirklich bin“. Somit ist der zentrale Wert für das „Leben-als“ die Anpassung an äußere Autorität, während der zentrale Wert für „subjektives Leben“ die authentische Verbindung zu den inneren Tiefen des eigenen, einzigartigen Lebens-in-Beziehung ist.

Die massive Hinwendung zur Subjektivität ist von einigen als Triumph des Individualismus über alle Formen des Kollektivismus beschrieben worden, als Erhöhung des Egoismus, der alle Formen kollektiven Lebens – religiöse, kulturelle, nationale oder politische – bedroht. Andere sehen in der Kultur der Subjektivität eine der wichtigsten Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Lebens. Sie weist in ihren Augen auf eine selbstverantwortlichere Form des Lebens hin. Sie erlaubt uns (potentiell), ein erfüllteres und differenzierteres Leben zu leben, weil es angeeignet worden ist. Charles Taylor vertritt den Standpunkt, dass die Kultur der Subjektivität weder verworfen noch unkritisch bejaht werden sollte. Die beste Betrachtungsweise besteht seiner Meinung nach darin, dass man versucht, hinter ihren entarteten Ausdrucksformen die höheren und nobleren Ideale aufzuspüren und dann die entarteten Ausdrucksformen des Subjektivismus

vom Standpunkt ihrer eigenen motivierenden Ideale her zu kritisieren. Das verlangt, dass man sich auf eine Überzeugungsarbeit einlässt im Gespräch mit den vorherrschenden kulturellen Gegebenheiten. In den kulturellen Konflikten im Blick auf die Subjektivität – so Taylor – sollten wir, statt dafür oder dagegen Position zu beziehen, lieber die Menschen davon überzeugen, dass die Selbstverwirklichung weit davon entfernt ist, bedingungslose Beziehungen und moralische Anforderungen jenseits des eigenen Selbst auszuschließen, sondern dieser vielmehr in dieser oder jener Form bedarf. Diese Betrachtungsweise setzt voraus, dass wir uns nicht der Anschauung anschließen, dass die Menschen so gefangen sind in ihren verschiedenen sozialen Entwicklungen, von denen sie bestimmt sind, dass sie ihre Lebensweise trotz starker Argumente gegen Atomisierung und Instrumentalisierung nicht ändern können.

Die soziale Wirklichkeit in der modernen Welt ist der Schauplatz einer unabwendbaren Spannung und eines unausweichlichen Konfliktes. Wie in allen Formen von Individualismus und Freiheit sind die Menschen auch in der Kultur der Subjektivität in stärkerem Maße selbstverantwortlich geworden. In einer freien demokratischen Gesellschaft haben die Menschen die Möglichkeit zu entscheiden, was sie sein wollen und mit wem sie sich verbinden möchten. Es liegt in der Natur dieser vermehrten Freiheit, dass die Menschen durch ihre Entscheidungen moralisch tiefer sinken, oder aber emporsteigen können. Nichts wird je eine systematische und unumkehrbare Bewegung in die Höhen gewährleisten. In einer freien Gesellschaft werden die höchsten Formen selbstverantwortlicher moralischer Initiative und moralischen Einsatzes immer neben entarteten Verhaltensweisen bestehen. Charles Taylor bemerkt dazu: „Weder kann das Beste je endgültig gewährleistet werden noch sind Verfall und Trivialität unvermeidlich. Das Wesen einer freien Gesellschaft besteht darin, dass sie immer der Ort eines Kampfes zwischen höheren und niederen Formen der Freiheit sein wird. Keine der beiden Seiten kann die andere zunichte machen, doch die Entwicklungskurve kann beeinflusst werden, niemals endgültig, doch zumindest für manche Menschen für einige Zeit auf diese oder jene Weise. Durch soziales Handeln und politische Veränderung, durch das Gewinnen von Herz und Verstand können die besseren Formen an Boden gewinnen, mindestens für eine Zeit lang.“<sup>30</sup>

Diese Sicht bricht definitiv mit dem Kulturpessimismus, der in den letzten Jahrzehnten zugenommen hat, und verwirft mit der gleichen Entschiedenheit den Kulturoptimismus. Taylor äußert den Wunsch: „Ich möchte mich von diesen beiden Standpunkten distanzieren, nicht um eine

