



Vorwort des Vorsitzenden



Liebe Freundinnen und Freunde christlicher
Mystik,

das Weihnachtsfest steht vor der Tür, und das Jahr geht seinem Ende entgegen. Dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, um sie mit sich selbst zu versöhnen, bleibt ein unfassbares Wunder. Für Franz von Assisi und Martin Luther war das Kind in der Krippe von Bethlehem der klarste Spiegel der väterlichen Liebe Gottes (wie es der Wittenberger Reformator ausgedrückt hat). Das wehrlose Baby lässt selbst harte Männerherzen weich werden und höher schlagen! Franz von Assisi und Luther können mit Fug und Recht als Weihnachtschristen bezeichnet werden. Ist in liturgischer Hinsicht das Osterfest das Hauptfest der Christenheit, bildete fortan das Weihnachtsfest in Teilen Europas das Zentrum des Jahres. Durch die Verehrung des Jesuskindes kam eine vorher ungeahnte Wärme in die Glaubensbeziehung zwischen Gott und Mensch. Luther spricht deshalb von Gott als einem „glühenden Backofen voll Liebe“. Wer sich in seine Nähe begibt, wird von dessen Liebe unweigerlich selbst erwärmt.

In diesem Jahr jährte sich der Todestag Dietrich Bonhoeffers zum 80. Male. Auf persönlichen Befehl Hitlers ist er am 9. April 1945, nur einen Monat vor Kriegsende, im KZ Flossenbürg in der bayerischen Oberpfalz hingerichtet worden. Das ist Grund genug für den Abdruck seiner Adventspredigt über Offenbarung 3,20 „Siehe, ich stehe vor der Tür“ unter der Rubrik „Klassische Texte der Mystik“. Ich bin je länger je mehr der Auffassung, dass Bonhoeffers Spiritualität eine mystische Prägung besaß. Sie wurde, wie besonders seine Bücher „Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“ zeigen, wesentlich geprägt durch die „Imitatio Christi“ (deutsch: Nachfolge Christi) von Thomas von Kempen.

Im vorliegenden Rundbrief wird zudem noch einmal an den 100. Geburtstag Josef Sudbracks, einem der Gründerväter unserer Gesellschaft, erinnert. Dankenswerterweise hat einer seiner Mitbrüder aus dem Jesuitenorden, Andreas R. Batlogg SJ, einen Artikel zur Erinnerung an Sudbrack geschrieben.

Der Rundbrief enthält auch die übrigen Vorträge und eine Predigt, die auf der diesjährigen Jahrestagung im Stift Urach gehalten wurden. Ich danke Andreas Knapp, Martina Roesner und Pastor Arne Jureczek – unser neues Vorstandsmitglied – sehr, dass sie ihre Texte zur Verfügung gestellt haben. Andreas Knapp, selbst Kleiner Bruder Jesu, führt uns in die mystische Frömmigkeit von Charles de Foucauld ein. Ich bin immer wieder neu fasziniert von dessen bedingungsloser Liebe zu Jesus, aber auch vom ungewöhnlichen Lebensweg dieses Nachfolgers des verborgenen Jesus. Der Beitrag von Martina Roesner zeigt, dass Menschen im Lauf ihres Lebens sehr unterschiedliche Einstellungen zur Bedeutung der Mystik entwickeln können. Martin Buber ist ein berühmtes Beispiel dafür.

Die beiden Buchrezensionen wollen auf neue Bücher zur Mystik hinweisen. Unser neues Vorstandsmitglied Pfarrer Sascha Ebner führt in seine unlängst erschienene eigene Studie zu den Impulsen der spanischen Mystik für die Seelsorge heute ein. Susanne Grimmer macht Lust, sich im kommenden Jahr, geführt von Johannes Schleichers Buch „Himmel zu verschenken“, auf eine mystische Entdeckungsreise zu begeben.

Vor allem ist es mir eine Freude, Sie zur nächsten Jahrestagung unserer Gesellschaft im Roncalli-Haus in Magdeburg vom 1.–3. Mai 2026 einladen zu können. Wir wollen uns dabei mit der französischen Mystikerin Simone Weil (1909–1943) beschäftigen, die für mich zu den aufregendsten Mystikerinnen der jüngeren Neuzeit gehört. Weil stammte aus einer großbürgerlichen jüdischen Familie, die aber völlig agnostisch eingestellt war. Sie war gleichermaßen Sozialrevolutionärin, Philosophin und Mystikerin. Als Vorstand haben wir während einer Klausur vom 24.–26.10. im Franz Hitze Haus in Münster am Programm gestrickt. Was dabei herausgekommen ist, entnehmen Sie bitte dem beiliegenden Flyer. Es haben eine Reihe

ausgewiesener Kennerinnen und Kenner ihre Mitarbeit zugesagt. Ich bitte um baldige Anmeldung per Brief oder digital. Bringen Sie doch bitte auch jüngere und ältere Menschen, die an der Mystik interessiert sind, auf die Tagung mit. Bekanntlich sind die Jahrestagungen die beste Gelegenheit, neue Mitglieder für unsere Gesellschaft zu gewinnen. Ich freue mich schon auf das Wiedersehen in Magdeburg, das aus allen Richtungen per Bahn und Auto gut erreichbar ist.

Nun bleibt mir lediglich, Ihnen allen ein frohes Weihnachtsfest und gesegnetes neues Jahr zu wünschen!

Mit herzlichen Grüßen vom gesamten Vorstand bin ich
Ihr

A handwritten signature in cursive script that reads "Peter Zimmerling".

Peter Zimmerling, Vorsitzender

P.s.: Unser langjähriges Mitglied Dr. Jürgen Linnewedel wird in der nächsten Zeit aus seinem Haus ausziehen und in eine Seniorenresidenz wechseln. Er würde gerne interessierten Mitgliedern der Gesellschaft mystisch geprägte Literatur aus seinem Bücherbestand von Meister Eckhart (und früher) bis hin zu Autoren der Gegenwart überlassen. Bei Interesse wenden Sie sich doch bitte direkt an ihn: s.j.linnewedel@t-online.de.



Inhalt

- I. **Charles de Foucauld:
Mystik der offenen Augen**
von Andreas Knapp, Leipzig – Seite 06

- II. **Der Vorrang des Zwischenmenschlichen.
Zur ethisch motivierten Mystikkritik bei
Martin Buber und Emmanuel Levinas**
von Martina Roesner, Chur – Seite 16

- III. **Predigt über Johannes 13,31–33a.34–35**
von Arne Jureczek, Rendsburg – Seite 33

- IV. **Sehnsucht nach mystischer Erfahrung:
Josef Sudbrack SJ (1925–2010)**
von Andreas R. Batlogg SJ, Wien – Seite 38

Reihe: Klassische Texte der Mystik

- V. **„Warten können“**
Predigt über Offenbarung 3,20:
„Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“
zum 1. Advent (Barcelona, 2.12.1928)
von Dietrich Bonhoeffer – Seite 45

- VI. Die spanische Mystik und ihre Impulse für die Seelsorge heute
Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila – Glaubens- und Lebenshilfe für das 21. Jahrhundert
Eine Bucheinführung
von Sascha Ebner, Rödental-Mönchroden – Seite 50**
- VII. Buchbesprechung zu Johannes Schleicher, Himmel zu verschenken. Mit Mystikerinnen und Mystikern durch das Jahr
von Susanne Grimmer, Bamberg – Seite 59**
- VIII. Einladung zur Mitgliederversammlung in Magdeburg am 2.05.2026, 19.30 Uhr
von Peter Zimmerling, Leipzig – Seite 63**



I. Charles de Foucauld: Mystik der offenen Augen

von Andreas Knapp, Leipzig

Charles de Foucauld (1858–1916) war ein unruhiger Mensch. Als Jugendlicher und junger Erwachsener wollte er das Leben auskosten. Er hatte ein großes Vermögen geerbt und konnte sich daher ein ausschweifendes Leben erlauben. Der Tradition seiner Familie folgend schlug er die militärische Laufbahn ein. Als sein Regiment nach Nordafrika verlegt wurde, erwachte der Abenteurer in ihm. Das Reglement des Militärs wurde ihm zu eng, und er machte auf eigene Faust eine Expedition nach Marokko. Bei diesem lebensgefährlichen Abenteuer begegnete er dem Islam. Der Glaube von Menschen, die ständig in der Gegenwart Gottes leben, wühlte ihn auf. Er fragte sich, ob es nicht noch etwas Größeres gibt als Arbeit, Karriere und Vergnügen. Nach Paris zurückgekehrt, zog es ihn in die verschiedenen Kirchen der Stadt. In der Kirche St. Augustin wollte er mit einem gebildeten Priester diskutieren. Doch der lud ihn zur Beichte und zum Empfang der Kommunion ein. Charles ließ sich darauf ein und erlebte eine radikale innere Umwandlung: Er ist mit dem Absoluten, das wir Gott nennen, in Berührung gekommen. Und seit er glaubt, dass es Gott gibt, kann und will er nur noch für *ihn* leben. Im Evangelium begegnet er Jesus von Nazaret, in dem Gott Mensch geworden ist. Ihm will er folgen, so radikal wie möglich. Seine äußeren Umtriebe verwandeln sich in eine spirituelle Unruhe, in die Suche nach dem Absoluten. Er schreibt: „Je mehr man von dieser Süße trinkt, desto mehr dürstet man danach.“¹

¹ Charles de Foucauld, zitiert nach:

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2023/october/documents/20231002-piccolesorelledigesu.html&ved=2ahUKEwjsj8C3ke6OAXU_9wiHHat1Lc0QFnoECE8QAQ&usg=AOvVaw1R5-zU9LD65rGoM6OfuF2K

Der Weg zur Geschwisterlichkeit

Aufgrund seiner großen Willensstärke steht Charles lange Zeit in der Versuchung, sich und anderen übermenschlich viel abzuverlangen. Das Maß an Arbeit und Gebetszeiten, das er sich selbst auferlegt, scheint völlig überzogen. Sein geistlicher Begleiter Abbé Huvelin warnt ihn vor der Tendenz zur Übertreibung: „Sie müssen sich schützen vor diesem Hang zur Maßlosigkeit, der Sie nie zur Ruhe kommen lässt.“² Genau aus diesem Grund verbietet Abbé Huvelin auch die Gründung einer Gemeinschaft. Denn die von Charles verfassten Regeln seien viel zu streng: „Ihre Regel ist absolut undurchführbar.“³ Später bemüht sich Charles dann doch, Mitbrüder für die von ihm ersehnte Gemeinschaft zu finden. Was nicht gelingt – wahrscheinlich zum Glück für die potenziellen Kandidaten.

Schauen wir einmal in die von Charles verfassten Ordensregeln. In den ursprünglichen Entwürfen nennt er die Mitglieder zunächst „Eremiten“. Später streicht er dieses Wort durch und schreibt „Kleine Brüder“ darüber. Das muss ihn ein gutes Stück Zeit gekostet haben, denn er korrigierte so alle entsprechenden Passagen in beiden handgeschriebenen Kopien der Regel und in den Konstitutionen, – und auch in der lateinischen Übersetzung.⁴ Bei dieser Veränderung ging es um mehr als nur um den Austausch von Wörtern. Die neue Wortwahl „Bruder und Freund aller Menschen“ oder „universale Bruderschaft“ weist auf eine innere Entwicklung hin. Charles will keinen Zusammenschluss von Eremiten und Einsiedlern mehr gründen, sondern nennt jetzt die künftigen Gefährten „Brüder“.

Wie kommt es dazu? Charles wollte *Jesus* nachfolgen, in dem Gott den letzten Platz gewählt hat. Zunächst wird er Mönch in einem strengen Trappistenkloster in Syrien. Dort pflegt er ein kontemplatives Leben, geprägt von langen Gebetszeiten und harter körperlicher Arbeit. Die Suche nach dem letzten Platz treibt ihn Jahre später dazu, das Kloster wieder zu verlassen und in Nazaret als Einsiedler zu

² Zitiert nach Antoine Chatelard, Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset, Lochham 2005, 82.

³ Vgl. Jürgen Rintelen, Der das Leben suchte. Die vielen Schritte des Charles de Foucauld, Würzburg 2005, 76.

⁴ Vgl. Chatelard, Charles de Foucauld, 75.

leben. Doch dann gewinnt die Idee der Geschwisterlichkeit immer mehr an Bedeutung. Der ehemalige Trappist sieht sich zwar immer noch als Mönch, aber jetzt will er Bruder werden: Bruder Jesu *und* Bruder der Menschen. Es genügt ihm nicht mehr, mit Jesus allein zu sein – und vor den anderen zu fliehen. Vielmehr macht er sich das Anliegen und die Mission Jesu zu eigen: Es geht um das Heil *aller* Menschen.⁵

Jesus hat das Reich Gottes verkündet, das in seiner Person begonnen hat: dass Gott die Nähe des Menschen sucht, dass der Sohn Gottes im Sohn eines Zimmermanns ein Bruder wird, und zwar vor allem Bruder derjenigen, die von ihren Mitmenschen verachtet und an den Rand gedrängt werden. Gerade ihnen schenkt Jesus seine geschwisterliche Nähe und Zuwendung – und das wird zum Zeichen für den Beginn des Reiches Gottes.

Das Reich Gottes fängt also dort an, wo man es nicht vermuten würde: In einem ganz gewöhnlichen Umfeld, in kleinen Gesten der Solidarität und Aufmerksamkeit. Und man kann Gott nur lieben, wenn man sich *zugleich* den Menschen zuwendet. Daher reicht es Charles nicht mehr aus, die „anderen“ abstrakt ins Gebet zu nehmen. Vielmehr muss er aus seiner klösterlichen Abgeschlossenheit aufbrechen und die Nähe der Menschen suchen. Er kann nicht mehr nur aus der Ferne lieben, sondern muss Kontakt aufnehmen und Beziehungen knüpfen, um Freund und Bruder zu werden. Diese Kehrtwendung lässt Charles dorthin ziehen, wohin nach seiner Auffassung auch Jesus gehen würde: zu Menschen, die vom Evangelium weit entfernt sind. So kehrt er wieder in die Sahara zurück, mitten unter die Muslime und zu den Ärmsten der Armen.

Am Rand der Oase von Beni Abbes baut er sich eine Einsiedelei. Doch diese ist zugleich ein Ort der Begegnung mit vielen Menschen. Aus seinen Tagebüchern wissen wir, dass manchmal mehr als 100 Besucherinnen und Besucher pro Tag zu ihm kamen. Und oft wurde er beim Gebet gestört. Gemäß der damals gepflegten Frömmigkeitsform verbrachte er sein Gebet vor dem sogenannten

⁵ Vgl. ebd.

„ausgesetzten Allerheiligsten“, also dem Brot der Eucharistiefeier, in der die Gegenwart Christi verehrt wurde. Und wenn dann jemand an seiner Tür klopfte, so konnte Charles das so deuten: „Jetzt werde ich demselben Christus begegnen, den ich im eucharistischen Brot angebetet habe!“ Die Realpräsenz Christi in der Eucharistie und die Realpräsenz Christi in den Armen und Bedürftigen ist ein und dieselbe. Vom Evangelium her ist das für Charles eindeutig: Derjenige, der über das Brot gesprochen hat: „Das ist mein Leib“, sagt auch: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder oder Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan.“

Kontemplation und Gemeinschaft

Die Kontemplation, der versunkene Blick nach innen – und der Blick nach außen auf die Not der Menschen verbinden sich für Charles immer mehr zu einer stimmigen Einheit. Mystik im ursprünglichen Wortsinn von „die Augen schließen“ ergänzt sich zu einer „Mystik der offenen Augen“, wie Johann Baptist Metz das zum Ausdruck gebracht hat.

