

# Vom „Gebrauch der Lüste“ in der christlichen Spiritualität

von Saskia Wendel

„Christlich (...) ist der Hass gegen die S i n n e, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt...“<sup>1</sup> Deutlicher und zugleich polemischer als Friedrich Nietzsche hat wohl kein Religionskritiker insbesondere dem Christentum Lebens- und Lustfeindlichkeit vorgeworfen. Gegen das von ihm diagnostizierte christliche Ressentiment gegen die Lust, die Sinne und den Eros setzt Nietzsche eine ‚Frömmigkeit‘, die das Leben selbst verehrt und feiert, und die unter dem Symbol des Dionysischen steht: „In ihr [der Symbolik der Dionysien] ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens, religiös empfunden, - der Weg selbst zum Leben, die Zeugung, als der h e i l i g e Weg...“<sup>2</sup> Eine a-theistische Spiritualität gewissermaßen, die nicht mehr Gott als Schöpfer allen Lebens verehrt, sondern das Leben selbst. Eine dionysische Spiritualität ohne Gott also, ein Kultus des Lebens in allen seinen Facetten und Dimensionen. Zu dieser Feier des Lebens gehört jedoch, so Nietzsche, sowohl die Feier der Lust als auch die Feier des Schmerzes und der Trauer, denn beides, Lust und Unlust, Freude und Schmerz, Glück und Leid, Geburt und Tod, gehört zu dem, was ist: dem Leben.

Nietzsches Vision einer kultischen Feier des Lebens und der Sinne ist nicht einmal so weit entfernt von den Wünschen vieler „religiös musikalischer“ Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nach einer gelebten Religion, in der die subjektive religiöse Erfahrung und mit ihr auch die Affekte, der Leib, der Genuss, das Wohlfühlen und Wohlergehen, im Zentrum stehen. Die Sehnsucht nach einer Religion bzw. religiösen Praxis, die den „Gebrauch der Lüste“ nicht scheut, die sich der spirituellen Kraft und Bedeutung der *aisthesis*, der Wahrnehmung öffnet. Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied zu Nietzsches Plädoyer für das Dionysische, denn Nietzsche betonte ja, dass zum Leben nicht allein die Lust und die Freude gehört, sondern auch das Leid und der Schmerz, und das somit nicht allein die Lust, sondern auch das Leid zur Feier des Lebens gehörten. Dass die dionysische Feier nicht allein Wohlergehen und Wohlbefinden spendet, sondern durchaus auch

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 6. München 1999. S. 188.

<sup>2</sup> Ebd. S. 159f.

Schmerz bereiten kann, ja dass sie sich auch auf das Böse beziehen kann, auf die Schattenseite, die auch zum Leben gehört, vor allem auf den Willen zur Macht, der das Leben kennzeichnet, denn anders könnte sie das Leben gar nicht repräsentieren. Dieses Plädoyer Nietzsches jedoch wäre wohl heute nicht mehrheitsfähig unter denjenigen, die ihre religiöse Praxis primär unter dem Vorzeichen der Lebenslust und des Genusses leben und gestalten, soll diese Praxis doch gerade das persönliche Wohlergehen fördern und mit diesem in Einklang gebracht werden, und diesem Bedürfnis nach Wohlbefinden auch und gerade im Vollzug gelebter Religion steht eine Integration auch von Leid- und Schmerzerfahrungen diametral entgegen, die das Wohlbefinden unterbrechen, stören, ja zerstören könnten.

Beflügelt durch den Trend zur Erfahrung und zum ‚Lustgebrauch‘ auch in der religiösen Praxis, erlebt derzeit auch die Mystik einen Boom im Bereich der Spiritualität und Frömmigkeitspraxis. Denn in der Mystik, insbesondere der Christlichen Mystik, dominiert das Feld des Affektiven und damit, so glauben viele, der Lust, der Lebensfreude des einzelnen Menschen. Eine Spiritualität der Lebenslust, gekennzeichnet durch den Einsatz der Affekte und Leidenschaften, wird demzufolge häufig mit Mystik verknüpft bzw. mit Motiven mystischer Traditionen verbunden – dem Pauschalurteil Nietzsches zum Trotz, das Christentum sei *per se* und von Grund auf eine lebens- und lustfeindliche Religion. Im Folgenden soll nun einerseits der Frage nachgegangen werden, ob sich solch eine „Spiritualität der Lüste“ zu Recht auf die Tradition der Christlichen Mystik berufen kann: womöglich ist die Mystik nicht ausschließlich so lustbetont, wie diejenigen meinen, die sich in der Gestaltung einer Spiritualität, in der das eigene Wohlbefinden und die Lust als Weg zum Göttlichen im Zentrum steht, vorrangig an der Mystik orientieren. Zum anderen soll nach der Möglichkeit einer dezidiert christlich sich verstehenden Spiritualität bzw. nach der Möglichkeit einer christlichen Glaubenspraxis gefragt werden, die sich zwar einerseits von der Lebensfeindlichkeit bestimmter spiritueller Motive wie Praxen verabschiedet, die sich aber andererseits auch von einer puren „Wohlfühl-Spiritualität“ abzugrenzen vermag, in der allein noch der größtmögliche Lustgewinn für den Einzelnen und das individuelle Wohlergehen zählt, zu erreichen durch bestmöglichen Gebrauch der Lüste. Denn solch eine Wohlfühl-Spiritualität entspricht, wie noch zu zeigen sein wird, weder den Intentionen Christlicher Mystik im Besonderen noch den Intentionen christlicher Glaubenspraxis insgesamt.