Mittelposition einzunehmen, sondern eine völlig andere. Ich empfehle, dass wir in dieser Sache nicht nach dem Trend schauen, möge er nun nach oben oder nach unten gehen, sondern dass wir der Versuchung widerstehen, unumkehrbare Trends feststellen zu wollen und vielmehr erkennen, dass es hier einen Kampf gibt, dessen Ausgang sich ständig unserem Zugriff entzieht.“ Er meint, dass der Kulturpessimismus nicht nur falsch sei, sondern auch kontraproduktiv. Eine Möglichkeit, die Menschen, die sich auf die Kultur der Subjektivität eingelassen haben, zu verändern, bestünde darin, sich mit Sympathie dem Ideal zu öffnen, das sie beseelt, und zu versuchen, deutlich zu machen, was letztlich erforderlich ist. Wenn das Ideal der Subjektivität mit ihren Ausdrucksformen implizit oder explizit verurteilt oder lächerlich gemacht wird, dann verhärten sich die Positionen. Die Kritiker werden dann als reine Reaktionäre abgeschrieben, und eine Neubesinnung findet nicht statt.

Angesichts der kulturellen Bedeutung der Hinwendung zur Subjektivität wäre zu erwarten, dass die Landschaft des Heiligen davon berührt wird. Wenn „säkulare“ Institutionen, die nach wie vor dem „Leben-als“-Modus folgen, immer weniger mit der Zeit Schritt halten können, während diejenigen, die nur die Bedürfnisse „subjektiven Lebens“ befriedigen, wachsen und gedeihen, dann ist sicher, dass das Gleiche auch im Bereich des Heiligen geschieht. Die Erwartung geht dahin, dass diejenigen Formen von Religion abnehmen werden, die ihren Anhängern vorschreiben, ihr Leben in Übereinstimmung mit bestimmten externen Prinzipien zu führen auf Kosten der Kultivierung ihres einzigartigen subjektiven Lebens. Im Gegensatz dazu ist zu erwarten, dass diejenigen Formen von Spiritualität, die den Menschen helfen, im Einklang mit der tiefsten heiligen Dimension ihres eigenen einmaligen Lebens zu leben, zunehmen werden. Praktisch heißt das, dass die Kirchen bei der Weitergabe der christlichen Botschaft durch die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umstände dazu gezwungen sind, den charismatischen Aspekten den Vorrang zu geben, ohne dass damit gesagt ist, die institutionellen Aspekte zu übersehen. Wenn die Menschen die christliche Botschaft annehmen, weil sie ihr Leben in der modernen Welt sinnvoll deutet, dann wird die Bedeutung der Strukturen, in denen das Evangelium von Generation zu Generation gelebt und weitergesagt wird, nicht übersehen werden. Eine inklusive Spiritualität als ein dynamischer Prozess und eine dynamische Bewegung in Richtung auf eine größere und tiefere Gemeinschaft mit Gott hin befähigt die Menschen, über moralische Imperative und Normen hinaus zu wachsen in ein von der Gnade Gottes erfülltes Leben, das Kontemplation und Aktion miteinander verbindet. Das

Verständnis des christlichen Lebens als *ἀσκήσις* und *κίνησις*, als dynamische Bewegung auf Gott zu, erinnert uns daran, dass Gott uns, so lange wir in der Geschichte leben, die Kraft und die Weisheit schenken wird, auf dem Wege zu Seinem Reich fortzuschreiten. Doch dieser Prozess ist immer gefährdet, bedroht und meistens unterbrochen durch die alles durchdringende Gegenwart des Bösen in uns und in der Welt.

### *Mystik und Prophetie*

Im Rahmen des religiösen Lebens mag es geschehen, dass die entarteten Ausdrucksformen der subjektiven Wende die Disziplin des christlichen geistlichen Lebens zu einer religiösen Legitimation des persönlichen und kollektiven Individualismus verkümmern lassen. Das könnte dazu führen, dass die bewahrenden Aspekte des christlichen Evangeliums von den sich verwandelnden abgekoppelt werden und die ekklesiale und kosmische Sicht des Evangeliums verloren geht. Ein improvisiertes geistliches Leben kultiviert das Verlangen, mit Gott zu sein, ohne in irgendeiner Weise aktiv an Gottes Liebe für die Welt teilhaben zu wollen. Die Kontemplation Gottes beinhaltet ein Leben, das liebend die ganze Schöpfung umfasst. Eine innige Beziehung zu Gott erfordert eine klar und deutlich artikulierte Verbindung von Mystik und Prophetie.<sup>31</sup> Die christliche Tradition hat in der Geschichte gegensätzliche Beziehungen zum Mystischen und zum Prophetischen entwickelt und damit eine falsche Dichotomie geschaffen, die sich in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich äußert. Einige tendierten dahin, die Prophetie zu erwählen und die Mystik zu verwerfen; andere haben sich für die Mystik entschieden und stehen der Prophetie argwöhnisch gegenüber. Doch soziale Bewegungen haben oft mystische Wurzeln; und ohne mystische Tiefe ist es unmöglich, zwischen den Produkten des eigenen aufgeblähten Bewusstseins und der Triebkraft des göttlichen Geistes zu unterscheiden, der durch die Persönlichkeit eines Propheten vermittelt wird. Ohne Tiefe der Kontemplation ist es oft ungeheuer schwierig, anhaltenden Widerstand durchzuhalten, der so oft Leiden mit sich bringt, das ausgerechnet durch die Gemeinschaft zugefügt wird, der der Prophet dient.

