



Vorwort des Vorsitzenden



Liebe Freundinnen und Freunde christlicher Mystik,

Sie halten die erste Ausgabe des Rundbriefs unserer Gesellschaft in diesem Jahr in den Händen. Auch wenn die Corona-Pandemie offiziell zu Ende ist, erkrankten Freunde und Verwandte und auch viele von uns immer wieder daran. Vor allem aber macht uns allen der grausame Ukraine-Krieg und der Klimawandel schwer zu schaffen.

Wie Sie wissen, hat mich die Mitgliederversammlung bei der letzten Jahrestagung in Fulda im vergangenen Jahr zum Vorsitzenden gewählt. Ich danke den Mitgliedern an dieser Stelle noch einmal für das ausgesprochene Vertrauen. Für die meisten von Ihnen werde ich kein Unbekannter sein, habe ich doch in der Vergangenheit schon mehrfach das Amt des Vorsitzenden innegehabt.

Vor allem möchte ich meinem Vorgänger Andreas Müller von Herzen für sein Engagement danken. Durch sein Wirken haben wir eine Reihe neuer Mitglieder, einige auch aus der jüngeren Generation, gewinnen können. Er hat das Schiff unserer Gesellschaft in der schwierigen Zeit der Corona-Pandemie sicher durch die stürmischen Wellen gesteuert. Einmal musste die Jahrestagung ganz ausfallen. Im Jahr danach war es immerhin möglich, sie digital durchzuführen. Die Tagungsabsagen waren mit erheblichen finanziellen Einbußen verbunden. Zusammen mit unserem Schatzmeister Gerhard Nolte hat Andreas Müller dafür gesorgt, dass die Gesellschaft dennoch finanziell gesund dasteht. Dir, lieber Andreas, und auch Dir, lieber Gerhard, ein von Herzen kommendes Vergelt's Gott für alle geleistete Arbeit! Ich freue mich, dass Professor Müller im Vorstand bleibt und dass Herr Nolte weiterhin die Geschäftsführung innehaben wird.

Für die kommenden drei Jahre habe ich mir vor allem zwei Dinge vorgenommen: Einerseits geht es mir um eine Verjüngung des Vorstands. Sie ist m.E. eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass wir in Zukunft verstärkt jüngere Mitglieder für die Gesellschaft gewinnen können. Der Vorstand stellt ja so etwas wie das Bild unserer Gesellschaft nach außen hin dar. Jüngere Vorstandsmitglieder signalisieren, dass wir die Fragen und Anliegen der nachwachsenden Generation ernstnehmen. Bitte halten Sie doch Ausschau nach jüngeren Frauen und Männern, die an der Mystik interessiert und fähig und willens sind, sich im Vorstand einzubringen! Das soll natürlich in keiner Weise heißen, dass mittelalterliche und ältere Mitglieder nicht weiterhin willkommen sind. Im Gegenteil: Sie bilden das

stabile, unerlässliche Fundament für die Arbeit der Gesellschaft! Als weiteres Ziel habe ich mir vorgenommen, den Fokus von Jahrestagung und Rundbrief wieder stärker auf die zentralen Inhalte der Mystik zu richten. Im Anschluss an die Frage nach den Auswirkungen der Mystik etwa in Kunst und Gesellschaft scheint mir das legitim. So könnte ich mir vorstellen, dass wir die Jahrestagung 2024 unter das Thema Mystik und Kontemplation stellen. Die im vorliegenden Rundbrief zum Abdruck kommenden Texte sind wie üblich unterschiedlicher Art und behandeln verschiedene Themen aus dem weiten Bereich der Mystik. Der Artikel von Eckhard Frick SJ zum Thema „Mystik im Krankenhaus?“ dokumentiert seinen Vortrag, den er bei der schon einige Zeit zurückliegenden Jahrestagung in Heiligenstadt gehalten hat. In meinen Augen ist er immer noch hochaktuell. Außerdem soll mit diesem Rundbrief eine neue Rubrik unter der Überschrift „Klassiker“ starten. In jedem der folgenden Ausgaben soll ein klassischer Text aus dem Raum der Mystik veröffentlicht werden. Den Anfang macht Romano Guardini mit seinem Beitrag „Das mystische Gebet“ aus seinem mehrfach aufgelegten Buch „Vorschule des Betens“.