## 1. Christliche Mystik in der Spannung von Lebenslust und Lebensleid

Ohne Zweifel kennt die Christliche Mystik eine reiche Tradition an Texten, in denen die Kraft der Sinne, der Affekte, und da insbesondere die Kraft und Bedeutung des Eros bzw. der Minne als Weg zu Gott sowie als Dimension der Einung mit Gott von zentraler Bedeutung ist, so etwa bei Hadewijch: „Bringst du aber auf allen Wegen der vollen Minne dich selbst als reinen Menschen in mich hinein, so sollst du mich genießen, der ich Minne bin. Bis zu diesem Tage sollst du alles leben, was ich als Minne bin; dann aber sollst du selbst Minne sein, so wie ich Minne bin.“<sup>3</sup> Liebe, Lust, Genuss - sie bestimmen in der affektiven Mystik das Erleben der „Gottunmittelbarkeit“ in der mystischen Einung.<sup>4</sup> Diese Dominanz der Affekte und Leidenschaften in bestimmten Traditionen Christlicher Mystik entlarven im Übrigen Nietzsches Einschätzung der gesamten christlichen Überlieferung bzw. des Christentums insgesamt als lebensfeindliche Religion als Vorurteil. Wenn die affektive Mystik auch nicht zum „mainstream“ der Theologie gehörte, ja sich teilweise in Opposition zur Schul-Theologie befand und in dieser Hinsicht auch als subversiv bzw. als Stachel im Fleisch der etablierten Theologie zu verstehen ist, so kann doch nicht geleugnet werden, dass gerade die Christliche Mystik deutlich macht, dass der christliche Glaube alles andere als lust- und lebensfeindlich interpretiert und vermittelt werden kann, ja dass es eine christliche Spiritualität gegeben hat und gibt, die sich ohne jegliche Bedenken und Behrührungsängste auch dem Gebrauch der Lüste verschrieben hat.

Doch wenn Mystikerinnen und Mystiker auch die Kraft der Minne rühmen und ihre Bedeutung als Weg zur *unio mystica* wie auch als Art und Weise des Vollzugs dieser Einung selbst herausstellen, so darf nicht übersehen werden, dass sie der Liebe zugleich auch eine Ambivalenz, eine Spannung einschreiben: Die Minne ist mehr als Eros; es gibt in den mystischen Texten

---

<sup>3</sup> Hadewijch: *Das Buch der Visionen. Teil 1*. Stuttgart – Bad Cannstatt 1998. S. 122.

<sup>4</sup> Vgl. zur Tradition affektiver christlicher Mystik etwa David von Augsburg: Die sieben Staffeln des Gebetes. In der deutschen Originalfassung herausgegeben von Kurt Ruh. München 1965; Bernhard von Clairvaux: *Sermones de cantica canticorum*. In: Ders.: Sämtliche Werke. Lat./Dt. Band V. Innsbruck 1990ff.; Die Viktoriner. Mystische Schriften. Ausgewählt, übertragen aus dem Lateinischen und eingeleitet von Paul Wolff. Sequenzenübertragung von Hans Rosenberg. Wien 1936; Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt*. Stuttgart – Bad Cannstatt 1995; Gertrud die Große von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Ungekürzte Übersetzung von Johanna Lanczkowski. Heidelberg 1989; Johannes vom Kreuz: *Lebendige Liebesflamme*. Vollständige Neuübertragung. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters. Freiburg i. Br. 2000; Wilhelm von St. Thierry: *Der Spiegel des Glaubens. Mit den Traktaten Über die Gottesschau und Über die Natur und Würde der Liebe*. Herausgegeben von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1981.

auch Formen der ‚vergeistigten‘ Liebe, die den Eros hinter sich gelassen hat. Zudem gibt es auch in Texten affektiver Mystik ausgesprochen leibfeindliche Passagen, in denen der Leib ganz platonisch als Gefängnis der Seele, als Ort und Ursache der Hinfälligkeit und Unvollkommenheit interpretiert wird. Mechthild von Magdeburg beispielsweise nennt den Leib sogar einen Mörder, vor dem sie sich hüten wolle<sup>5</sup>, und Gertrud von Helfta bezichtigt den Leib und mit ihm die Sinne, dass er sie von der notwendigen Sammlung ablenke: „(...) falls in meiner Seele eine Regung aufkeimt, die irgendeine meiner Neigungen auf sich zieht, sei es Hoffnung oder Freude oder Angst, Zorn oder Schmerz, so solle ich diese Neigungen zurücktreiben mit der Rute Deiner Furcht. Ich solle jene Neigung durch die Bezähmung der Sinne in der Glut meines Herzens gleichsam auskochen, und sie Dir wie ein zartes, erst kürzlich geborenes Lamm zum Mahle reichen.“<sup>6</sup>

