



Vorwort des Vorsitzenden



Liebe Freundinnen und Freunde christlicher
Mystik,

die diesjährige Frühjahrsausgabe des Rundbriefs unserer Gesellschaft kommt als bunter Blumenstrauß in Ihre Hände. Ich danke allen Autorinnen und Autoren, dass sie die Texte extra geschrieben bzw. zur Verfügung gestellt haben. Sie stammen gleichermaßen von Mitgliedern und (noch) Nichtmitgliedern unserer Gesellschaft.

Der erste Artikel von Elisabeth Pernkopf aus Graz „Simone Weil (1909–1943). Warten können“ will uns auf die diesjährige Jahrestagung vom 1. bis 3. Mai in Magdeburg einstimmen. Er führt in verschiedene Aspekte der faszinierenden Mystik Simone Weils ein. Von ihr stammen auch die Texte auf der Vorder- und Rückseite des Rundbriefs. Besonders beeindruckend an Weil finde ich, dass sie uns einen anderen als den üblichen Blick auf Gott und den Glauben ermöglicht. Ursprünglich marxistisch orientiert, ist sie in ihrem religiösen Denken unbelastet von der theologischen Tradition, deren vorgegebenen Denkwegen und deren gewohnter Begrifflichkeit. Claus F. Lücker, bis vor kurzem Vorstandsmitglied der Gesellschaft, gibt anlässlich des 130. Geburtstags von Karlfried Graf Dürckheim einen persönlichen Einblick in dessen Denkweg und die von ihm entwickelte Initiatische Therapie und fragt, wo darin Berührungen zur Mystik gegeben sind.

Der Berliner Literaturwissenschaftler Hans Dieter Zimmermann, schon viele Jahre aktives Mitglied unserer Gesellschaft, hat uns einen Beitrag zur Rolle der Heiligen zur Verfügung gestellt. Er vertritt darin die These, dass uns in den Heiligen das Heilige

selbst anschaulich werden kann. In Bingen, der an Rhein und Nahe gelegenen Stadt, geboren, lag es nahe, dass Zimmermann diese These anhand von Hildegard von Bingen illustriert. Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich auf seine im Jahr 2021 erschienenen Lebenserinnerungen hinweisen: „Ein Rückblick auf 80 Jahre. Was ich der Gruppe 47 verdanke.“ Sie waren für mich inhaltlich und sprachlich ein echtes Lesevergnügen.

Der Klassikertext stammt in dieser Ausgabe des Rundbriefs, passend zur kommenden Jahrestagung, von Simone Weil. Es handelt sich dabei um aphoristische Texte aus ihren Cahiers/Aufzeichnungen. Gerade aufgrund ihrer besonderen Form bieten sie anregende mystische Einsichten.

In regelmäßigen Abständen enthält der Rundbrief die Rubrik „Von unseren Mitgliedern“. Darin sollen Mitglieder mit Beiträgen zu Wort kommen, in denen sie ihre persönlichen mystischen Erfahrungen mit uns teilen. Der im vorliegenden Rundbrief abgedruckte Text stammt von Erika Helene Etminan, die in den Vereinigten Staaten lebt. Sie weist darin Wege zu einer „kleinen“ Mystik des Alltags.

Schließlich habe ich einen Artikel von Katharina Wiefel-Jenner aufgenommen. Die Autorin arbeitet als Dozentin im Kirchlichen Fernunterricht, in dem angehende Prädikanten und Lektorinnen für die evangelische Kirche ausgebildet werden. Sie ist zudem Mitglied der ökumenischen Gemeinschaft des „Ordo pacis“ und verfasst die wöchentlichen Gebete für die Internetseite der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD). Wiefel-Jenner entwickelt in ihrem Artikel „Gemeinsam im Raum des Gebets. Neues, altes Beten mit den digitalen Medien“ eine Theologie des digitalen Gebets. Sie kommt darin zu dem Schluss, dass für das Gebet der Raum des Leibes Jesu Christi konstitutiv ist, der durch den Heiligen Geist und den Atem

der Beter entsteht, somit den analog fassbaren Raum immer schon übersteigt. Der Leib Christi existiert dabei als Beziehungsgeflecht, als relationaler Raum, von Gott und den Betern. In ihrem Beten tritt die Gemeinde in Beziehung zum dreieinigen Gott. Wiefel-Jenner zeigt, dass auch für das Internet die Idee des relationalen Raumes plausibel ist, da – unabhängig von den technischen Voraussetzungen – der digitale Raum erst durch digitale Kommunikation existiert. Im Hinblick auf das (gemeinsame) Gebet im Internet gilt, dass der dadurch entstehende spirituelle Raum umhüllt ist vom Leib Jesu Christi. Von hier aus ist klar, dass das Gebet im digitalen Raum grundsätzlich keinen anderen Charakter als im analogen Zusammenhang besitzt: Der Raum des Gebets entsteht durch das Gebet selbst, in und mit digitalen Mitteln genauso wie ohne diese. Angewandt auf die Liturgie wird deutlich, dass auch im digitalen Gottesdienst die vom Zweiten Vatikanum geforderte *participatio actuosa* (aktive Teilnahme aller) möglich ist – zumal die Gemeinschaft im Gebet auch nach Aussagen der älteren katholischen Tradition noch nie an die physische Kopräsenz gebunden war. Im letzten Teil des Beitrags zieht Wiefel-Jenner Konsequenzen des Erarbeiteten für das private Gebet, das Texte und geistliche Impulse aus dem Internet abrufen, und für das Beten mit digitalen Medien in zeitgleicher Gemeinschaft, die für die Betenden hörbar und sichtbar ist. Die Lektüre des Artikels soll ein erster Einstieg in die Beschäftigung mit dem Thema der nächsten Jahrestagung „Mystik und Digitalität“ in Münster im Franz-Hitze-Haus vom 30.4. bis 2.5.2027 darstellen. Der Artikel ist dem von mir herausgegebenen Buch „Ökumenische Spiritualität. Theologie, Lehren und Lernen, Digitalität, Göttingen 2024, entnommen. Der Rundbrief erreicht Sie unmittelbar vor bzw. unmittelbar nach dem Beginn der österlichen Freudenzeit. Als Christen glauben

wir, dass der gekreuzigte Jesus Christus nicht im Grab geblieben ist, sondern von Gott an Ostern auferweckt wurde. In ihm ist die neue, verwandelte Welt Gottes angebrochen, an der wir alle Anteil haben sollen. Neuere empirische Umfragen zeigen, dass der Glaube an die Auferstehung auch unter Kirchenmitgliedern immer mehr schwindet. Viele Menschen in unserem Land weisen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod weit von sich, weil sie meinen, dass das ewige Leben einfach so weiterginge wie auf dieser Erde: mit allen Krankheiten, Schmerzen und Beschwerlichkeiten, die gewöhnlich, je älter man wird, je mehr werden. Dass das Leben bei Gott ein verwandeltes, ein erneuertes und ewig junges Leben sein wird, ist den meisten Menschen unbekannt.

Unser Mitglied Udo Mathee aus Coesfeld legt in seinem Ostergedicht ein sehr persönliches Bekenntnis von seinem eigenen Auferstehungsglauben ab. Es ist seinem neuen Band „Kleine Denkmäler. Gedichte und Aphorismen“ entnommen, das Sie bei ihm bestellen können.

Ich hoffe, dass möglichst viele von Ihnen es möglich machen können, zur Jahrestagung nach Magdeburg zu kommen. Bringen Sie gerne auch am Thema Mystik interessierte Freunde und Bekannte mit.

Mit herzlichen Grüßen zum Osterfest: „Der Herr ist auferstanden!“ – „Er ist wahrhaftig auferstanden!“ bin ich zusammen mit dem ganzen Vorstand

Ihr



Peter Zimmerling, Vorsitzender



Inhalt

- I. Simone Weil. Warten können**
von Elisabeth Pernkopf, Graz – Seite 06
- II. Ostern**
von Udo Mathee, Coesfeld – Seite 12
- III. „Wie kommt der Karlfried durch den Dürckheim?“**
Eine subjektive Würdigung im
130. Geburtsjahr von Karlfried Graf Dürckheim
von Claus F. Lücker, Krefeld – Seite 13
- IV. Die Heiligen und das Heilige. Erinnerungen an**
Hildegard von Bingen (1098–1179)
und andere Heilige
von Hans Dieter Zimmermann, Berlin – Seite 22
- Reihe: Klassische Texte der Mystik**
- V. Aus den Cahiers/Aufzeichnungen**
von Simone Weil – Seite 32
- Rubrik: Stimmen unserer Mitglieder**
- VI. Weit entfernt – und doch so nah.**
Ein Plädoyer für die „kleine“ Mystik im Alltag
von Erika Helene Etminan, Hamilton/USA – Seite 37
- VII. Gemeinsam im Raum des Gebets –**
Neues, altes Beten mit den digitalen Medien
von Katharina Wiefel-Jenner, Berlin – Seite 41



I. Simone Weil. Warten können

von Elisabeth Pernkopf, Graz

„*Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus.* Die kostbarsten Güter soll man nicht suchen, sondern erwarten.“ Dieser Satz steht auf der verglasten Brücke zu lesen, die die beiden Gebäude der Grazer katholisch-theologischen Fakultät verbindet und mit Zitaten aus der Philosophie- und Theologiegeschichte beschriftet ist. Er stammt von der französischen Philosophin Simone Weil (1909-1943), die in ihrem kurzen Leben vor allem sozialpolitisches Aufsehen erregte und sich so sehr verausgabte, dass sie so unterschiedliche Zuschreibungen wie „*vierge rouge*/rote Jungfrau“ oder „Mystikerin“ auf sich zog. Nelly Sachs nannte sie „eine große Beunruhigende“.

Der genannte Satz stammt aus einem Aufsatz, den Simone Weil auf dem Weg ins Exil 1942 in Marseille verfasste unter der Überschrift „Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe“¹. Darin legt sie Begriff und Praxis von Aufmerksamkeit, *attention*, dar. Aufmerksamkeit ist für sie der „Stoff“, aus dem Gottes- wie Nächstenliebe gemacht sind. Dafür braucht es *attente*, das Warten: „Die Aufmerksamkeit besteht darin, das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten [...] vor allem soll der Geist leer sein, wartend, nichts suchend, aber bereit, den Gegenstand, der in ihn eingehen wird, in seiner nackten Wahrheit aufzunehmen.“

¹ In deutscher Übersetzung von Friedhelm Kemp in: Simone Weil, Zeugnis für das Gute, Zürich: Benziger 1998, 52-62. Französisch in den Oeuvres complètes IV.1 (2008) 255-262. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Aufsatz.

Wie kann die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit entwickelt werden? Die „Ausbildung unseres Vermögens zur Aufmerksamkeit“ ist nach Simone Weil „das wahre Ziel des Studiums und beinahe das einzige, was den Unterricht sinnvoll macht“. Die Absolventin der *École normale supérieure* unterrichtete einige Jahre lang Philosophie, aber auch Literatur und alte Sprachen. Sie wählt Übersetzungs- und mathematische Aufgaben, um zu verdeutlichen, wie sie es ermöglichen, Aufmerksamkeit zu üben und zu vertiefen. Beim Bearbeiten solcher Aufgaben geht es demnach weniger um das Finden einer Lösung als um „eine echte Anstrengung von Aufmerksamkeit“. Das ist nicht die Anstrengung angespannter Muskeln oder zusammengebissener Zähne, denn der Intellekt wird bei Simone Weil nicht vom Willen, sondern vom *désir*, Verlangen oder Begehren, geleitet: „Nur das Begehren kann unser Erkenntnisvermögen führen.“ Irrtümer in einer Übersetzung oder Unsinn in der Lösung geometrischer Aufgaben resultieren demnach daraus, die jeweilige Sache „voller Hast“ angegangen zu sein, zu sehr nach einer Lösung gesucht zu haben, statt sie zu erwarten und so zu finden. Die Zuversicht, dass sich etwas wie Erkenntnis „herbeisehnen“ lässt, unterstreicht Simone Weil mit einem Märchen: „Der Rabe, der in der ewigen Nacht keine Nahrung finden konnte, begehrte nach dem Licht, und es ward hell über der Erde.“ Das Begehren des Lichts bringt Licht hervor. Doch selbst wenn sich die fachlichen Schwierigkeiten einer Schul- oder Studienaufgabe nicht lösen lassen, so gelten Simone Weil die darauf verwendeten Anstrengungen als nicht vergeblich, denn eines Tages können sie „in einer anderen Dimension“ wirksam werden.

Wenn heute in der Didaktik allerorts von Kompetenzorientierung zu hören ist, lesen sich solche Überlegungen zunächst kurios. Das könnte allerdings auch Zugang „voller Hast“ sein. Immerhin

geht es der Denkerin um eine praktisch einzuübende Haltung, ein Können, das freilich nicht standardisiert prüfbar ist. Lehrerinnen und Lehrer nimmt die Denkerin in die Pflicht: Schülerinnen, Schülern und Studierenden diese Methode, diese Art des Wartens nahezubringen, und zwar in konkreten Übungen. Die damit verbundene Aufmerksamkeit ist keine Leistung im Sinne willentlichen Hervorbringens, sondern eine „negative Anstrengung“ im Wahr- und Annehmen dessen, was sich im Warten zeigt. Dieses Warten weiß nicht schon, worauf es wartet, sondern meint eine offene Haltung, der etwas wie Erkenntnis aufgehen kann.