Last but not least ist es mir eine besondere Freude, unserem Ehrenmitglied Gotthard Fuchs an dieser Stelle zu seinem 85. Geburtstag am 08. Mai 1938 herzlich gratulieren zu können und Gottes reichen Segen für sein neues Lebensjahr zu wünschen. Von Anfang an hat er sich in die Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik eingebracht, im Vorstand mitgearbeitet und war auch deren Vorsitzender. Wichtiger noch erscheint mir, dass er als Ideengeber und Anreger im Hintergrund zur Verfügung stand und sich in Referaten, Artikeln und Podiumsdiskussionen auf den Jahrestagungen und im Rundbrief regelmäßig zu Wort gemeldet hat. Seine Schaffenskraft ist auch mit 85 Jahren ungebrochen. Dazu gehören nicht zuletzt Rundfundandachten, etwa im Deutschlandrundfunk, in denen er die Anliegen mystisch geprägten Glaubens einer großen Hörerinnen- und Hörergemeinde nahebringt. Im Namen des gesamten Vorstands wünsche ich Dir, lieber Gotthard, weiterhin Gesundheit und die nötigen Kräfte von oben für alle Aufgaben. In sämtlichen Ausgaben des Rundbriefs in diesem Jahr sollen Texte von ihm erscheinen. Den Anfang macht eine Predigt, die Gotthard Fuchs an Christi Himmelfahrt unter dem Titel „Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“ gehalten hat.

Damit bin ich am Schluss meiner Ausführungen angekommen. Wenn Sie dieser Rundbrief erreicht, geht die diesjährige Passionszeit ihrem Ende entgegen und steht das Osterfest mit dem Beginn der österlichen Freudenzeit unmittelbar vor der Tür. Es wäre schön, wenn wir uns bei der Jahrestagung vom 2.–4. Juni im Gästehaus der Christusbruderschaft in Selbitz in Oberfranken – unweit von Hof – wiedersehen! Zur Christusbruderschaft, als evangelische Ordensgemeinschaft unmittelbar

nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden, gehören anders als der Name vermuten lässt, etwas über 100 Schwestern und nur ganz wenige Brüder. Thema der Tagung ist, wie Ihnen bekannt ist, die Frage, welche Transformationskraft die Mystik in der gegenwärtigen ökologischen Krise entwickeln kann. Es sind noch Plätze frei! Bitte melden Sie sich doch möglichst rasch bei Gerhard Nolte oder auf der Website unserer Gesellschaft an: www.gfcm.de.

Mit herzlichen Grüßen und Segenswünschen zur Passions- und Osterzeit,
auch im Namen des gesamten Vorstandes,
Ihr

A handwritten signature in cursive script, reading "Peter Zimmerling".

Peter Zimmerling, Vorsitzender



Inhalt

- I. **„Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“**
von Gotthard Fuchs – Seite 05
- II. **Mystik als Intensivform von Spiritualität**
von Peter Zimmerling – Seite 08
- III. **Mystik im Krankenhaus?**
von Eckhard Frick – Seite 24
- IV. **Ein anderer Umgang mit den anderen Gläubigen – Plädoyer für ein plurales Denken in der Kirche**
von Abt Marianus Bieber – Seite 34

Klassische Texte der Mystik

- V. **Vorschule des Betens. Das mystische Gebet**
von Romano Guardini – Seite 46

Rezension

- VI. **Rezension zu: Öffne deine Augen. Jeder kann Mystiker werden**
von Peter Zimmerling – Seite 50



I. „Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“

von Gotthard Fuchs, Wiesbaden

Christi Himmelfahrt 2002: Apg 1,1–11; Mt 28,16–20

Selbst heute noch finden sich in den Todesanzeigen Formulierungen wie diese: „Herr X, Frau Y – sie sind heimgegangen in Gottes Frieden“. In der Tat: Wir feiern heute den Heimgang Jesu Christi. Vierzig Tage hat es gebraucht, bis die Wucht des Osterereignisses sich vollends durchsetzt und das Unerhörte zu Gehör bringt. Im Heimgang Jesu wird eines endgültig klar und wahr, jedenfalls für die Augen des Glaubens: Mit diesem Menschen ist die Menschheit insgesamt endgültig bei Gott angelangt, in diesem Menschen ist Gott selbst endgültig bei uns angekommen. Mit Leib und Seele ist er in den Himmel aufgenommen, mit dem ganzen gelebten und gestorbenen, mit dem geglückten und abgebrochenen Menschenleben ist er angekommen im Herzen Gottes. Das setzt unserem Glauben die Krone auf, das gibt unserer Hoffnung das i-Tüpfelchen, das eröffnet eine völlig neue Perspektive für den „neuen und ewigen Bund“ zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und der Welt.