Die Liebeslust, der Genuss, kann außerdem auch in das Gegenteil umschlagen, in Unlust, ja in Schmerz und Leid. Denn die Liebe kann auch einen gewalttätigen Aspekt besitzen, worauf etwa Beatrijs van Nazareth und Richard von St. Viktor aufmerksam gemacht haben. Beatrijs spricht zum Beispiel von der Minnewunde, dem Minnefeuer und dem Minnepfeil, der die Seele ins Mark trifft.<sup>7</sup> Liebe kann somit etwas Gewaltförmiges haben insofern, als sie überwältigt, in den Bann zieht. Die liebende Seele kann sich nicht frei zur Liebe Gottes entscheiden, sondern wird zu dieser Liebe verlockt, verführt, ja sogar genötigt, gezwungen.<sup>8</sup> Die Gewalt der Liebe übermächtigt den freien Willen, sie führt quasi zum „Liebestod“ der Seele: „Ich bin verwundet auf den Tod von deinem feurigen Liebesstrahl“.<sup>9</sup>

Außerdem gehört zum genussvollen Erleben der Gottunmittelbarkeit auch die schmerzvolle Erfahrung von Leid, Trauer, Schmerz mit dazu. Liebesmystik schließt Leidensmystik mit ein; die Affekte, die den Weg zu Gott bestimmen, sind nicht allein diejenigen der Lust und des Genusses, sondern eben auch diejenigen des Schmerzes und der Unlust. Mechthild von Magdeburg nennt als Beispiel solcher Schmerzerfahrung die Trauer um den Gottesverlust nach dem Herausgerissenwerden der Seele aus der *unio* und der

---

<sup>5</sup> Vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. 12. Vgl. auch ebd. 10 und 17.

<sup>6</sup> Gertrud von Helfta: *Gesandter der göttlichen Liebe*. S. 34.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Beatrijs van Nazareth: *Von den sieben Stufen der Minne*. In: Vom göttlichen Reichtum der Seele. Altflämische Frauenmystik. Düsseldorf – Köln 1951.

<sup>8</sup> Vgl. Richard von St. Viktor: *Über die Gewalt der Liebe*. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt. München u.a. 1969; vgl. auch Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. S. 13f.

<sup>9</sup> Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. 68. Vgl. auch Richard von St. Viktor: *Über die Gewalt der Liebe*. S. 60–69.

*ekstasis*, die Trennung aus der Einung, das Zurückgeworfenwerden der Seele, die Mechthild „Gottesentfremdung“<sup>10</sup> nennt und mit einem „Herabsinken in die tiefste Tiefe“<sup>11</sup> vergleicht. Hinzu kommt der „Schmerz eines langen Wartens“<sup>12</sup> auf die erneute Einung mit Gott: „Wenn dem Menschen Gott fremd wird, dann sucht er unsern Herrn und Gott und spricht: ‚Herr, meine Pein ist tiefer als der Abgrund, mein Herzeleid ist weiter als die Welt, meine Furcht ist größer als die Berge, meine Sehnsucht reicht höher als die Sterne. In diesen Dingen kann ich dich nirgends finden.“<sup>13</sup>

Ebenso kennt die Christliche Mystik auch eine ausgeprägte Leidens- und Passionsmystik, in der es gerade nicht um das Lustempfinden geht, nicht um Genuss und Lebensfreude, sondern um die Erfahrung des Schmerzes in der *memoria passionis Christi*, und diese Erfahrung des Schmerzes wird sogar teilweise als Zeichen der Erwähltheit der Seele gedeutet: „Wenn es eintritt, dass der Körper von irgendeinem Leiden gequält wird, empfängt die Seele durch das Leiden gleichsam einen Schimmer Sonnenlicht und einen Hauch Luft, und die Seele wird auf wunderbare Weise erhellt; sie atmet freier. Und je schwerer und drückender das Leiden, desto größere Befreiung erfährt die Seele.“<sup>14</sup> Nicht selten finden sich zudem auch Beschreibungen von Übungen, Techniken, in denen die Askese dominiert und damit der Versuch der Eindämmung der Lüste, ja sogar Beschreibungen von „Bußübungen“, die dem Körper Schmerzen bereiten und damit Schmerzerfahrungen erzeugen sollen.<sup>15</sup> Diese asketischen Körperpraxen dienen auch der Einübung einer Haltung der Demut, der Unterwerfung und des Gehorsams: „Beuge deinen stolzen Sinn unter (des Heilandes) Dornenkrone, und folge deinem gekreuzigten Gott mit unterworfenem Gemüt nach, in wahrer Selbstverkleinerung jeder Art und Weise, innen und außen, da dein großer Gott so zunichte geworden

---

<sup>10</sup> Mechthild von Magdeburg: *Das stieffende Licht der Gottheit*. S. 277.