Die Definition von Mystik überhöht oder begrenzt in den meisten Fällen das Ausmaß dessen, was Mystik ist. Wenn z.B. Mystik auf eine psychologische Erfahrung reduziert wird, dann sind die Elemente mystischer Ausdrucksweisen und Texte, die qua Definition nicht von zentraler Bedeutung für die Erfahrung sind, in einer solchen Untersuchung fehl am

Platze oder sie werden einfach vernachlässigt. Außerdem neigt diese Betrachtungsweise dazu, die zwischenmenschlichen Bande der Loyalität und des Dienstes zu vernachlässigen, die Mystiker mit ihren größeren Religionsgemeinschaften verbindet. Sie ignoriert darüber hinaus die traditionellen Kriterien für die Beurteilung der Gültigkeit mystischer Erfahrungen wie z.B. die religiöse und ethische Praxis, die von jedem innerhalb einer gegebenen Tradition verlangt wird, oder den Charakter und die Auswirkungen des Handelns, das aus den mystischen Erfahrungen erwächst, ihre „Früchte“. Bernard McGinn sagt dazu: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensüberzeugung und Glaubenspraxis, der die Vorbereitung, das Bewusstsein und die Reaktion auf das betrifft, was man als die unmittelbare oder direkte Gegenwart Gottes beschreiben kann.“<sup>32</sup> Mystik ist ein Verwandlungsprozess, der die Transzendierung des Selbst unterstützt; sie ist die Überwindung eines zu geringen Selbstgefühls. Dieses begrenzte Selbst kann man als egozentrisch oder auch als isoliert verstehen; ebenso kann man darin ein Selbst sehen, das sich vom Konventionellen her definiert – ein Selbst, das auf eine gesellschaftlich festgelegte Form von „Normalität“ programmiert ist. Mystisches Bewusstsein stellt diese beiden Verständnisse des Selbst in Frage. Es offenbart ein Mehr an Leben. Das im mystischen Bewusstsein entdeckte Selbst ist ein Selbst, das mit Gott verbunden ist, ein Selbst, das mehr ist als das Selbst sich selbst vorstellen kann und gewiss mehr als irgendeine Gesellschaft es von der Konvention her haben möchte.

Prophetie bleibt ein Schlüsselbegriff für religiös motivierte Gesellschaftskritik und gezielte gesellschaftliche Veränderung. „Doch es gibt noch keine so oder so geartete adäquate Geschichte der Prophetie oder der prophetischen Phänomene, die relevant wäre für unser Verständnis der mystischen Traditionen, gerade mit all ihren begrifflichen Schwierigkeiten.“<sup>33</sup> Das biblische Modell des Propheten bietet eine Vielfalt von Beispielen von Männern und Frauen, die sich sowohl der Freundschaft als auch der Kommunikation mit Gott erfreuten. Die prophetische Aufgabe erfordert in der Tat Freundschaft mit Gott – eine authentische enge Beziehung zu Gott. Es ist diese enge Beziehung zu Gott, die schließlich den Widerstand des „angehenden Propheten“ sowohl gegen das Reden als auch gegen das Handeln überwindet, die beide aus der Kontemplation erwachsen. Wie sonst sollte man das im Herzen oder in Träumen oder in Visionen gesprochene Wort Gottes hören? Wie sonst könnte man darauf vertrauen, dass es Gottes Wort ist und nicht bloß mein eigenes? Es ist die Mystik der Propheten, die ihre Vorstellungen und Wünsche befreit von der