I

Auch in unserer Stadt gibt es inzwischen eine Hospizbewegung. Die uralte Menschheitsfrage nach dem Umgang mit Sterben und Tod gewinnt in unserer Gesellschaft und Kultur eine besondere Brisanz: Je älter wir werden, desto länger haben wir uns auch mit Sterben und Tod auseinanderzusetzen. Die einen sehen darin eine immense Chance, die anderen einen fürchterlichen Schrecken. Die einen kämpfen für eine schöpferische und gemeinsame Kultur des Sterbens, die anderen pochen auf die Möglichkeit oder gar das Recht, sich – wenn es denn sein muss und anders nicht geht – das Leben zu nehmen. Ein Blick in das Nachbarland Holland zeigt schnell, wohin die Entwicklung – gesellschaftlich und auch politisch – geht: Alt und älter werden konfrontiert mit Sterben und Tod. Neu entsteht die Debatte, welche Würde wir Menschen im Leben und Sterben haben. Wir müssen und dürfen zu uns selbst, zu unserem sterbenslangen geburtlichen Leben ein Verhältnis gewinnen; wir müssen eine Entscheidung treffen. Haben auch die langen Sterbephasen ihren besonderen Sinn? Gibt es gar von den Alt- und Älterwerdenden für alle in der Gesellschaft viel zu lernen, auch von den Sterbenden? Sind deshalb Hospizbewegungen so wichtig, für die Sterbenden selbst und für ihre Begleiter und Begleiterinnen? Oder sollen wir

doch den Mut haben, dem Leben ein Ende zu setzen, wenn es denn sein muss?

Eines ist in beiden Fällen klar: Das Leben ist endlich, ja tödlich; wir sind unterwegs zwischen Geburt und Tod. Wir alle sind Hinterbliebene und Mitglieder einer Hospizbewegung, ob es uns passt oder nicht. In uns allen ist deshalb eine Sehnsucht, ans Ziel zu gelangen. „Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“ (Heinrich Böll), suchen wir umso mehr nach dem Ort, wo wir daheim sind. Deshalb sagte man früher und bisweilen auch heute bei einem Todesfall: „Er oder sie sind heimgegangen“ – eine abgründige Formulierung. Wo sind wir wirklich daheim? Wo kommen wir wirklich zur Ruhe, zur wirklichen Ruhe? Wo haben das Gewusel und die Hektik des gegenwärtigen Daseins wohltuend und wohl­tätig ein Ende?

Das ist eine brisante Frage! Stellen wir uns nur einen Moment vor, wir wären wirklich unsterblich auf dieser Erde: noch viel mehr würden wir uns auf die Füße treten als hier und jetzt. Noch mehr Müll- und Entsorgungsprobleme gäbe es. Denn jeder von uns ist nicht nur ein Lichtblick und Glücksfall, sondern auch ein Produzent von Abfall, Mist und Müll. Die Tatsache, dass wir alle sterben müssen, hat offenkundig auch ihr Gutes: Dadurch entsteht Platz für andere, wenn es gut geht auch Müllabfuhr und Reinigung der Verhältnisse. Aber für die Betroffenen und Beteiligten verschärft sich die Frage dann: heimgehen – aber wohin? Zur Ruhe kommen – aber wo? Das ewige Licht in diesem Dunkel finden – aber wo? Darauf gibt der heutige Festtag die typisch christliche Antwort, eine Gewissheit und ein Versprechen, in beiden Fällen ein Jubel und Dank (vgl. die Präfation).