<sup>11</sup> Ebd. S. 168.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd. S. 277.

<sup>14</sup> Gertrud von Helfta: *Gesandter der göttlichen Liebe*. 35.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Das Leben des seligen Heinrich Seuse. In: Heinrich Seuse: *Deutsche mystische Schriften*. Aus dem mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Mit einer Hinführung von Emmanuel Jungclaussen. Zürich – Düsseldorf 1999. S. 35–211. Eine durch die genealogische Perspektive geleitete Analyse dieser Praktiken findet sich bei Michel Foucault, der auf die Bedeutung gerade asketischer Praktiken als „Techniken des Selbst“ hingewiesen hat, allerdings weniger im Blick auf die Christliche Spiritualität, sondern auf Identitätskonstruktionen, zu der auch die Konstruktion von Körperbildern gehören, und deren Funktion auch für die von Foucault so bezeichnete „Bio-Politik“. Auch das Widerstandspotential der Mystik stieß bei Foucault auf besonderes Interesse. Vgl. dazu etwa Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt am Main 1987; ders.: *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*. Frankfurt am Main 2. Aufl. 1993.

ist, von seinen (eigenen) Geschöpfen verurteilt und gekreuzigt worden ist und den Tod erlitten hat. Auf solche Weise sollst du dich geduldig leidend und in aller Demut seinem Leiden nachbilden und dich ihm einfügen.“<sup>16</sup>

Eine Rezeption der Christlichen Mystik ausschließlich zu einer Spiritualität der „Lebenslüste“ erweist sich somit im Blick auf die Ambivalenzen der mystischen Traditionen hinsichtlich der Lüste und der Leiblichkeit als zu einseitig. Gefordert ist daher sowohl eine Kritik mystischer Traditionen hinsichtlich der auch in ihnen noch wirkmächtigen Leibfeindlichkeit und hinsichtlich spiritueller Praktiken, in denen die Zufügung von Schmerz und Leid in einer missverstandenen *memoria passionis* zur Obsession geworden ist, als auch eine Kritik einer allein auf die Lust und das individuelle Wohlergehen konzentrierten Spiritualität, zu deren Begründung in der genannten einseitigen Art und Weise auch auf mystische Traditionen zurück gegriffen wird. Ich möchte im Folgenden auf diesen zweiten Aspekt, der Kritik einer allein auf die Lust konzentrierten Spiritualität zu sprechen kommen, und dies deshalb, weil diese Kritik angesichts der skizzierten Tendenzen gegenwärtiger gelebter Religion äußerst aktuell ist - aktueller vielleicht als die Kritik an quasi masochistischen spirituellen Praktiken.

## 2. Weder „lustlos“ noch „reine Lust“ – christliche Spiritualität und der Gebrauch der Lüste

Will man sich der Frage nähern, welche Bedeutung die „Lebenslüste“ für eine christliche Spiritualität und Glaubenspraxis heute haben, so ist dabei auch zu bemerken, dass diese Frage nicht primär eine theoretisch-spekulative, sondern eine ethische Frage ist, denn sie betrifft die Praxis, das Handeln und die Lebensführung von Christinnen und Christen. Im Blick auf die Bedeutung und den Gebrauch der Lüste ist daher nach dem Stellenwert der Lüste zu fragen, den diese sowohl für die konkrete Ausgestaltung der Praxis – hier: der Glaubenspraxis – als auch für die Beurteilung dieser Praxis als recht/unrecht bzw. gut/schlecht haben. Immanuel Kant gilt gemeinhin als derjenige, der die „Neigungen“ aus dem Feld der Moralbegründung heraushalten wollte und allein auf das Sittengesetz als Grund der Moral abhob. Jenes Bild von Kant

---

<sup>16</sup> Johannes Tauler: *Predigten. Band II.* Einsiedeln – Trier 3. Aufl. 1987. S. 392f. Hier zeigt sich jedoch noch eine weitere Spannung gerade in der Ambivalenz der Liebe und des Leidens, denn aus der Unlust, aus dem Schmerz, kann eine erneute Lust entstehen, gewissermaßen eine Lust aus der Unlust. Und auch diese ambivalente Lust/Unlust kann als Weg zu Gott erfahren werden, nämlich dann, wenn man gerade dieses ambivalente Gefühl der Lust an bzw. aus der Unlust im Anschluss an I. Kant und J. F. Lyotard als Gefühl des Erhabenen bestimmt, und dieses wiederum als Weg hin zur *unio mystica* wie auch als Vollzug der Einigung selbst begreift.