Die Lösung eines geometrischen Problems mag für sich genommen auch noch kein „kostbares Gut“ sein, bei Simone Weil ist sie aber ein Gleichnis dafür. Als Gleichnis ähneln bei Simone Weil Schulübungen einem „Sakrament“. (Sie schrieb das als Ungetaufte.)

Schule und Studium können und sollen nach Simone Weil also eine vielschichtige Aufmerksamkeitsfähigkeit entwickeln lassen, die Kostbares erwarten lässt – das Licht der Erkenntnis, den Anruf des Nächsten, die Schönheit der Welt, die Ankunft Gottes, wenn er denn naht. Aufmerksamkeit erwartet nichts Bestimmtes, eigenen Vorstellungen Entsprechendes, und am wenigsten kann Gott bestimmt sein. „Es ist nicht Sache des Menschen, auf Gott zuzugehen, sondern Sache Gottes, auf ihn zuzugehen. Der Mensch muß nur zusehen und warten“, schreibt sie in ihren *Cahiers*.² Simone Weil fordert diese Haltung von Wachen, Warten und Aufmerksamkeit in Schule und Studium, in Freundschaft und Mitmenschlichkeit, in der Politik und für das Gebet.

² Die nun folgenden Zitate sind den *Cahiers* entnommen. Simone Weil: *Cahiers*. Aufzeichnungen. 4 Bände. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München: Hanser 1991-1998. [C2 201/C4 317/C4 90/C1 132/C4 76/C4 131f.]

Warten ist ihr auch Methode der Philosophie, wenn sie zu Beginn ihres Londoner Notizbuchs 1943 notiert: „Die eigentliche Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, sie dann zu betrachten, weiter nichts, unverwandt, unermüdlich, Jahre hindurch, ohne jede Hoffnung, im Warten.“

Warten zu können auf Unbestimmtes hin, ohne sein Ziel und seinen Gegenstand vorwegzunehmen, ist kein ängstliches Abwarten oder gelangweiltes Zuwarten, das sich jeweils auf Bestimmtes richtet. Es bedeutet nicht weniger als „der Zeit [zu] gehorchen“. Simone Weil hat das menschliche Verhältnis zur Zeit insbesondere in und nach ihrem Experiment als Fabrikarbeiterin bedacht. Die „Flucht vor dem wirklichen Leben mit seinen Begrenzungen und der wesentlichen Begrenzung, der Zeit“ gilt ihr als Versuchung.

Zeit ist unverfügbar, im Warten wird Zeit erfahren. Warten geschieht in der Gegenwart. Diese Passivität, das vermeintliche Nichts-tun ist aktiv und buchstäblich präsent. Die potentielle Wirksamkeit des Wartens, „durch die die Zeit einen aus der Zeit hinausführt“, scheut Simone Weil sich nicht, „Gnade“ zu nennen. „Warten ist handelnde Passivität des Denkens. Warten ist verwandeln von Zeit in Ewigkeit.“ Was Simone Weil mit Gnade oder Ewigkeit umschreibt, kann unabsehbar in das ausgerichtete Warten eintreten, sodass sich ein Übergang vollzieht in eine menschliche Fähigkeiten übersteigende Dimension. Dazu werden dann auch die das Warten einübenden, sonst vielleicht ergebnislosen Anstrengungen von Schulunterricht und Studium Vorübungen gewesen sein. Wiederholt zitiert Simone Weil aus dem Lukasevangelium: „Er wird im Warten Früchte tragen.“ (Lk 8,15)

Warten spiegelt einen Verzicht auf Herrschaft, bei Simone Weil nicht weniger als denjenigen Gottes. Gott wartet bei Simone

Weil: „Gott wartet wie ein Bettler, der aufrecht, reglos und schweigend vor jemandem dasteht, der ihm vielleicht ein Stück Brot geben wird. Die Zeit ist dieses Warten. Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt.“ Das von Simone Weil damit gezeichnete Gottesbild ist das eines Gottes, der sich so weit zurückgenommen hat, dass er wartend den Menschen anbettelt. Um diesem Gott ähnlich zu sein, lässt sich eine vergleichbare Haltung annehmen: „Demut im Warten macht uns Gott ähnlich. [...] Demut ist eine bestimmte Beziehung der Seele zur Zeit. Sie ist ein Annehmen des Wartens.“ Daraus leitet Simone Weil eine Forderung ab: „Gott ist Aufmerksamkeit ohne Ablenkung. Man muß das Warten und die Demut Gottes nachahmen.“

Wenn man, wie Ingeborg Bachmann in ihrem Radio-Essay zu Simone Weil 1955 auch bemerken kann, dass „dieser Teil des Wegs von Simone Weil nicht gangbar“ ist für einen, so gibt er doch zu denken: Welche Erfahrungen absichtsloser Präsenz sind einem heute möglich, wenn Zeit zumeist ökonomisiert verstanden wird? Was regt an, offenes Warten zu üben, in dem vielleicht eine unabsehbare andere Dimension aufgeht? Was hält den Anspruch wach, sich verstören zu lassen und sich nicht im Imaginären einzurichten? Welches Leben liegt im Warten? Freilich scheinen solche Fragen jeglichem leistungsorientierten Effizienzdenken zuwider zu laufen. Immerhin empfiehlt aktuelle Lebenskunstliteratur, die „verlernte Kunst“ des Wartens wieder zu kultivieren, und propagiert sie als „Gegenmodell zur Beschleunigung“ (Timo Reuter 2019). Simone Weils Haltung aufmerksamen Wartens will weniger und mehr zugleich. *Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus.*

Elisabeth Pernkopf, Dr. theol., unterrichtet Angewandte Mathematik und Religion (kath.) am Caritas Bildungscampus in Graz.



Simone Weil (1922)



II. Ostern

von Udo Mathee, Coesfeld

aus: Udo Mathee, *Kleine Denkbarekeiten. Gedichte und Aphorismen*, Eigenverlag, 2025 – zu bestellen beim Autor: Wester Esch 28 a, 48653 Coesfeld

Notarzwagen, dann
auf einer Pritsche allein in einem Raum
mit sanftem Licht, bin ziemlich
verschlaucht und verkabelt,
entdecke den Tropf tropfen, über mir,
tropfen, tropfen, tropfen – ich bin also noch
in der Zeit.

Aber
wenn es das nun gewesen wäre,
(in meinem Kopf wird es wieder lebendig)
da sehe ich zwei Möglichkeiten, also

entweder
du hast jetzt eine Wunder volle Zukunft,
(seit Ostern fest versprochen)

oder
es ist, wie die anderen sagen:
„Schluss, aus, Ende, alle“ – auch gut,
ich könnte versöhnt loslassen,
selbst dann wäre Ostern
ganz hilfreich gewesen.



III. „Wie kommt der Karlfried durch den Dürckheim?“ Eine subjektive Würdigung im 130. Geburtsjahr von Karlfried Graf Dürckheim

von Claus F. Lücker, Krefeld

„Kennen Sie Fräulein X?“ Ich antwortete ihm mit: „Nein; sie hat sich bei mir angemeldet, ich bin ihr jedoch noch nie begegnet.“ Sie werden sehen, sie ist eine tolle Frau. Sie hat auch Physiotherapie studiert, wie Sie. Sie war heute morgen bei mir und sehr schnell, nach dem, was sie mir sagte, spürte ich ihr Problem. Ich unterbrach sie, um ihr zu sagen – Fräulein, es ist ziemlich außergewöhnlich, aber ich leide unter starken Kopfschmerzen; darf ich von ihrer Gegenwart profitieren und Sie um Hilfe bitten? – Sofort erhebt sie sich, stellt sich hinter mich und beginnt mit Streichbewegungen auf der Stirn, an den Schläfen. Perfekte Streichbewegungen. Trotzdem halte ich sie nach einem Moment an und indem ich meine Hände auf die ihrigen lege, sage ich ihr – Fräulein X...alles ist falsch. – Ich fühle sie steif werden und füge bei: bevor Sie die Streichbewegungen beginnen, nehmen Sie meinen Kopf mit „Liebe“ in die Hände, nehmen Sie mich mit „Liebe“ in Ihre Hände. – Sie war ordentlich still. Einige Tränen rollten über ihre Wangen. Aber ich glaube, sie hat verstanden, wie man von der pragmatischen Therapie zur initiatischen Therapie übergeht. In Rütte interessiert uns die Therapie des ganzen Menschen.“¹

¹Aus einem Gespräch Karlfried Graf Dürckeims mit Jacques Castermane, seinem Schüler und zeitweiligen Mitarbeiter in Rütte (zu Jacques Castermane s. <https://centre-durckheim.fr/> – Aufruf 27.01.2026); zitiert nach: Jacques Castermane: Ehrung. An Karlfried Graf Dürckheim. In: Gestern/Heute/Morgen. Ein-Rütte-Forum. Heft 3 / 1.10.1089. Redaktion Dr. Maria Hippus-Gräfin Dürckheim u.a., S. 22-28. Zitat S. 26. (Interpunktion wie im Original.) – Dürckheim agiert

Dürckheim

Karlfried Graf Dürckheim wurde am 24.10.1896 in München geboren.² Väterlicherseits entstammt er dem Adelsgeschlecht der Ritter von Durenkeim, welches sich urkundlich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Ein Zweig der Vorfahren mütterlicherseits geht zurück auf Salomon Oppenheim, den Begründer des Bankhauses Sal. Oppenheim jr & Cie., weshalb Karlfried nach den Rassegesetzen der Nationalsozialisten als Vierteljude galt. Wie große Teile des Adels war auch Dürckheim nationalistisch eingestellt. Im 1. Weltkrieg war er als Offizier an verschiedenen Fronten im Einsatz, u.a. in Verdun. In der Zeit des Nationalsozialismus war er eingesetzt als Propagandist der Naziideologie in Teilen des südlichen Afrika und vor allem in Japan (1938 – 1939 und 1940 – 1945). Dies ist eine Seite Karlfried Graf Dürckheims, die ihm – so verworren, wie das Leben spielt – wesentliche Begegnungen und Erfahrungen für seinen weiteren Weg ermöglicht hat; und die er später – ganz im Sinne C.G. Jung'scher Individualpsychologie – seinem „Schatten“ zurechnete, dem es sich im Rahmen der Individuationsentwicklung zu stellen gilt.

Eine andere Seite hat Wurzeln in seinen eigenen (Aus-)Bildungsinteressen sowie in den Erfahrungen und Begegnungen im „Palais Dürckheim“, welches Karlfrieds Vater 1913 in Weimar erbauen ließ. Das Haus entwickelte sich durch Betreiben seiner Mutter zu einem Treffpunkt für Kunstschaffende, unter ihnen Walter Gropius, Paul Klee, Lionell

gegenüber der suchenden Person – in seinem für uns heute antiquiert klingenden Deutsch achtungsvoll „Fräulein X“ genannt – ähnlich dem Zenmeister im Teisho, einem kurzen, oft konfrontativem Lehrgespräch im Zen, welches den Start, die Initiation in den nächsten wichtigen Schritt bewirken will.

²Wenn nicht eigens vermerkt, entnehme ich die Fakten zu meinen Ausführungen dem Büchlein unseres verstorbenen Ehrenmitglieds Gerhard Wehr: Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung. Herder-Verlag 1996, sowie https://de.wikipedia.org/wiki/Karlfried_Graf_Dürckheim – Aufruf 27.01.2026.

Feininger, Oskar Schlemmer, Peter Röhl, Wassily Kandinsky, Theodor Daubler und andere.

Karlfried Dürckheim studierte nach dem 1. Weltkrieg ab 1919 in München: zunächst Nationalökonomie, dann aber sehr bald auch Philosophie (mit phänomenologischem Schwerpunkt) und Psychologie. In diesen Münchener Jahren begegnete er Enja von Hattingberg (1888 – 1939), die er 1923 heiratete und die wie Dürckheim selbst, „aufgeschlossen für alles Schöngeistige“ war. Dichter:innen wie Else Lasker-Schüler und Rainer-Maria Rilke, der Sinologe Richard Wilhelm und der Philosoph und Psychologe Ludwig Klages gehörten zu dieser Zeit zu den prägenden gesellschaftlichen Personen in München.

Diese und zahlreiche andere waren nach Dürckheims Selbstaussage „Menschen, in denen sich aus dem Zusammenbruch von 1918 etwas Neues erhob und in mir auch bald bewußt werden ließ, was in den Nachkriegsjahren alle bewegte: die Frage nach dem neuen Menschen. Der Anstoß dazu, diese Frage nicht nur als allgemeine Verpflichtung der Zeit zu empfinden, sondern in den Mittelpunkt meines Lebens zu stellen, war die Folge eines bestimmten Erlebnisses, der für mein Leben entscheidenden Großen Erfahrung, die mir, dem damals Vierundzwanzigjährigen, in der ersten Begegnung mit Laotse zuteil wurde.“³ Es war Enja, welche die für Karlfried so bedeutsamen Verse des 11. Spruchs aus dem Daodejing bei einem Atelierbesuch eher „zufällig“ vorlas:

Dreißig Speichen stehen auf einer Nabe
doch dort, wo sie nicht sind,
ist des Rades Sinn.

³Karlfried Graf Dürckheim: Erlebnis und Wandlung. Hans Huber Verlag 1956, S. 33. Zitiert nach Wehr, a.O. S. 37.

Lehm knetet man zum Becher
doch dort, wo der Becher nicht ist,
ist des Bechers Brauchbarkeit.

Man stemmt Tür und Fenster aus zur Wohnung
doch dort, wo nichts ist,
ist der Wohnung Wesen.