II

Was der Evangelist Lukas im damals zeitgenössischen Bild von der Himmelfahrt zusammenfasst, ist Inbegriff unseres Osterglaubens: Der arme, gekreuzigte Jesus ist nicht in einem schwarzen Loch des Todes verschwunden. Worauf er in seinem allzu kurzen Leben stets gehofft, was er erfinderisch und treu ins Wort und zur Tat gebracht hat – das erweist sich nun in seinem schrecklichen Tod als wahrhaft versöhnend und verlässlich: der lebendige Gott. Wir feiern heute den Heimgang Jesu Christi. Mit Leib und Seele, mit seinem ganzen irdischen Leben voller Schönheit und Schrecken, ist er vollends im Lichte Gottes angekommen. In ihm hat Gott endlich den ersehnten ersten Menschen gefunden, bei dem er vollends landen konnte und verstanden wurde. In ihm konnte er zur Welt kommen, in ihm konnte der Mensch zu sich selbst kommen und zu Gott. Endgültig sind Gott und Mensch einig geworden, unzertrennlich und nicht mehr auseinander zu dividieren. „In Jesus Christus hat sich Gott gleichsam mit jedem Menschen vereinigt“, sagte mutig das letzte Konzil (Gaudium et Spes 22).

Jesu Leben und Wirken, Jesu Leiden und Todesnot waren demnach nicht vergeblich. Er ist wortwörtlich heimgegangen. In seinem Lebensweg können wir erkennen, wo wir daheim sind. „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen“ (Joh 16,7) – so sagt das Johannes-Evangelium: Das Fortgehen als Heimkehr, der Entzug als Eröffnung einer neuen Beziehung. In den Himmel aufgefahren – damit ist natürlich nicht, wie Sie hoffentlich alle wissen, das Blau mit den Wolken über uns gemeint, der physikalische Himmel. Heimgegangen und in den Himmel gekommen – das heißt: endgültig bei Gott sein und bei sich selbst sein, ganz aufgenommen in die Mitte und Tiefe der ganzen gottmenschlich-welthaften Wirklichkeit. „Geheimnis des Glaubens“ – sagen wir gleich mit Recht. Im Deutschen entstammen die Worte „heimgegangen“, „Geheimnis“, „Heimat“, „heimlich“ derselben Wurzel: kein Zufall, sondern ein wichtiger Hinweis. Wenn wir von unseren Lieben sagen, sie seien heimgegangen, so sagen wir damit: Sie sind ans Ziel gekommen. Rätsel kann man lösen, Geheimnisse werden bewohnt und begangen: eine unendliche, eine auch spannungsreiche Geschichte! Wer daheim ist, weiß sehr genau, wo er ist und wo er hingehört. Jesus ist einer, der es wusste. In ihm finden auch wir den richtigen Weg, um heimzukommen – zu Gott und zur Welt; zur wahren.

III

Im Lichte dieser Erfahrung und Verheißung wird erst recht deutlich, dass wir alle Nestflüchter sind und „wandern ohne Ruh der ewigen Heimat zu“. Wir sind noch nicht daheim, in allem ist etwas zu wenig, wir leben als Söhne und Töchter Kains im Lande Nod, im Land der Flucht und der Flüchtigkeiten (vgl. Gen 4,16). Deshalb dieser ziehende Schmerz der Sehnsucht zwischen dem, was ist und dem, was sein sollte, zwischen dem, was ist und dem, was kommen sollte. Nicht nur Flüchtlingskinder und Aussiedler oder Vertriebene wissen, was der Schmerz der Heimat ist. In uns allen ist etwas davon, „weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“. Hospizbewegungen nicht nur zum Lebensende hin, sondern ein Leben lang; Geburt auch als Vertreibung; zur Welt kommen auch ins Exil kommen. Unvergessen sind mir die Tränen der Russlandheimkehrer damals, als wir als Schüler im Lager Friedland arbeiteten. Wir alle kommen von weit her und wollen nach Hause kommen!

Das Geheimnis, das wir Gott nennen, zeigt sich uns heute als Lockruf zur ewigen Ruhe. Nicht faule Friedhofsruhe, nicht Ruhigstellung oder gar Betäubung – nein: Beheimatung, nach Hause kommen, am Ziel sein. Es geht darum, den Ort zu finden, wo wir den geburtlichen Geschmack des Anfangs, die mütterliche Wärme der Herkunft, die väterliche Kraft der Zeugung spüren: mitten in dieser Welt und doch jenseitig, mitten in diesen Flüchtigkeiten doch voller Sehnsucht nach dem ganz Anderen, dem Ewigen,

dem absolut Verlässlichen, dem Göttlichen. Das ewige Licht, die ewige Ruhe, der Himmel – Bilder über Bilder für das letztlich Bildlose und Unsagbare, „weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“.