als dem „Lustverächter“ im Bereich der Moral erweist sich jedoch als zu einseitig. Denn Kant ging es nicht primär um den Ausschluss oder die Abwertung der Neigungen, sondern darum, was uns zu moralischem Handeln motiviert. Diese Motivation kann Kant zufolge nicht allein aus den Neigungen stammen, insbesondere nicht aus dem Streben nach größtmöglichem Lustgewinn oder Wohlergehen. Das Ergebnis wäre ein purer Hedonismus, in der jeder sein eigenes größtmögliches Wohl zu erlangen sucht, ohne Rücksicht auf das Wohl der Anderen. Außerdem wäre eine Tat, die allein aus Motiven des eigenen Wohlbefindens erfolgt, nicht wirklich moralisch, da sie nicht in Autonomie, sondern in Heteronomie erfolgt, in Heteronomie gegenüber dem eigenen Streben nach Lust. Nicht die Neigungen also sind „schlecht“, ebenso wenig sind sie „gut“, denn es gibt ja bekanntlich Kant zufolge nichts Gutes oder Schlechtes denn allein einen guten (oder schlechten) Willen; die Prädikate „gut“ und „schlecht“ sind folglich keine Eigenschaften von Dingen bzw. Phänomenen, aber auch nicht Gefühlen. Insofern sind sie keine „natürlichen“ Eigenschaften, sondern allein Bezeichnungen für Handlungen und den Willen, aufgrund dessen diese Handlungen getan oder unterlassen werden. „Schlecht“ wird ein Wille genannt, der nicht dem moralischen Gesetz in Form des kategorischen Imperativs zu entsprechen sucht, und der etwa die Neigungen, auch die Lüste, allein in egoistischer Absicht gebraucht und einsetzt, also ausschließlich zum eigenen Wohl, nicht aber zum Wohl aller und damit zur Realisierung des höchsten Gutes in der Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Diesen Willen könnte man auch im Anschluss an Schopenhauer und Nietzsche als einen Willen bezeichnen, der dem Gesetz und der Struktur der Macht folgt, also als „Willen zur Macht“. „Schlecht“ wird dementsprechend auch eine Handlung genannt, die solch einem Willensentschluss bzw. dem puren „Willen zur Macht“ entspringt.<sup>17</sup> Dabei soll keines-

---

<sup>17</sup> Nietzsches Kritik an der Lust- und Lebensfeindlichkeit nicht allein des Christentums, sondern auch einer Ethik und Moralphilosophie etwa Kantischer Ausrichtung bezog sich ja nicht allein auf die negative Sicht auf die Lüste und den Leib, sondern vor allem auch darauf, dass etwa der Willen zur Macht ebenso ausgeblendet wurde wie die Tatsache, dass zum Leben nicht nur das Schöne gehöre, sondern auch das Hässliche, nicht nur der Genuss, sondern auch der Schmerz, nicht nur das Gute, sondern auch das Böse. Menschsein heißt dann in der Perspektive Nietzsches, das Leben in all seinen Facetten zu leben und dabei auch das zuzulassen, was als „schlecht“ oder „böse“ gilt. Insbesondere müsse der Willen zur Macht als unausweichliche Realität anerkannt werden, weil er neben der ewigen Wiederkehr des Gleichen das Gesetz des Lebens selbst sei. Es gibt Interpretationen des Willens zur Macht, die ihn quasi entdämonisieren wollen und betonen, dass Macht auch etwas Positives sei, dass jede und jeder über Macht verfüge, und dass die Selbstermächtigung auch zur Emanzipation aus selbstgesetzten Zwängen beitragen könne. Dieser Einschätzung der Macht im Sinne einer Kraft (*dynamis*) bzw. eines Vermögens, über das jede und jeder verfügt, ist zweifelsohne zuzustimmen; es gilt durchaus, auch die positiven Aspekte von Macht zu entdecken und sie dabei von Herrschaft zu unterscheiden etwa im

falls bestritten werden, dass der einzelne Mensch in seiner Willensentscheidung nicht absolut frei ist; sie ist vielmehr bedingt durch vielfältige Zwänge und Abhängigkeiten, in der Mensch als endliches Wesen bleibend verstrickt ist, auch in selbst gesetzte und selbst gemachte Zwänge wie etwa gesellschaftliche Systeme und Strukturen, auch Herrschaftssysteme und Machtstrukturen. Dennoch aber, das ist die Kantische Intuition, ist der Mensch jenen Zwängen nicht durchgängig ausgeliefert in Bezug auf seine Entscheidungen und Taten, sondern er ist prinzipiell dazu fähig, auch in den Bedingtheiten der endlichen Existenz „anders“ zu können, neu zu beginnen, einen anderen Anfang zu setzen. Es gibt also keine „guten“ oder „bösen“ Lüste, es gibt nur einen als „gut“ oder „schlecht“, „recht“ und „unrecht“ beurteilten Gebrauch der Lüste, je nach der Beschaffenheit des Willens.