Also gilt:

erfaßt du etwas in seiner Brauchbarkeit
so erfasse: das Nichts macht alles aus.⁴

Darüber hinaus fand Dürckheim fast zeitgleich über die Studienfreunde Margarete und Ferdinand Weinhandl auch zu Meister Eckhart und wenig später zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Und als Enja und er mit dem Ehepaar Weinhandl 1921 in eine gemeinsame Wohnung nach Kiel zogen, wo Dürckheim 1923 in Psychologie promovierte, begannen die vier gemeinsam Meditations- und Stilleübungen in ihren Alltag zu integrieren.

1927 wurde Dürckheim Assistent am Psychologischen Institut der Universität Leipzig, an der er sich 1930 auch habilitierte. In dieser Leipziger Zeit begegnete er erstmalig Maria Hippius, damals Studentin.

Wie wenig bzw. allenfalls anfänglich sich bei Dürckheim – trotz der von ihm so genannten „Großen Erfahrung“, den Meditationsübungen und Lektüren – auch schon der entscheidende Durchbruch ganzheitlich vollzogen hatte, zeigt sich ab 1934, als Dürckheim den neuen Menschen in der Naziideologie zu finden meinte und sich bereitwillig von ihr

⁴Zitiert in der Übersetzung von Heinrich Rombach: Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit. Verlag Karl Alber ²1988, S. 10.

einspannen ließ.⁵ Jahre später konnte Dürckheim benennen und eingestehen, wie falsch seine Überzeugungen und sein Handeln damals waren.⁶ Und zugleich: In all diesem zerstörerisch Falschen fanden und ereigneten sich für Dürckheim in Japan entscheidende Begegnungen, Impulse und Einsichten, insbesondere im Za-Zen und im Bogenschießen, die seine Initiation beim Hören des 11. Spruch im Daodejing Anfang der 1920er Jahre in ihm vertieften, umfassender und globaler Gestalt werden ließen und dazu verhalfen, dass der „Karlfried Schritt für Schritt durch den Dürckheim“ seinen Weg finden konnte.

Rütte

Und dieser Weg führte den inzwischen verwitweten, 1947 aus Japan zurückgekehrten Kriegsheimkehrer in den Schwarzwald, genauer nach Todtmoos.

Eine „zufällige“ Wiederbegegnung mit der inzwischen ebenfalls verwitweten Maria Hippius-Winterer, die sich als Psychologin mit ihren Kindern in Todtmoos niedergelassen hatte, wurde zum Neuaufbruch: 1951 zogen sie gemeinsam in das „Doktorhaus“ nach Todtmoos-Rütte und riefen die „Existentialpsychologische Bildungs- und Begegnungsstätte“ Todtmoos-Rütte ins Leben, eine „Schule für initiatische Therapie“. Dürckheim und Hippius absolvierten beide eine Lehranalyse in der Tiefenpsychologie C.G. Jung'scher Tradition.

⁵S. dazu in der Diskussion zum Wikipedia-Artikel unter der Überschrift „Dürckheim der Nazi“: https://de.wikipedia.org/wiki/Diskussion:Karlfried_Graf_Dürckheim – Aufruf vom 9.02.2026.

⁶S. Gerhard Wehr a.O. S.222.

Ihre Schule für initiatische Therapie basiert im Wesentlichen auf vier Säulen, um die herum weitere hilfreiche Methoden sich gruppieren⁷:

- Tiefenpsychologie
- Meditation, insbesondere das Üben im Stil des Za-Zen
- Initiatische Leibarbeit (entwickelt von Dürckheim)
- Geführtes Zeichnen (entwickelt von Hippius) und Arbeit am Tonfeld (entwickelt von Heinz Deuser⁸)

Diese Methoden sind zu verstehen als „exercitium“, täglich (wie das Za-Zen) bzw. regelmäßig im therapeutischen Prozess zu üben, sind „Entwicklungshilfe für den Weg in die Individuation, (um) dem Aufkeimen tief in uns angelegter Strukturierungsmöglichkeiten – auf Fortschritt und Verwandlung hin – Bahn zu schaffen“⁹. Dieser Weg ist zutiefst religiös, und doch nicht a priori auf eine bestimmte Religion hin festgelegt. Als Christ benennt es Dürckheim folgendermaßen – und ist explizit zugleich offen dafür, dass es in den Kulturen und Spiritualitäten anderer Religionen anders zu benennen sein kann: „Der Mensch ist in seiner Mitte, wenn er in Christus ist... als unendliches Ziel eines durch Tod und Verwandlung gehenden Weges. Der initiatische Weg wird vorgebildet und übergriffen vom Glauben, insofern Glaube kein billiges Fürwahrhalten ist, sondern Ausdruck der im Innesein des Menschen lebendig gewordenen Transzendenz.“¹⁰

⁷S. ausführlicher: Karlfried Graf Dürckheim: Der ziefreie Weg. Der Mensch auf dem initiatischen Weg. In: Ders. (Hg.): Der ziefreie Weg. Im Kraftfeld der initiatischen Therapie. Herder Verlag 1982. S. 11-20.

⁸S. <https://www.tonfeld.de/arbeit-am-tonfeld> – Aufruf vom 22.02.2026.

⁹Maria Hippius in: Der ziefreie Weg, zitiert nach Gerhard Wehr a.O. S. 146.

¹⁰Karlfried Graf Dürckheim: Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns. Otto Wilhelm Barth Verlag ²1975. S. 163.

Ein solches spirituell-psychologisches Tiefenkonzept war gerade in den Aufbruchsjahrzehnten der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts äußerst attraktiv und anziehend, machte im wahrsten Sinn des Wortes „Schule“. Global zu denken, Ost und West verbindend, offen auch spirituell, philosophisch und psychologisch von und miteinander zu lernen, die je eigene Spiritualität und Verortung zu vertiefen und zu verleblichen: – vieles was heute selbstverständlich ist, wurde hier geübt.

Dürckheims ausgesprochenes Netzwerkertalent¹¹, seine Vorträge und Bücher,¹² taten dabei das ihre, den abgelegenen Weiler Todtmoos-Rütte zu einem Ort zu machen, an dem sowohl asiatische Zenmeister als auch Kirchenleute und andere als Gäste und Lehrer wie auch als vertieft ihren Weg Suchende sich einfanden. Der Jesuit P. Hugo Makibi Enomiya Lassalle SJ ist hier genauso zu nennen wie zahlreiche prominente Benediktinermönche aus Münsterschwarzach. Spirituale wie Johannes Bours (Bistum Münster) und Hans Günter Bender (Bistum Aachen) empfahlen Menschen, die an einem kritischen Punkt ihres Lebens Neuaufbruch suchten, Rütte als geeignete Auszeit- und Wegmöglichkeit. Durch eine solche Empfehlung wurde auch ich auf Rütte aufmerksam gemacht und konnte dort 1992/93 fast ein halbes Jahr dem Jungschen Modell einer „Nachtmeerfahrt“ (so wörtlich Maria Hippus, die Supervisorin

¹¹Ein sprechendes Beispiel: Nachdem am 24.05.1967 P. Enomiya Lassalle SJ vor der überfüllten Aula der Frankfurter Universität über Zen-Buddhismus und christliche Mystik gesprochen hatte, gefolgt von Karlfried Graf Dürckheim und seinen Ausführungen zum Initiatischen Weg, gründete sich 1969 der „Frankfurter Ring“. Er verstand sich als Netzwerk von „Wissenden und Schaffenden aus vielen Gebieten, aus West und Ost, Frauen und Männern“ für Unterweisung und spirituelle Einübung, und verband das Who is Who der zeitgenössischen Szene miteinander. Dazu gehörten neben Dürckheim und Lassalle u.a.: „Fritjof Capra, Heinrich Dumoulin, Lama Anagarika Govinda, Philip Kapleau, John und Toni Lilly, Raimundo Panikkar, Balthasar Stählin, Annemarie Schimmel,David Steindl-Rast, ...Friedrich Weinreb“ (Gerhard Wehr, a.O. S. 208).

¹²Bleibend wichtige Schriften Dürckheims wie: „Hara, die Erdmitte des Menschen“, „Der Ruf nach dem Meister“, „Der Alltag als Übung“, „Vom doppelten Ursprung des Menschen“ u.a. sind in den Rütte-Jahren entstanden.

meines Prozesses damals) entsprechend in initiatischer Weise meinen Individuationsweg vertiefen.

37 Jahre lang, bis zum Tod von Karlfried am 28.12.1988, konnten Maria Hippus-Gräfin Dürckheim und Karlfried Graf Dürckheim gemeinsam Rütte leiten. Nach Dürckheims Tod leitete Maria Hippus bis 1993 die „Schule für initiatische Therapie“ in Rütte alleine weiter, bevor sie sich ins Privatleben zurückzog. Am 26.02.2003 verstarb sie – wie ihr Mann Karlfried Graf Dürckheim – ebenfalls in Todtmoos. Auch wenn es nach dem Tod der beiden Gründergestalten um Rütte ruhiger geworden ist: die Schule gibt es bis heute (s. www.ruette.de), und neben jüngeren Mitarbeitenden sind auch direkte Schüler:innen von Hippus und Dürckheim vor Ort oder in den entstandenen „Ablegern“ nach wie vor aktiv.

Epilog

Im Nachgang möchte ich mit einem philosophischen und einem theologisch-tiefenpsychologischen Ausblick Leben und Wirken von Karlfried Graf Dürckheim zuordnen:

- Der aus Freiburg stammende Philosoph Heinrich Rombach (1923 – 2004) eröffnet seine wegweisende und bis heute hoch aktuelle Philosophie, die von ihm entwickelte und 1971 erstmals veröffentlichte Strukturontologie, mit eben jenem 11. Spruch des Daodejing, der für Dürckheim zur Schlüsselerfahrung wurde. Unter der Überschrift „Der Weg“ läßt Rombach in seiner Strukturontologie explizit ein zu einem „anders gearteten Denken, das dadurch charakterisiert ist, daß es aus der Erfahrung des Weges kommt“, eines Weges, der nicht vorab um das Ziel weiß, sondern „der Weg geht auf Nichttun, Nichtwissen, Nichtsein.“ Und weiter: „Die

Erfahrung des Weges führt auf »Wesen« eigener Art, auf *Struktur*. Der Weg scheint dabei die Erfahrungsweise der Struktur, die Struktur die Wirklichkeitsform des Weges zu sein.“ Der Logos, wesentlicher Grund abendländischer Philosophie, mit „seiner Stellung *über* den Dingen“, seiner „Objektivität“ ist dabei strukturell in den Weg aufzunehmen – nicht umgekehrt.¹³ Dürckheims Lebenserfahrung und der Ansatz von Rütte fügen sich ganz offensichtlich als eine Übe- und Erfahrungsweise in diese umfassend gültige Strukturdynamik ein.

- So beschreibt es auch der Theologe und Psychologe Ludger Verst in seiner jüngst (2025) veröffentlichten „Tiefentheologie“¹⁴. Darin denkt er Ansätze wie die Leibphilosophie von Hermann Schmitz, die Strukturontologie von Heinrich Rombach, den initiatischen Übeweg von Karlfried Graf Dürckheim dynamisch zusammen mit mystischen Traditionen, Texten von Meister Eckhart sowie der jungschen Tiefenpsychologie. Ohne auf seine Ausführungen an dieser Stelle näher einzugehen: Entdecken wir in solchen „Übergängen“, wie Verst sie nennt, von Spiritualität, Mystik, Philosophie und Psychologie möglicherweise nicht auch aktuelle Themenfelder und Anliegen unserer „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik“, die uns auch Dürckheims Einsichten zum zielfreien Individuationsweg weiterdenken lassen?

¹³Zitate aus: Heinrich Rombach a.O. S. 9-13. Kursive Hervorhebungen ebd..

¹⁴Ludger Verst: Tiefentheologie. Von einem Gott, der zu Grunde geht. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 2025.



IV. Die Heiligen und das Heilige. Erinnerungen an Hildegard von Bingen (1098–1179) und andere Heilige

von Hans Dieter Zimmermann, Berlin

Der Disibodenberg ist ein bewaldeter Berg in einem Seitental der Nahe. Der Glan fließt an ihm vorüber und unweit von ihm in die Nahe bei dem Dorf Odernheim. Er ist ein schmaler Fluss und der Berg ist niedrig. Hier ist alles überschaubar, eine freundliche Landschaft mit bewaldeten Hügeln, fruchtbaren Feldern und gepflegten Weinbergen. Der Heilige Disibod, ein irischer Mönch, soll um 600 sich hier eine Hütte gebaut haben, um die Heiden zu missionieren. Hier fastete er und hier betete er. Wahrscheinlich galt der Berg auch schon den Kelten als heilig. Um 900 nach Christi Geburt kamen Benediktinermönche und gründeten ein Kloster, das 600 Jahre lang in Blüte stand. Nach der Reformation wurde es aufgelöst, die Gebäude verfielen, die Bauern der Umgebung nutzten sie als Steinbruch für ihre Häuser und Ställe. Heute erinnern nur noch Reste der Grundmauern an die alte Pracht. Und doch ist eine besondere Aura geblieben.