Niemand von uns weiß, was der Tod ist. Niemand von uns weiß, was Sterben ist. Es sind viele Alte und Ältere unter uns. Freilich haben sie eine konkrete Ahnung davon. Dahinein zu gehen, Jugend *und* Alter zu bejahen, Geburt *und* Tod glaubend zu begrüßen – das ist die Herausforderung. Das gilt es durchzumachen, das gilt es zu entdecken. Jesus ist uns darin vorausgegangen, unter schönen und schrecklichen Bedingungen. Mitten dadurch ist er heimgegangen. Mitten dadurch hat er uns offenbar gemacht, was wirklich Heimat ist: der unfassbare, der lebendige Gott. Deshalb feiern wir seinen Tod – verrückt genug –, als den Ort endgültiger Offenbarung, als das Geheimnis des Glaubens.

Möge es für jeden von uns, für alle Menschen so sein, dass wir wahrhaft heimkommen und heimkehren – aus dieser Jetzt-Welt im Exil ins wahre Leben, aus dieser Unruhe in die wahrhaftige Ruhe, aus diesem Dunkel in das ewige Licht, aus dieser ewigen Nestflucht und Herumwuselei in jenen Frieden, der all unser Begreifen übersteigt. Jesus, der Bruder aller Menschen - er bürgt dafür mit Leib und Seele, dass es eine Heimkehr gibt, eine Himmelfahrt, eine Erdenfahrt, einen neuen Bund zwischen Gott und Mensch(heit), jetzt und für immer, absolut verlässlich.



II. **Mystik als Intensivform von Spiritualität**

von Peter Zimmerling, Leipzig

In den folgenden Ausführungen soll erläutert werden, inwiefern sich Mystik als Intensivform der Spiritualität verstehen lässt.¹ Darauf aufbauend frage ich, wieso Mystik für den christlichen Glauben in Zukunft überlebensnotwendig ist. Da es sich sowohl beim Begriff der Mystik als auch der Spiritualität um ‚Containerbegriffe‘ handelt, sind den Ausführungen zwei notwendige Begriffsklärungen vorgeschaltet.

1. Spiritualität und Mystik: zwei ‚Containerbegriffe‘

Spiritualität und Mystik sind zwei ‚Containerbegriffe‘,² denen besonders vonseiten der wissenschaftlichen evangelischen Theologie im vergangenen

¹ Die meisten der folgenden Überlegungen habe ich in meinem Buch: Evangelische Mystik, Göttingen ²2020 näher entfaltet.

² Zum Spiritualitätsbegriff vgl. Hans-Martin Barth, Spiritualität, Bensheimer Hefte 74, Ökumenische Studienhefte 2, 11 und zum Begriff der Mystik vgl. Gerhard Ruhbach, Mysterium

Jahrhundert lange Zeit mit Misstrauen begegnet wurde und teilweise immer noch wird. Ein Grund dafür besteht im Selbstverständnis der Theologie, wonach exakte Begriffe für wissenschaftlich-theologische Erkenntnisse unerlässlich sind. Obwohl Spiritualität und Mystik begrifflich tatsächlich schwer fassbar sind, gehe ich davon aus, dass beide Begriffe aufgrund ihrer breiten Rezeption im Rahmen moderner gesellschaftlicher, künstlerischer und wissenschaftlicher Diskurse weder vermieden noch durch andere Begriffe ersetzt werden können. Außerdem besitzen sie trotz ihrer Vagheit einige unübersehbare Vorteile. Allerdings ist es notwendig, dass derjenige, der sie gebraucht, zunächst sagt, was er darunter versteht.

Der Begriff ‚Spiritualität‘ ist vermittelt über die katholische Ordenstheologie Frankreichs in den deutschen Sprachraum gelangt.³ Vom protestantischen Begriff Frömmigkeit unterscheidet er sich dadurch, dass er im Gegensatz zu diesem nicht bloß Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung meint, sondern beides mit dem Glauben verbindet. Von evangelischen Theologen wurde deshalb anfangs auf seine theologische Problematik aufmerksam gemacht: Dem Begriff wohne eine Tendenz zur Abschwächung der Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade inne, weil durch ihn die Praxis des Glaubens und damit das menschliche Handeln leicht in den Vordergrund gerate. Trotz dieser Bedenken begann seit der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 der unaufhaltsame Siegeszug des Begriffs Spiritualität auch im Raum der evangelischen Kirchen. Im Schlusskommuniqué der Vollversammlung hieß es: „Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.“⁴ Damit war der Boden für die Verknüpfung des bis dahin in der ökumenischen Bewegung vorherrschenden politischen Engagements mit dem Streben nach einer Erneuerung des Glaubens bereitet. In Deutschland wurde der Begriff durch die Ende der 1970er Jahre erschienene EKD-Studie *Evangelische Spiritualität* kirchlich anerkannt.⁵ Mit ihr vollzog die evangelische Kirche einen Paradigmenwechsel: Sie nahm offiziell das Problem der Spiritualität als eine für das Christsein in der modernen Welt wesentliche Fragestellung auf. Das war notwendig, unabhängig davon, ob