Charles akzeptiert, dass er im Gebet so oft unterbrochen wird. Die Begegnung mit Gott und die mit den Menschen sind für ihn zwei Seiten der einen Medaille. Mit einem Wort von Paul Zulehner: „Wer in Gott eintaucht, taucht bei den Armen auf.“

Die Beziehung zu Jesus, die er im persönlichen Gebet, in der Feier der Eucharistie und in der Stille pflegt, weitet sich zu einem großen Beziehungsnetz. Charles, der zu Beginn seines religiösen Weges die Abgeschlossenheit gesucht hat, nimmt wieder Kontakt mit alten Freunden und mit seiner Familie auf. Immer mehr versteht er sich als *Bruder aller Menschen*.⁶ Im Jahr 1902 schreibt er: „Mein Wunsch ist es, dass alle Einwohner dieses Landes – Christen, Muslime, Juden und Heiden – mich als ihren Bruder betrachten, den Bruder aller Menschen. Sie fangen an, mein Haus *la fraternité* (die Bruderschaft) zu nennen und darüber freue ich mich!“ Seinem Freund Lacroix erläutert er: „Ich habe diesen Namen (*fraternité*) gewählt, weil er

⁶ Vgl. zum Folgenden Andreas Knapp, Wer alles gibt, hat die Hände frei, Altenberg 2021, 74ff.

besagt, dass ich ihr Bruder und der Bruder aller Menschen ohne Ausnahme und ohne Unterschied bin.“

Und in seiner Ordensregel formuliert er für die Brüder: „Sie schauen nicht auf die Person und machen keinen Unterschied. Ihre brüderliche Liebe zu allen Menschen soll wie ein weithin sichtbares Licht strahlen; im weiten Umkreis soll jeder, auch der Sünder und Ungläubige, wissen, dass sie Freunde, Brüder aller Menschen sind; dass sie für alle beten; dass sie allen Gutes tun; dass ihre Bruderschaft ein Hafen, eine Asylstätte ist, wo jeder Mensch, vor allem der arme und unglückliche, zu jeder Stunde als erwünschter Gast herzlich willkommen ist.“

Diese hohen Ideale müssen in die kleinen Münzen des Alltag eingewechselt werden. Charles begegnet auch Menschen, die sich über ihn lustig machen oder seine Ratschläge in den Wind schlagen. Einige finden ihn hart und eigensinnig. In der Einsamkeit des Klosters hat Charles noch sehr ideal über die Liebe zu allen geschrieben. Aber dieses hehre Ideal ist gar nicht so einfach zu leben inmitten von Konflikten, etwa auf den langen Märschen quer durch die Wüste.

Charles muss also lernen: Man kann nicht Bruder *aller* Menschen sein. Und man kann nicht jeden auf die gleiche Weise lieben. Aber man kann damit anfangen, Bruder einiger konkreter Menschen zu werden! Von da aus können sich die Beziehungen weiten:

„Unsere Liebe sei unendlich aufmerksam; beschränken wir uns nicht darauf, anderen in wichtigen Dingen beizustehen, sondern pflegen wir zärtliche Aufmerksamkeit in kleinen Dingen, in winzigen Gesten... Gehen wir auch auf die kleinen Einzelheiten der Gesundheit, auf die Bedürfnisse des Gemütes ein, trösten, erfreuen wir die anderen durch kleine Aufmerksamkeiten. Achten wir liebevoll auf die Menschen, die Gott neben uns gestellt hat, schenken wir ihnen zärtliche, einfühlsame, kleine Aufmerksamkeiten, wie liebevolle Geschwister, wie eine zärtliche Mutter.“⁷

Und wie lebe ich als Kleiner Bruder vom Evangelium? Seit 20 Jahren wohne ich mit zwei Mitbrüdern in einem Plattenbau am Stadtrand von

⁷ Zitiert nach Chatelard, Charles de Foucauld, 96.

Leipzig. Ich kann Ihnen sagen: Sich gegenseitig als Brüder anzunehmen, das kann ein mühsamer Weg werden. Wir kommen aus drei verschiedenen Volksstämmen: Ich bin Wessi, Michael ein Ossi und Gotthard ein Bayer.

Mir kommt ein Bild: Die anderen Menschen sind für uns ja wie Puzzle-Teile – und nur alle zusammen ergeben das Abbild Gottes. Diese Puzzle-Teile passen freilich nicht immer zusammen. Wir sehnen uns zwar nach Harmonie und tiefer Verbundenheit. Aber vielleicht war das Bruder-Sein in der eigenen Familie schon nicht einfach. Wie sehr wir uns auch um eine echte Brüderlichkeit mühen: Immer bleiben Ecken, Kanten und Reibungsflächen. Die Brüder (bzw. Schwestern) sind Werkzeuge, durch die uns Gott abschleifen will. Manchmal rau wie Schmirgelpapier. Und so müssen wir uns in herber Brüderlichkeit ertragen und Spannungen aushalten, damit Gemeinschaft möglich wird. Wo uns dies – und sei es auch nur momenthaft oder in Ansätzen – geschenkt wird, dort wird die Bruderschaft zu einem prophetischen Zeichen für die neue Welt Gottes, in der sich alle Menschen als Schwestern und Brüder erfahren dürfen.⁸

Vom eucharistischen Kult zu einem eucharistischen Leben

In der Kirche S. Augustin wird die Aufforderung zur Beichte und zur anschließenden Kommunion für Charles de Foucauld zum Schlüsselerlebnis. Die Begegnung mit Christus in der Eucharistie wird zu einem tragenden Pfeiler seines religiösen Lebens. Während der Jahre im Trappistenkloster gehört die tägliche Eucharistiefeier und die eucharistische Anbetung zu den Grundformen seines geistlichen Lebens. In der Brotsgestalt findet er das Geheimnis der Menschwerdung Gottes wieder, das ihn so tief berührt hat: Gott macht sich klein und wird ein Mensch. In Jesus teilt Gott das Leben der kleinen Leute von Nazaret, demütig und unscheinbar. Charles vertieft im Gebet dieses große Geheimnis des christlichen Glaubens: Er begegnet Gott im Brot des Alltags und im Brot der Eucharistie.

⁸ Vgl. Knapp, Wer alles gibt, hat die Hände frei, 84ff.

Charles empfindet diese Gegenwart nicht primär als Wohnen Gottes in der eigenen Seele, sondern vor allem als Präsenz Jesu im Gegenüber des eucharistischen Brotes. In der Anbetung will Charles dem so gegenwärtigen Freund Jesus einfach Gesellschaft leisten. Man kann dies mit der Verrücktheit eines verliebten Menschen vergleichen: Ein solcher will einfach nah beim Geliebten sitzen.

Später in der Sahara will Charles selbst immer mehr zu einem Zeichen der Gegenwart Gottes unter den Menschen werden - und zwar genau jener schlichten und unspektakulären Gegenwart, wie sie Jesus in Nazaret gelebt hat.

Schließlich nimmt Charles es sogar in Kauf, auf die Feier der Eucharistie und die Präsenz Jesu im Tabernakel zu verzichten. Als es ihm in der Sahara vom Vatikan nicht mehr erlaubt wurde, das Allerheiligste im Tabernakel aufzubewahren, zieht er nicht nach Beni Abbes zurück, sondern bleibt bei den Tuareg in Tamanrasset. Sechs Jahre bleibt sein Tabernakel leer, was ihn ungeheuer schmerzt. Er hält seine Anbetung vor dem leeren Tabernakel. Charles verzichtet auf die äußere Präsenz der Eucharistie im Tabernakel. Und zwar, um der Tuareg willen, denen er seine eigene Präsenz als Zeichen der Liebe Gottes anbieten will.

Die kirchenrechtliche Regelung von damals erlaubte auch keine Eucharistiefeier ohne Mitchristen. Also verzichtet Charles auch auf die Feier der Eucharistie. Weihnachten 1907 schreibt er: „Heute Nacht keine heilige Messe. Zum ersten Mal seit 21 Jahren.“

Die Treue zu den Menschen im Hoggar ist ihm wichtiger geworden als spirituelle Formen. In einem Brief an den apostolischen Administrator der Sahara schreibt er: „Da ich der einzige Priester bin, der sich im Hoggar aufhalten kann, während viele Priester die heilige Messe feiern können, halte ich es für besser, trotz allem in den Hoggar zu gehen und dem guten Gott die Sorge zu überlassen, mir die Messfeier zu ermöglichen, wenn er will.“⁹

Die Spiritualität von Nazaret, die Charles de Foucauld für sich entdeckt und für viele andere fruchtbar gemacht hat, sucht daher

⁹ Zitiert nach Rintelen, Der das Leben suchte, 164.

keine Sonderformen, weder im Gebet noch im Engagement. Diese Spiritualität führt in die Gegenwart Gottes *und* in die Gegenwart der Menschen in Freundschaft und Solidarität. Es ist also keine Spiritualität der Wüste oder des Einsiedlertums. Es ist im Gegenteil eine Spiritualität der Beziehung in zwei Dimensionen: Beziehung der Liebe zu Gott, der in Jesus einer von uns geworden ist und dessen Gegenwart sich vor allem in der Eucharistie finden lässt. Und zugleich Beziehung zu den Menschen, um deren Leben zu teilen – so wie Jesus in einer Haltung von Aufmerksamkeit und Liebe, die niemanden ausschließt.

Jacques Maritain schrieb: Es kann ein kontemplatives Leben mitten in der Welt geben. Es ist ein Zeugnis für die eucharistische Gegenwart des Herrn: „Sich von den anderen aufessen zu lassen und gleichzeitig genug Stille und Sammlung bewahren, dass Gott aus uns ein Brot machen kann, das nahrhaft für die anderen ist.“¹⁰ Und die Gründerin der Kleinen Schwestern Jesu, Madeleine, ergänzt: „Als ‚betende Menschen mitten in der Welt‘ wagen wir zu sagen, dass das kontemplative Leben in den überbevölkerten Städten, im Lärm der Straßen sich ebenso gut entfalten kann wie in der Zurückgezogenheit eines Klosters.“¹¹

Die Spiritualität von Nazaret

Gott hat in Jesus von Nazaret ein ganz gewöhnliches Leben gewählt, in einem unscheinbaren Dorf. Der Alltag Jesu war geprägt von der täglichen Arbeit und den familiären Beziehungen. Im Gewöhnlichen das Außergewöhnliche finden: Dieser Aspekt von *Nazaret* gehört zu den großen Entdeckungen, die Charles de Foucauld auf seiner abenteuerlichen Lebensreise gemacht hat. So wie in Jesus von Nazaret Gott in einem unscheinbaren Umfeld präsent war, so können wir Gottes Gegenwart in den alltäglichsten Dingen finden.

¹⁰ Zitiert nach Chatelard, Charles de Foucauld, 182.

¹¹ Zitiert nach:

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.charlesdefoucauld.de/index.php/spiritualitaet/spirituelle-impulse/41-kontemplativ-mitten-in-der-welt&ved=2ahUKEwj93KmVje6OAXI-QIHHdz0MMYQFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1VihwYfYGwFCRpvOy2y8E>

Denn das gewöhnliche Leben ist ein facettenreiches Bild des Göttlichen, das es nur zu lesen gilt. „Gott ist da und ich wusste es nicht“, staunt schon der biblische Jakob (Genesis 28,16). Teresa von Avila ist davon überzeugt, dass man Gott auch zwischen den Kochtöpfen finden könne.

Wenn Menschen bei der Besichtigung eines Klosters erfahren, dass etwa die Kartäuser um ein Uhr morgens aufstehen, um zu beten, so wird dies oft mit Erstaunen und großem Respekt aufgenommen. Wenn hingegen eine Mutter oder ein Vater um ein Uhr aufstehen, weil ihr Kind weint, dann wird dem zu Unrecht spiritueller meist kein großer Wert beigemessen. Und wenn eine Frau über Jahre den demenzkranken Vater wie selbstverständlich versorgt und pflegt, so ist doch auch dies eine Form von Gottesdienst!

Genau diese Perspektive will eine von *Nazaret* geprägte Spiritualität erschließen: Sie will die Augen öffnen für die göttliche Dimension im Kleinkram des Alltags, um diesen neu sehen und schätzen zu lernen. Es steht außer Frage, dass es bedeutsame Augenblicke im Leben eines Menschen gibt, in denen eine besonders tiefe Erfahrung von Gottes Nähe geschenkt wird: In einer großen Liebe, im Wunder der Geburt eines Kindes, im Glück, das einem unerwartet zufällt. Solche Momente gleichen einer Rose, deren Schönheit und Duft uns berührt. Auf der Wiese des Alltags dagegen blühen viele kleine Feldblumen. Sie fallen nicht besonders auf und stechen nicht heraus. Aber zusammen bilden sie einen farbenfrohen Teppich des Lebens.

nazaret¹²

im graubunten
galiläer allerlei
monotones hinundher
treppauftreppab
jahrausjahrein

das leben pulsiert im rhythmus
von hammer und säge
die hobelspäne der zeit
fallen auf den boden
der normalität

inmitten dieser symphonie
aus eintönigkeiten
völlig unspektakulär
das göttliche
präsent

¹² Knapp, Wer alles gibt, 21.



II. **Der Vorrang des Zwischenmenschlichen. Zur ethisch motivierten Mystikkritik bei Martin Buber und Emmanuel Levinas**

von Martina Roesner, Chur

Die Abschnitte 1 und 2 dieses Textes sind die Zusammenfassung des folgenden Aufsatzes, den die Verf. bereits vor einigen Jahren veröffentlicht hat: Martina Roesner, „Mystik der All-Einheit oder Mystik der Relation? Martin Bubers Eckhart-Rezeption in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext“, *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 161–191.

1. Einleitung

Von allen christlichen Mystikern ist Meister Eckhart wohl derjenige, der unter Christen wie Nichtchristen die größte Strahlkraft entfaltet und die weiteste Verbreitung gefunden hat. Gleichzeitig ist er aber auch derjenige, dessen mystischer Ansatz am häufigsten missverstanden oder gar zu ideologischen Zwecken instrumentalisiert wird. Im 19. Jahrhundert wurde Eckhart zunächst durch die Vertreter des deutschen Idealismus und der Romantik wiederentdeckt und von der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zum Vorläufer einer reformatorischen Glaubensauffassung erklärt. Als gemeinsame theologische Motive galten hierbei Eckharts Kritik an den diversen Formen der sogenannten Werkfrömmigkeit, seine Verwendung der mittelhochdeutschen Volkssprache und seine Betonung einer Einheit mit Gott „ohne Mittel“, d. h. ohne vermittelnde Zwischeninstanzen.¹ Auch wenn diese protestantische Eckhart-Rezeption zweifellos einseitig und unvollständig war, weil sie die scholastisch-philosophische Prägung Eckharts fast völlig ausklammerte, betrachtete sie Eckhart doch nach wie vor als einen christlichen

¹ Vgl. Carl Schmidt, *Meister Eckart: Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters*, Hamburg 1839, 26. 79. 82. Hans Martensen, *Meister Eckart: Eine theologische Studie*, Hamburg 1842, 41. 56f.; Adolf Helfferich, *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und ihren Denkmalen*, Gotha 1842, Bd. 1, 5.

Theologen und verleugnete die zutiefst biblische Prägung seines Denkens nicht. Auch waren die betreffenden protestantischen Autoren allesamt studierte Kirchenhistoriker und folgten bei ihrem Umgang mit Eckharts Texten grundsätzlich den geltenden wissenschaftlichen Standards. Man muss dazu sagen, dass Eckharts deutsche Predigten und Traktate 1857 von Franz Pfeiffer nur im mittelhochdeutschen Originaltext publiziert worden waren, und Ende des 19. Jahrhunderts wurden seine lateinischen Werke von Heinrich Denifle wiederentdeckt und teilweise kritisch editiert. Es gab jedoch zu diesem Zeitpunkt keine allgemein zugängliche neuhochdeutsche Übersetzung von Eckharts Schriften, was den Zugang zu seinem Denken für Nichtakademiker deutlich erschwerte.

Anfang des 20. Jahrhunderts änderte sich diese Situation insofern, als nun neuhochdeutsche Ausgaben oder zumindest Teilausgaben von Eckharts mittelhochdeutschen Predigten und Traktaten publiziert wurden, die Eckharts Mystik für einen breiteren Leserkreis zugänglich machten. Das damit verbundene Bestreben, das eckhartsche Gedankengut zu popularisieren, hatte jedoch auch seine bedenklichen Seiten. 1903 veröffentlichte Herman Büttner erstmals eine relativ umfängliche neuhochdeutsche Ausgabe mit dem Titel *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*. In seiner Einleitung zu diesem Werk machte Büttner jedoch deutlich, dass es ihm nicht um eine möglichst neutrale, objektive Darstellung von Eckharts Denken ging, sondern um seine Vereinnahmung zu deutschnationalen, um nicht zu sagen völkischen Zwecken.² Ebenfalls im Jahr 1903 veröffentlichte der jüdische Philosoph Gustav Landauer seinerseits eine weniger umfängliche Teilausgabe von Eckharts Werken in neuhochdeutscher Übersetzung unter dem Titel *Meister Eckharts mystische Schriften*. In seiner Einleitung zu dieser Ausgabe gab Landauer offen zu, dass er bei der Auswahl und Übertragung der Texte bewusst selektiv vorgegangen sei und alles weggelassen habe, „was uns heute nichts mehr sagt“, um Eckhart „als Lebendigen

² Herman Büttner (Übers. und Hg.), *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* (2 Bd.), Jena 1903/1909; ²1912, Bd. 2, iv-xxxv.

aufstehen zu lassen.“³ Dabei hat Landauer die Predigten Meister Eckharts nicht nur gekürzt und zahlreiche Abschnitte weggelassen, sondern bisweilen in den Wortlaut des Textes selbst eingegriffen, und zwar in einer Weise, die den Sinn wesentlich verändert. So schreibt Eckhart etwa im Originaltext von *Predigt 9*: „Wer nichts als die Kreaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jede Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch.“⁴ In seiner freien Übertragung legt Landauer Eckhart hingegen die Aussage in den Mund, „dass wir, wenn wir vermöchten, ein kleines Blümchen ganz und gar zu erkennen, damit die ganze Welt erkannt hätten,“⁵ worin eine deutliche Sinnverschiebung liegt.