Man ist rasch den Berg hinaufgestiegen. Das Erste, was man sieht, sind die Grundmauern eines geräumigen Kellers, in dem die Mönche die Vorräte aufbewahrten, darüber war wohl das Refektorium, der Speisesaal der Mönche, und wohl auch die Küche. Links davon stand eine Marienkapelle, nur noch am Grundriss zu erkennen. Dahinter die Kirche, auch hier nur noch wenige Reste der Mauern, zwei junge Bäume wachsen im Eingang, ein Altarstein ist wieder vor die kleine Apsis gestellt. Gelegentlich wird hier wieder Gottesdienst gefeiert. Am Rande

des Berges dann der Rest zweier kleiner Häuser. Hier soll die Klause gestanden haben, in der die heilige Hildegard von Bingen 44 Jahre ihres Lebens verbrachte, mehr als in Bingen am Rhein, wo sie danach noch 30 Jahre lebte. Sie war acht Jahre alt, als ihre Eltern sie hierher brachten. Sie war das zehnte von zehn Kindern, das die Eltern Gott weihten. Bis dahin war sie in einem Dorf in der Nähe aufgewachsen.

„In meinem achten Jahr aber wurde ich zu geistlichem Leben Gott dargebracht. Bis zum fünfzehnten Jahr war ich jemand, der vieles sah und mehr noch einfältig aussprach, so dass die, welche diese Dinge hörten, verwundert fragten, woher sie kämen und von wem sie stammten. Darauf habe ich mich über mich selbst gewundert, weil ich, während ich drinnen in meiner Seele diese Dinge sah, auch ein äußeres Sehvermögen hatte und weil ich dies von keinem anderen Menschen hörte.“

Jutta von Sponheim, die Priorin der Klause, erkannte die ungewöhnlichen Fähigkeiten des Kindes und nahm sich seiner an. Hildegard erfuhr hier ihre Bildung. Sie lernte lesen und schreiben und die lateinische Sprache. Jeder, der damals lesen lernte, musste Latein lernen, denn fast alle Schriften waren in Latein verfasst. Hier lernte sie auch die Tiere und Pflanzen der Heimat kennen. Die gelehrten Mönche unterwiesen sie. So wurden beide Arten des Sehens ausgebildet: die des äußeren, die sie zur ersten Naturwissenschaftlerin für lange Zeit machte, denn sie sah, was so genau selten gesehen wurde. Ihre Beschreibung der Fische in Nahe und Rhein ist die erste und die einzige bis ins 19. Jahrhundert. Ihre Kenntnisse der Pflanzen und Tierwelt sind außerordentlich. Aus ihnen resultiert ihre Heillehre und ihre Ernährungslehre, die heute so viele beeindrucken. Seit ihrem dritten Lebensjahr erlebte sie aber auch dieses innere Sehen, was sie von den anderen Menschen unterschied: ihre Visionen, die sie zunächst ängstlich hütete, bis

Jutta sie aufforderte, sie aufzuschreiben. Sie wandte sich um Rat an den berühmten Abt Bernhard von Clairvaux und an den Papst, die sie beide ermutigten, und so machte sie sich an die Arbeit. Zehn Jahr schrieb sie an ihrem ersten Buch „Sci vias domini“, Erkenne die Wege des Herrn.

Nach dem Tod Juttas wählten die Schwestern Hildegard zu ihrer Priorin. Hildegard hatte in einer ihrer Visionen den Ort gesehen, an dem sie ein Kloster gründen sollte. Die Mönche wollten die inzwischen berühmte Nonne nicht ziehen lassen, doch sie setzte sich durch. Sie war 52 Jahre alt, als sie 1150 mit achtzehn Schwestern die Flüsse entlang zog: zunächst den Glan bis zur Mündung in die Nahe, dann die Nahe bis zur Mündung in den Rhein. Rechts der Mündung liegt die Stadt Bingen, links gibt es eine kleine Erhebung, den Ruppertsberg. Dort erbaute sie ihr Kloster, die ersten Jahre waren hart, bis schließlich ein prächtiger Bau entstand. Auf der anderen Seite des Rheins, hinter Rüdesheim, gründete sie ein zweites Kloster in Eibingen, das es bis heute gibt. In Bingen korrespondierte sie mit Kaiser und Papst. Von hier unternahm sie ihre Reisen nach Bamberg und Köln. Und hier starb sie am 17. September 1179 mit 81 Jahren. Bei ihrem Tod geschahen Zeichen und Wunder, wie Chronisten berichten.

Ich war zwölf Jahre alt, da zogen meine Eltern von Bad Kreuznach, das etwa in der Mitte zwischen Disibodenberg und Bingen an der Nahe liegt, nach Bingen am Rhein, und zwar in den links der Nahe gelegenen Teil, der Bingerbrück heißt. Hier wohnten wir am Marktplatz. Jeden Morgen, wenn ich aufstand und aus dem Fenster sah, blickte ich auf das bescheidene barocke Haus, das heute an der Stelle steht, an der früher das Kloster der Heiligen Hildegard stand. Die Schweden haben es im Dreißigjährigen Krieg 1632 geplündert und zerstört. Mitte des 19. Jahrhunderts wurden beim Eisenbahnbau die Ruinen

beiseitegeräumt. Wir wohnten also im ehemaligen Klosterbezirk und die Heilige Hildegard war mir vertraut. Die Großmutter hatte mir von ihr erzählt, die Lehrerin in der Volksschule und meine Mutter hatten neben ihrem Bett ein Bild ihrer Namenspatronin. Meine Mutter war das zehnte von zehn Kindern wie die Heilige und hieß deshalb auch so. Die heilige Hildegard war mir nahe, auch von unseren Wanderungen nach Eibingen, sie gehörte sozusagen zur Familie. Fremd wurde sie mir erst, als ich sie näher kennen lernte.

„Seit meiner Kindheit aber, da meine Knochen, Nerven und Adern noch nicht gekräftigt waren, genieße ich immer bis auf den heutigen Tag, da ich mehr denn siebzig Jahre zähle, die Gnade dieser Schau. Dabei steigt meine Seele, so wie es Gott will, hinauf in die Höhe des Firmaments und in die wechselnden Schichten des Äthers, sie breitet sich aus zwischen den verschiedenen Völkern, wenn sie auch in weit entlegenen Ländern fern von mir leben. Und weil ich in meiner Seele sehe, schaue ich sie wie den Wechsel der Wolken und anderer Geschöpfe. Ich vernehme dies jedoch nicht mit den leiblichen Ohren, ersinne es nicht in den Gedanken meines Herzens und nehme es nicht durch einen der fünf Sinne auf; ich schaue all das nur in meiner Seele mit offenen Augen wachend während des Tages und der Nacht, ohne jemals eine Ekstase erlitten zu haben. Fortwährend bedrängen mich Krankheiten, und vielfach bin ich von schweren Schmerzen umklammert, dass sie mir den Tod zu bringen drohen, doch hat mich Gott bis jetzt am Leben erhalten.“

Fremd ist sie mir einerseits wegen der unglaublich umfangreichen Kenntnisse auf allen Gebieten des Lebens, auch literarischen Kenntnisse; die Neuplatoniker muss sie gekannt haben. Und ihre unglaublichen Fähigkeiten: Sie konnte nicht nur schreiben, wobei ihr nicht immer korrektes Latein ein

Schreiber verbesserte, sie konnte auch komponieren und hat uns musikalische Werke hinterlassen. Sie war Ärztin, Gärtnerin, Apothekerin, wobei man wissen muss, dass diese Fähigkeiten in den Klöstern überall gepflegt wurden. Sie waren die Zentren der Gelehrsamkeit, die einzigen in Europa, bevor die Universitäten entstanden.

Fremd ist sie mir andererseits und vor allem, wenn sie ihre Schau beschreibt in ihren umfangreichen Büchern, also in „Scivias domini“ und in „Liber divinorum operum“, im Buch der göttlichen Werke. Ich lese viele Seiten und verstehe wenig oder nichts. Ihre Sicht des Kosmos ist eine gänzlich andere als die, die ich von den Astronomen gelernt habe. Sie sieht etwa einen blauen Kreis von Wasser, darum einen roten Kreis von Feuer, darin der kosmische Mensch, ein wunderbares Bild. Über dem Kreis ein Kopf, aus dem wiederum ein anderer Kopf ragt: vielleicht Gottvater und Sohn? Sie sieht ja nicht nur ein großes Licht oder hört eine Stimme, sondern sie sieht Menschen, Häuser, auch Völker in fernen Ländern. Wie ist das zu verstehen? Sind es nur Allegorien, wie es etwa die schöne junge Frau ist, die sie sieht, und in der sie die Liebe erkennt, die Schöpfungskraft der Welt. Sind das also alles Allegorien oder Symbole, die sie konstruiert? Sie sah sie aber wirklich, sagt sie, also in dieser anderen Welt als dem inneren Auge sichtbare Erscheinungen.

Ich habe nur einen Anhaltspunkt: in den Nahtod- Erfahrungen. Ich las kürzlich das Buch eines amerikanischen Neurochirurgen, Eben Alexander, der sieben Tage lang im Koma lag und eben solche Lichterscheinungen sah, auch in Kreisform oder als Kugel wie Hildegard, heller als die Sonne, warm und freundlich, so dass er Glücksgefühle hatte, die er nicht beschreiben kann. Und eine sanfte Stimme mahnte ihn, zurückzukehren. Da Hildegard Zeit ihres Lebens krank war, war

sie sicher oft an dieser Schwelle zwischen Leben und Tod. Der amerikanische Religionswissenschaftler Carol Zaleski hat die Ähnlichkeit der Nahtod- Erfahrungen mit mystischer Schau aufgezeigt. Gott hat durch die Liebe die Welt erschaffen, sagt Hildegard. Und die ungeheure Kraft der allumfassenden Liebe, die Urkraft sozusagen, spürte auch jener Chirurg in seinen Visionen.

Dass Hildegard nach ihrem Tod nicht offiziell in den Stand der Heiligkeit gehoben wurde, obwohl sie damals schon als Heilige galt, lag an dem Übergang der alten zu der neuen Feststellung von Heiligkeit. Die alte Haltung bedurfte keines Rechtsaktes. Sie ergab sich aus dem Leben der Heiligen und aus der Verehrung, die ihnen zu Lebzeiten und nach ihrem Tode in ihrer Umgebung zuteilwurde. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts kam es dann zu dem neuen Verfahren. Nun musste von Rom das Leben der Heiligen geprüft werden, also die Voraussetzungen für die Heiligkeit, ein tugendhaftes Leben, nicht selten der Tod als Märtyrer. In diesem Verfahren wurde dann vom Papst die Heiligkeit festgestellt, was ja nicht heißt, dass ein Mensch in den Himmel gehoben wird, sondern dass dessen Verehrung ermöglicht wird. Das Verfahren der heiligen Hildegard blieb seinerzeit zwischen dem zuständigen Bischof von Mainz und dem Heiligen Stuhl hängen. Erst im Mai 2012 erfolgte die Kanonisierung durch Papst Benedikt XVI. und im September 2012 ihre Anerkennung als Kirchenlehrerin.

Etwa 7000 Heilige soll die katholische Kirche anerkennen, wie viele die orthodoxe, habe ich nicht herausbringen können. Die evangelischen Kirchen, Lutheraner wie Calvinisten, kennen keine Heiligen, offiziell wenigstens nicht. Die Heiligen sind ein großer Schatz der katholischen Kirche: Sie geben uns eine Fülle an Literatur, die vielen Legenden, die sich um ihr Leben ranken, die im Mittelalter bis ins achtzehnte Jahrhundert auch viel

erzählt und gelesen wurden; das ist ein großer Raum an Vorstellungen, an Lebenserfahrungen, der sich hier den Menschen öffnet. Und der Bilderreichtum, der daraus erwuchs: die vielen Darstellungen in der bildenden Kunst. Man mag sich gar nicht vorstellen, wie die europäische Malerei und Plastik aussähe, gäbe es nicht die bilderfreundliche Tradition der katholischen Kirche. Es gäbe nur leere Kirchen und halbleere Gemäldegalerien.

Heilige sind Vorbilder und Fürsprecher. Vorbilder für uns, die wir ihnen nachstreben. Fürsprecher für uns, wenn sie unser Anliegen vor den Thron Gottes tragen, Vermittler also zwischen den Menschen und Gott. „Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“, heißt es in der Schrift (Mt 5, 48). Diese Vollkommenheit ist den meisten Menschen nicht erreichbar. Hannah Arendt hat in ihrem schönen Buch „vita activa“ (das praktische Leben) Sokrates neben Jesus gestellt. Sokrates, der von sich sagt „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ vertritt die Philosophia, d. h. die Liebe zur Weisheit (philein heißt lieben und sophia heißt Weisheit). Er besitzt nicht die Weisheit, er liebt sie, er strebt danach. Jesus hat uns die Vollkommenheit gezeigt und in der Gottes- und Nächstenliebe den Weg gewiesen. Wir haben die Vollkommenheit nicht und werden sie wohl nicht erreichen, aber wir streben danach. Einige vielleicht können sie erreichen. Man könnte von der Philoagathia sprechen (agathos heißt gut), von der Liebe zur Güte. In diesem Streben sind uns die Heiligen vorausgegangen, schwer erreichbare Vorbilder. „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mt 16, 24).