Somit gibt es schon in philosophisch-ethischer Hinsicht einen Hinweis darauf, welche Bedeutung der Gebrauch der Lüste für die Lebensführung haben kann, zu der für Christinnen und Christen auch die Spiritualität als wichtiges Moment gehört. Nicht die Lüste an sich sind gut oder schlecht, sondern die Art und Weise, wie sie gebraucht werden, und vor allem die Motivation, wozu sie gebraucht werden. Geht es allein um Lustmaximierung zum Zwecke individuellen Wohls, oder geht es darum, die Lüste auch dafür einzusetzen, das höchste Gut zu realisieren? Steht der Gebrauch der Lüste unter dem Kriterium des Kategorischen Imperativs, also unter der Forderung, nur nach derjenigen Maxime zu handeln, durch die man zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde, bzw. unter der Forderung, den anderen Menschen niemals als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu betrachten? Oder steht er unter der Maßgabe des „Willens zur Macht“? Dazu kann im Übrigen auch gehören, sich „besser“ als andere zu fühlen, moralischer, frömmel, kräftiger im Glauben, stärker in den geistlichen Übungen,

---

Bezug auf den Begriff persönlicher Autorität im Unterschied zu bloßer Rollenmacht. Ebenso kann die Macht Einzelner wie auch von Gruppen eine subversive Kraft gegen repressive Herrschaftssysteme entfalten, auch dann, wenn diese Macht durch Ohnmachtsgefühle verdeckt wird. Darauf hat vor allem Michel Foucault in seinen Machtanalysen hingewiesen. Doch diese Interpretationen erfassen meiner Ansicht nach nicht die Radikalität des Nietzscheanischen Verständnisses des Willens zur Macht, der mehr meint als allein die Kraft auch zur Selbstermächtigung oder persönliche Autorität. „Willen zur Macht“, das meint auch und in der Tat Durchsetzungsstreben, auch das Streben nach Kontrolle über andere, ja meint letztlich auch den Genuss, die Lust daran, sich durchzusetzen und sich dabei „gut“ zu fühlen, die Lust am Erleben der eigenen Macht auch anderen gegenüber. Dann aber ist der Willen zur Macht auch ein Streben nach je eigenem Wohlergehen, nach individuellem Lebensglück – ohne Rücksicht darauf, ob auch anderen dieses Glück beschieden ist. Der Willen zur Macht ist eine Realität wie das „radikal Böse“. Aber das, was ist, soll nicht auch schon sein. Aus der Forderung Nietzsches, den Willen zur Macht anzuerkennen, kann man folglich auch einen ganz anderen Schluss ziehen: gegen den eigenen Willen zur Macht anzukämpfen da, wo er dem Kategorischen Imperativ im Wege steht.



erfolgreicher im Kampf gegen die „Anfechtungen“. Diese Perspektive ermöglicht einen offenen und unbefangenen Blick auf die eigenen „Lebenslüste“ und einen unverstellten Zugang zur eigenen Leiblichkeit, zugleich aber einen angemessenen Umgang mit dem eigenen Wunsch nach größtmöglichem Wohlergehen, aber auch mit den eigenen „Machtgelüsten“, die jede und jeder besitzt, ob eingestanden oder uneingestanden.

Die Bedeutung der Lüste für die christliche Glaubenspraxis und Spiritualität lässt sich allerdings auch nach Maßstab zentraler Gehalte des christlichen Glaubens beurteilen. Zunächst einmal ist anzumerken, dass die christliche Botschaft eine Botschaft der Lebensfreude ist, zu der auch die Lust und der Genuss gehört ebenso wie das eigene Wohlergehen und Wohlbefinden: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ (Joh 10,10). Von Jesus selbst ist überliefert, dass er keineswegs ein strenger Asket war, sondern im Gegenteil ausgiebig zu feiern und das Leben in vollen Zügen zu genießen wusste. Das Christentum ist auch nicht, wie Nietzsche meinte, eine von Grund auf leibfeindliche Religion – im Gegenteil: Das Christentum bekennt ja die „Fleischwerdung“ Gottes in einer konkreten Person der Geschichte, und dadurch wird der Leiblichkeit eine unveräußerliche Würde zugesprochen, gibt es doch keinen größeren Ort göttlicher Gegenwart, keinen größeren „Tempel“ Gottes als den Leib des Menschen, in dem Gott sich selbst mitgeteilt hat. Insofern gehört zu jeder christlichen Spiritualität die Lust, die Lebensfreude, der Genuss hinzu, und wer dies aus der Glaubenspraxis zu verbannen sucht, verfehlt genau besehen den Kern des Evangeliums eben als Botschaft vom „Leben in Fülle“.

Dennoch aber ist es auch wichtig zu sehen, dass das verheißene „Leben in Fülle“, das Heil, nicht ausschließlich das individuelle Heil meint, nicht primär das kleine, private Glück, und schon gar nicht ist es identisch mit größtmöglichem Genuss und Lustgewinn. Das verheißene Heil ist ein allumfassendes, universales Heil, welches auch auf die Gemeinschaft und Gesellschaft gerichtet ist. Die Heilsbotschaft ist somit auch als zutiefst politisch zu verstehen, politisch eben deshalb, weil sie nicht nur auf Individuen abhebt, sondern auch auf unheile Strukturen, von denen die einzelnen Menschen betroffen sind und die ihr individuelles Wohl beschränken oder gar unmöglich machen. Die christliche Heilsbotschaft ist nicht ausschließlich, aber auch eine soziale Botschaft, wird doch auch und insbesondere „den Armen das Evangelium verkündet“. Keiner kann gerettet werden, wenn der Andere unerlöst bleibt; vor allem kann keiner auf Kosten des Anderen gerettet werden.