Es entbehrt nicht der Ironie, dass sich ein deutschnational gesinnter Herausgeber wie Herman Büttner und ein jüdischer Philosoph wie Gustav Landauer, der sich selbst als Atheisten und Anarchisten bezeichnete, gleichermaßen auf Eckhart berufen konnten, um ihre eigenen, sehr unterschiedlichen philosophischen und politischen Positionen zu rechtfertigen. Es zeigt aber auch, wie offen und vieldeutig Eckharts Schriften sind, wenn man sie nicht im Kontext des mittelalterlichen Denkens liest, sondern einzelne Sätze und Aussagen herausgreift und diese so interpretiert, dass sie der eigenen philosophischen, theologisch-religiösen oder politischen Überzeugung entsprechen. Diese Gefahr einer Vereinnahmung Eckharts zu ideologischen Zwecken besteht bis heute und beweist, wie wichtig es ist, sich im Umgang mit seinen Schriften nicht von den persönlichen Eigeninteressen leiten zu lassen, sondern Eckhart in seiner ganzen Komplexität zu betrachten und zu verstehen, ohne ihn in kurzschlüssiger Weise zu vereinnahmen.

³ Gustav Landauer, *Meister Eckharts mystische Schriften*, (1903) Nachdruck: Wetzlar 1978, 7.

⁴ Vgl. Eckhart, Pr. 9, DW I, 156,7–9.

⁵ G. Landauer, *Meister Eckharts mystische Schriften*, 19.

2. Martin Bubers Eckhart-Rezeption und spätere Eckhart-Kritik

Der Umstand, dass sich ein jüdisch-atheistischer Denker wie Gustav Landauer derart intensiv mit Eckhart befassen konnte, ist darauf zurückzuführen, dass dessen Mystik – zumindest aus damaliger Perspektive – am wenigsten ein spezifisch christlich-katholisches Gepräge trug. Damit konnte sie wesentlich leichter in einem universalistischen Sinne gedeutet werden als etwa die Mystik eines Johannes Tauler oder Heinrich Seuse; ganz zu schweigen von der ausgesprochen christozentrischen und zutiefst kirchlich-sakramental verwurzelten Mystik eines Johannes vom Kreuz und einer Teresa von Ávila. Die relative konfessionelle Neutralität von Eckharts mystischem Ansatz ist auch der Grund dafür, dass er in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf den jungen jüdischen Philosophen Martin Buber eine derartige Faszination ausgeübt hat. Sowohl Bubers zunächst sichtbar werdende Begeisterung für Meister Eckharts Denken als auch sein späteres Abrücken von der Mystik als solcher und seine Hinwendung zur Dialogphilosophie lassen sich als Ergebnis dieser charakteristisch verzerrten und einseitigen Eckhart-Rezeption im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts deuten. Was Buber zunächst begeistert feiert und später verwirft, ist in beiden Fällen nicht Eckhart selbst, sondern Eckhart, wie er ihm durch den Filter der zeitgenössischen Instrumentalisierungen und ideologischen Vereinnahmungen erscheint.

Zwei Grundfragen spielen dabei eine zentrale Rolle: zum einen nämlich, ob Mystik in jedem Fall ein Verschwinden jeder Form von Differenz bedeutet, und zum anderen, ob die mystische Grundhaltung notwendigerweise auf einen Rückzug in die Sphäre des innerseelischen Erlebens und ein egozentrisches Sich-Abkapseln gegenüber den Mitmenschen hinausläuft. Bubers spätere Distanzierung von der Mystik ist offensichtlich von der Überzeugung getragen, dass – zumindest mit Blick auf die christliche und die fernöstliche Mystik – beide Fragen pauschal mit Ja zu beantworten sind. Dabei liegt jedoch die Vermutung nahe, dass diese Schlussfolgerung einer zu undifferenzierten Sicht der Mystik geschuldet ist, die speziell mit Blick auf Meister Eckhart nicht zutrifft.

Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto hat in seinem 1926 erschienenen Standardwerk mit dem Titel *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* die verschiedenen Grundformen der europäischen wie außereuropäischen Mystik systematisiert und präzise voneinander abgegrenzt. Dabei bescheinigt er Meister Eckhart in zutreffender Weise, dass dessen Mystik gerade nicht einem Verschwinden aller Differenzen das Wort rede, sondern sich vielmehr durch eine lebendige Polarität zwischen dem Einen und dem Vielen auszeichne. Auch bezeichnet Otto die eckhartsche Einheitsschau zutreffend als „Erkenntnis“, ja sogar als „Spekulation“, und grenzt diese Form der Vernunftmystik deutlich von den anderen Typen mystischen Erlebens – der Naturmystik, Erlebnismystik und Illuminatenmystik – ab.⁶

In Martin Bubers frühen Schriften, die vor dem Erscheinen von Rudolf Ottos Buch entstanden sind, lässt sich jedoch eine eher unscharfe Verwendung des Mystikbegriffs, vor allem mit Blick auf Meister Eckhart, beobachten. Buber kennt zu diesem Zeitpunkt offenbar keine wirkliche Differenzierung zwischen spekulativer Vernunftmystik, ekstatischer Liebesmystik und pantheistischer Naturmystik, sondern fasst das Phänomen der Mystik insgesamt unter dem Begriff des „als übermenschlich empfundenen Erlebnisses“⁷ zusammen. Bubers Sicht auf die Mystik im Allgemeinen und Meister Eckhart im Besonderen orientiert sich zunächst vornehmlich an Gustav Landauers frühen Schriften. Insbesondere scheint er Landauers These übernommen zu haben, dass Eckharts Mystik als skeptische Reaktion auf das scholastische Denken zu verstehen sei. Diese plakative Gegenüberstellung von Mystik und Scholastik wird von Buber zum ersten Mal in seiner 1904 entstandenen Dissertation *Zur Geschichte des Individuationsproblems* ausgesprochen. In dieser Arbeit befasst er sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Individualität und Universalität unter primär philosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten. Die starke

⁶ Vgl. Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1926, 69. 88-90. 243f.

⁷ Vgl. Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Werkausgabe, Bd. 2.2), Gütersloh 2012, 45.

Beeinflussung durch Landauers selektive und bisweilen deutlich verfremdende Eckhart-Übersetzung und Eckhart-Deutung ist der wohl wichtigste Grund dafür, dass auch Buber die Mystik in derart einseitiger Weise als Verschmelzung von Ich und Welt begreift, obwohl dies nur *eine* mögliche Form des mystischen Erlebens darstellt und zudem für Eckharts Mystik eindeutig unzutreffend ist. Allerdings versteht Buber sowohl die einzelne Gestalt des Mystikers als auch die „Allheit“, in der das individuelle Bewusstsein versinken soll, in einer anderen Weise als Landauer. Die mystische Vereinzelung fungiert bei Buber nicht als Durchgangsstadium auf dem Weg zur wahren menschlichen Gemeinschaft im religiösen oder sozialen Sinne, sondern ist vielmehr Synonym absoluter Einsamkeit und Nichtmitteilbarkeit.

Im Vorwort zu seinen *Ekstatischen Konfessionen* – einer von ihm zusammengestellten Sammlung mystischer Texte der unterschiedlichsten religiösen Traditionen – entwickelt Buber seine Konzeption der Mystik in eine Richtung, die über Landauers Ansatz und die von ihm verwendete Begrifflichkeit hinausgeht. Wörtlich hat das griechische Wort „Ekstasis“ die Bedeutung „Heraustreten“ bzw. „Außer-sich-Sein“, womit die Entrückung in einen bewusstseinsmäßigen Ausnahmezustand gemeint ist. Buber versteht das Wort „Ekstase“ aber gänzlich anders, nämlich nicht als ein Heraustreten aus den Grenzen der eigenen Individualität, das zur direkten Begegnung mit Gott bzw. dem Absoluten führt, sondern vielmehr als „ein Erlebnis, das aus der Seele selbst in ihr wächst, ohne Berührung und ohne Hemmung, in nackter Eigenheit.“⁸ So verstanden, ist die Ekstase also gerade nicht ein „Außer-sich-Sein“ im klassischen Sinne, sondern vielmehr das Verschwinden jeder Form von Äußerlichkeit und Andersheit und damit auch die Aufhebung der Möglichkeit jeder Begegnung. Für Buber ist das mystische Erleben daher gleichbedeutend mit „religiösem Solipsismus“, d. h. einer völligen Abkapselung des mystischen Bewusstseins und seinem Verharren in innerer Selbstbezogenheit. Demnach vollzieht sich das

⁸ Vgl. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen* (WA 2.2), 51. 53f.

Verschmelzungserlebnis mit dem Absoluten in Form des Weltgrundes ganz allein in der innerseelischen Sphäre des Mystikers als eine gesteigerte Form der Selbstwahrnehmung. Diese lässt für nichts mehr Raum als allein für die schiere Intensität des Erlebens selbst und hat somit den Verlust aller Bezüge zu anderen Menschen und Dingen zur Folge.

Man könnte sich fragen, weshalb sich Buber in der frühen Phase seiner Denkentwicklung derart intensiv mit den mystischen Traditionen anderer Religionen auseinandersetzt, aber kaum mit der jüdischen Mystik. Bubers Bevorzugung der christlichen, neuplatonischen und fernöstlichen Ansätze mystischen Denkens hat jedoch systematische Gründe. In einem 1905–1906 entstandenen Text mit dem Titel „Die jüdische Mystik“ vergleicht er den Chassidismus mit anderen mystischen Traditionen philosophischer bzw. religiöser Art (Plotin, Meister Eckhart, Lao-Tse) und kommt dabei bezeichnenderweise zu dem Schluss, im Vergleich zu diesen wirke die jüdische Mystik „ungleichmäßig“, „trüb“ und „manchmal kleinlich“. Interessanterweise macht er diesen Unterschied daran fest, dass „der Jude nicht in Substanz, sondern in Relation,“⁹ also nicht als ruhendes Ansichsein, sondern als beziehungshaftes Für-anderes-Sein existiere. Diese Eigenheit des Judentums und somit auch der jüdischen Mystik, so positiv Buber sie auch zu deuten versucht, erscheint ihm zu diesem Zeitpunkt jedoch noch als eine gewisse Unvollkommenheit, da Mystik, so wie er sie versteht, die Aufhebung jeder Form von Beziehung und das unterschiedslose Aufgehen im Absoluten verlangt.

Buber geht sogar so weit, in der Zeit des Ersten Weltkriegs den Gedanken der mystisch motivierten Selbstauflösung des Individuums im Absoluten in einem politischen Sinne weiterzudenken. Auch wenn die Soldaten der unterschiedlichen Kriegsmächte als Frontkämpfer auf unterschiedlichen Seiten stehen und insofern miteinander verfeindet sind, kommen sie doch auf einer tieferen Ebene darin überein, dass sie alle von derselben subjektiven Überzeugung

⁹ Vgl. Martin Buber, „Die jüdische Mystik“, in: ders., WA 2.1, 114-123, hier 114.

getragen sind, ihr Leben für das „große Ganze“ zu opfern. Der Tod im Feld ist somit nach Bubers Auffassung nur der äußere, physisch gewaltsame Vollzug derselben Auflösung des Individuums im universalen Weltgrund, die der Mystiker in rein geistiger Form erlebt. Es liegt auf der Hand, dass eine solche mystische Verklärung des Krieges unter ethischen Gesichtspunkten mehr als problematisch ist. Daher distanziert sich Buber in seinen späteren Schriften deutlich von dieser Auffassung und kritisiert dabei nicht nur seinen eigenen früheren Denkansatz, sondern verwirft die Mystik insgesamt. Er ist dabei von der Überzeugung getragen, dass es nur so möglich sei, den absoluten moralischen Wert des Individuums und die grundlegende Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen aufrechtzuerhalten und zu verteidigen. Bubers Dialogphilosophie, in der dieser Sinneswandel überdeutlich zum Ausdruck kommt, geht von der Einsicht aus, dass der Mensch sein wahres Wesen nicht in der innerlichen, mystischen Versenkung verwirklicht, sondern in der Begegnung mit einem Du. Interessanterweise ist das „Du“ nicht notwendigerweise auf andere Menschen beschränkt, sondern kann auch Tiere oder Pflanzen einschließen, solange man sie nicht einfach als objektivierbare Dinge betrachtet, sondern sich von ihnen in besonderer Weise angesprochen und angegangen fühlt. Umgekehrt begegnen wir, wenn wir uns beispielsweise morgens auf dem Weg zur Arbeit in einem vollen Bus oder U-Bahn-Waggon befinden, den anderen Passagieren normalerweise nicht in betonter Weise als „Du“, sondern sie werden von uns als neutrales „Es“ wahrgenommen. Das heißt, wir erfahren sie als Teile unseres Welterlebens, die sich zusammen mit uns für die Dauer der Fahrzeit in demselben öffentlichen Verkehrsmittel befinden, ohne dass wir uns von ihnen in besonderer Weise angesprochen fühlen würden.

Wenn sich jedoch die zwischenmenschliche Beziehung im prägnanten Sinne als eine Begegnung zwischen „Ich“ und „Du“ verwirklicht, dann wird dadurch für Buber der Mensch erst eigentlich zu einem menschlichen Subjekt im vollen Sinne des Wortes. Diese Notwendigkeit eines Gegenübers bleibt auch dann bestehen, wenn es sich bei dem „Du“, von dem man sich angesprochen und

angegangen fühlt, um Gott selbst handelt. Nun ist auch für Buber unstrittig, dass man sich Gott nicht einfach vorstellen darf wie ein menschliches Gegenüber, sondern er ist das absolute „Du“, das im Unterschied zu menschlichen Individuen grundsätzlich nie zu einem „Es“ werden kann.¹⁰ Doch hat Buber im Vergleich zu früher insofern einen Sinneswandel vollzogen, als die völlige Verschmelzung mit Gott nun nicht nur unmöglich ist, sondern auch gar nicht mehr wünschenswert erscheint. In kritischer Abgrenzung zu seinen früheren Schriften über Ekstase und Mystik bemerkt Buber, dass die Aussage Gottes im Buch Exodus 3,14 – „Ich bin, der ich bin“ – deutlich macht, dass Gott ein vernünftiges Subjekt ist und kein anonymer Weltgrund, in dem der Mensch aufgesogen würde.

Der wesentliche Beziehungsaspekt der jüdischen Religiosität und Spiritualität, den Buber früher eher als Zeichen der Unvollkommenheit gedeutet hatte, erscheint nun als Zeichen der Überlegenheit dieser personalen Gottesauffassung gegenüber der Vorstellung einer mystischen Verschmelzung mit dem Absoluten. Dabei geht es Buber nicht nur darum, sich Gott gegenüberstehend zu wissen, sondern von ihm angesprochen zu werden und umgekehrt in der Form des Gebets auch zu ihm sprechen zu können. Trotz seiner jüdischen Herkunft und religiösen Prägung verweist Buber in seinem Werk *Ich und Du* aber auch auf das Neue Testament und die „Ich bin“-Aussagen Jesu im Johannesevangelium. Er schreibt dazu: „Wie gewaltig, bis zur Überwältigung, ist das Ichsagen Jesu, und wie rechtmäßig, bis zur Selbstverständlichkeit! Denn es ist das Ich der unbedingten Beziehung, darin der Mensch sein Du so Vater nennt, dass er selbst nur noch Sohn und nicht andres mehr als Sohn ist.“¹¹ Der johanneische Jesus ist für Buber demnach ein authentischer Ausdruck einer Gemeinschaft mit Gott im unaufhebbaren interpersonalen Bezug. Demgegenüber, so Buber, habe Meister Eckhart durch seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele diesen Gedanken verfälscht und die Gottesbeziehung wieder in die

¹⁰ M. Buber, *Ich und Du*, in: ders., *Schriften zur Philosophie* (WA 1), München / Heidelberg 1962, 128.

¹¹ M. Buber, *Ich und Du*, 123.

Innerlichkeit des Menschen hineinverlegt, zu der es kein Außen mehr gibt.