Als Fürsprecher dagegen sind die Heiligen uns nahe. Wir können uns vertrauensvoll an sie wenden, wir können sie bitten, für uns einzutreten. Wir beten nicht zu den Heiligen, das ist ein

häufiger Irrtum, wir bitten sie, für uns zu bitten. Und hier gibt es auch einen großen Reichtum. Ich habe im Internet ein Lexikon der Schutzpatrone und Nothelfer gefunden von A bis Z. Ich bleibe bei den 14 Heiligen der wunderbaren barocken Kirche des Klosters Vierzehnheiligen in Franken, in der Nähe von Staffelstein. Achatus hilft in Todesangst, Ägidius fördert das Stillen, Barbara hilft gegen Blitz und Feuer und steht den Bergleuten bei, Blasius hilft gegen Pest und Halsleiden, auch dem Vieh steht er bei, Christophorus schützt Reisende, Cyriacus erleichtert die Todesstunde, Dionysios steht gegen Kopfschmerzen und Seelenpein, Erasmus gegen Leibscherzen und für Haustiere, Eustachius für die Jäger, Georg gegen Krieg, Pest und schlechtes Wetter, Katharina hilft den Frauen und den Gelehrten, Margareta steht den Gebärenden bei und den Wundkranken, Pantalon ist der Patron der Ärzte und Hebammen, Vitus der der psychisch Kranken. Man mache sich nicht lustig darüber. In einer Zeit, in der die Menschen unter Hunger und Krankheiten litten und ohne ärztliche Versorgung waren, zumal die damalige Medizin auch nur selten helfen konnte, hatten sie hier eine Art Apotheke, in der sie sich Hilfe holen konnten, auch für die Haustiere, von deren Wohlergehen oft der Unterhalt der Familie abhing. Auch heute gibt es genug Fälle, in denen die Menschen die Heiligen bitten, etwa in Krankheiten, bei denen die Ärzte nicht mehr weiterwissen; sie sind die letzte Hoffnung. So gibt es ein Gebet in aussichtslosen Fällen an den Heiligen Judas Taddäus. Ich erinnere mich noch an die kleine Kapelle auf dem Weg zum Rochusberg in Bingen, in der viele Täfelchen angebracht waren, auf denen stand: Rochus hat geholfen. In der Prager Marienkirche in der Karmelitergasse, in der das Jesulein, eine Wachspuppe mit kostbaren Kleidern, verehrt wird, finden wir auch solche Schilder: Jesus hat geholfen. Tausende von

Pilgern, vor allem aus Spanien und Lateinamerika, kommen zu diesem Jesulein alljährlich. Es gibt Gottesdienste in vielen europäischen Sprachen.

Die Heiligen werden an ihren heiligen Orten aufgesucht: Hildegard am Disibodenberg oder in Eibingen, wo in der Pfarrkirche ihre Reliquien verehrt werden. Die Gebeine der Toten gelten als heilbringend. Manchmal gibt es auch ein heiliges Wasser, das an der Kapelle entspringt; in Böhmen haben etliche Orte mit Marienkapellen den Namen dobra voda, also gutes Wasser. Es gibt diese Verehrung von Heiligen auch bei den Juden. Auch die jüdische Religion kennt Fürsprecher vor Gott, auch hier werden heilige Gräber von wundertätigen Rabbinern verehrt. Etwa das des Baal Schem von Michelstadt im Odenwald, eines heiligen Rabbis aus dem 19. Jahrhundert, dem heute noch Hilfe zugetraut wird. Jährlich kommen Tausende von Juden aus der ganzen Welt nach Michelstadt, so wie Tausende von Pilger nach Eibingen kommen oder nach Marienthal, einem Kloster hinter Eibingen im Taunus gelegen, in dem man die Mutter Gottes verehrt. Der heilige Ort, die heiligen Gebeine, das Heilige Grab.

Es gibt aber auch die heilige Zeit. Der Jahreskreis ist so geordnet nach Alltag und Feiertag. Stefan George, der in Bingen geborene Dichter, hat einen schönen Text über den Jahreslauf geschrieben, wie er ihn als Junge im katholischen Bingen gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch erlebte „Der kindliche Kalender“: Advent, Weihnachten, Heilige drei Könige, Aschermittwoch, Fastenzeit, Ostern, Pfingsten bis hin zum Martinsfest. Das ganze Jahr war wohl geordnet durch die christlichen Feiertage, die dem grauen Alltag Glanz verliehen. Das ist wichtig: Erst der Unterschied zum Alltäglichen zeichnet das Heilige als das Besondere aus.

„Die Erfahrung des Heiligen ist ihm nicht primär über die Lektüre von heiligen Texten zuteilgeworden, sondern als eine spontane religiöse Erfahrung in einer Synagoge in Marokko auf einer Reise, wie er mir erzählte. Und zwar in dem Augenblick, in dem der Rabbiner den uralten Hymnus „Kadosh, Kadosh, Kadosh“ (Heilig, heilig, heilig) anstimmte, der von der Gemeinde beantwortet wurde.“ So Ernst Benz über seinen Lehrer Rudolf Otto, dessen Schrift „Das Heilige“ von 1917 in vielen Auflagen verbreitet ist. Für Otto ist das Heilige das, wovor wir erschauern: das Göttliche, das Unaussprechliche. Es ist das *mysterium tremendum et fascinans*, das die kreatürlichen Empfindungen der Erschütterung und Faszination vor dem allmächtigen Schöpfer hervorruft. Rudolf Otto zu Anfang seines Buches: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwer, Religionskunde zu treiben.“



V. Aus den Cahiers/Aufzeichnungen

von Simone Weil

[Cahiers / Aufzeichnungen, herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, Carl Hanser Verlag, München, 2017, 2. Aufl.]

Die Schöpfung ist Verlassensein. Indem Gott erschaffen hat, was etwas anderes ist als Er selbst, hat Er sie notwendigerweise verlassen. Er hält nur das unter Aufsicht, was in der Schöpfung Er selbst ist – den unerschaffenen Teil jedes Geschöpfes. Das ist das Leben, das Licht, das Wort. Das ist die Gegenwart des einzigen Sohnes Gottes hier unten.

Es genügt in diese Ordnung einzuwilligen.

Wie vereinigen sich Einwilligung und Mitleid? Wie kann dies eine einzige Tat der Liebe sein, obwohl es unversöhnbar scheint?

Weisheit, lehre mich das.

Gott ist abwesend von der Welt, außer durch das Dasein derjenigen in dieser Welt, in denen seine Liebe lebt. Sie müssen in der Welt also durch sein Erbarmen gegenwärtig sein. Ihr Erbarmen ist die sichtbare Gegenwart Gottes hier unten. [...]

Das Erbarmen muß den gleichen Umfang wie der Schöpfungsakt haben. Kein Geschöpf darf von ihm ausgenommen werden.

Sich selbst nur mit einer Liebe des Erbarmens lieben.

Jedes erschaffene Ding ist Gegenstand des Erbarmens, denn es vergeht.

(Heft 14, Oktober 1942, Hanser S. 78f.)

Und der Gehorsam gegenüber Gott, einziger Gegenstand allen Verlangens der Seele, ist ein unerkennbarer Gegenstand. Ich weiß nicht, was Gott mir morgen befehlen wird.

Darüber hinaus weiß ich, daß, wenn ich ihm den Gehorsam verweigere oder meine Schwäche mich dazu unfähig macht, ich trotzdem gehorche, denn nichts geschieht hier unten, ohne daß Er es will.

Dieses Verlangen ist also seiner Erfüllung sicher. Es ist bereits erfüllt. Es ist ein Hunger, der bereits gestillt ist, der es immer sein wird und der trotzdem auf ewig in der Seele schreit, als ob er niemals gestillt werden könnte.

Es ist ein Schrei ins Leere, ein Ruf, auf immer ohne Antwort.

Dieser Ruf ist das Lob von Gottes Ruhm. Unsere Angstschreie loben ihn.

Christus am Kreuz sagt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Das ist das vollkommene Lob von Gottes Ruhm.

Schreien auf diese Weise, während unseres kurzen und unendlichen, unendlichen und kurzen Aufenthalts hier unten, dann im Nichts verschwinden – das ist genug; was soll man mehr erbitten? Wenn Gott mehr zugesteht, ist es seine Sache; wir werden es später wissen. Ich möchte lieber annehmen, daß Er selbst im besten Fall nicht mehr zugesteht als das. Denn das ist die Fülle der Erfüllung – wenn nur von heute bis zum Augenblick meines Todes kein anderes Wort in meiner Seele sein könnte als dieser ununterbrochene Schrei in das ewige Schweigen.

(Heft 15, Oktober 1942, Hanser S. 126)

Gott legt mit seinen Freunden durch eine Übereinkunft eine Sprache fest. Jedes Ereignis des Lebens ist ein Wort dieser

Sprache. Alle diese Worte sind synonym, aber wie es in den schönen Sprachen vorkommt, hat jedes seine ganz eigentümliche Nuance, ist jedes unübersetzbar. Der Sinn, den alle diese Worte gemeinsam haben, ist: ich liebe dich. [...]

In einem gewissen Sinn ist das Geschöpf mächtiger als Gott. Es kann Gott hassen, und Gott kann seinerseits nicht hassen.

Diese Machtlosigkeit macht aus ihm eine unpersönliche Person. Er liebt nicht, wie ich liebe, sondern wie ein Smaragd grün ist. Er ist „ich liebe“.

Und auch ich, wenn ich im Zustand der Vollkommenheit wäre, würde lieben, wie ein Smaragd grün ist. Ich wäre eine unpersönliche Person. [...]

Der Vater im Himmel, der seinen Sohn verläßt und Schweigen bewahrt; der verlassene, im

Schweigen angenagelte Christus, zwei unpersönliche Gottheiten, die sich gegenseitig spiegeln und einen einzigen Gott bilden.

(Heft 15, Oktober 1942, Hanser S. 115f.)

Lieben bedeutet, die Menschen und die erschaffenen Dinge zu lieben, wie das göttliche Wort sie geliebt hat in dem Augenblick, als er sich entleerte, um das Wesen eines Sklaven anzunehmen (Philipper 2,7); und es bedeutet, Gott zu lieben, wie Christus in dem Augenblick, als er am Kreuz sagte: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Markus 15,34).

Diese Welt lieben, wie das göttliche Wort sie geliebt hat, als es Gott verlassen hat für diese Welt. Gott lieben, wie das göttliche Wort ihn geliebt hat in dem Augenblick, als es von dieser Welt und von Gott verlassen wurde. Beide Formen der Liebe gleichzeitig haben. Diese doppelte Liebe, von denen jede für sich genommen unmöglich ist und deren Verbindung im zweiten

Grade unmöglich ist, das ist die Liebe Christi, die alles Wissen übersteigt.

Diese Liebe besteht aus einer bestimmten Haltung gegenüber den Dingen hier unten.

Gott ist immer abwesend aus unserer Liebe wie aus dieser Welt, doch im Verborgenen anwesend in der reinen Liebe.

Wenn Gottes Anwesenheit in der Liebe sichtbar ist, dann ist es die Anwesenheit von etwas anderem als Gott. Der himmlische Vater wohnt nur im Verborgenen.

Die Bedeutung von all den Prinzenhochzeiten der Märchen ist die in der spanischen Copla enthalten: „Mögliche Liebe – ist für die Narren – Die Weisen haben – unmögliche Liebe.“

(Heft 18, Oktober 1942, Hanser S. 274)

Für Glas gibt es nichts mehr, als völlig durchsichtig zu sein. Es gibt nichts mehr für einen Menschen, als Nichts zu sein. Jeder Wert in einem Menschen ist in Wirklichkeit ein negativer Wert. Es ist wie ein Fleck im Glas. Das Glas, das voller Flecken ist, kann sehr wohl glauben, daß es etwas ist und daß es dem vollkommen durchsichtigen Glas weit überlegen ist, durch welches das Licht durchscheint, als wäre da nichts. Deshalb: „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, wer sich erniedrigt, der wird erhöht werden.“ (Matthäus 23,12) Dafür ist kein Vorgang des Ausgleichs notwendig. Wir sind ganz einfach mit einer angeborenen Mißbildung des Richtungssinns zur Welt gekommen, die bewirkt, daß wir beim Aufsteigen das Gefühl haben abzustiegen und beim Absteigen das Gefühl aufzusteigen.

Wenn man negative Zahlen betrachtet, wenn man von - 20 auf -10 übergeht, so liegt vom Standpunkt der absoluten Menge gesehen eine Verminderung vor, und wer nur für Veränderungen dieser Menge empfänglich ist, glaubt, daß eine

Verminderung vorliegt. Aber in der vollständigen Abfolge der Zahlen ist dieser Übergang eine Vermehrung.

Wir werden weit unter Null geboren. Null ist unser Höchstwert, die Grenze, die erst erreichbar ist, nachdem wir eine Reihe überwunden haben, die eine unbegrenzte Zahl von Gliedern besitzt. [...] Null ist der Zustand des Sklaven ohne Wert.

Touto dos emoi, kyrie. [Dies gib mir, Herr.]

(Londoner Heft, Sommer 1943, Hanser S. 341f.)

Eine Kerze ist das Bild eines Menschen, der in jedem Augenblick Gott die innere Verbrennung darbietet, die innere Abnutzung aller Augenblicke, die das vegetative Leben bilden.

Das bedeutet, Gott die Zeit darzubieten.

Das ist das Heil selbst.

Die Atemübungen des wahrhaftigen Yoga stellen wahrscheinlich nur pädagogische, menmotechnische Verfahren dar, um den Wunsch zu dieser Opfergabe in der Seele einzupflanzen. Wie die Übung vom „Rezitieren des Namens des Herrn“ und so viele andere.

(Londoner Heft, Sommer 1943, Hanser S. 337.)