Außerdem bekennt sich das Christentum zur Offenbarung Gottes in einem Menschen, der nicht lebenssatt und rundum zufrieden friedlich entschlaf-

fen ist, sondern der den Foltortod am Kreuz gestorben ist, gezeichnet von Schmerz und Leid. Es bekennt sich zu einem Gott, der in seiner Menschwerdung die gesamte menschliche Existenz angenommen hat, und das heißt: nicht nur die lustvolle, schöne Seite des Lebens und seiner ‚Leibhaftigkeit‘, sondern auch die Schattenseite: Einsamkeit, Verrat, Furcht, Erleiden von Unrecht und Demütigung, Schmähungen und Folter, Tod. Gerade das Christentum nimmt entgegen der Vermutung Nietzsches das Leben in seiner Gänze an und anerkennt die Endlichkeit, die Sterblichkeit, Hinfälligkeit, Unvollkommenheit des Daseins. Nichts wird beschönigt im „Wort vom Kreuz“, nichts ausgeblendet, aber auch nichts weggenommen in diesem Gedächtnis des Leidens bzw. dieser „gefährlichen Erinnerung“ an die menschliche Schuld- und Leidensgeschichte, die in die Leidensgeschichte Jesu mit hinein genommen ist. Denn nur von dieser Erinnerung an das Leiden her wird ja die christliche Erlösungsbotschaft verstehbar, wie umgekehrt die Hoffnung auf Erlösung und die Freude über das in Jesu Leben, Tod und Auferweckung schon antizipierte Heil (die *memoria resurrectionis*) nicht ohne das Gedächtnis des Leidens (die *memoria passionis*) zu haben ist, nicht nur das Gedächtnis der Passion Jesu, sondern aller Opfer von Leid, Tod, Unterdrückung, aller Opfer, aller gebrochenen Leiber der Geschichte, die in den gebrochenen Leib Jesu am Kreuz mit hinein genommen, mit hinein gehalten sind: „Die tatsächliche und umfassende Leidensgeschichte, die im christlichen Erlösungsgedächtnis im Blick steht, enthält das Leid der Endlichkeit und des Todes, das vergangene Leid, das Leid der Toten. Ihm gegenüber artikuliert sich das Befreiende und Sinnspendende christlicher Erlösungsbotschaft.“<sup>18</sup>

Doch diese *memoria passionis* ist alles andere als leib- und lebensfeindlich: Auch der gemarterte Körper ist ebenso Körper wie der, der in vollen Zügen sich dem Genuss hingibt. Auch der Schmerz ist ebenso ein Gefühl wie die Lust. Und beides gehört zum Leben: die Lust und der Schmerz, das Wohlergehen und das Leid, Momente des empfundenen Glücks und Momente des Unglücks. Im Unterschied etwa zu Nietzsche jedoch glauben Christinnen und Christen daran, dass diese Ambivalenz des Lebens, dieser Riss im Dasein zwischen dem Streben nach Vollkommenheit und der alltäglichen Erfahrung der Endlichkeit, geheilt wird, ja schon antizipatorisch geheilt ist durch den, der für seine Botschaft vom Heil für alle ans Kreuz und so bis zum Äußersten ging, bis zur Preisgabe des eigenen Lebens. Dass also nicht auf ewig der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen walten, sondern dass dieser ewige Kreislauf durchbrochen wird durch den Einbruch des Got-

---

<sup>18</sup> Johann Baptist Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 4. Aufl. 1984. S. 114.

tesreiches in der „Fülle der Zeit“. Wer also das „Wort vom Kreuz“ wirklich ernst nimmt und nicht galant überspringt, wird eine ihm entsprechende Spiritualität zu leben suchen, in der beides seinen Platz hat: die Lebenslust und das Lebensleid, frei von aller überspannten, masochistisch anmutenden Leidenssehnsucht, aber ebenso frei vom bloßen Kreisen um sich und das eigene Wohlergehen. Fulbert Steffensky beschreibt solch eine Spiritualität so: „Spiritualität ist eine Lesekunst. Es ist die Fähigkeit, das zweite Gesicht der Dinge wahrzunehmen: die Augen Christi in den Augen des Kindes; das Augenzwinkern Gottes im Glanz der Dinge. Nicht Entrissenheit, sondern Anwesenheit und Aufmerksamkeit ist ihre Eigenart. Sie ist keine ungestörte Entweltlichung und Einübung in Leidenschaftslosigkeit. Sie ist lumpig und erotisch, weil sie auf die Straße geht und sieht, was dem Leben geschenkt ist und was ihm angetan wird.“<sup>19</sup>