und Mysticum. Mystik – eine biblische Kategorie, in: *Verwandelt es Leben*. Von christlicher Mystik, hg. von Jürgen Spieß, Porta 47, Marburg 1990, 17–23, das Zit. 17.

³ Vgl. hier und im Folgenden: *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung*, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh ²1980, 10–12; vgl. auch Simon Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, in: *Spiritual Care* 3, 2014, 36–47.

⁴ Harald Krüger/Walter Müller-Römheld (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. 23. Nov. bis 10. Dez. 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a.M. ²1976, 1, hier wird „spirituality“ noch mit „Frömmigkeit“ übersetzt; anders bereits 321ff., dem Bericht über den Workshop „Spiritualität“.

⁵ Vgl. *Evangelische Spiritualität*, 54.

es so etwas wie einen „Megatrend Spiritualität“⁶ tatsächlich gibt oder nicht. Damit ist auch noch nichts darüber ausgesagt, in welchem Verhältnis die seit Jahren zu beobachtende Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit zu den zunehmenden Säkularisierungs- und Entkirchlichungstendenzen unserer Gesellschaft steht.

Der Begriff Spiritualität besitzt gegenüber Frömmigkeit, Religiosität und Glaube verschiedene Vorteile: Er ist im Bereich der gesamten Ökumene verständlich; er verweist auf eine Vielzahl und Vielfalt von Spiritualitäten;⁷ er bringt das in der abendländischen Theologie lange ungenügend berücksichtigte Wirken des Geistes neu zu Bewusstsein⁸ und auch der Aspekt der Gestaltwerdung macht deutlich, dass die soziale Dimension zum christlichen Glauben untrennbar dazugehört.

Nicht zuletzt spricht für die Verwendung des Begriffs Spiritualität, dass er im Gegensatz zu den traditionellen Begriffen Frömmigkeit, Religiosität und Glaube für junge und ältere Menschen und besonders, aber nicht nur für solche, die dem christlichen Glauben fernstehen, einen positiven Klang besitzt. Während viele Menschen in einer spät- oder postchristlichen Gesellschaft meinen, mit dem altbekannten Christentum ‚fertig‘ zu sein, weist der Begriff Spiritualität auf Unbekanntes und Fremdes hin, das zu Suchbewegungen mit der Aussicht auf neue Entdeckungen verlockt. Gerade seine Vagheit unterscheidet ihn wohltuend von christlichen Glaubenssätzen, die nach Ansicht des öffentlichen Bewusstseins ein für alle Mal festgelegt sind und damit den Einzelnen einengen können, und macht neugierig, sich mit den damit bezeichneten Phänomenen näher zu beschäftigen. Das zunehmende Interesse an Spiritualität verläuft konträr zum Prozess der fortschreitenden Entkirchlichung. Menschen wollen auf ihrer spirituellen Suche nicht mit traditionellen religiösen Formeln und Formen abgespeist werden. Schwieriger ist es, diese Suche positiv, d. h. inhaltlich näher zu bestimmen. Die spirituelle Sehnsucht scheint sich auf etwas zu richten, was einerseits das alltägliche Leben transzendiert und was andererseits hilft, dieses zu bewältigen. Gemäß dem Motto, *Es muss doch mehr als alles geben*⁹, handelt es sich um eine Suche nach Sinn – jenseits von Familie, Beruf und Konsum (in all seinen Spielarten) – und gleichzeitig um die Hoffnung auf etwas, das ein gesünderes Leben angesichts zunehmender Anforderungen ermöglicht.

⁶ Vgl. dazu Ulrich H.J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, bes. 17–32.