VI. Weit entfernt – und doch so nah. Ein Plädoyer für die „kleine“ Mystik im Alltag

von Erika Helene Etminan, Hamilton/USA

Im Vorfeld und Umfeld der großen, mystischen Erfahrungen gibt es ein »Phänomen«, das in der christlichen Spiritualität bisher nur wenig Beachtung gefunden hat. Dies sind die kleinen, besonderen Momente, in denen wir unseren Alltag und uns selbst eben zurücklassen und in der Erfahrung des Seins landen. Obwohl das Ich noch besteht und jederzeit zurückkommen kann, erfahren wir im Sein einen ich-losen Zustand. Wir alle kennen solche Momente, sie sind selten, aber sehr kostbar. Vielleicht sind sie weniger religiös als mystische Erfahrungen, aber sie sind durchaus spirituell. Doch obwohl sie für eine stabile Gesundheit und für unser spirituelles Gedeihen so wichtig sind, beachten wir sie kaum.

Eigentlich ganz unspektakulär ist eine solche Erfahrung des Seins doch geheimnisvoll: Das Ich ist seiner Wichtigkeit enthoben, seine Zwänge bringen uns nicht zum Handeln und sein Geplapper lenkt uns nicht ab – der ständige innere Dialog ist verstummt. Es ist ein Zustand ohne Sorgen, ohne Bewertungen, ohne Pläne und ohne Zeit. Unser Ich bleibt zurück. Es ist mit etwas anderem als mit sich selbst beschäftigt. Entspannt und achtsam liegt unsere Aufmerksamkeit dann beim Spiel der Kinder, den Enten auf dem Weiher, der warmen Sonne auf dem Gesicht oder bei der Person, die uns etwas erzählen möchte. Was dann eintritt, ist die innere Ruhe, die sich auch nach einem Tränenausbruch einstellt, wenn wir erschöpft und

befreit in die Entspannung sinken. Voll und ganz in diesem Moment anwesend, gibt es kein Denken mehr, sondern nur noch Offenheit und Wahrnehmung. Für einen Moment hat die Seele Pause – wie erholsam!

Das Ich kann diesen Zustand nicht selbst erzeugen, es *befindet* sich in diesem Zustand. Wohl aber können wir günstige Bedingungen für diesen Zustand schaffen – und die haben alle etwas mit Zeit zu tun. Muße ist eine Entscheidung, die Priorität anders zu setzen, und sei es nur für den jetzigen Moment. Ohne unser Zutun, ohne eine bewusste Entscheidung des Ichs fallen wir dann *spontan* in diese Erfahrung hinein, wir bemerken es nicht einmal. Sollten wir es doch bemerken, so fallen wir umgehend aus diesem begnadeten Zustand wieder heraus. Die Erfahrung verflüchtigt sich, wir können sie nicht halten. Falls wir sie doch festhalten wollen, entdecken wir, dass die besitzergreifende Hand von unserem Ich kam. Dann löst sich die Frische dieses erholsamen Augenblicks im zurückkehrenden Alltag auf. Wir haben diesen heiligen Ort wieder verlassen und verstehen, dass heilig von heil kommt. Für einen Moment war etwas in uns geheilt.

Wir sehnen uns nach dieser Erfahrung, doch zugleich tun wir alles, um sie zu vermeiden. So schön sie ist, sie konfrontiert uns auch mit der Unwichtigkeit des eigenen Ichs. Vielleicht ist uns der ich-dominierte Alltag mit seiner Turbulenz dann doch lieber? Doch leider verpassen wir in diesem hektischen Alltag, was *eigentlich* wichtig wäre: die Tränen unseres Kindes, das Gespräch nach dem Abendessen, der gemütliche Abend mit der Familie oder mit Freunden. Erst vor dem Fernseher kommen wir zur Ruhe, die jedoch keine ist, denn wir sind schon wieder abgelenkt. Abgelenkt vom Eigentlichen, von der Erfahrung des Seins: Wir haben keine Zeit mehr für das

Wesentliche! Doch irgendwann lässt unsere Kraft nach – wir brauchen dringend Urlaub! Wir brauchen ihn, um uns von diesem Alltag zu erholen, aber auch, um unserem eigenen Ich zu entkommen. Deshalb wollen wir unbedingt *weg und raus* aus allem. Wir sind auf der Flucht, statt endlich bei uns selbst und in unserem Leben anzukommen. Einem Leben, das eigentlich nur deshalb so übervoll und schrecklich ist, weil wir ihm und uns keine Ruhe gönnen. Auf diese Weise wird es keine Erholung geben. Für wirkliche Erholung müssen wir schon selbst sorgen, sozusagen in eigener Person: in der zeitlosen Zeit, die man Muße nennt und die das Gegenteil von Müssen ist. Zuhören wird dann Lauschen, aus Sehen wird Betrachten, aus Hektik wird Verweilen. Ein zeitloser Moment, der ewig dauert – und doch vorübergeht.

Erfahrungen des Seins sind kleine mystische Erfahrungen, mitten im Alltag – wenn wir sie denn zulassen. Doch erst wenn wir bereit sind, unser Ich und sein ständiges Müssen loszulassen, werden wir Ruhe und Muße finden und in der erholsamen Erfahrung des Seins ankommen. Für das Ich vielleicht nutz-lose Zeit, die doch sehr nutz-bringend, weil sinnvoll ist. Wach und achtsam, im jetzigen Moment präsent, nehmen wir dann das wahr, was ist. Nichts weiter, nur das. Diese Wachheit hilft uns, mehr und mehr die Wirkung Gottes wahrzunehmen, im Leben anderer, im eigenen Leben und in der eigenen Person. Auf diese Weise entwickelt sich in uns langsam ein inneres Wahrnehmungsorgan, eine Art Gottes-Sensor. Eine feine Wahrnehmung und eine wache Aufmerksamkeit sind wichtig für unser spirituelles Gedeihen, wir brauchen sie, um irgendwann Gott (an)schauen zu können. Achtsamkeit ist jedoch keine neue Meditationstechnik, sie ist genau das, was frühere Generationen ganz selbstverständlich konnten. Sie haben viel härter gearbeitet als wir, aber sie wussten um das

Geschenk der Ruhe und Muße. Außer dem Rosenkranz kannten sie keine Meditationstechnik und sie brauchten auch keine. Ihre ganze Aufmerksamkeit lag auf dem Jäten des Unkrauts, dem Putzen des Gemüses, dem Schälen der Kartoffeln und dem Bügeln der Wäsche. Die heilige Teresa von Avila war überzeugt, dass Gott zwischen den „Töpfen und Pfannen“ zu finden ist. Falls uns also im persönlichen Erleben die große Mystik vorläufig noch verschlossen bleibt, so gibt es doch einen Weg, sich ihr zu nähern: die „kleine“ Mystik, die Erfahrung des Seins, mitten im Alltag.



VII. Gemeinsam im Raum des Gebets – Neues, altes Beten mit den digitalen Medien

von Katharina Wiefel-Jenner, Berlin

Wie beten wir unter den Bedingungen einer fortschreitenden digitalen Durchdringung aller Lebensbereiche. Das alltägliche Leben verschmilzt zunehmend mit dem Digitalen. Die Digitalität verändert unsere Weise zu arbeiten und zu kommunizieren. Es ist nicht absehbar, wohin dieser Prozess der Veränderung führen wird. Mit dem Internet der Dinge rückt die Digitalität uns durch sog. Wearables direkt auf den Leib. Mit den Techniken der Augmented Reality ist der Schritt hin zu einer digitalen 3D-Welt, in der digitale und analoge Räume ineinander übergehen, keine ferne Spielerei. Die Grenzen zwischen dem Analogen und dem Digitalen verschwimmen. Wir bewegen uns zwischen Analogem und Digitalem, wechseln hin und her, sind aber hier wie dort die gleichen. Welche Folgen hat dies für unser Beten? Unterscheidet sich unser Beten, wenn wir Worte aus einem Gebetbuch nutzen, z.B. dem Büchlein der Herrnhuter Losungen, vom Beten, bei dem wir ein Gebet von einer Internetseite ablesen? Ist ein Beten mit Freunden oder Geschwistern zusammen bei einer Videokonferenz grundsätzlich ein anderes Beten als das im Nebeneinandersitzen im Hauskreis oder beim Gemeindeabend? Kommt dem Gebet in einer digitalen Liturgie der gleiche Charakter zu wie dem Beten im analogen Gottesdienst? Beten wir anders mit einer VR-Brille in einer virtuell erzeugten Kirche als auf der Kirchenbank in unserer Kirche in der Nachbarschaft? Diese Fragen scheinen neue Fragen zu sein, da sie sich auf die Erfindung des Internets beziehen.

Welche Antworten werden wir aber finden, wenn wir die Suche nicht mit der Frage nach dem Digitalen und dem Internet beginnen, sondern mit Überlegungen dazu, was es überhaupt bedeutet, gemeinsam zu beten? Die folgenden Betrachtungen stellen zunächst eher die grundsätzlichen Fragen nach dem Charakter unseres Betens, um dann anschließend zu bedenken, welche Rückschlüsse von hier aus möglich sind auf die Qualität des Betens im digitalen Raum.

I. Das Gebet als Beziehung zu Gott

Wenn ich rufe, gib mir Antwort*
du Gott, der du mir Recht verschaffst.
In der Bedrängnis schufst du mit Raum;*
Sei mir gnädig, höre mein Gebet.

Ps 4¹

Das Gebet findet immer seinen Weg in die und durch die Welt. Es ist unerschütterlich und ausdauernd. Es ist unbeirrbar und verstummt nie. Es gibt Zeiten, in denen Gebete lauter und dringlicher durch die Welt gehen als in anderen Zeiten. Wenn die Bedrängnis – die eigene und die in der Welt – zu groß wird, dann ist der Ruf nach Antwort lauter, die Aufforderung an andere, mitzubeten ist hörbarer. „Pray for Ukraine“ lautet der Ruf in diesen Tagen. Gehässige und unverhohlene Bemerkungen, die den Sinn des Gebets in Frage stellen², können dem Gebet nichts anhaben. Es bleibt unbeirrbar. Wohl herrscht Unsicherheit darüber, mit welchen Worten man beten

¹ Übersetzung in der Fassung des Tagzeitenbuches der Evangelischen Michaelsbruderschaft, von Günther Hinz und Alexander Völker. Evangelisches Tagzeitenbuch, hg. v. d. Evangelischen Michaelsbruderschaft, Göttingen 2020⁹.

² Wie z.B. bei der Antwort des Oppositionsführers Friedrich Merz auf die Regierungserklärung des Bundeskanzlers Olaf Scholz zum Ukrainekrieg. Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll Nr. 20/19, vom 27. Februar 2022, Stenographischer Bericht, 1357C.

soll und wie überhaupt gebetet werden kann – eine Unsicherheit, die nach Paulus (Röm 8, 26) zum Wesen des Gebets gehört – aber in aller Hilflosigkeit gibt es den Glauben daran, dass Gebete eine Brücke schlagen von der vorfindlichen Realität hin zu Mächten, die das Vorfindliche verwandeln können. Das Gebet ist eine Handlung, die mit der eigenen Machtlosigkeit und den Grenzen der Wirksamkeit des eigenen Handelns rechnet. Zugleich hofft das Gebet über die eigenen Grenzen hinaus. Das Gebet ist der Ausdruck des Hoffens und – vielleicht nur vagen – Vertrauens, dass es eine größere Wirklichkeit gibt, in der die eigene Welterfahrung aufgehoben ist.

Wird der Versuch unternommen, zu beschreiben, was ein Gebet kennzeichnet, richtet sich der Blick zunächst auf die Praxis des Betens. So verfährt Friedrich Heiler in seiner vor 100 Jahren erschienenen Monographie zum Gebet³ und auch beim derzeit neuesten Entwurf einer Theologie des Gebets von Michael Meyer-Blanck⁴ wird das Gebet letztlich von den Erscheinungsweisen und Formen des Betens her erfasst. Abstrahiert man von den Phänomenen des Betens, seinen Typen und Gattungen, ist den Beschreibungen gemeinsam, dass Beten Ausdruck von Beziehung ist. So heißt es bei Heiler, das Gebet sei „lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott“⁵. Es ist ein „mit Gott reden und verkehren“.⁶ Nach Meyer-Blanck wollen sich die Betenden „des uns tragenden Grundes vergewissern, mit der Transzendenz in den Austausch

³ Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1923⁵.

⁴ Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019.

⁵ Heiler, 491.

⁶ Heiler, 494.

kommen, mit Gott in Dialog treten“.⁷ Im Blick auf die biblische Überlieferung bestätigt sich diese Charakterisierung, wie es Karl-Heinrich Ostmeyer für die neutestamentlichen Aussagen zum Gebet herausarbeitet. Er hält zum Verständnis des Gebets im Neuen Testament fest: „Kommunikation mit Gott ist das Ziel (des Gebets); der Weg zu diesem Ziel führt über Christus“.⁸ Gott ist aber im biblischen Zusammenhang nicht nur Ziel des Gebets, sondern das Gebet ist Antwort auf Gottes Reden. Gott spricht das erste Wort, das mit der Schöpfung aufklingt und schließlich die Menschen anspricht. Vom Leben und dem Guten spricht Gott und von der Gefahr für das Lebens durch den Tod und von der Bedrängung des Guten durch das Böse (Dtn 30,15). Das Gebet ist die Antwort auf dieses zuvor ergangene Wort Gottes und es verhält sich zu der von Gott vorgelegten Alternative. Es entscheidet sich für das Gute und das Leben. Für den Tod und das Böse ist im Gebet kein Raum. Im Blick auf die biblische Überlieferung zeigt es sich, dass die Kommunikation mit Gott nicht nur Beziehung um der Beziehung willen ist. Die Kommunikation, i.e. das Gebet, handelt vom Leben und dem Guten als Antwort der Betenden inmitten der Bedrängung durch den Tod und das Böse.