Manche Formen gegenwärtiger gelebter Religion geben jedoch Anlass zur Frage, ob in ihnen tatsächlich beides seinen Platz hat, neben der Botschaft vom „Leben in Fülle“ auch das „Wort vom Kreuz“, oder ob es nicht primär um das Lustempfinden, um den „schönen Schein“ einer rundum gestylten Feier oder um die fragwürdige Harmonie und Ordnung einer bis ins Einzelne geregelten Liturgie geht. Oder sogar um das Wohlempfinden, das sich dem „Willen zur Macht“ gemäß beim Vollzug spiritueller Praktiken einstellen kann: eben schöner gebetet, kräftiger gesungen, inbrünstiger meditiert zu haben. Und selbst da, wo vom Heil aller gesprochen wurde, doch nur das individuelle Heil, den individuellen Genuss, ersehnt zu haben. Das politische und soziale Dimension von Erlösung und Befreiung droht da ebenso verloren zu gehen wie überhaupt das Verständnis darum, dass das Christentum nicht einfach eine Botschaft der Lebenslust und Lebensfreude ist, sondern eine Botschaft der Lebenslust gerade im Angesicht des Leidens und der Gebrochenheit der Schöpfung, eine Botschaft der Hoffnung und Lebensfreude gerade im Blick auf den Riss, der das Dasein durchzieht. Keineswegs sei damit eine Art „Publikumsbeschimpfung“ derjenigen intendiert, die sich in ihrer Suche nach Sinn oder in ihrer Entdeckung des Religiösen auch für den christlichen Glauben interessieren bzw. sich vom Christentum angezogen fühlen. Aber es erscheint doch um der Botschaft Jesu willen notwendig, auch die „Sinn- und Gottsucher“ von heute mit dem Kern des christlichen Glaubens zu konfrontieren, mit den Grundmotiven des Christentums, und dies nicht aus Gründen größtmöglicher Attraktivität zu verschweigen – zumal solch eine Konfrontation auch bei den Suchenden eine klärende Auseinandersetzung mit ihren eigenen (religiösen) Wünschen und Sehnsüchten auszulösen vermag, die ihnen

---

<sup>19</sup> Fulbert Steffensky: *Schwarz-brot-Spiritualität*. Stuttgart 2005. S. 19.

die je eigene religiöse Orientierung und Gestaltung ihrer gelebten Religion erleichtern kann.

Was könnte es also bedeuten, den Glauben so zu leben und zu feiern, dass beides repräsentiert ist: die Lebenslust ebenso wie das Lebensleid? Entscheidend werden hier weniger einzelne Praktiken oder „Techniken“ sein als eine diesen Praktiken zugrunde liegende Haltung, die darum weiß, dass nicht die Lust oder gar einzelne Lüste gut oder schlecht sind, sondern die Willensentscheidung, dieses zu tun oder jenes zu lassen. Die Haltung, die dem freien Entschluss entspricht, sich einem Anruf und Anspruch zu öffnen, der zur Nachfolge Christi auffordert und damit dazu, sich für das gelingende Leben der Anderen ebenso bedingungslos einzusetzen und dafür Sorge zu tragen wie für das eigene gelingende Leben – wohl wissend, dass dieses Leben genossen werden will, aber das dieser Genuss niemals vollkommen zu sein vermag. Diese Haltung ist letztlich eine Haltung der Gelassenheit: gelassen gegenüber denjenigen, die die eigenen Lüste beinahe vergöttlichen, und gegenüber denjenigen, für die etwa die Vorstellung eines lachenden, ja genießenden Christus fast schon häretisch ist. Gelassen auch den eigenen „Lebenslüsten“ gegenüber im Vermögen, sie vorbehaltlos zuzulassen und in die eigene spirituelle Praxis zu integrieren, und zugleich von ihnen abzulassen da, wo es Not tut. Aber eben nur da, wo es Not tut. Ansonsten wissen die solcherart „Gelassenen“ darum, dass die christliche Spiritualität und Glaubenspraxis niemals ohne den Gebrauch der Lüste ausgekommen ist, weder was den Schmerz anbelangt noch was die Freude und die Lust betrifft. So heißt es etwa bei Paul Gerhardt: „Ich selber kann und mag nicht ruhn, des großen Gottes großes Tun erweckt mir alle Sinnen, ich singe mit, wenn alles singt, und lasse, was dem Höchsten klingt, aus meinem Herzen rinnen.“<sup>20</sup> Alt, zugegeben. Vielleicht ein bisschen schwülstig in der Wortwahl für den heutigen Geschmack. Vielleicht auch nicht ganz so geeignet für jeden liturgischen „Event“. Aber dennoch: ein christliches Lob auf die Lust und die Sinne.

---

<sup>20</sup> Paul Gerhardt: *Geb' aus mein Herz und suche Freud* (1653).