⁷ Vgl. Erwin Fahlbusch u.a., Art. Spiritualität, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, hg. von ders. u.a., Bd. 4, Göttingen ³1996, 402–419; Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: *TRE*, Bd. 31, Berlin/New York 2000, 708–717.

⁸ Vgl. dazu im Einzelnen Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*, UTB 3199, Göttingen ²2018, 29–33.

⁹ Vgl. dazu den Titel des Buches von Dorothee Sölle: *Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, München 1995.

Ich selbst verstehe unter Spiritualität mit der EKD-Denkschrift den gelebten christlichen Glauben,¹⁰ der äußere Gestalt gewinnt, wobei der Begriff drei Aspekte, nämlich rechtfertigenden Glauben, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung miteinander verbindet. Evangelische, d. h. vom Evangelium geprägte, Spiritualität wird dabei durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt. Einerseits befreit die Erfahrung der Rechtfertigung allein aus Gnade (*sola gratia*) dazu, den Glauben sowohl in traditionellen als auch immer neuen Formen einzuüben und in der alltäglichen Lebensgestaltung zu bewähren, andererseits bewahrt sie davor, das eigene spirituelle und ethische Streben zu überschätzen.

Wie für ‚Spiritualität‘ ist auch für ‚Mystik‘ eine begriffliche Unschärfe kennzeichnend. Die Definitionsschwierigkeiten sind nicht zuletzt in der Erfahrungsorientierung der Mystik und einander widerstreitenden Mystik-Konzeptionen begründet. Überdies scheint das weit verbreitete gesellschaftliche Vorurteil, wonach die Mystik auf vage Gefühle und Gedankenleere – kurz gesagt: auf Obskurantismus – abstelle, nur schwer ausrottbar.¹¹ Das dem Wortfeld ‚Mystik oder ‚mystisch‘ zugrunde liegende griechische Verb *myein* scheint auf den ersten Blick diese populären Vorstellungen noch zu bestätigen, bedeutet es doch so viel wie ‚Augen und Lippen schließen‘.

Im Zentrum der Mystik steht die Erfahrungsseite des Glaubens. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die Praxis, sondern auch für die Theorie der Mystik. Der Erfahrungsbegriff aber gehört zu den umstrittensten und unklarsten Begriffen überhaupt. Hans-Georg Gadamer wies bereits 1960 auf seine Problematik hin: „Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.“¹² Gleichwohl ist er unersetzbar. In den meisten theologischen, philosophischen und lebensweltlichen Diskursen der Gegenwart lässt sich ein Doppeltes beobachten: Der Begriff ist meist positiv konnotiert; gleichzeitig wird er vom ‚Erlebnis‘ im Sinne eines reflektierten Erlebens unterschieden. Dass die mystische Erfahrung qua Definition die rational erfassbare Wirklichkeit überschreitet, entzieht die Mystik zumindest ein Stückweit des rein begrifflichen Zugriffs.

Eine allgemein überzeugende Definition wird auch durch die kontrovers diskutierte Frage erschwert, ob es die eine universelle Mystik gibt oder man von so vielen unterschiedlichen Mystiken wie Religionen sprechen muss. Die Frage wird unterschiedlich beantwortet, wobei sich zwei Hauptströmungen erkennen lassen. Der Perennialismus geht davon aus, dass Mystik eine Form von ‚Meta-Religiosität‘ bildet, die in allen Religionen gleichermaßen

¹⁰ Ich knüpfe hier an die Definition der EKD-Studie an: Evangelische Spiritualität, 12.

¹¹ Vgl. Alois Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1996, 97.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 329 (seitdem viele Auflagen).

vorkommt, ohne in der jeweiligen Religion aufzugehen.¹³ Als einer der Hauptvertreter des perennialistischen Ansatzes gilt Walter T. Stace.¹⁴ Mystik ist nach dieser Auffassung der gemeinsame spirituelle Kern aller Religionen und gewissermaßen das Herz, das übrigbleibt, wenn alle äußeren – etwa institutionellen – Einkleidungen der jeweiligen Religion abgeschält sind.