Buber differenziert mit Blick auf das Christentum also sehr wohl zwischen der Gestalt Jesu Christi in ihrer konkreten, inkarnierten Form und der sich daraus ergebenden Gottessohnschaft im bleibenden Gegenüber zum Vater einerseits und der eckhartschen Interpretation der Lehre von der Gottessohnschaft im Sinne eines mystischen, sich innerhalb der Seele vollziehenden Geschehens andererseits. Der Gedanke der Gottessohnschaft Jesu als solcher erscheint für Buber auch vom jüdischen Standpunkt aus erstaunlicherweise nicht anstößig, denn er hebt die bleibende Distanz zwischen Gott Vater und dem gläubigen Bewusstsein, das sich als „Sohn“ ganz in Beziehung zu Gott befindet, nicht auf. Nicht die christliche Gottesvorstellung als solche ist folglich für Buber abzulehnen, sondern nur ihre mystische Weiterentwicklung und Verinnerlichung, die Gott nicht als absolutes Du gegenüberstehen lässt, sondern ihn letztlich doch wieder in die eigene Seele hineinzieht und damit die Beziehung als solche zum Verschwinden bringt.

3. Emmanuel Levinas' ethisch motivierte Kritik an der Mystik und am Christentum als solchem

Auch für den aus Litauen stammenden, jüdisch-französischen Philosophen Emmanuel Levinas spielt die Beziehung zum Anderen eine zentrale Rolle, vielleicht sogar eine noch größere als für Martin Buber. Zugleich besitzt Levinas' Denken ebenfalls eine stark religiöse Komponente, doch fällt nicht nur sein Verhältnis zur Mystik, sondern auch seine Einstellung zum Christentum insgesamt deutlich kritischer aus als bei Martin Buber. So wie für Buber die Erfahrung des Ersten Weltkriegs den Anstoß dazu gegeben hatte, seine positive Sicht auf die Mystik zu überdenken und zu korrigieren, so ist für Levinas die noch ungleich traumatischere Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und der Shoah der Anlass dafür, das abendländische Denken insgesamt – d. h. sowohl die griechische Philosophie als auch das Christentum – in radikaler Weise auf den Prüfstand zu stellen. Für Levinas ist wie für Buber die ethische Begegnung mit dem Mitmenschen von

grundsätzlich anderer Art als die neutrale, objektive Beziehung zu innerweltlichen Dingen. Doch anders als Buber denkt Levinas die Beziehung zwischen Ich und Du nicht als wechselseitig und gleichberechtigt. Nach Buber bewirkt meine Begegnung mit dem Du, dass ich Ich werde, aber umgekehrt bin ich auch für den Anderen ein Du, das ihn zu einem Ich macht. Levinas hingegen deutet diese Beziehung in radikal asymmetrischer Weise. Der Andere hat eine absolute ethische Bedeutung, die sich mir auferlegt und mich zur Gänze in Anspruch nimmt, ohne dass ich im Gegenzug dafür an den Anderen irgendwelche ethischen Ansprüche stellen könnte. Ich schulde dem Anderen alles, er schuldet mir überhaupt nichts – so pointiert lässt sich Levinas' Sicht der zwischenmenschlichen Begegnung zusammenfassen.¹²

Der Kerngedanke von Levinas besteht darin, dass der Andere – zunächst im Sinne des Mitmenschen verstanden – in einer radikalen „Äußerlichkeit“ zu mir bleibt, die sich einer Aneignung und Assimilation widersetzt. Ich kann den Anderen niemals von mir und meiner Selbsterfahrung ableiten, sondern er erscheint mir auf unvorhersehbare Weise, fordert mich heraus und macht mir durch den unausgesprochenen Aufruf „Du sollst nicht töten“ die ethischen Grenzen meiner Subjektivität deutlich.¹³ Doch diese Erfahrung der Äußerlichkeit und Heterogenität des Anderen gegenüber meinem eigenen Ich beschränkt sich nicht nur auf den Mitmenschen, sondern verweist zugleich auch in indirekter Weise auf Gott, der der Andere schlechthin ist. In weit höherem Maße als Buber verknüpft Levinas die Gottesbeziehung mit der Beziehung zum Mitmenschen, ja, man kann geradezu sagen, dass die richtige ethische Beziehung zum Nächsten gleichbedeutend ist mit der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, nicht obwohl, sondern gerade *weil* sie indirekter Natur ist.¹⁴

In einer Aufsatzsammlung aus den 1960er Jahren mit dem Titel *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* unternimmt es Levinas, die Eigentümlichkeit des Judentums gegenüber den anderen

¹² Vgl. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, 172.

¹³ Vgl. E. Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, 91.

¹⁴ Vgl. E. Levinas, „Eine Religion für Erwachsene“, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (aus dem Frz. von Eva Moldenhauer), Frankfurt a. M. 1996, 27–29.

Religionen, vor allem aber gegenüber dem Christentum herauszuarbeiten. Dabei will er vor allem den Eindruck korrigieren, das Judentum sei gleichsam von der Geschichte überholt oder gar durch die nachfolgenden Religionen überflüssig gemacht worden. Ein Leitmotiv dieser Aufsätze ist die starke Betonung des vernünftigen, ja, nüchternen Charakters der jüdischen Religion, der im deutlichen Gegensatz zu den in anderen Religionen herrschenden Vorstellungen einer enthusiastischen Verzückung oder mystischen Verschmelzung mit dem Göttlichen steht. Damit kehrt Levinas die Hierarchie der Wertigkeit zwischen Judentum und Christentum um, die seit Kant und Hegel zur selbstverständlichen Grundüberzeugung aller christlichen Religionsphilosophen geworden war. Diese hatten nämlich das Judentum gleichsam als die primitivere, weniger entwickelte Form des Monotheismus als abstrakter Gesetzesreligion dargestellt, bei der Gott durch einen Abgrund der Transzendenz vom Menschen getrennt bleibe. Im Unterschied dazu hatten sie die Auffassung vertreten, dass das Christentum durch die Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus diese Kluft überwunden habe, so dass der Mensch Gott auf Augenhöhe begegnen und unmittelbar an seinem göttlichen Leben teilhaben könne. Doch gerade die Vorstellung eines „Gottmenschen“, der uns den unmittelbaren Zugang zu Gott Vater eröffnet, ist für Levinas inakzeptabel, da auf diese Weise die radikale Andersheit Gottes zu verschwinden droht und der Mensch Gefahr läuft, sich in religiösen Schwärmereien zu ergehen und darüber seine ethischen Pflichten gegenüber dem Nächsten zu vernachlässigen. Die allermeisten Personen, die sich für die christliche Mystik, vor allem die Meister Eckharts, interessieren, betrachten sie als eine besonders reife, erwachsene Form des religiösen Bewusstseins, durch die man die Veräußerlichungen und Verobjektivierungen des traditionellen christlichen Glaubens korrigieren und zu einer vertieften, verinnerlichten Gottesbeziehung finden kann. Eckhart selbst spricht in seinen Predigten ja häufig davon, dass diejenigen, die noch meinen, sie stünden hier und Gott da, noch in einer primitiven Gottesvorstellung befangen seien; ebenso wie diejenigen, die die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus lediglich als eine

historische Glaubenswahrheit ansehen, die sich vor langer Zeit ereignet hat, uns aber letztlich äußerlich bleibt.¹⁵ Vielmehr, so Eckhart, seien der gerechte Mensch und Gott so sehr eins, wie Gott eins mit sich selbst ist. Für Eckhart ist das reife religiöse Bewusstsein also das Bewusstsein, das sich von den traditionellen religiösen „Vorstellungen“ gelöst hat und sich selbst in einer lebendigen Vollzugseinheit mit Gott begreift.¹⁶

Umso erstaunlicher mutet es an, dass Levinas diese Wertung der „kindlichen“ und der „erwachsenen“ Form des religiösen Glaubens genau umkehrt. In seinen Augen ist der Wunsch nach besonderen ekstatischen Erlebnissen und Entrückungen oder gar nach einer unterschiedslosen Verschmelzung mit Gott eine unreife, infantile Form von Religion, da sie den Menschen dazu bringt, nur auf sich und die eigene Seele zu schauen und in spirituellem Egoismus zu verharren. In einem Essay mit dem provokanten Titel „Eine Religion für Erwachsene“ führt Levinas diesbezüglich aus:

„Das Numinose oder das Heilige umhüllt und entrückt den Menschen über seine Kräfte und seinen Willen hinaus. Aber eine wahre Freiheit widersetzt sich diesen unkontrollierbaren Übersteigerungen. Das Numinose hebt die Beziehungen zwischen den Personen auf, indem es die Menschen, und sei es in der Ekstase, an einem Drama teilhaben lässt, das diese Menschen nicht gewollt haben, an einer Ordnung, in der sie zugrunde gehen. Diese in gewisser Weise sakramentale Macht des Göttlichen erscheint dem Judentum als Anschlag auf die menschliche Freiheit und der Erziehung des Menschen zuwiderlaufend, die *Einwirken auf ein freies Wesen* bleibt. Nicht, dass die Freiheit ein Ziel an sich ist. Aber sie bleibt das Wertvollste, was der Mensch erreichen kann. Das Heilige, das mich einhüllt und entrückt, ist Gewalt.“¹⁷

Dieser Passus macht deutlich, dass Levinas allen mystisch-ekstatischen, auf Entrückung ausgehenden Formen der Religiosität äußerst misstrauisch gegenübersteht, weil sie den Menschen

¹⁵ Vgl. Eckhart, Pr. 6, DW I, 113,6–7.

¹⁶ Vgl. Eckhart, Pr. 22, DW I, 382,3–383,1.

¹⁷ E. Levinas, „Eine Religion für Erwachsene“, 25.

überwältigen und damit unfrei machen. Das Judentum hingegen, so Levinas, hüte sich sorgfältig davor, in solchen schwärmerischen Enthusiasmus zu verfallen und befehle den Gläubigen einfach nur, die Gebote zu halten. Die Thora ist für Levinas eine unüberwindbare Barriere, die es dem Menschen verwehrt, sich Gottes zu bemächtigen oder sich der Illusion hinzugeben, er sei mit ihm wirklich eins. So schreibt er in einem anderen Essay mit dem nicht weniger provokanten Titel „Die Thora mehr lieben als Gott“:

„Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels. [...] Ist ein Gott möglich, der sein Antlitz verhüllt und als gegenwärtig und innerlich erkannt wird? Handelt es sich um eine metaphysische Konstruktion, um einen paradoxen *Salto mortale* nach Kierkegaards Geschmack? Wie meinen, dass sich darin im Gegenteil die besondere Physiognomie des Judentums äußert: das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist keine sentimentale Kommunion in der Liebe eines inkarnierten Gottes, sondern eine Beziehung zwischen Geistern vermittelt einer Belehrung, der Thora. Es ist gerade ein nichtinkarniertes Wort Gottes, das von einem lebendigen Gott unter uns zeugt. [...] das Geistige vermittelt sich nicht als sinnlich wahrnehmbare Substanz, sondern durch Abwesenheit; Gott ist konkret nicht durch die Inkarnation, sondern durch das Gesetz; und Seine Größe ist nicht der Hauch seines heiligen Geheimnisses. [...] Damit sind wir von der warmen und gleichsam sinnlichen Kommunion mit dem Göttlichen ebensoweit entfernt wie vom verzweiferten Hochmut des atheistischen Menschen. [...] Die Thora noch mehr lieben als Gott, eben das bedeutet, zu einem persönlichen Gott zu gelangen, gegen den man sich empören kann, das heißt für den man sterben kann.“¹⁸

Diese Textstelle macht nicht nur Levinas' ablehnende Haltung gegenüber jeder Form von mystischer Einheit mit Gott deutlich, sondern lässt auch einen bedeutsamen Unterschied zwischen seiner Einschätzung des Christentums und der Martin Bubers erkennbar werden. In Bubers Augen bringt der johanneische Christus in seiner

¹⁸ E. Levinas, „Die Thora mehr lieben als Gott“, in: ders., *Schwierige Freiheit*, 110–113.

Sohnesbeziehung zum Vater gerade die ideale Form jener Ich-Du-Beziehung zum Ausdruck, die nach Bubers Ansicht auch die menschliche Gottesbeziehung charakterisieren muss. Levinas hingegen wehrt sich gegen den Gedanken der Inkarnation als solchen und sieht die Beziehung des Menschen zu Gott allein durch den Text der Thora vermittelt, ja, er behauptet sogar, dass man die Thora mehr als Gott lieben müsse, weil das Halten der Gebote der eigentliche Sinn der göttlichen Offenbarung sei, während umgekehrt eine Gottesbeziehung ohne Treue zu Gottes Geboten wertlos sei.

Für Buber wie für Levinas ist demnach das Bestehenbleiben einer ethischen Beziehung zum Nächsten zentral, so dass sie dem mystischen Gedanken einer unterschiedslosen Einheit mit Gott kritisch bis ablehnend gegenüberstehen müssen. Doch steht Bubers Konzeption einer Ich-Du-Beziehung, die sich in der direkten Begegnung mit dem Anderen vollzieht, dem Christentum insofern noch deutlich näher, als er auch die Beziehung des Menschen zu Gott nach demselben Muster einer Begegnung mit einem absoluten Du deutet. Die Thora als Text hat für Buber nicht dieselbe herausragende Bedeutung wie für Levinas, der dem Menschen eigentlich gar keine direkte Begegnung mit Gott mehr zubilligen will, sondern ihn auf die Tatsache verweist, dass man der Thora auch und gerade dann treu bleiben muss, wenn Gott sein Gesicht verhüllt und abwesend zu sein scheint.

4. Mystik und Ethik bei Meister Eckhart

Die Kritik, die Martin Buber und Emmanuel Levinas an die christliche Mystik bzw. an das Christentum insgesamt richten, mag in den Ohren vieler Gläubiger ausgesprochen unbequem, wenn nicht sogar anstößig klingen. Doch auch wenn man insbesondere Levinas' Thesen in ihrer Radikalität nicht zu teilen braucht, hat er doch wohl das Risiko, das der mystischen Geisteshaltung innewohnt, richtig gesehen. Es besteht immer die Gefahr, dass die Suche nach einer mystischen Einheit mit Gott zu einem spirituellen Egoismus führt, bei dem wir nur noch um uns selbst kreisen und auf der Suche nach irgendwelchen besonderen „Erleuchtungen“ sind. Allerdings – und

dieser Aspekt kommt sowohl bei Buber als auch bei Levinas zu kurz – sind nicht alle Formen von Mystik gleich anfällig für diese Fehlentwicklungen, sondern betreffen vor allem die Formen der ekstatischen Mystik im engeren Sinne, bei der es um Visionen oder andere außergewöhnliche Formen von geistlichen Erlebnissen geht. Gerade bei Meister Eckhart ist dies jedoch nicht der Fall; ja, er ist selbst ein ausgesprochen scharfer Kritiker dieser oft ziemlich schwärmerisch wirkenden Verzückungsmystik, weil sie Gefahr läuft, uns von unseren Mitmenschen zu entfremden und unseren ethischen Pflichten ihnen gegenüber nicht mehr nachzukommen. Aus diesem Grund schreibt Eckhart im zehnten Kapitel seiner *Reden der Unterweisung*: „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie es Sankt Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der einer Suppe von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.“¹⁹

Der entscheidende Unterschied, der Eckhart von den gängigen Formen einer Entrückungsmystik abhebt, besteht darin, dass sich für ihn die Einheit mit Gott nicht darin erschöpft, einfach nur bei Gott zu sein. In dem Maße, wie der Mensch wirklich in das Leben der Dreifaltigkeit hineingezogen wird, hat er auch an der Schöpfermacht Gott Vaters teil und ist somit dazu aufgerufen, aus dieser absoluten göttlichen Freiheit heraus die Gerechtigkeit zu wirken und die Welt im Sinne der göttlichen Liebe neuzuschaffen. Es geht also gerade nicht darum, es sich in der mystischen Einheit mit Gott gemütlich einzurichten und diesen Zustand zu genießen, sondern aus dieser Einheit heraus tätig zu werden und sich dem Nächsten zuzuwenden. Anders als Levinas dies in seiner Kritik des Christentums formuliert hatte, bedeutet die eckhartsche Mystik keinen Verlust der menschlichen Freiheit, sondern fordert im Gegenteil den Menschen dazu auf, sich seiner absoluten Freiheit bewusst zu werden und dementsprechend zu handeln. Bei Eckhart kann sich der Mensch gerade nicht mehr damit herausreden, dass er zu schwach dazu sei

¹⁹ Eckhart, RdU 10, DW V, 221, 2-8.

oder von den Umständen daran gehindert werde, das Gute zu tun. Wenn der Mensch wirklich eins mit Gott ist, dann handelt er nicht mehr nur aus eigener Kraft, sondern Gott wirkt mit all seiner Macht durch ihn hindurch und verändert souverän die Welt zum Besseren. Zweifellos gab und gibt es Formen der Mystik oder ganz allgemein der Spiritualität, die zu einer Passivität oder gar einer religiösen Infantilisierung führen können. Doch Meister Eckharts Mystik zählt ganz gewiss nicht dazu. In gewissem Sinne könnte man sie in Anklang an Levinas' Definition des Judentums als einer „Religion für Erwachsene“ als „eine Mystik für Erwachsene“ bezeichnen – eine Mystik, die den Gedanken der absoluten Einheit des Menschen mit Gott lehrt und zugleich doch den hohen ethischen Anspruch aufrechterhält, der sich für Levinas in der Thora manifestiert.