festlegenden und zwingenden Macht der Welt, so wie sie ist, der Welt, so wie sie dasteht. Walter Brueggemann<sup>34</sup> beschreibt in allen Einzelheiten die Dynamik dieser prophetischen Aufgabe. Die Propheten erleiden in ihrem eigenen Herzen die Diskrepanz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte. Sie sind sozusagen unfähig, das „falsche“ Bewusstsein aufrecht zu erhalten, das entscheidend ist für die Fortdauer ungerechter sozialer Strukturen, die denen zugute kommen, die am meisten Interesse daran haben, den Status quo zu bewahren. Die Kritik des Propheten gründet sich auf tief verwurzelte gemeinsame Überzeugungen zum Beispiel im Blick auf die Art und Weise, in der ein Jude sich verhalten sollte, und auf die Art und Weise, in der die Gemeinschaft ihr Leben ordnen sollte. Der Prophet kann nur aus der Perspektive gemeinsamer Erinnerungen und Normen andere überzeugen. Der Prophet appelliert an etwas, was die Gemeinschaft schon kennt und achten möchte, was sie aber mit Erfolg vor sich selbst verborgen oder von dem Bereich ihres aktuellen Verhaltens fern gehalten hat.

Dem Prophet geht es darum, seinen Zuhörern neue Kraft zu verleihen und der Gemeinschaft zu helfen, sich ihrer eigenen Geschichte, ihrer Verheißungen und Möglichkeiten in einer Weise zu erinnern, die zu Umkehr und neuer Entschlossenheit anspricht. Nach Michael Walzer, „zielt die Prophetie darauf hin, Erinnerung, Erkennen, Empörung, Buße zu wecken“.<sup>35</sup> Sie gründet sich auf einen Appell an die bessere Natur der Zuhörer und konfrontiert sie mit den Forderungen Gottes, die sie kennen (oder kannten, aber ignorieren oder vergessen möchten). Schließlich vertrauen die Propheten fest darauf, dass ihre Wünsche und Worte in den Herzen ihres eigenen Volkes Anwälte finden. Die prophetische Rede ist zugleich kritisch der Gegenwart gegenüber und offen für eine positive Einschätzung der Zukunft, die die Verwirklichung ihrer ursprünglichen Berufung und ihres Bundes mit Gott vorausschaut. Walzer behauptet, dass dieses prophetische Redemuster die Standardform der Gesellschaftskritik sei, zu der es gehört, „das Heuchlerische an öffentlichen Erklärungen und respektabler Meinung zu erkennen, das aktuelle Verhalten und institutionelle Vereinbarungen anzugreifen, nach Kernwerten zu suchen (wozu die Heuchelei immer ein Schlüssel ist) und ein alltägliches Leben einzufordern, das mit der Kernüberzeugung im Einklang steht. Die Kritik beginnt mit Abscheu und endet mit Bestätigung“.<sup>36</sup> Gustavo Gutiérrez<sup>37</sup> meint dazu, dass der Prophet sowohl bloßstellt (*denounces*) als auch verkündigt (*announces*), sowohl kritisiert als auch Hoffnung weckt. Doch Hoffnung erwächst nicht nur aus Grenzsituationen, sondern auch aus positiven Erfahrungen. Hoffnung entsteht aus Erfahrungen von Freude und Dankbarkeit, von Solidarität und

festlicher Gemeinschaft, von Liebe und Freundschaft.<sup>38</sup> Der Prophet arbeitet mit all diesen Quellen der Hoffnung, doch vor allem an dem Prozess der Deutung und der neuen Sinnentfaltung – dem Prozess, in dem Sinn neu erfasst wird –, der sowohl Vertrauen in Gott ermöglicht mit all den Kämpfen, die sich daraus ergeben können, als auch Vertrauen in die Quellen des Glaubens, sei es in Zeiten der Dunkelheit oder in Zeiten des Lebens in Fülle.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, London 2000.

<sup>2</sup> Johannes Damascenus, *De Virtute et Vitio*, PG 95, 97AB.

<sup>3</sup> OF, II,30.

<sup>4</sup> *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity, Century IV.82*, üb. P. Sherwood, Ancient Christian Writers Series 21, Maryland, Maryland 1955, 205.

<sup>5</sup> Century II, 10.