II. Gemeinsam als Leib Christi

Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ein Glied.

1 Kor 12

Wer betet, kommuniziert mit Gott, ist in Beziehung zu Gott. Wer als Christ betet, tut dies durch Christus. Weil die Kommunikation

⁷ Meyer-Blanck, 5.

⁸ Karl-Heinrich Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (WUNT 197) Tübingen 2006, 369.

mit Gott immer über Christus geht, sind die Beter nie allein. „Jedes Gebet (ist) wesentlich gemeinschaftlich, weil jedes Individuum nur als Glied des mystischen Leibes Christi und daher auch immer in der Kirche betet und beten kann, selbst in der größten Isolation“, so Jean-Louis Chrétien in seinen grundsätzlichen Überlegungen zur Phänomenologie des Gebets.⁹ Als Teil des Leibes Christi sind die Betenden eine im Leib Christi mit Gott verbundene Gemeinschaft. Die Beter treten durch Christus und in Christus – als Teil des Leibes Christi – zu Gott in Beziehung. Im Gebet wird der Leib Christi zum Raum, in dem sich die Betenden bewegen und in dem die Kommunikation mit Gott geschieht. Der Leib Christi ist der Beziehungsraum des Gebets. Jedes Gebet ist insofern nicht nur individuelle Kommunikation mit Gott als Ziel des Gebets, sondern verbindet sich mit den anderen Gliedern des Leibes Christi zum gemeinsamen Gebet, unabhängig davon, ob die Beter einander sehen oder mit den Sinnen wahrnehmen. „niemand betet nur für sich selbst; ... die Gemeinschaft betet, spricht für diejenigen, die nicht mehr oder noch nicht sprechen können, sie spricht für die Abwesenden und die Verschwundenen, sie spricht für andere, in ihrem Interesse, aber auch an ihrer Stelle. Und es mag sein, dass jeder, selbst in der Einsamkeit, nur der Stellvertreter der Gemeinschaft ist.“¹⁰

Die Beziehung durch Christus zu Gott verweist wiederum immer auch auf die Welt und den Nächsten. Im Gebet weitet sich die Beziehung zu Gott. Im Gebet sind die Welt und die Nächsten nicht nur im Blick, sondern die Welt und die Nächsten werden mit in die Gottesbeziehung und in das Leben und das Gute als Antwort auf Gott hineingenommen. Die Betenden bringen die

⁹ Jean-Louis Chrétien, Das verwundete Wort. Phänomenologie des Gebets, in: Ingolf U. Dalferth/ Simon Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets, (QD275), Freiburg 2016, 77.

¹⁰ Chrétien, 76.

Welt und die Nächsten zu Gott und sind mit der Welt und den Nächsten zusammen in Beziehung zu Gott.¹¹ In der Fürbitte und Klage geschieht das mit Nachdruck, aber auch in der Anbetung und im Lob ziehen die Betenden die Welt als Schöpfung und die Nächsten als Mitgeschöpfe in ihre Beziehung zu Gott hinein. Im Gebet entsteht ein Netz aus Beziehungen mit Gott und mit den Nächsten. Es durchzieht die Welt wie Blutgefäße einen Leib, den Leib Christi.

In dogmatischer Perspektive lässt sich dieses Gemeinschaftliche der Beter im Leib Christi als Wirkung des Hl. Geistes beschreiben. Der Hl. Geist, der lebendig macht und die Gemeinschaft der Heiligen formt, hilft den Betenden, findet für sie die Antworten auf Gottes Wort und lehrt sie (Röm 8,27). Erst mit und durch den Geist knüpfen die Beter die Beziehung zu Gott, zur Welt und zum Nächsten. Der Ausgangspunkt des Betens ist Gott. Von Gott geht die Beziehung aus und mit dem Hl. Geist ist der Leib Christi miteinander und in Gott verbunden und zu Gott hin ausgerichtet.

III. Raum des Gebets

Ich bin fröhlich und freue mich deiner Güte/
Denn du hast angesehen meine Armut*
Dich angenommen meiner Bedrängnis.
Du übergibst mich nicht in die Hand des Feindes,*
du stellst meine Füße auf weiten Raum.

Ps 31,8.9¹²

¹¹ Insofern ist das Gebet auch Ausdruck von Spiritualität, wenn man die Definition von Corinna Dahlgrün zugrunde legt: „Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet.“ Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Tradition der Suche nach Gott, Berlin/New York 2009, 153.

¹² Vgl. Anm. 1.

Durch die explizite Verknüpfung von Leib Christi und Gebet ist die Frage nach dem Raum naheliegend. In unserer Alltagsvorstellung ist ein Leib immer etwas Räumliches.¹³ Das gilt auch für das paulinische Bild vom Leib Christi und die im Leib Christi verbundenen Beter. Was wir in unserer Alltagsvorstellung unter Raum verstehen, genügt allerdings nicht, um zu klären, was für eine Art Raum der Leib Christi darstellt. Von dieser Klärung hängt ab, wie der Raum des Gebets zu fassen ist.

In den letzten Jahrzehnten ist es in den Sozial- und Kulturwissenschaften zu einer neuen Wahrnehmung bzw. einem neuen Verständnis des Raums gekommen. Die Schaffung von virtuellen Räumen und das World Wide Web haben eine Erweiterung des Raumbegriffs notwendig gemacht und die sog. Topologische Wende, den *spatial turn*, vorangetrieben. In Zuge des *spatial turns* hat die Vorstellung an Überzeugungskraft verloren, von einem absoluten Raum als alleingültiger Idee über den Raum zu denken. Die von Isaac Newton beschriebene Vorstellung des absoluten Raums geht davon aus, dass der Raum wie ein Container fungiert und unabhängig existiert, sowohl von seinem Beobachter als auch von allem, was sich in ihm befindet. Das Gegenbild zu diesem absoluten Raumverständnis ist das relativistische, das davon ausgeht, dass der Raum aus Beziehungen und Bewegungen entsteht. Michel Foucault hat diesen grundsätzlichen Unterschied bereits im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zu den Heterotopien festgehalten: „Wir leben nicht in einer Leere, innerhalb derer man Individuen und Dinge einfach situieren kann. ... Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren,

¹³ Dieses Alltagsverständnis teilen auch die soziologischen Konzepte, die von einem anderen Raumbegriff ausgehen, z.B. Vgl. Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001,115-129.

die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind.“¹⁴ Für die Kulturosoziologie hat Martina Löw dieses relativistische Raumverständnis noch einmal präzisiert. Sie stellt dem Containerkonzept eine relationale Idee des Raumes gegenüber. „Raum ist eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern.“¹⁵ Sie versteht den Raum als sozial Entstandenes. Räume konstituieren sich durch soziale Prozesse. Für die theologische Rezeption des Konzepts¹⁶ von Löw ist bedeutsam, dass sie vom Körper ausgeht. „Jeder handlungstheoretische Bezug auf Raum setzt zwangsläufig an der Körperlichkeit der Menschen an.“¹⁷ Löw verwendet Körper und Leib synonym.

Knüpft man bei Löw an und versteht den Leib Christi als relationalen Raum, der durch die Beziehung entsteht, dann hat dies Folgen für die Vorstellung vom Raum des Gebets.

Zum einen: Der Raum des Gebets ist nicht objektiv und unabhängig vom Beten existent. Der Raum des Gebetes entsteht durch das Gebet selbst. Erst im Beten wird der Raum geschaffen. Jeder Atem des Gebets und jedes Gebetswort setzt einen Raum des Gebets.

Zum Zweiten: Es ist ein Kennzeichen des relationalen Raumverständnisses, dass er durch Beziehung entsteht. Das Gebet ist Ausdruck der Beziehung zu Gott, sodass der Raum des Gebets durch die Beziehung zu Gott entsteht. Mit dem Gebet konstituiert sich der Raum des Gebets als Beziehungsraum Gottes. Das Gebet geschieht aber nicht nur im Beziehungsraum von Gott und Betenden, findet nicht nur in

¹⁴ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 38.

¹⁵ Löw, *Raumsoziologie*, 271.

¹⁶ Matthias D. Wüthrich, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2015.

¹⁷ Löw, *Raumsoziologie*, 128.

diesem Beziehungsraum statt. Mit dem Beten wird das Gebet selbst zum Raum, zum Beziehungsraum.

Zum Dritten: Die Gebete verbinden die Betenden mit Gott und auch die Betenden miteinander. Mit diesem Beziehungsgeflecht entsteht der gemeinsame Raum des Gebets.

Zum Vierten: Da die das Gebet kennzeichnende Kommunikation mit Gott über Christus (vgl. Ostmeyer) geht, entsteht der gemeinsame Raum des Gebetes in Christus und so macht das Gebet durch Christus den Leib Christi zum gemeinsamen Raum des Gebets. Der Leib Christi entfaltet sich als Raum des Gebets aus der Beziehung der Betenden zu Gott und zueinander und erwächst gleichsam aus dem Beten und Atem der Beter. Der Leib Christi ist und wird zum Raum des Gebetes durch den Hl. Geist. Dieser schafft die Verbindung zu Gott und zu den anderen. Der Leib Christi als Raum des Gebets entsteht gleichermaßen aus dem Hl. Geist und dem Atem Gottes. Beide Dimensionen sind ineinander verwoben und nicht voneinander zu trennen. Wie die Blutgefäße eines Leibes nicht unabhängig von diesem existieren, so ist das Beziehungsgeflecht im Leib Christi nicht unabhängig vom Leib Christi selbst. Die Kommunikation von den Betenden strömt hin zu Gott und auch hin zu den anderen. Genauso antwortet Gott den Betern, achtet auf sie, ist gegenwärtig. Indem im Beziehungsgeflecht von Gott und den Betern Worte, Gebete, Atem hin- und herströmen, existiert der Leib Christi als gemeinsamer Raum des Gebets in der Welt.

IV. Raum der Gegenwart Gottes

Eines erbat ich vom Herrn*
dies eine begehre ich:
im Haus des HERRN zu wohnen*
alle Tage meines Lebens,
zu schauen die Freundlichkeit des Herrn*
und nachzusinnen in seinem Tempel.

Ps 27,4¹⁸

Das Bild vom Leib Christi setzt beim Körper an. Der Körper ist auch bei einem relationalen Raumverständnis mitgedacht. Für die Raumsoziologie ist mit dem Körperbezug der Ort mitgedacht. Raum und Ort machen einander erst möglich.¹⁹ Fragt man nach dem Ort für das Gebet im biblischen Zusammenhang, so sind die Orte des Gebets Orte der Gottesbegegnung. Aus dem Ort der Gottesbegegnung wird ein Ort des Gebets (Gen 28, 22; 1 Kön 8,29). Am Ort Gottes im Tempel wohnt Gott und hört hier die Gebete (1 Kön 8,29), zugleich fassen Himmel und Erde Gott nicht. So ist Gott an diesem Ort (*maqom*) gegenwärtig und darüber hinaus. Die Beziehung zu Gott hat einen Ort, aus dem der relationale Raum des Gebets erwächst und auf den hin sich die Kommunikation mit Gott ausrichtet, wodurch der Raum des Gebets entsteht. In der jüdisch-rabbinischen Tradition wird mit Bezug auf Est 4,14 das hebräische *maqom* zu einer Bezeichnung Gottes. In einer aussichtslos erscheinenden Lage vertraut Mordechai darauf, dass Gott von einem anderen Ort den Juden Hilfe und Rettung schickt. Die Erwähnung des Ortes (*maqom*) und die Rettung werden zusammengesehen. Gott ist als *maqom*

¹⁸ Vgl. Anm. 1.

¹⁹ Vgl. Löw, Raumsoziologie, 272.

anwesend und zugleich entzogen. Der *Maquom*-Name Gottes bringt die rettende Anwesenheit in der Entzogenheit Gottes zum Ausdruck. Magdalene Frettlöh vertritt im Blick auf diese biblischen Beobachtungen die These, dass der *Maquom*-Name den „trinitarischen Binnenraum Gottes“²⁰ meint. Sie macht damit letztlich darauf aufmerksam, dass am Ort der Anwesenheit Gottes der Raum Gottes entsteht, da der dreieine Gott bereits in sich Beziehung ist und die Beziehung den Raum aus sich heraus erzeugt. Mit ihrem Beten tritt die Gemeinde in Beziehung zum dreieinen Gott. Sie lässt sich in diesen Raum Gottes hineinziehen. Der Raum des Gebets geht in den Raum Gottes ein und die Gegenwart Gottes wird „zum Sprach- und Klangraum der singenden Gemeinde“.²¹

V. Beten im digitalen Raum

Im Blick auf das Internet wird die Idee des relationalen Raums plausibel. Sie verbindet sich mit den Erfahrungen, die das WorldWideWeb ermöglichen. Das Internet entsteht erst dadurch, dass Menschen (und auch technische Systeme) miteinander in Kontakt kommen und miteinander agieren. Das Internet existiert nur durch die digitale Verknüpfung. Es gibt zwar physische Ankerpunkte, die Unterseekabel, die Satelliten, die Netzwerkknoten, die Server und Geräte in den Händen der Menschen, die sie nutzen, um „ins Internet“ zu gehen. Aber diese sind die technischen Mittel, über die die Beziehung hergestellt werden. Sie gehören gleichsam zu den Körpern und ermöglichen „nur“ die Kommunikation, die den Raum erzeugt.

²⁰ Magdalene Frettlöh, Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *maqom* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 221f.

²¹ Frettlöh, Der trinitarische Gott, 228.