III. Predigt über Johannes 13,31–33a.34–35

von Arne Jureczek, Rendsburg

Die folgende Predigt wurde im Rahmen des katholischen Sonntagsgottesdienstes auf der Jahrestagung 2025 im Stift Urach gehalten. Der Predigt vorausgegangen ist die Lesung des Evangeliums für den entsprechenden Sonntag in der Einheitsübersetzung:

³¹Als Judas hinausgegangen war, sagte Jesus: Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht. ³²Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen und er wird ihn bald verherrlichen. ^{33a}Meine Kinder, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch. ³⁴Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. ³⁵Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.

Gnade sei mit Euch und Friede von unserem HERRN und Bruder Jesus Christus.

Ihr Lieben, wir haben Jesu Worte gehört, die er zu seinen Jüngern spricht – wie ich finde, in einer Umbruchssituation, fast schon einer Krisensituation:

Ein drastischer Abgang.

Eine angekündigte Verherrlichung („Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht“), Worte des Abschieds („Ich bin nur noch kurze Zeit bei Euch“).

Seine Passion vor Augen, gibt Jesus ein Gebot mit: „Liebt einander“.

Nicht: „Liebt mich“, „Liebt Gott“ oder gar „Liebe dich selbst“.

Nicht an dieser Stelle.

Stattdessen: Liebt einander.

Man könnte auch sagen: Habt einander im Blick. Seid füreinander da. Kümmert euch umeinander.

Nicht theoretisch, sondern konkret.

Als Akt der Gemeinschaft.

„Liebt einander“.

Im Griechischen wird dort eine Form des Wortes *agape* verwendet.

Eine Form der selbstlosen Liebe.

Und dann folgt die Ergänzung: „Wie ich Euch geliebt habe“

Liebe ist eine Beziehungskette.

Weniger eine gefühlsmäßige Zuneigung. Sondern ein Appell!

Ein Gebot, das unsere Lebenswirklichkeit durchdringen soll.

Jesu Liebe weitergeben. In der Nachfolge Jesu leben.

Daran werden Christen sichtbar sein.

Das Erkennungszeichen ist die Liebe:

Die Liebe zueinander, die Liebe zum Nächsten.

Ist es das Erkennungszeichen der Christen? Wenn wir Menschen auf der Straße fragen würden, käme das wohl hervor: Sich für die Schwachen einzusetzen, diakonische Arbeit... Den Nächsten zu lieben.

Ich persönlich finde das herausfordernd. Wie oft scheitere ich an diesem idealen Gedanken?

Wie oft erwische ich mich, es doch nicht zu tun?

„Den kann ich nicht lieben. Nicht mit dieser politischen Einstellung. Nicht bei diesem Aussehen.“

Das ist und bleibt eine Herausforderung unseres christlichen Handelns.

Jesus spricht uns diese Worte inmitten vom Abschied zu. Man könnte sagen: taktisch unklug gelöst.

Aber ich glaube, es ist mit einem Hintergedanken: Damit wir nicht in Resignation verfallen, sondern uns mutig der Liebe zu anderen zuwenden.

Als Antwort auf die Erfahrung der eigenen Begrenztheit.

Das ICH bekommt erst in der Begegnung mit Gott und den Mitmenschen seine vollkommene Bedeutung.

Dann wird das ICH zum WIR.

Das ist der Schlüssel zu einer Gemeinschaft, in der jeder Mensch, ob er mir nahe steht oder fern, als Träger der göttlichen Liebe geachtet wird.

Und dennoch ist dieses Gebot so herausfordernd – und so bahnbrechend. Weil es weiter denkt – mit dem Gewohnten bricht. Etwas, das Potenzial hat, die Welt zu verändern, zu transformieren. Es klingt: revolutionär.

Sind wir revolutionär, wenn wir so handeln?

Stellen Sie sich einmal vor: Von revolutionärer Liebe zu sprechen. Ein Widerspruch?

Ich denke da an Ernesto Cardenal. Er ist mir begegnet während meines Auslandsstudiums in Lateinamerika. Er war einer der bedeutendsten Poeten dort – und zugleich katholischer Priester. Er prägte die Theologie der Befreiung – und wurde von ihr geprägt. Die vielen Etiketten, die ihm zu Lebzeiten zugeschrieben wurden, deuten sein Wirken an:

Dichter, Mönch, Revolutionär, Katholik, Priester.

Wenn man das so hört, merkt man: Da passt manches eigentlich nicht zusammen. Und daher ist Cardenals Lebensgeschichte auch so interessant.

Aus einer wohlhabenden Familie stammend, setzte er sich für die Armen und Unterdrückten ein. „Ich bin kein Politiker, ich bin Revolutionär. Für mich bedeutet Revolution tatkräftige christliche Nächstenliebe, verwirklichte Barmherzigkeit.“¹

Ernesto Cardenal sah die Liebe zu Gott in der aktiven Begegnung mit den Menschen. Für die Menschen. Göttliche Liebe als dynamische Kraft.

¹ Zitiert nach: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/ernesto-cardenal-christ-und-marxist-102.html> (letzter Abruf 01.05.2025).

Man könnte sagen, dass für Cardenal der Ruf Jesu „Liebt einander“ kein vager Idealismus ist, sondern konkreter Auftrag: uns herauszufordern, mit unseren eigenen Händen das Antlitz der Welt zu verändern.

In seinem Werk „Kosmischer Gesang“ beschreibt er Liebe als einen Gesang, der uns alle vereint. Mystische Erfahrung als transformative Kraft, die unser Innerstes berührt und uns zugleich in den Dienst der Gemeinschaft stellt.

Das ICH wird bereit, sich selbst zu überwinden und in der Liebe zum Anderen aufzugehen .

Das ist eine revolutionäre Kraft: Liebe als widerstandsfähige Kraft, die das Unrecht der Menschen überwindet.

Da ist sie: Die revolutionäre Liebe.

Der Begriff „revolutionär“ liest sich häufig politisch. Und Ernesto Cardenal war auch politisch aktiv – herausgefordert. Vor allem in Nicaragua. Zu Cardenals politischem Wirken lässt sich viel sagen.

Revolutionär ist für Cardenal die göttlich-menschliche Liebesbeziehung.

Cardenals Gottesbeziehung war eine Liebesbeziehung. Innig – fast zu innig und vielleicht irritierend. Für ihn war die Liebe zu Gott dabei nicht zu trennen von der Liebe zu den Mitmenschen. Er lebte im Geist der Theologie der Befreiung.

Eine besondere lebensgestaltende Kraft in der Vorstellung von Gottes- und Nächstenliebe: Das Gebot der universalen Nächstenliebe als Option für die Armen.

Die Verschmelzung der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Mitmenschen wird zur Verschmelzung von Religion und Revolution.

Cardenal dachte metaphysisch, kosmotheologisch, wie er selbst sagte. Und so schreibt er, der auch als Dichter der Liebe bezeichnet wurde, in seinem Werk „Das Buch von der Liebe“:

„Alle Dinge lieben sich. Die ganze Natur drängt zu einem DU. Alle Lebewesen stehen untereinander in Verbindung. Eine geheimnisvolle

Macht verbrüdert alle Pflanzen und Tiere und Dinge [...] Alle Dinge stehen in Beziehung zueinander, die einen verstehen sich durch die anderen und diese durch wieder andere, so daß das ganze Universum ein einziges vielumfassendes Ding ist.“²

In diesem mystisch-kosmischen Geist lebte und handelte Cardenal. Immer wieder streitbar, auch provozierend, und für uns vielleicht irritierend, aber dennoch leidenschaftlich.

„Die christliche Liebe ist nicht auf einen einzelnen bezogen, sondern auf der Ebene der ganzen Gemeinschaft, der ganzen Gesellschaft.“³ Er versteht darunter z.B. die Sorge um richtige Ernährung, Bildung und Kultur – eine brüderliche Gemeinschaft in seinem Sinne.

Agape – kein Begehren, sondern die Bejahung des Anderen.

In Jesus Christus hat sich Gott als Liebe offenbart.

Und wir geben diese Liebe weiter – indem wir einander lieben, aufeinander achten.

Und hier, ihr Lieben, kommen wir dem Thema dieser Jahrestagung näher: Das Leben der eigenen Gottesbeziehung in spiritueller Form ist auch gemeinschaftlich zu denken.

So wie die Liebe zu Gott gemeinschaftlich zu denken ist. Das Alleinsein hört auf.

Revolutionär – nicht direkt politisch, sondern:

Grenzen überwindend.

Die eigenen persönlichen Grenzen überwindend.

Hin zu einer Gemeinschaft, getragen von einer transformativen Kraft der Liebe. Gottes Liebe.

Und sich als Teil des universellen Ganzen zu sehen.

Da können wir uns von Ernesto Cardenal inspirieren lassen, finde ich.

Und von Jesus natürlich: „Liebt einander.“ „Wie ich euch geliebt habe.“

Amen

² Cardenal, Ernesto, Das Buch von der Liebe. Mit einem Vorwort von Thomas Merton (Ernesto Cardenal. Das poetische Werk Band 4), Gütersloh ³1993, 23.

³ Cardenal, Ernesto, u.a., Priester für Frieden und Revolution. Herausgegeben von Téofilo Cabestrero (Peter-Hammer-Taschenbuch 16), Wuppertal ²1985, 24–25.



IV. Sehnsucht nach mystischer Erfahrung: Josef Sudbrack SJ (1925–2010)

von Andreas R. Batlogg SJ, Wien

Unglaublich, wie schnell die Zeit vergeht: Vor nunmehr fünfzehn Jahren ist der Jesuit Josef Stefan Sudbrack verstorben, 85-jährig, im Caritas-Altenzentrum St. Josef-Elisabeth in Köln-Mühlheim, in dem es eine Seniorenkommunität der Jesuiten gibt („Friedrich-Spee-Haus Köln“). Dort wohnte er seit 2002. Er hielt zunächst noch Vorträge im *Domforum Köln*. Ab 2005 jedoch war er durch den fortschreitenden Verlust des Augenlichtes zunehmend eingeschränkt, verlor das Kurzzeitgedächtnis und konnte sich nur mehr im Rollstuhl fortbewegen. Im April 2006 musste Sudbrack in die stationäre Pflege des Caritas-Zentrums übersiedeln. Einige Monate nach seinem 85. Geburtstag wurde er wegen einer Lungenentzündung für neun Tage ins Krankenhaus Köln-Holweide überstellt. Er kam nicht mehr zurück. Am 15. Juli 2010 verstarb er dort – an der Hand seiner jüngsten Schwester Marilen Brigs.

Seine letzte Buchveröffentlichung trägt bezeichnenderweise den Titel „Im Angesicht des Absoluten“ (2002), eine „Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität“. Josef Sudbrack war ein allseits anerkannter Mystikforscher und -experte, was sich bereits in seiner Bonner Dissertation (1963) abzeichnete: eine Studie über den Benediktiner Johannes von Kastl, einem mystischen Denker, der mehr Sammler und Kompilator war als ein origineller Schriftsteller.

Im Dezember 1987 gehörte Josef Sudbrack zusammen mit Wolfgang Böhme, Mitherausgeber und Schriftleiter der evangelischen Zeitschrift „Zeitwende“ und ehemaliger Akademiedirektor, zu den Mitbegründern der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.“

(vgl. www.gfcm.de)¹. An deren erster Tagung am 10./11. Dezember 1988 in der Evangelischen Akademie in Bad Herrenalb, die unter dem Rahner-Motto „Der Christ von morgen – ein Mystiker?“ stand, nahm er teil – und nahm mich, damals Praktikant bei „Geist und Leben“ und erst drei Jahre im Orden, mit². So erlebte ich ihn erstmals außerhalb des nach Alfred Delp benannten Schriftstellerhauses der deutschen Jesuiten in München, wo er ein „Star“ unter mehreren war – vor allem auch die große Wertschätzung, die ihm außerhalb des Ordens und konfessionsübergreifend entgegengebracht wurde. Am 17. November 2007 erhielt er für sein Lebenswerk den Mystik-Preis der Theophrastus-Stiftung, für welchen ihn die Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik vorgeschlagen hatte. Er konnte ihn persönlich entgegennehmen und nahm auch am ersten Symposium der Stiftung zum Thema „Mystik und Natur“³ in der Aula der Universitätsbibliothek in Salzburg teil. Der im Januar 2025 verstorbene Germanist und Mystikforscher Alois M. Haas erhielt bei derselben Gelegenheit den Wissenschaftspreis der Theophrastus-Stiftung.

Als ich nach meiner Promotion in Innsbruck im Juni 2000 wieder ins Alfred-Delp-Haus kam, diesmal zu den „Stimmen der Zeit“, hatte Josef Sudbrack das 75. Lebensjahr bereits vollendet, war aber immer noch aktiv, interessiert und neugierig. Im August 2000 stürzte er in der Dombuchhandlung in München und zog sich dabei eine Oberschenkelfraktur zu. Aus der Klinik entlassen, stürzte er in der Reha noch einmal und brach sich den Oberschenkel erneut – an derselben Stelle. Seither fühlte er sich alt. Im Interview sagte er mir: „Der Sturz im vergangenen Sommer bedeutete einen Einschnitt: Mit einem Schlag habe ich zehn bis zwanzig Jahre an Alter nachgeholt, äußerlich wie innerlich. Ich bin vergesslich geworden. Manchmal fällt

¹ Vgl. Marco A. Sorace – Peter Zimmerling, Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik. *Mystikdiskurs nicht im Elfenbeinturm*, in: Geist und Leben 84 (2011) 316-321.

² Vgl. Andreas R. Batlogg, Der Christ von morgen – ein Mystiker? Tagung der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik, in: *Geist und Leben* 62 (1989) 41-44.

³ Das Programm ist abrufbar unter: https://revistaazogue.com/program_mystik_natur.pdf. – Die Beiträge wurden als Band 1 der Theophrastus-Paracelsus-Studien von Peter Dinzelsbacher herausgegeben: *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*. Berlin 2009.

mir etwas Wichtiges nicht ein, oder ich sage eine Dummheit, die nicht nötig wäre. (...) Mein Körpergefühl ist ein anderes geworden. Alles ist mühsamer. Ich fühle mich erstmals durch meine Prothese behindert. Die Augen lassen spürbar nach, das Lesen wird schwierig.“⁴

Ein Altersdiabetes schwächte ihn zunehmend, er stürzte wiederholt und konnte nicht allein aufstehen – was einen weiteren Verbleib im Haus auf Dauer riskant erscheinen ließ. Zusammen mit Georg Maria Roers SJ habe ich ihn von der Isar an den Rhein gebracht. Das war im Mai 2002. Etwa 90 Kilometer vor Köln machten wir einen Abstecher nach Maria Laach, wo die „Stimmen der Zeit“ (vormals „Stimmen aus Maria Laach“) von 1871 bis 1914 ihren Redaktionssitz hatten. Plötzlich bat er, ob wir eine Runde um den Laacher See in der idyllischen Vulkaneifel machen könnten. Es führt aber keine Straße um den See. Da wurde mir bewusst: Jetzt realisiert mein Mitbruder, dass es definitiv nach Köln geht und dort ein neuer Lebensabschnitt beginnt. Und dass er sich massiv werde umstellen müssen. So einen Einschnitt will man unbewusst hinauszögern. Dann und wann hatten wir noch telefonisch Kontakt. Im Umfeld seines halbrunden Geburtstags, fünf Monate vor seinem Tod, erschien in der März-Ausgabe von „Geist und Leben“ noch eine warmherzige Würdigung von Hans Gasper, dem langjährigen Referenten in der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), zuletzt Ökumene-Referent im Sekretariat der DBK⁵.