<sup>6</sup> Olivier Clement, *The Roots of Christian Mysticism*, New City, New York 1966; Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1964; Michael Kardamakis, *Ορθόδοξη Πνευματικότητα*, Ekdoseis Akritis, Athen 1993; Elizabeth A. Drayer und Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, Baltimore, The John Hopkins University Press 2005; E. Glen Hinson (Hg.), *Spirituality in Ecumenical Perspective*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1993; John Sobrino, *Spirituality of Liberation: Towards Political Holiness*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

<sup>7</sup> Heil kann in der Sicht von Alexander Schmemmann „nie eine ‚Flucht‘ sein, eine bloße Negation, ein selbstgerechtes Wohlgefallen an dem eigenen ‚Rückzug‘ von der bösen Welt ... Christus ist der Retter der Welt, nicht der Retter vor der Welt ... Doch wenn das so ist, dann besteht die wesentliche geistliche Tat – auf die de facto die ganze Spiritualität zurückgeht – nicht darin, die Welt mit dem Bösen gleichzusetzen, das Wesen der Dinge mit ihrer Abweichung und ihrem Verrat an diesem Wesen, die eigentliche Ursache mit den gebrochenen und bösen Auswirkungen dieser Ursache. Sie besteht nicht einfach darin, das ‚Gute‘ vom ‚Bösen‘ zu unterscheiden, sondern vielmehr darin, zu erkennen, dass alles was existiert und handelt, im wesentlichen gut ist, so gebrochen und dem Bösen unterworfen es in seiner Existenz auch sein mag.“ Siehe sein Buch: *Of Water and the Spirit*, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1974, 84.

<sup>8</sup> John D. Zizioulas, *The Early Christian Community*, in: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, (Hg. Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclercq), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Bd. 16, Crossroad, New York, 1987, 23–43.

<sup>9</sup> George Khodr, *The Economy of the Holy Spirit*, in: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, (Hg. C.C. Patelos), ÖRK, Genf 1987. Ein hilfreicher Ratgeber, um die Umrisse einer solchen inklusiven Spiritualität in der heutigen Welt zu erfassen, ist Karl Rahner. Siehe das Kompendium seiner Spiritualität in seinem Buch: „Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums“, Herder, Freiburg 1976. Siehe auch seine grundlegenden Werke. „Geist in der Welt“, Herder, 1996 und „Hörer des

Wortes“, Herder, 1997; *Michael Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992; *Mark I. Wallace*, Fragments of the Spirit: Nature, Violence and the Renewal of Creation, Continuum, New York 1996; *Bernard Cooke*, Power and the Spirit of God: Towards an Experience-Based Pneumatology, Oxford University Press, New York 2004.

<sup>10</sup> Orthodoxe Überlegungen zum spirituellen Leben sind weitgehend durch die monastische und asketische Literatur beeinflusst, die der Ausbildung des menschlichen Verlangens nach dem Sein mit Gott zu Recht eine Überlegenheit einräumt. Und dennoch muss den Implikationen dieses Verlangens und der Erfahrung vom Sein mit Gott für das Leben in der Welt die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden, inmitten von Konflikten, Ungerechtigkeit, Gewalt und Armut. Womöglich war die orthodoxe Literatur ein Korrektiv zu einem unreflektierten Aktivismus, der in einigen christlichen Gemeinschaften überwog.

<sup>11</sup> *Mark S. McIntosh* weist in seinem Buch: *Mystical Theology* (Blackwell Publishing, Oxford 1998) auf S. 7 darauf hin, dass der Begriff *spiritualitas* (der die Übersetzung des griechischen Πνευματικός und der lateinische Vorläufer von „Spiritualität“ ist) im zwölften Jahrhundert eine neue Bedeutung erhielt als Bezeichnung all dessen, was mit der Seele im Gegensatz zum Leib zu tun hat. Diese Bedeutung liegt seiner Meinung nach den Vorstellungen von Spiritualität zugrunde, die diesen Begriff wohl oder übel als Begründung dafür benutzen, der physischen Welt und insbesondere dem menschlichen Leib eine weitgehend negative Rolle zuzuweisen in dem, was sie unter einem authentischen christlichen Leben verstehen. Das hat eine privatisierende Tendenz ausgelöst, Spiritualität auf einen hoch empfindsamen Seelenzustand zu reduzieren, wobei es im Wesentlichen darum geht, wie man solche Zustände innerer Reinheit und Exaltation erreichen kann.

<sup>12</sup> *Zygmunt Bauman*, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaka, New York 1991, 1.

<sup>13</sup> *Charles Taylor*, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1992, 32.

<sup>14</sup> Ebd., 1.