Der digitale Raum existiert erst durch die digitale Kommunikation. Es gibt ihn nicht an sich, es hat ihn nicht gegeben, bevor das Internet erfunden wurde, und in dem Moment, in dem keine Kommunikation stattfindet, gibt es ihn nicht mehr. Insofern weist der digitale Raum Gemeinsamkeiten mit dem spirituellen Raum auf. Beide werden durch Kommunikation erzeugt. Der digitale Raum wird durch die Beziehung von Menschen und ihren technischen Systemen geschaffen. Der spirituelle Raum existiert durch die Beziehung des Menschen zu Gott. Die Gemeinsamkeiten von digitalem Raum und spirituellem Raum ermöglichen wiederum ein Zusammentreffen und – partielles – Ineinander beider Räume. Das Gebet im digitalen Raum findet im Raum der Gegenwart Gottes statt. Der Raum der Gegenwart Gottes zeigt sich dann aber auch im digitalen Raum, wenn die Beter im Bewusstsein der Gegenwart Gottes im digitalen Raum beten. In der Wahrnehmung der Betenden mag es sich so anfühlen, dass sie mit ihren Gebeten den digitalen Raum wie einen Container benutzen und ihn mit ihren Gebeten und ihrer Beziehung zu Gott füllen. Dennoch sind beide, sowohl der spirituelle als auch der digitale Raum relationale Räume, die nicht für sich und an sich existieren. In welchem Verhältnis der Raum der Gegenwart Gottes zum digitalen Raum steht, lässt sich allerdings nur schwer bestimmen. Der Beziehungsraum des Gebetes ist umfassender und weiter als der digitale Raum. Im digitalen Raum geschieht für die Betenden die Beziehung zu den Mitbetenden. Die Kommunikation im Leib Christi nutzt hier ein technisches Medium und wird mit den Sinnen (in der Regel dem Hör- und dem Sehsinn) wahrnehmbar. Den Betenden ist (in der Regel) aber bewusst, dass diese Beziehung im Leib Christi auch unabhängig von der digitalen Verbindung und jenseits des digitalen Raums existiert. Der Leib Christi, also das

Beziehungsgeflecht der Betenden untereinander und mit Gott, nimmt insofern die digitale Vermittlung und den digital erzeugten Raum des Gebets in sich auf. Der spirituell-digitale Raum wird gleichsam umhüllt vom Leib Christi.

Damit eignet dem Gebet im digitalen Raum grundsätzlich kein anderer Charakter als im analogen Zusammenhang. Der Raum des Gebets entsteht durch das Gebet selbst, in und mit digitalen Mitteln, aber auch ohne diese.

Obwohl es keine grundsätzliche Differenz zwischen Beten im digitalen und im analogen Raum gibt, ist es nicht belanglos, danach zu fragen, ob und inwiefern das digitale Medium die Gestalt des Betens beeinflusst. Vor fast 20 Jahren hat Stefan Böntert²² nach einer ekklesiologischen und liturgiewissenschaftlichen Sicht auf die sich ab der Jahrtausendwende etablierenden Gottesdienste im Internet gefragt. Böntert verweist auf den sakramentalen Charakter der Kirche, der sich darin zeigt, dass die Gemeinschaft der Menschen im Glauben durch die vom Hl. Geist gewirkte Hineinnahme der Glaubenden in die liebende Beziehung der Trinität geschieht. Böntert überträgt dies auf die Gemeinschaft der Glaubenden in Internet-Gottesdiensten. Die Einsichten durch den *spatial turn* waren Anfang der 2000er noch wenig theologisch rezipiert, so bleibt Böntert bei der eher vorsichtigen Feststellung, dass es theologisch plausibel ist, die sich „auf technischer Ebene vollziehenden Kommunikationsprozesse durchaus (als) ein ekklesiales Miteinander zu würdigen, das Gottes Nähe vermitteln kann.“²³

²² Stefan Böntert, *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie*, Stuttgart 2005.

²³ Böntert, *Gottesdienste im Internet*, 295.

Waren digitale Liturgien Anfang der 2000er Jahre noch nicht von der Interaktivität des Internets geprägt, erörtert Teresa Berger im 2018 veröffentlichten *@Worship*²⁴ die liturgische Praxis im interaktiven Web (Web2.0) aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive und fragt nach dem Charakter von digitaler Präsenz und dem von Gebeten in Online-Kirchen. Sie wehrt zunächst den Verdacht ab, dass die *participatio actuosa* im digitalen Gottesdienst unmöglich sei.²⁵ Sie verweist darauf, dass Liturgie immer schon medial war. Insofern stellen die digitalen Medien nichts prinzipiell Neues dar. Die Begegnung mit dem Göttlichen braucht die mediale Vermittlung. „Christian Worship has always only existed in practices on mediation.”²⁶ Außerdem hält sie fest, dass für die Teilnahme an Liturgie die körperliche Anwesenheit keine Bedingung ist. Sie erinnert an die Hinweise zur Praxis von Gottesdienst und Gebet in der Geschichte der Kirche zur Auswirkung von fehlender körperlicher Präsenz. Sie bezieht sich auf den Hinweis Justins (I Apologie, 67), dass die Diakone die Eucharistie zu den Abwesenden bringen²⁷, und auf Petrus Damianis Belehrung der Mönche, dass niemand allein betet, sondern immer mit der Kirche zusammen betet, auch wenn er allein in seiner Zelle das Stundengebet hält.²⁸ Die Gemeinschaft im Gebet war – so die Hinweise aus der Tradition – niemals an die physische Präsenz gebunden. Immer schon war die Gemeinschaft verbunden im Hl. Geist. Die ganze Kirche, verbunden durch den Hl. Geist, ist im einzelnen Beter in jeder

²⁴ Teresa Berger, *@Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds* (Liturgy, Worship and Society Series), London/ New York 2018.

²⁵ Berger, *@Worship*, 20.

²⁶ Berger, *@Worship*, 7.

²⁷ Justin der Märtyrer, Erste Apologie/aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Gerhard Rauschen. In: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten* Band I. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12) München 1913, 135f.

²⁸ Adolf Kolping, Petrus Damiani. *Das Büchlein vom Dominus Vobiscum. Vom Geiste, der den einsamen Beter des Stundengebetes erfüllen soll*, Düsseldorf 1949, 52. (Kap. XVIII).

Liturgie präsent. Der Hl. Geist ist es, der in das Herz jeder Liturgie führt – ob sie digital oder in einer „brick-and-mortar-church“²⁹ vollzogen wird. Das Herz der Liturgie ist die Begegnung mit dem dreieinen Gott. Die Bilder vom Hl. Geist, der beweglich, unabhängig von Raumkoordinaten, unerwartet, ohne Ankündigung mit und als göttliche Gegenwart auftaucht, „resonate with creative, innovate, mobile, and portable media of the digital age.“³⁰ Berger argumentiert letztlich pneumatologisch und transformiert die Einsichten zur geistlichen und liturgischen Gemeinschaft aus einem vordigitalen Kontext in Argumente, die darlegen, dass der Mensch auf Gottes Anrede auch durch Liturgie und Gebet im Cyberspace antworten kann. Gott kann „among pixels“³¹ gesucht und auch gefunden werden.

VI. Neues-altes Beten

Siehe, wie fein und lieblich ist's,
wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen!

Ps 133,1

Kehren wir zur Ausgangsüberlegung zurück. Die digitalen Medien können auf unterschiedliche Weise für das Gebet in Anspruch genommen werden. Dabei lassen sich prinzipiell zwei verschiedene Nutzungsweisen unterscheiden.

Bei der ersten Nutzungsweise werden Gebetstexte und geistliche Impulse aus dem Internet abgerufen und für das private (und auch das gemeinsame) Gebet oder die geistliche Lektüre und Meditation genutzt. In diesem Fall werden Gebete und Texte genauso verwendet, wie wenn sie auf Papier

²⁹ So benennt Berger die Orte für den Gottesdienst in physischer Kopräsenz.

³⁰ Berger, @Worship, 113.

³¹ Berger, @Worship, 112.

gedruckt wären. Es kommt lediglich zu einem Wechsel beim Medium, das die Texte und Impulse verfügbar macht. Das Internet bietet nur eine andere Oberfläche. Werden die Herrnhuter Losungen auf Twitter gelesen, hat die Nutzung des digitalen Dienstes im Prinzip keinen Einfluss auf die Haltung beim Lesen. Die tägliche Lektüre geistlicher Impulse auf Instagram inspiriert genauso wie das Lesen in einem gedruckten Buch. Es verändert sich allenfalls die Haptik. Es wird nicht der Kalender aufgeschlagen, sondern die Finger berühren einen Touchscreen oder bewegen eine Maus. Der haptische Unterschied ist bei der Verwendung einer Stundenbuchapp größer. Das Blättern und Umlegen der Bändchen beim Brevierlesen entfällt zugunsten des einfachen Scrollens mit einem Finger. Das Stundengebet bleibt aber unverändert. Für dieses digital unterstützte Beten gilt das Gleiche wie für das Gebet im Analogen. Dies trifft auch zu auf das Beten, das durch sog. Smartspeaker unterstützt wird, oder auf das Beten mit Hilfe von Videoplattformen wie YouTube. Bei Smartspeakern ersetzt der Zuruf den haptischen Impuls. Das durch den Lautsprecher vorgelesene Gebet geht über den Hörsinn anstatt über den Sehsinn, bleibt aber im Kern gleich. Bei Gebeten auf einer Streamingplattform nutzen die Betenden die bewegten Bilder und den Hörsinn in ihrem Beten. Bei allen diesen Nutzungsweisen beten die einzelnen Beter zwar allein, sind aber zugleich im Gebet des Leibes Christi aufgehoben. Dies ist für die Einzelnen mal stärker im Bewusstsein mal weniger. Selbst wenn der primäre Impuls für das Beten die persönliche Kommunikation mit dem dreieinen Gott ist, so ist dieses Beten eingebettet in das Gebet aller, die beten – sei es mit den Herrnhuter Losungen, sei es beim Stundengebet oder im Mitbeten eines Gebets auf YouTube. Der Hinweis von Petrus Damiani aus dem 11. Jh. gilt auch hier: „Mögen sie auch den

körperlichen Ausmaßen nach abwesend sein, so sind sie dennoch gegenwärtig durch das Mysterium der kirchlichen Einheit.“³²

Kennzeichen der zweiten Weise des Betens mit digitalen Medien ist die zeitgleiche Gemeinschaft, die für die Betenden hörbar und sichtbar ist. Auf Videoplattformen und in eigentlich für Gaming und Co-Working geschaffenen virtuell-digitalen Begegnungsräumen kommen Menschen zu gemeinsamen Gottesdiensten³³, Bibelgesprächen, Stundengebete, Lobpreis- oder Taizé-Andachten, Gebetsgemeinschaften, Lectio-Divina-Gruppen etc. zusammen. In diesen Gottesdiensten und Gebeten überbrücken die Teilnehmenden geographische Distanzen. Feiern über den Atlantik hinweg finden statt. Teilnehmer aus weit voneinander entfernten Städten treffen sich im Raum des Gebets und sind gleichzeitig jeder an seinem Ort. Für die Gemeinschaft im gemeinsamen digitalen Raum ist es ohne Belang, ob sich die Teilnehmenden persönlich kennen oder unabhängig vom gemeinsamen Gebet eine persönliche Beziehung pflegen. Die aktuelle Anwesenheit im digitalen Raum und im Raum des Gebetes ist entscheidend. Diese Gemeinschaft wird nicht nur passiv wahrgenommen. Durch die technische Möglichkeit des Web 2.0 interagieren die Betenden miteinander. Sie hören hier nicht nur, wie die anderen sprechen und singen, sondern sie antworten und stimmen mit ein. Sie sehen einander und reagieren aufeinander und miteinander. Die Interaktivität ermöglicht eine Transformation des Betens in doppelter Weise. Die schon in sich vorhandene Gemeinschaft des Betens im Leib Christi wird sinnlich erfahrbar. Das Wissen

³² Petrus Daminiani, Das Büchlein vom Dominus Vobiscum, 53.

³³ Auf die Diskussion über digitales Abendmahl und die Feier von Sakramenten in digitalen Gottesdiensten soll hier nicht eingegangen werden.

darum, dass jedes Gebet im Leib Christi geschieht, muss nicht eigens imaginiert werden. Der Leib Christi wird für jeden Beter an seinem Ort sichtbar. Das einsame Gebet im Leib Christi wird in ein gemeinsames Gebet im Leib Christi transformiert.

Darüber hinaus kommt es durch das gemeinsame Gebet im digitalen Raum zu einer zweiten Transformation. Der digitale Raum wird in den Raum des Gebets und der Gegenwart Gottes überführt. Der digitale Raum, der durch die Vernetzung der Menschen (und technischen Systeme) entsteht, ist nicht mehr nur ein Beziehungsraum für Menschen, die sich an füreinander fernen Orten befinden. Der digitale Raum selbst wird zum Beziehungsraum des Gebets. In den digitalen Raum zeichnen sich die Beziehungslinien zu Gott ein, die im Gebet – laut oder leise gesprochen, gesungen, gezeichnet, getanzt oder in der Stille – erkennbar werden. Das Beziehungsgeflecht, das den Leib Christi durchzieht, durchdringt den digitalen Raum. Der Raum des Gebetes nimmt den digitalen Raum in sich auf und umschließt ihn. Mit dem gemeinsamen Gebet wird der digitale Raum zum Raum der Gegenwart Gottes.