Am 8. Januar 1925 in Trier geboren – wie Karl Marx und Oswald von Nell-Breuning, wie er gelegentlich hervorhob –, wuchs Josef Sudbrack mit vier Geschwistern auf, als drittes von fünf Kindern einer Bäckersfamilie. An das „katholische Milieu“ erinnerte er sich lebenslang: „Ich bin dankbar für den Schatz an Geborgenheit, den mir meine Kindheit schenkte, ein Schatz an Verwurzelung, an Heimat-Erfahrung. (...) Für meine Kindheit ... war die geschlossene

⁴ Es wird stiller um mich. Begegnung mit Josef Sudbrack SJ, in: *wort auf dem weg* [Feldkirch], Nr. 273 (Mai – Juni 2001), 35-37, 36.

⁵ Vgl. Hans Gasper, Gottes Geist ist konkret. *Josef Sudbrack zum 85. Geburtstag*, in: *Geist und Leben* 83 (2010) 153-156.

christliche Umwelt ein unbezahlbarer Schatz. Der christliche Glaube in katholischer Ausprägung war so selbstverständlich wie mein Kind-Sein, wie meine deutsche Sprache, wie mein behütetes Elternhaus. Dieses ‚Heimat‘-Gefühl lebt bis heute in einem tiefen Urvertrauen weiter.“⁶ Sport und Musik prägten die Jugend: das Leistungsschwimmen vor allem und die Orgel. 1943 absolvierte er das damals übliche Not-Abitur und wurde zum Militärdienst eingezogen. Im selben Jahr fiel sein Bruder als Soldat der Wehrmacht in Russland – was die Entscheidung, Priester zu werden, beeinflusste. Ende 1944 wurde er beim Rückzug der deutschen Armee an der westlichen Invasionsfront bei Metz so schwer verwundet, dass dem 19-jährigen das rechte Bein amputiert werden musste – für einen Sportbegeisterten eine doppelte Katastrophe. Das Schwimmen hat er als Versehrtensport weiter betrieben, und es half ihm lebenslang, ebenso wie Wasserball, über seine Beeinträchtigung hinweg. „Humorvoll“, so Franz-Josef Steinmetz in einem ordensinternen Nachruf, „meinte er einmal selbst: Mit zwei Beinen wäre ich wohl unerträglich geworden.“⁷ Karlfried Graf Dürkheim, der Begründer der Initianischen Therapie, der sich für eine Verbindung von Leiblichkeit und Ganzheitlichkeit als Elemente christlicher Spiritualität stark machte und den Josef Sudbrack persönlich kennenlernte, sagte diesem einmal: „Wer schwimmt, meditiert.“⁸ Im Interview meinte er selbst: „Auch wenn es komisch klingt: So schlimm empfand ich die Amputation nicht. Von Haus aus war ich mit einer Art Grund- oder Urvertrauen ausgestattet. Es ist zur Überlebensstrategie geworden. Ich wurde begeisterter Wassersportler. Beim Wasserball habe ich es bis zur deutschen Meisterschaft gebracht. Der Sport hat mich meine Verwundung überstehen und mich selbst finden lassen. Trainieren hat mit Aszese zu tun. Es ist eine Erziehung.“⁹

⁶ Josef Sudbrack, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999, 3 f.

⁷ Franz-Josef Steinmetz, P. Josef Sudbrack (GER), in: JesuitenNachrufe. Deutsche Provinz, Österreichische Provinz, Schweizer Provinz. [München 2010], 28-29, 28.

⁸ Zitiert nach: Gasper, Gottes Geist ist konkret, 154.

⁹ Es wird stiller um mich, 36.

Mit dem vollen nachgeholtten Abitur trat Josef Sudbrack am 18. Juni 1946 in die Niederdeutsche Provinz des Jesuitenordens ein. Das Noviziat absolvierte er in Schloss Eringerfeld bei Geseke (NRW) und durchlief dann die ordensüblichen Studien der Philosophie und Theologie in Pullach bei München und Frankfurt- St. Georgen, wo er 1956 auch zum Priester geweiht wurde. 1963 erfolgte die Promotion an der Universität Bonn, 1973 die Habilitation für „Aszese und Mystik“ an der Universität Innsbruck; er selbst wählte immer die Bezeichnung „Geistliche Theologie“. 1974/75 führte den Privatdozenten eine Gastprofessur an die Havard-Universität in Cambridge, Massachusetts (USA). Er wäre gern geblieben, weil er dort ein Milieu vorfand, das ihn belebte und bereicherte, menschlich wie inhaltlich – doch kam er ins Alfred-Delp-Haus zurück, wo er seit 1966 lebte.

Seit 1962 schon gehörte er der Redaktion der Zeitschrift „Geist und Leben“ an, die damals noch im alten Gebäude in der Veterinärstraße untergebracht war, einen Steinwurf von der Ludwig-Maximilians-Universität entfernt, zwischen Ludwigstraße und einem Eingang zum Englischen Garten gelegen. Den langjährigen Chefredakteur Friedrich Wulf (1908–1990)¹⁰, der bei seiner Berufung 1946 den Namen von „Zeitschrift für Aszese und Mystik“ auf den Programmnamen „Geist und Leben“ geändert hatte, löste er 1979 ab. Anders als dieser blieb er aber nicht 33 Jahre im Amt, sondern nur sieben und ließ sich 1986 von Paul Imhof SJ ablösen, weil er sich durch die Verantwortung zunehmend eingeschränkt fühlte. Franz-Josef Steinmetz schreibt im Nachruf: „Er selbst sprach gelegentlich davon, dass die Oberen ihn zu wenig unterstützt hätten, worüber er enttäuscht gewesen sei. Vielleicht war es auch die Last des Schriftleiters, die ihm zu wenig Freiraum für andere Aufgaben ließ. Neben seiner Redaktionstätigkeit war er nämlich ein vielbegehrter Referent bei Tagungen aller Art, Begleiter von Exerzitien oder Meditationskursen und 1976 bis 1987 geistlicher Leiter des Instituts

¹⁰ Vgl. Andreas R. Batlogg. Art. Wulf, Friedrich (Fritz) Clemens, in: NDB, Bd. 28 (2024), 534-535.

der Vereinigung der Ordensoberen Deutschlands für die Weiterbildung von Ordensfrauen in München.“¹¹

Über 200 Artikel hat er allein in „Geist und Leben“ verfasst, klärte vor allem das Begriffsfeld von „Mystik“ und „Meditation“, beschäftigte sich als einer der ersten katholischen Theologen eingehend und kritisch mit Karlfried Graf Dürckheim, Zen und Buddhismus, Esoterik und New Age und setzte sich mit den Kontemplativen Exerzitien von Franz Jalics SJ oder mit Hans Küng, Eugen Drewermann und Willigis Jäger auseinander. Stets legte er Wert auf die biblische Grundlegung und eine Christuszentriertheit, die er besonders bei ignatianischen Exerzitien einklagte, die von den Leben-Jesu-Betrachtungen geprägt sind. Mit Reinhard Hummel gab er im Verlag Matthias Grünewald die Reihe „Unterscheidung“ heraus.

In einem Porträt charakterisierte ihn sein evangelischer theologischer Weggefährte Gerhard Ruhbach (1933–1999) zu seinem 65. Geburtstag so: „Klar in seiner Ausrichtung, verbindlich im Stil der Auseinandersetzung, ein verlässlicher, guter, aber immer auch Distanz haltender Freund, ein Mann von überlegener Intelligenz und gleichwohl warmer Affektivität, das alles und vieles mehr ist Josef Sudbrack.“¹² Von Hugo und Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar geprägt, war Josef Sudbrack ein äußerst belesener Viel- und Schnellschreiber, der Kontroversen nicht scheute. Ich bekam das einmal zu spüren, als ich seine Neuherausgabe von Karl Rahners Klassiker „Visionen und Prophezeiungen“ zwar würdigte, aber auch kritisierte, dass er die 1952 zunächst als Einzelschrift, in zweiter Auflage 1958 als Band 4 der Reihe „Quaestiones disputatae“ erschienene Schrift um zwei andere einschlägige Rahner-Artikel (zum Thema Mystik und Transzendenzerfahrung) ergänzte, aber unter

¹¹ Steinmetz, P. Josef Sudbrack (GER), 29.

¹² Gerhard Ruhbach, Josef Sudbrack. Ein Porträt, in Paul Imhof (Hg.), Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift für Josef Sudbrack. Würzburg 1990, 21-30; zitiert nach: Steinmetz, Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung? *Zum Tode von Josef Sudbrack*, in: *Geist und Leben* 83 (2010) 397-399, 398.

demselben Titel laufen ließ¹³. Er beschäftigte damit eine Provinzialsynode, weil er sich missverstanden fühlte und konnte sich nicht auf meine Kritik einlassen.

Im Interview, das ich über zehn Jahre später mit ihm führte, war das aber vergessen. Bezeichnend für ihn die Aussage: „Irgendwer soll gesagt haben, es sei bezeichnend, dass ich in einer Buchhandlung gestürzt bin, ich würde wohl auch einmal in einer Bibliothek sterben. Mein Wissensdurst ist nach wie vor ungestillt. Er versiegt nicht und kennt scheinbar keine Altersgrenze.“¹⁴ Ich verdeutliche das an einem Beispiel: Im Jahr 2000 gab er eine Taschenbuchausgabe des spirituellen Klassikers „Die Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempen als Taschenbuch heraus, versehen mit einer kundigen Einleitung. Josef Sudbrack war bis zuletzt ein Suchender: Spirituelle Quellentexte faszinierten ihn, aber sie verdeckten nie den Blick auf neuere spirituelle Entwicklungen, deren kritisch-wohlwollender Begleiter und Kommentator er war. Seine reichhaltige Bibliographie erzählt davon

¹³ In meiner Rezension in „Geist und Leben“ (63 [1990] 151–152) ging ich nur vage, in der wissenschaftlich ausgerichteten „Zeitschrift für Katholische Theologie“ (112 [1990] 357–359) ausführlicher auf die damit verbundene Problematik ein, an der ich bis zuletzt festhielt – wie Josef Sudbrack an seiner Position.

¹⁴ Es wird stiller um mich, 37.



V. „Warten können“. Predigt über Offenbarung 3,20: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“ zum 1. Advent (Barcelona, 2.12.1928)

von Dietrich Bonhoeffer

Advent feiern heißt warten können; Warten ist eine Kunst, die unsere ungeduldige Zeit vergessen hat. Sie will die reife Frucht brechen, wenn sie kaum den Sprössling setzte; aber die gierigen Augen werden nur allzu oft betrogen, indem die scheinbar so köstliche Frucht von innen noch grün ist, und respektlose Hände werfen undankbar beiseite, was ihnen so Enttäuschung brachte. Wer nicht die herbe Seligkeit des Wartens, das heißt des Entbehrens in Hoffnung, kennt, der wird nie den ganzen Segen der Erfüllung erfahren. Wer nicht weiß, wie es einem zumute ist, der bange ringt mit den tiefsten Fragen des Lebens, seines Lebens, und wartend, sehnd ausschaut, bis sich die Wahrheit ihm entschleiern, der kann sich nichts von der Herrlichkeit dieses Augenblicks, in dem die Klarheit aufleuchtet, träumen, und wer nicht um die Freundschaft, um die Liebe eines anderen werben will, wartend seine Seele aufschließt der Seele des anderen, bis sie kommt, bis sie Einzug hält, dem bleibt der tiefste Segen eines Lebens zweier Seelen ineinander für ewig verborgen. Auf die größten, tiefsten, zartesten Dinge in der Welt müssen wir warten, da geht's nicht im Sturm, sondern nach den göttlichen Gesetzen des Keimens und Wachsens und Werdens.

Freilich warten kann nicht jeder: nicht der Gesättigte, Zufriedene, und nicht der Respektlose. Warten können nur Menschen, die eine Unruhe mit sich herumtragen, und Menschen, die zu dem Größten in der Welt in Ehrfurcht aufblicken. So könnte Advent nur der feiern, dessen Seele ihm keine Ruhe lässt, der sich arm und unvollkommen

weiß und der etwas ahnt von der Größe dessen, was da kommen soll, vor dem es nur gilt, sich in demütiger Scheu zu beugen, wartend, bis er sich uns neigt – der Heilige selbst, Gott im Kind in der Krippe. Gott kommt, der Herr Jesus kommt, Weihnachten kommt, freu dich o Christenheit! So klingt's heute zum ersten Mal wieder zu uns herüber. Schon wollen wir in der Ferne hören, den Engelsgesang von der Ehre Gottes und dem Frieden auf Erden, aber noch ist's nicht so weit, noch heißt's lerne warten, und warte recht. Mach die Wartezeit zu einer seligen Zeit des Vorbereitens.

Wenn der Advent wieder kommt, und wir die alten Weihnachtslieder wieder singen und hören, da beschleicht uns heimlich ein sonderbares Gefühl, da werden die härtesten Herzen weich, da spüren wir etwas, wie wir's als Kinder kannten, wenn wir fort waren von der Mutter; etwas wie Heimweh nach vergangenen Zeiten, fernen Orten, und doch so ein seliges Heimweh ohne Härte, ohne Verbissenheit, und es sehnt sich in uns etwas hinaus, weiter als in vergangene Jahre, als ins Elternhaus, ja nach der Heimat jenseits der Wolken, hin zu einem ewigen Vaterhaus. Es legt sich etwas auf uns von dem Fluch der Heimatlosigkeit, der auf der Welt lastet, des ewigen Wandermüssens ohne Ziel und Ende. Um uns sehen wir winterliches Sterben und Erkalten, und in uns sehen wir etwas, das uns unheimlich aus tausend furchtbaren Augen ansieht, das Böse, das uns immer wieder in die Welt hineinbannt, über das wir nicht hinaus kommen mit der größten Anstrengung. Die beiden wirklichsten Wirklichkeiten, von denen wir an den beiden letzten Sonntagen des alten Kirchenjahres gesprochen haben, sie legen sich nun zu Beginn des neuen noch einmal zentnerschwer auf die Seele: das Böse und der Tod, wer schafft hier Hilfe? Wer schafft hier Erlösung?

Der soll unser Herr sein, der uns erlöst vom Bösen und vom Tod; und es entringt sich der Brust der Seufzer: Komm du, Gott selbst, Herr Jesus Christus, komm hinein in unsere Welt, in unsere Heimatlosigkeit, in unsere Sünde, in unseren Tod, du selbst komm und teile mit uns, sei Mensch wie wir und überwinde für uns. Komm mitten in mein Böses hinein, in meine tägliche Untreue, nimm teil an meiner Sünde, die ich hasse und doch nicht lasse, sei mein Bruder,

du heiliger Gott, werde mein Bruder – im Reich des Bösen und Leidens und Sterbens. Komm mit in mein Sterben, in mein Leiden und Kämpfen; und mach du mich heilig und rein trotz des Bösen, trotz des Todes. Und es antwortet uns am heutigen Tage seine leise Stimme: siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an! Und durchfährt uns nicht ein Beben bei diesem Wort: der Geist, den wir riefen, der Geist der Welterlösung, er ist nicht weit, er ist vor der Tür und klopft an, ist längst da, wartet nur, bis ihm aufgetan wird. Der Herr kommt, Gott kommt, kommt zu uns. Freilich eine leise Stimme ist's, die da spricht und wenige hören sie. Da lärmten die Marktschreier und Anpreiser ihrer faulen Ware zu laut, jeder will zuerst durch die Tür, in Hast und Ungeduld. Und weh dem, der da nicht achtgibt auf diese Pforte, dass ihm nicht allerlei geputztes Gesindel das Haus füllt. Und unter all dem, was sich uns aufdrängt, steht in Geduld der königliche Wanderer, unerkannt und still. Ganz leise pocht er an. Hörst du es wohl? Du meinst, er pocht an deiner Tür nicht an? O, so lass erst einmal all die lauten Stimmen schweigen, und höre scharf hin, ob er nicht doch auch an deiner Herzentür anklopft, er, der dein Herz zu seinem eigenen macht, der bei dir ein stiller Gast werden will. Jesus klopft an bei dir und bei mir. Es gilt nur die Ohren aufzutun und einmal in sich hinein zu hören. Jesus kommt gewiss. Kommt auch in diesem Jahr, kommt auch zu uns.