<sup>15</sup> Viel habe ich dabei *Richard Kearneys* meisterhaften Gebrauch von René Girards Theorien zu verdanken in seinem Bemühen, den Fremden vom Sündenbock abzukoppeln und uns damit auf dem Wege zu einer inklusiveren Gesellschaft beizustehen: *Strangers, Gods and Monsters*, Routledge, London und New York 2003, 36–45.

<sup>16</sup> *John D. Zizioulas*, *Communion and Otherness*, St. Vladimir's Theological Quarterly, 38, 1994, 349.

<sup>17</sup> *Richard J. Bernstein*, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge, MA 1993, 65.

<sup>18</sup> *Richard Kearney*, *Strangers, Gods and Monsters*, a.a.O., 11.

<sup>19</sup> *Paul Ricoeur*, *Das Selbst als ein Anderer*, Fink, Paderborn 2005.

<sup>20</sup> Theologen, die beteiligt sind an der Entwicklung einer Theologie der Religionen, haben darauf hingewiesen, dass ihr Dialog mit anderen Religionen ihnen nicht nur die Möglichkeit gegeben hat, die Andersartigkeit der anderen Religionen schätzen zu lernen, sondern auch dazu beigetragen hat, ihren eigenen christlichen Glauben höher und tiefer schätzen zu lernen. *James L. Frederics*, *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1999.

<sup>21</sup> *John D. Zizioulas*, *Communion and Otherness*, a.a.O., S. 347–361. Die Tendenz, die Trinität als ein Modell der menschlichen Gesellschaft zu sehen, ist nicht problemlos. In seinem Buch: *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (John Knox Press, Louisville, KY, Westminster 1993, 186) weist *Ted Peters* auf folgendes hin: Wenn wir beteuern, dass die sozialen Beziehungen die trinitarischen Beziehungen widerspiegeln sollten, lassen wir die einfache Tatsache außer Acht, dass „Gott allein Gott ist“ und dass

- „wir als Geschöpfe Gott nicht in jeder Hinsicht kopieren können“. Zu weiteren Diskussionsbeiträgen in dieser Sache siehe Miroslav Volf, *The Trinity is Our Social Program: The Doctrine of Trinity and the Shape of Social Engagement*, *Modern Theology* 14, 1998, 403–423.
- <sup>22</sup> *Sayings of Those who Grow Old in Asceticism*, SO I, 407.
- <sup>23</sup> *Gregor von Nyssa*, Homilien zum Hohenlied III, *Fontes Christiani*, Band 16/3, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, 823.825.
- <sup>24</sup> Pseudo Macarius, Eighteenth Homily, 8, PG 34, 79.
- <sup>25</sup> *Sayings of the Desert Fathers*, Pambo, 14, PG 65.371.
- <sup>26</sup> *Isaac of Nineveh*, *Ascetic Treatise*, 34.
- <sup>27</sup> *Evagrius of Pontus*, On Prayer, 123,122,121,124, *Philokalia* 1, 187.
- <sup>28</sup> *Charles Taylor*, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University, Cambridge, MA 1991, 26.
- <sup>29</sup> *Paul Heelas und Linda Woodhead*, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, 2.
- <sup>30</sup> *Charles Taylor*, *The Ethics of Authenticity*, a.a.O., 78.
- <sup>31</sup> *John Chryssavgis*, *Orthodox Spirituality and Social Activism: Reclaiming Our Vocabulary – Refocusing Our Vision*, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, *Emmanuel Clapsis* (Hg.), ÖRK, Genf, 130–138.
- <sup>32</sup> *Bernard McGinn*, *The Foundation of Christian Mysticism, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Bd. 1, Crossroads, New York, 1991, XVII.
- <sup>33</sup> *Janet K. Ruffing* (Hg.), *Mysticism and Social Transformation*, Syracuse University Press, New York 2001, 8ff.
- <sup>34</sup> *Walter Brueggemann*, *Prophetic Imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- <sup>35</sup> *Michael Walzer*, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987, 75.
- <sup>36</sup> Ebd., 87.
- <sup>37</sup> *Gustavo Gutiérrez*, *A Theology of Liberation, History: Politics and Salvation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1973; idem, *We Drink from Our Owen Wells: The Spiritual Journey of a People*, Orbis, Maryknoll, N.Y. 1988.
- <sup>38</sup> *Emmanuel Clapsis*, *The Eucharist as a Missionary Event in a Suffering World*, in: *Emmanuel Clapsis*, *Orthodoxy in Conversation*, Ökumenischer Rat der Kirchen/Holy Cross Orthodox Press, Genf/Boston 2000, 191–197.