Wenn die alte Christenheit vom Wiederkommen des Herrn Jesus redete, so dachte sie zunächst immer an einen großen Gerichtstag. Und so unweihnachtlich uns dieser Gedanke erscheinen mag, er ist urchristlich und überaus ernst zu nehmen. Wenn wir Jesus bei uns anklopfen hören, so schlägt uns zunächst das Gewissen: sind wir denn recht bereitet? Ist unser Herz imstande zur Wohnung zu werden? So wird uns die Adventszeit zur Zeit der Einkehr. ‚Mit Ernst o Menschenkinder, das Herz in Euch bestellt!‘ wie das alte Lied singt. Es ist sehr merkwürdig, dass wir dem Gedanken, dass Gott selbst kommt, so ruhig gegenüberstehen, während früher Völker gezittert haben vor dem Tag Gottes, während die Welt in Beben geriet, als Jesus Christus über die Erde ging; es ist darum so merkwürdig, als wir Gottes Spuren auf der Welt so oft zusammen mit den Spuren

menschlicher Leiden, des Kreuzes auf Golgatha sehen. Wir haben uns an den Gedanken der göttlichen Liebe und des weihnachtlichen Kommens so gewöhnt, dass wir nicht mehr den Schauer spüren, den Gottes Kommen in uns wachrufen sollte; wir sind abgestumpft gegen die Botschaft, nehmen nur das Willkommene, Angenehme davon auf und vergessen den gewaltigen Ernst dessen, dass der Weltengott sich den Menschen auf unserer kleinen Erde nähert und nun uns beansprucht. Das Kommen Gottes ist wahrhaftig nicht nur Freudenbotschaft, sondern zunächst eine Schreckensnachricht für jeden, der ein Gewissen hat.

Und erst, wenn wir den Schrecken der Sache empfunden haben, können wir die unvergleichliche Wohltat erkennen. Gott kommt, mitten hinein in das Böse, in den Tod und richtet das Böse in uns und in der Welt. Und indem er es richtet, liebt er uns, reinigt er uns, heiligt er uns, kommt er zu uns mit seiner Gnade und Liebe. Er macht uns froh, wie nur Kinder froh sein können; er ist, will nun immer bei uns sein, wo wir auch sein mögen, in unserer Sünde, in unserem Leid und Tod. Wir sind nicht mehr allein, Gott ist bei uns, wir sind nicht mehr heimatlos, ein Stück der ewigen Heimat ist in uns selbst eingezogen. Darum können wir Erwachsenen uns unterm Weihnachtsbaum so tief im Herzen freuen, vielleicht viel mehr als die Kinder es können; wir ahnen, dass Gottes Güte uns wieder einmal nahe kommt, denken an all das, was uns im letzten Jahr an Gottes Güte in den Weg trat, und spüren etwas von der wundersamen Heimat, von der der wundersame Baum redet. Jesus kommt in Gericht und Gnade. Siehe, ich stehe vor der Tür ... Machet die Tore weit.]

Christus steht vor der Tür und klopft an. Du willst ihn suchen, würdest vielleicht alles darum geben, ihn einmal bei dir, ganz wirklich bei dir zu haben, nicht nur so im Inneren, sondern körperlich-wirklich. Aber freilich, wie soll das möglich werden? Jesus kannte den Menschen und seine Schausucht, seinen Wunsch nach dem Greifbaren, und so hat er in einem grandiosen Gleichnis davon erzählt, wie er von Tag zu Tag in aller Wirklichkeit noch auf der Erde wandert, wie wir ihn bei uns haben können, wenn wir wirklich ihn, nicht irgendein Bild unserer Phantasie haben wollen. Einst im Jüngsten Gericht wird er die Böcke

und Schafe scheiden und wird zu denen zu seiner Rechten sprechen: Kommt, ihr Gesegneten ..., ich bin hungrig gewesen ... Auf die erstaunte Frage ... ,Was ihr einem dieser Geringsten getan habt ... '. Damit sind wir vor die erschreckende Wirklichkeit gestellt; Jesus steht vor der Tür und klopft an, ganz in Wirklichkeit, er bittet dich in Gestalt des Bettlers, des verkommenen Menschenkindes in den verlumpten Kleidern um Hilfe, er tritt dir gegenüber in jedem Menschen, der dir begegnet. Christus wandelt auf der Erde, solange es Menschen gibt, als dein Nächster, als der, durch den Gott dich anruft, anspricht, Ansprüche stellt. Das ist der größte Ernst und die größte Seligkeit der Adventsbotschaft. Christus steht vor der Tür, er lebt in Gestalt des Menschen unter uns, willst du ihm die Tür verschließen oder öffnen? Sonderbar mag es uns vorkommen, in so nahem Antlitz Christus zu sehen, aber er hat's gesagt, wer sich diesem Wirklichkeitsernst der Adventsbotschaft entzieht, kann auch vom Kommen Christi in sein Herz nicht reden. Wer nicht aus dem Kommen Christi lernt, dass wir alle Brüder sind durch Christus, durch Gott, der hat vom Sinn des Kommens nichts verstanden.

Christus klopft an, noch ist nicht Weihnachten, aber noch ist's auch nicht der große letzte Advent, das letzte Kommen Christi, und durch alle Advente unseres Lebens, die wir feiern, geht die Sehnsucht nach dem letzten Advent, wo es heißt: Siehe, ich mache alles neu. Adventszeit ist Wartezeit, unser ganzes Leben aber ist Advents- das heißt Wartezeit aufs letzte, auf die Zeit, da ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird, da die Menschen alle Brüder sind und man's jubelt, die Worte der Engel: Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Lernt warten; denn er hat's versprochen zu kommen: siehe ich stehe vor der Tür ... Wir aber rufen ihn: Ja, komme bald, Herr Jesu, Amen.



VI. Die spanische Mystik und ihre Impulse für die Seelsorge heute Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila – Glaubens- und Lebenshilfe für das 21. Jahrhundert Eine Bucheinführung

von Sascha Ebner, Rödental-Mönchroden

Mein Buch hat drei Wurzeln. Die erste Wurzel bilden die geistlichen Erfahrungen, die ich als Jugendlicher machte und die mich erahnen ließen, was es mit dem Phänomen ‚Mystik‘ auf sich hat. Als zweite Wurzel betrachte ich die psychischen Krisen, die ich als junger Erwachsener durchleiden musste und durch die ich erkennen konnte, wie wichtig in solchen Phasen das konstruktive Miteinander medizinischer, psychologischer und spiritueller Heilmethoden ist. Die dritte Wurzel besteht in meiner beruflich begründeten Motivation als Gemeindepfarrer, die Schätze der theologischen und spirituellen Tradition des Christentums für die seelsorgliche Arbeit in der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Angela Rinn hat in einem Artikel vor wenigen Jahren pointiert festgehalten: „Wenn Seelsorge tatsächlich die ‚Muttersprache der Kirche‘ sein soll [...], dann scheint diese Muttersprache in vielfältigsten Dialekten gesprochen zu werden.“¹ Tatsächlich kann man sagen: Im praktisch-theologischen Diskurs und im seelsorglichen Handeln der Kirchen ist momentan eine erhebliche Ausdifferenzierung der Herangehensweisen zu konstatieren. Die Vielfalt der poimenischen Ansätze entspricht den Gegebenheiten der sich immer weiter ausdifferenzierenden westlichen Gesellschaften.²

Ich selbst vertrete die Ansicht: Christliche Seelsorge gewinnt ihre besondere Qualität v.a. durch die Rezeption der spirituellen und mystischen Tradition der Kirche. Durch die Rezeption von Spiritualität und Mystik kann die kirchliche Seelsorge ihre häufig erkennbare

¹ Rinn: Seelsorge ist divers (DPfBl 10/2022), S. 624.

² So mit Schult: Freiheit finden in Tradition (PTh 10/2023), S. 427.

Selbstbeschränkung auf psychologisch bzw. therapeutisch erschließbare Selbstheilungskräfte des Menschen überwinden. Die Integration von Spiritualität und Mystik eröffnet der kirchlichen Seelsorge neue Quellen, Mittel und Möglichkeiten.³ Die Kräfte des Heiligen Geistes übersteigen die Selbstheilungskräfte des Menschen; das Vertrauen auf den Geist kann blockierende Festlegungen auflösen und neue, wertvolle Erfahrungen ermöglichen.⁴

Vor diesem Hintergrund habe ich ein Buch verfasst, das in der Tradition einer spirituell bzw. mystagogisch orientierten Seelsorge steht. Konkret beziehe ich mich in meinem Werk auf Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila, drei herausragende Persönlichkeiten der katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts. Ignatius wurde damals zum (Mit-)Gründer der Societas Jesu, d.h. des Jesuitenordens (SJ); Teresa und Johannes bemühten sich um eine Reform des Karmels – und begründeten schließlich den Orden der Unbeschulten Karmelitinnen und Karmeliten (OCD). Diese drei Gewährsleute spanischer Mystik müssen im Kontext der katholischen Reaktion auf die Reformation gesehen und verstanden werden. Ich stelle sie gleichwohl in einen ökumenischen Horizont – und untersuche ihr Leben und Wirken auf ihre mögliche Bedeutung für die kirchliche Seelsorge in der Gegenwart hin.

Die (Kirchen-)Historikerin Irene Behn hat vor geraumer Zeit festgehalten: „Christliche Mystik [...] ist wesentlich Liebesmystik. Im Gegensatz zu ihr steht eine Erkenntnismystik, deren Gotteserfahrung vereinzelt und nicht umwandelnd ist [...]“⁵ Was für die christliche Mystik allgemein gilt, trifft auf die spanische Mystik in besonderem Maße zu. Spanische Mystik ist Liebesmystik reinsten Prägung. Tendenziell gilt: Nicht-spanische Mystik neigt eher zum ‚Dichten und Denken‘, spanische Mystik eher zum ‚Helfen und Handeln‘. Die spanische Mystik zeichnet sich – im Vergleich zur deutschen Mystik – durch einen besonders starken ‚Praxisbezug‘ aus. Das macht die

³ Vgl. Zimmerling: Heilwerden durch biografisches Erzählen (WzM 5/2023), S. 393.

⁴ So mit Zimmerling: Heilwerden durch biografisches Erzählen (WzM 5/2023), S. 393.

⁵ Behn: Spanische Mystik, S. 7.

Texte der spanischen Mystik gerade für eine praktisch-theologische Untersuchung attraktiv.

Das Buch ist folgendermaßen aufgebaut:

Auf die Einleitung (Kapitel 1) folgt eine Einführung in zentrale Themen (Kapitel 2). Hier werden einige Hintergründe erläutert, die zum Verständnis der Ausführungen im Hauptteil von Bedeutung sind. Konkret skizziere ich zunächst die Entstehung und das Wesen der spanischen Mystik im 16. Jahrhundert (Kapitel 2.1), dann die auch für die kirchliche Seelsorge wichtige klientenzentrierte Therapie nach Carl Rogers (Kapitel 2.2.) und schließlich das therapeutische Potenzial der Spiritualität aus der gegenwärtigen Sicht der Humanwissenschaften (Kapitel 2.3). Im Hauptteil der Arbeit (Kapitel 3-5) werden Leben und Werk von Ignatius, Johannes und Teresa in die Geschichte eingeordnet und analysiert. U.a. arbeite ich hier acht ‚spirituelle Impulse‘ aus der spanischen Mystik heraus, die für die Seelsorge in der Gegenwart hilfreich sein können. Bei Ignatius sind es vier Impulse und bei Johannes und Teresa jeweils zwei, d.h. insgesamt sind es vier ‚jesuitische‘ und vier ‚karmelitische‘. Diese spirituellen Impulse bilden das Herzstück des Buches und werden breiter ausgeführt. Sie lauten:

- Annahme kirchlicher Heilmittel bzw. Gnadenmittel (Ignatius)
- Erkennen und Annehmen der eigenen Berufung (Ignatius)
- Erkennen und Zurückweisen des Teufels (Ignatius)
- Integration der Angst vor dem Numinosen (Ignatius)
- Annahme der ‚dunklen Nacht‘ (Johannes)
- Anwendung geistlicher Merksätze (Johannes)
- Haltung des ‚inneren Betens‘ (Teresa)
- Integration von Leid und Schmerz (Teresa)

Darauf folgt ein Exkurs, in dem ich das Wirken von Ignatius, Johannes und Teresa aus einer Gender-Perspektive untersuche (Kapitel 6). Im darauffolgenden Schluss werden die zentralen Erkenntnisse meiner Untersuchung noch einmal zusammengefasst und in einen größeren Horizont gestellt (Kapitel 7). Im Anhang (Kapitel 8) nenne und erläutere ich einige Grundbegriffe aus der spanischen Mystik (Kapitel

8.1) und führe zur Veranschaulichung des historischen Wirkens von Ignatius, Johannes und Teresa mehrere Bilder an (Kapitel 8.2).

Von Ignatius, Johannes und Teresa ausgehend, propagiere ich eine kirchliche Seelsorge, die gleichermaßen die hilfeschuchende Person und die geistlichen Traditionen des Christentums ernst nimmt. Das primäre Ziel eines christlichen Seelsorgers sollte darin bestehen, zusammen mit dem einzelnen hilfeschuchenden Menschen in der Begegnung mit Gott den tieferen Sinn seines Daseins zu erspüren.⁶ Seelsorgende im Rahmen der Kirche haben die Aufgabe, Menschen im Rahmen eines Glaubensvollzugs zu begleiten, der sowohl individuell stimmig als auch in der Erfahrung und Erkenntnis Gottes gegründet ist. Damit dies gelingen kann, müssen christliche Seelsorger/-innen – sofern sie als Seelsorgende in der Tradition Jesu von Nazareth glaubwürdig sein wollen – über ein ausreichendes Maß an Selbst- und Gotteserfahrung verfügen.⁷ Dies setzt ein geregeltes geistliches Leben voraus, zu dem aus reformatorischer (und ökumenischer) Perspektive mindestens das persönliche Gebet und die geistliche Bibellese gehören.⁸ Christliche Seelsorger/-innen sollten, wenigstens im Ansatz, selbst über mystische Erfahrungen verfügen. Das vollständige Fehlen mystischer Erfahrung aufseiten der Seelsorgenden birgt die Gefahr einer Entstellung ihres pastoralen Handelns, da ihrem Reden und Tun dann u.U. das Fundament und die Zielrichtung fehlen.⁹

Christliche Seelsorge darf sich nicht vollständig mit therapeutischen Ansätzen identifizieren, sondern muss auch Wert legen auf ihre eigenen Interventionen. Der Seelsorger sollte vom Therapeuten lernen und doch Seelsorger bleiben.¹⁰ Dabei können die ‚spirituellen Impulse‘, die ich im Hauptteil des Buches ausführe, im 21. Jahrhundert hilfreich sein. Teresa von Ávila schreibt in ihrer geistlichen Autobiografie, der *Vida*, über eine eigene gesundheitliche Krise: „Wie ich mich so erlebte, gelähmt und noch so jung, und wie

⁶ So mit Boldt: *Mystik und Seelsorge*, S. 97.

⁷ Vgl. Boldt: *Mystik und Seelsorge*, S. 33.

⁸ Vgl. Thöle: *Grundlagen einer evangelischen Aszetik*, S. 37ff.

⁹ So mit Pagola OCD: *Mística, pastoral y nueva evangelización*, S. 678.

¹⁰ So mit Herbst: *beziehungsweise*, S. 260f.

mich die irdischen Ärzte zugerichtet hatten, entschloss ich mich, meine Zuflucht zu den himmlischen zu nehmen, damit die mich heilten.“¹¹ Zwar sollte die Religiosität nicht als ‚Kampfmittel‘ gegen eine Krankheit eingesetzt und als allein wirksame Heilmethode betrachtet werden. Vielmehr ist es, gerade aus christlicher Perspektive, ein positiver und wichtiger Ausdruck von Demut, jene medizinischen und psychologischen Hilfen anzunehmen, die durch die Wissenschaft bereitgestellt werden.¹² Bei psychischen oder psychosomatischen Beschwerden, die auf eine tiefere Sinnkrise oder eine Botschaft Gottes schließen lassen, ist es allerdings ratsam, darüber hinaus den Kontakt mit einem Seelsorger bzw. geistlichen Begleiter zu suchen. Eine Krankheit kann und soll deshalb auch in den spirituellen Weg integriert werden.¹³ Profane und spirituelle Heilmethoden haben ihre je eigene Berechtigung und sind nicht gegeneinander auszuspielen.¹⁴ Bisweilen sind spirituelle Methoden – gerade bei psychischen oder psychosomatischen Beschwerden – eine wichtige Ergänzung zu klassischen medizinischen Maßnahmen.¹⁵

Wer sich Gott aufrichtig stellt, beschreitet einen wirklichen inneren Läuterungsprozess und kommt zu schonungsloser Selbsterkenntnis. Einem Therapeuten und auch einem Seelsorger kann ein hilfeschender Mensch etwas verbergen oder vormachen, dem Schöpfer selbst hingegen nicht.¹⁶ Der christlichen Mystik geht es um die Verwandlung des Menschen in der Begegnung oder Vereinigung mit Gott. Die Erfahrung Gottes ‚reinigt‘ und differenziert das bislang im Menschen Angelegte.¹⁷ In dieser Gewissheit haben auch Ignatius, Johannes und Teresa gelebt und gewirkt. Denn sie hatten erkannt: Wer sich auf einen Weg mit Gott einlässt, mit dem Gott in der Gestalt Jesu Christi, des menschengewordenen Gottessohnes, der kann eine heilsame innere Veränderung erfahren.

¹¹ V 5,1.

¹² Vgl. Grün OSB: Wege durch die Depression, S. 181f.

¹³ Vgl. Grün OSB: Wege durch die Depression, S. 181f.

¹⁴ So mit Grün OSB: Wege durch die Depression, S. 11ff.

¹⁵ Vgl. Dobhan OCD/Peeters OCD: Anm. 12 zu V 5,1.

¹⁶ So mit Delgado: Das zarte Pfeifen des Hirten, S. 124.

¹⁷ Vgl. Bobert: Jesus-Gebet und neue Mystik, S. 96.

Jesus Christus vermag Wunden zu heilen, die auf rein menschliche Weise nicht geheilt werden können. Der spanische katholische Theologe und Philosoph José María García Castro spricht in diesem Zusammenhang von einer „Christustherapie“.¹⁸

In den Kirchen braucht es heute in besonderem Maße ‚spirituelle Führer/-innen‘, die – aus ihrer eigenen Erfahrung heraus – andere Menschen auf ihrem geistlichen Weg anleiten und unterstützen.¹⁹ Bei einer selbstbewussten und zugleich dialogfähigen Präsentation des Christentums können Menschen entdecken, dass im christlichen Konzept der Personwerdung viele ihrer eigenen Entwicklungsfragen vorkommen.²⁰ Sofern es gelingt, die Botschaft von der Erlösung individuell zu vermitteln und zu erschließen, kann der christliche Glaube eine therapeutische Kraft entfalten. Das Christentum wird therapeutisch wirksam, wenn der Erlösungs-*Gedanke* bei den Menschen auch die *Gefühle* sowie den *Körper* erreicht. Durch stimmige geistliche Übungen und meditative Praktiken kann *gewusste* Erlösung zu *gelebter* Erlösung werden.²¹ Anhand des Lebens und Wirkens von Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila lässt sich dies gut beobachten und erlernen.

Aus christlicher Perspektive ist Gott das eigentliche „Subjekt der Seelsorge“.²² Der historische Jesus von Nazareth hat seine Jünger/-innen befreit von allem übertriebenen Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten. Er hat aus der Überzeugung gelebt und gehandelt, dass letztendlich Gott dafür verantwortlich ist, ob und wie einem bestimmten Menschen geholfen wird. Der Erfolg der christlichen Seelsorge hängt deshalb nicht von der Aktivität des Menschen ab, auch nicht von der Aktivität eines besonders ‚christlichen‘ oder ‚gläubigen‘ Menschen.²³ In diesem Zusammenhang ist auch das Diktum Johannes‘ vom Kreuz zu verstehen, übergeschäftigte Geistliche würden Gott und der Kirche besser

¹⁸ Vgl. García: Christustherapie, S. 80.

¹⁹ Vgl. Boldt: Mystik und Seelsorge, S. 7.

²⁰ So mit Bobert: Jesus-Gebet und neue Mystik, S. 102.

²¹ So mit Bobert: Jesus-Gebet und neue Mystik, S. 288.

²² So mit Zimmerling: Hirte, Meister, Freund, S. 95f.

²³ Vgl. Zimmerling: Hirte, Meister, Freund, S. 91ff.

dienen, wenn sie weniger Zeit für ihre Aktivitäten und mehr für das Verweilen im Gebet aufwenden würden.²⁴ Für heutige Pfarrer/-innen könnte dies z.B. bedeuten, dass sie bewusst mehr Zeit in Gebet und Schriftlesung sowie in weitere spirituelle Praktiken wie Singen, Tanzen, Schweigen und Askese investieren. Ebenso bedürfen sie eines ständigen geistlichen Blickes in das eigene Innere, damit sie in Demut und Wahrhaftigkeit ein Leben aus der Versöhnung mit sich selbst und mit Gott führen können.²⁵ Durch die wunderbare und heilsame Erfahrung Gottes werden Seelsorgende für einen kurzen Moment der Welt entzogen – damit sie danach, durchtränkt und gestärkt durch Gottes Liebe, für ihre Mitmenschen umso leichter und besser da sein können.²⁶

Durch mein Buch habe ich versucht, sowohl konfessionelle als auch poimenische Grenzen zu überschreiten. Aufgrund seines ungewöhnlichen Ansatzes halte ich das Buch für eine wichtige Ergänzung zur sonstigen Spiritualitäts- und Seelsorge-Literatur. Ich danke dem Onomato-Verlag, insbesondere Axel Grube und Dr. Marco A. Sorace, für die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit. Der *Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.* sowie dem *Evangelischen Exerzitium e.V.* danke ich für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Und Prof. Dr. Peter Zimmerling danke ich für das Verfassen des Geleitworts.

²⁴ Vgl. C 28.

²⁵ Vgl. Boldt: *Mystik und Seelsorge*, S. 93.

²⁶ Vgl. Boldt: *Mystik und Seelsorge*, S. 94f.

Quellen/Literatur:

BEHN, Irene: Spanische Mystik. Darstellung und Deutung. Düsseldorf 1957.

BOBERT, Sabine: Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik. 2., verbesserte Auflage. Münsterschwarzach 2012.

BOLDT, Johannes: Mystik und Seelsorge. Ein Beitrag zur mystagogischen Spiritualität in der Seelsorge. Borsdorf 2016.

DELGADO, Mariano: Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila. 2. Auflage. Kevelaer 2021.

DOBHAN, Ulrich OCD et al. (Hrsgg.): Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang. Vollständige Neuübertragung. Sämtliche Werke. Band 3. Freiburg 1997.

DOBHAN, Ulrich OCD/PEETERS, Elisabeth OCD (Hrsgg.): Teresa von Ávila. Werke und Briefe. Gesamtausgabe. Band 1: Werke. Freiburg 2015.

GARCÍA CASTRO, José María: Christustherapie. Wrocław 2023.

GRÜN, Anselm OSB: Wege durch die Depression. Spirituelle Impulse. Freiburg 2016.

HERBST, Michael: beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge. 2., durchgesehene Auflage. Neukirchen-Vluyn 2013.

PAGOLA ELORZA, José Antonio OCD: Mística, pastoral y nueva evangelización. In ROS GARCÍA, Salvador OCD (Hrsg.): La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Salamanca 1997.

RINN, Angela: Seelsorge ist divers. Zur universitären und praktischen Ausbildung der evangelischen Seelsorger*innen. In VERBAND EVANGELISCHER PFARRERINNEN UND PFARRER IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt

(DPfBI). Die Zeitschrift für Menschen im Pfarrdienst. Ausgabe 10/2022. Kassel 2022.

SCHULT, Maike: Freiheit finden in Tradition. Plädoyer für eine zeitgeschichtlich informierte Seelsorge im 21. Jahrhundert. In HAUSCHILDT, Eberhard et al. (Hrsgg.): Pastoraltheologie (PTh). Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. Ausgabe 10/2023. Göttingen 2023.

THÖLE, Reinhard: Grundlagen einer evangelischen Aszetik. In EYSELEIN, Christian et al. (Hrsgg.): Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule. Leipzig 2021.

ZIMMERLING, Peter: Heilwerden durch biografisches Erzählen. Chancen und Herausforderungen für die Seelsorge. In STEINMEIER, Anne et al. (Hrsgg.): Wege zum Menschen (WzM). Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln. Ausgabe 5/2023. Göttingen 2023.

ZIMMERLING, Peter: Hirte, Meister, Freund. Überrascht von der Seelsorge Jesu. Gießen 2022.



VII. Buchbesprechung zu Johannes Schleicher, Himmel zu verschenken. Mit Mystikerinnen und Mystikern durch das Jahr

von Susanne Grimmer, Bamberg

Johannes Schleicher, *Himmel zu verschenken, Mit Mystikerinnen und Mystikern durch das Jahr*, Münsterschwarzach Vier-Türme-Verlag 2024, 238 S., Geb. 24 Euro, ISBN 978-3-7365-0572-8

Ein Buch zu besprechen, dessen Autor man persönlich kennt, ist immer eine besondere Freude, manchmal auch Herausforderung. In diesem Fall überwiegt die Freude haushoch. Johannes Schleicher, Jahrgang 1955, arbeitet seit 2021 bei unserem Veranstaltungsformat „Gelebte Mystik“ (Treffpunkt unserer Regionalgruppe Franken) aktiv mit. Er ist als Seminar- und Kursleiter und als geistlicher Begleiter tätig und lebt in Nürnberg.

Ein kurzer Blick in seine berufliche Vita lässt seinen breiten Erfahrungshintergrund in Sachen Spiritualität aufleuchten. Nach dem Theologiestudium in Freiburg/ Breisgau und Jerusalem hat er als Pastoralreferent in der Erzdiözese Freiburg gearbeitet. Sein Weg führte ihn weiter in die Schweiz, wo er mit folgenden Aufgaben betraut war: Direktor des Offenen Klosters Abbaye de Fontaine-André in Neuchâtel (2004-2009), Leiter für Bildung und Administration des VIA CORDIS-Hauses St. Dorothea in Flüeli Ranft (2009-2016), Referent für Spiritualität und Bildung in der Römisch-Katholischen Kirche Basel–Stadt (2016-2020).

Als selbst auf dem Geistlichen Weg Gehender nimmt uns der Autor mit zu den Mystikern und Mystikerinnen, die ihn berührt und inspiriert haben:

„Irgendwann kam ich mit mystischer Spiritualität in Berührung. Und es fiel mir wie Schuppen von den Augen: Ich muss Gott nicht suchen. Er

hat mich längst gefunden, mehr noch: Gott wohnt in meiner Seele, in der Seele aller Menschen. Und er kennt mich besser als ich mich selbst. Als mir das bewusst wurde, war das ein Geschenk des Himmels."

Diese persönliche Erfahrung spiegelt sich auch im Buchtitel „Himmel zu verschenken“ wieder. So stellt er uns 52 Geistliche Reisegefährtinnen und -gefährten vor, die ihre Lebens- und Glaubens-Erfahrung mit uns teilen möchten und uns so ermutigen wollen, unseren je eigenen, persönlichen und frei gewählten Weg zu gehen. Der Autor lädt uns aber nicht nur zu einem Gespräch mit diesen Personen ein, sondern auch zum Kontakt mit ihm selbst, via E-Mail. Keine Selbstverständlichkeit, man fühlt sich als Leser und Leserin willkommen, auf Augenhöhe, weil die eigenen Erfahrungen vom Autor schon vorab gewürdigt werden, und bekommt den feinen Anstoß, dass geistliche Erfahrungen und nicht nur diese immer auch vom gegenseitigen Austausch und Gespräch profitieren.

52 Geschichten vom geschenkten Himmel, 52 Boten und Botinnen dieser guten Nachricht begleiten uns Woche für Woche durch das Jahr. Hier erweist sich das Buch auch als äußerst praktisch, da es gleich zwei Inhaltsverzeichnisse gibt. Eines nach den Kalenderwochen und eines nach Lebensthemen und Fragen.

Die 52 Geschenk-Boten und -Botinnen führen uns kreuz und quer durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart. Die Zeitspanne ist lang, sie reicht mit Syncletica von Alexandrien im 3. Jahrhundert bis heute zum noch lebenden Bruder David Steindl-Rast. Erfreulicherweise treffen wir auf gleich viel Männer wie Frauen, bekannte und weniger bekannte Gestalten. Auch wenn man schon länger mit dem Thema Mystik unterwegs ist, findet sich noch die ein oder andere Überraschung.

So begegnen uns natürlich z. B. Hildegard von Bingen, Teresa von Avila ebenso wie Johannes vom Kreuz und Meister Eckhart. Es gilt

Bekannte, aber möglicherweise noch nicht so Vertraute zu entdecken, z. B. Dorothy Day, Simone Weil, Johannes Tauler, Gertrud die Große, Heinrich Seuse, Mary Ward oder Birgitta von Schweden. Da gibt es Boten und Botinnen, die uns vielleicht in anderen Konstellationen schon begegnet sind, z. B. im Gesangbuch (Gerhard Tersteegen und Paul Gerhardt), in der Politik (Dag Hammarskjöld), im Widerstand gegen den Nationalsozialismus (Dietrich Bonhoeffer) oder im Taizé-Gottesdienst (Roger Schutz). Wir entdecken amtliche Kirchenvertreter (Don Helder Camara, Papst Johannes XXIII.) ebenso wie kirchenkritische Menschen (z. B. Katharina von Siena, Marguerite Porete, Gustavo Gutierrez), aber auch Theologielehrende, die man vielleicht selbst sogar noch live erlebt, aber zumindest im Studium gelesen hat (z. B. Eugen Biser, Karl Rahner, Dorothee Sölle). Eine weltbekannte Mutter Teresa gilt es ebenso tiefer kennenzulernen als auch eine eher unbekannte fränkische Mystikerin wie Christine Ebner. Wie selbstverständlich reihen sich mit Martin Buber und Elie Wiesel auch zwei Vertreter der jüdischen Mystik ein. 52 Zeugen und Zeuginnen von Gottes zuvorkommender Liebe. Sie bezeugen diese in ihrem konkreten Leben eben gerade auch über Rituale, Gebete und geistliche Übungen hinaus, bisweilen auch im Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse.

52-mal nimmt uns Johannes Schleicher Schritt für Schritt mit in die Begegnung mit den Boten und Botinnen. Er startet mit seiner eigenen Erfahrung, bodenständig, unaufdringlich und oft humorvoll. Dies kann einen motivieren, die eigenen Erfahrungen gleich dazuzulegen. So wird es leichter, eine Verbindung von persönlichen Fragestellungen und Themen unserer Zeit mit der jeweiligen historischen Person herzustellen. Dabei werden weder der zeitliche Abstand noch die damit verbundenen Unterschiede in Kultur, Denken und Frömmigkeitsformen sowie gesellschaftlichen und kirchlichen Machtgefügen nivelliert oder geleugnet. Trotz oder gerade wegen dieser Distanz stellt der Autor uns die Boten und Botinnen in prägnanter Weise als gleichermaßen einladend-nahe wie auch

herausfordernde Gesprächspartner und -partnerinnen vor. Gerade das zweite Inhaltverzeichnis am Ende des Buches macht es doppelt spannend und lässt einen – mit Impulsen wie z. B. *„Braucht mich Gott? Ich fühle mich heimatlos. Ich habe das Suchen satt. Ich kann nicht glauben, aber lieben. Was soll denn an meinem Alltag spirituell sein?“* – die Mystiker und Mystikerinnen als bodenständige und geerdete Menschen entdecken, die uns anregen, auch vor unseren heutigen Themen und Krisen nicht die Augen zu verschließen.

Ein Buch mit vielen Möglichkeiten und Einladungen:

Als Inspiration für die eigene Beziehung zu Gott und den Menschen.

Als Erinnerung an die Fülle, Vielfältigkeit und Freiheit der Wege Gottes mit den Menschen.

Als Ermutigung, sich den heutigen Herausforderungen um Frieden, Freiheit, Menschenwürde und Bewahrung der Schöpfung zu stellen.

Als Fundgrube für Geistliche Begleitung und Exerziten-Arbeit.

Als Geschenkidee, um bei Anderen Neugierde zu wecken und Lust auf Mystik zu machen.



VIII. Einladung zur Mitgliederversammlung in Magdeburg am 2.05.2026, 19.30 Uhr

von Peter Zimmerling, Leipzig

An alle Mitglieder der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik

Einladung zur Mitgliederversammlung am Samstag, dem 2. Mai 2026, 19.30 bis ca. 21.30 Uhr im Roncalli-Haus, Max-Josef-Metzger-Str. 12/13, 39104 Magdeburg

Vorläufige Tagesordnung:

1. Begrüßung durch den Vorsitzenden
2. Feststellung der Tagesordnung, Genehmigung des Protokolls der letzten Mitgliederversammlung (im Rundbrief 2/2025 verschickt)
3. Bericht des Vorstands
4. Verabschiedung der seitherigen und Vorstellung der erstmals in den Vorstand gewählten Mitglieder
5. Finanzen; Entlastung des Vorstands
6. Mitgliederentwicklung
7. Begrüßung und (Selbst-)Vorstellung der neuen Mitglieder
8. Berichte aus den Regionalgruppen
9. Jahrestagung 2027
10. Verschiedenes
11. Festlegung des nächsten Versammlungstermins

Vielmals möchte ich Sie um rege Teilnahme bitten. Gäste sind – wie immer – sehr willkommen! Bis zum Wiedersehen in Magdeburg bin ich mit herzlichen Grüßen vom gesamten Vorstand Ihr

Peter Zimmerling, Vorsitzender