Der kulturalistische Ansatz dagegen, wie er etwa von Steven Katz vertreten wird, geht davon aus, dass es mystische Spiritualität an sich nicht gibt.¹⁵ Entsprechend gibt es auch keine universalistische ‚Mystik der Religionen‘, sie existiert höchstens als gedankliche Abstraktion. Stattdessen gibt es Mystik immer nur als besondere Form der jeweiligen Religion, in der sie beheimatet ist, also nur in der Gestalt einer christlichen, jüdischen, islamischen, hinduistischen, buddhistischen etc. Mystik. „Kein Mystiker (wenigstens in unserem [20.] Jahrhundert) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Hinduismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten.“¹⁶ Mich hat von der Wahrheit des kulturalistischen Ansatzes Friedrich Schleiermachers Erkenntnis von 1799 überzeugt, der zwar nicht explizit im Hinblick auf die Mystik, aber auf die Religion überhaupt, die für ihn gar nicht anders als mystisch zu denken war, festgestellt hat: Der aufklärerische Religionsbegriff mit seinen drei Aspekten Gott, Tugend, Unsterblichkeit ist ein Abstraktum; Religion gibt es nur als positive Religion, d. h. in Gestalt der unterschiedlichen gelebten Religionen.¹⁷ Wie die Geschichte gezeigt hatte, war ein rationalistisches Glaubensverständnis zum Scheitern verurteilt: Es führte unweigerlich zum Absterben der Religion.

Darüber hinaus spricht für den kulturalistischen Ansatz noch eine weitere Beobachtung: Die mystische Erfahrung muss prozesshaft verstanden werden, sie stellt ein Weggeschehen dar, das Vorbereitung, mystische Erfahrung und Reflexion – allgemeiner gesprochen: Verarbeitung der Erfahrung – umfasst. Von daher kann es mystische Erfahrung *eo ipso* nicht unabhängig vom jeweiligen Gewordensein der Mystikerin bzw. des Mystikers geben. Den Ausdruck, den die mystische Erfahrung und erst recht die Reflexion dieser Erfahrung, bei einem Menschen findet, richtet sich nach dessen geschichtlichen, kulturellen, soziologischen, psychologischen und physischen Gegebenheiten. Mit Karl Rahner bin ich der Ansicht, dass auch die überwältigendste mystische Erfahrung sich immer nur als ‚vermittelte‘

¹³ Diesen Eindruck erweckt auch Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Hamburg 1997, bes. 25–68.

¹⁴ Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

¹⁵ Vgl. Steven T. Katz (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983; vgl. auch ders., *Art. Mystik. IV. Religionsphilosophisch*, in: RGG, Bd. 5, Tübingen ⁴2002, 1673–1675.

¹⁶ Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg u.a. ²2001, 15.

¹⁷ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, Nachdruck der 7. Auflage, Berlin 1960, §§ 3–6.

Unmittelbarkeit zu Gott darstellt.¹⁸ Daher spielt auch die konfessionelle Prägung für die jeweilige Gestalt der Mystik eine Rolle und es ist berechtigt, z. B. von evangelischer Mystik im Unterschied zu katholischer bzw. orthodoxer Mystik zu sprechen.¹⁹

2. Mystik als Intensivform der Spiritualität

Meine These lautet daher: Mystik stellt eine Intensivform von Spiritualität dar.²⁰ Für die christliche Mystik – auf die ich mich im Folgenden konzentriere, ohne auf die konfessionellen Eigenarten einzugehen – ist das Ziel der mystischen Erfahrung die Gottesbegegnung, und zwar die Vereinigung mit dem dreieinigen Gott. Seit ihren Anfängen zeichnet sich christliche Mystik dabei mindestens durch zwei Merkmale aus: durch eine Orientierung am biblischen Wort und an der Person Jesu Christi. Das gilt auch – bei allen zu beachtenden Modifikationen und Einschränkungen – für die Mystik des Dionysios Areopagita, einem der wichtigsten Vordenker der christlichen Mystik.²¹ Dieser war vermutlich ein syrischer Mönch, der um 500 n. Chr. wirkte und die christliche Mystik mithilfe von Kategorien aus der neuplatonischen Philosophie zum Ausdruck brachte. Die Orientierung christlicher Mystik an der Bibel wird durch die Beobachtung bestätigt, dass mystische Erfahrung im Christentum zur Versprachlichung hin tendiert.²² Das zweite Merkmal christlicher Mystik, ihre Ausrichtung auf Jesus Christus, wird daran deutlich, dass dessen Person für sie unüberbietbar ist: „Es ist die Gestalt Jesu Christi, die für die Mystiker keinesfalls schlicht eine erbauliche ist, sondern ihre Denk- und Liebeskräfte aufs schärfste anstrengt.“²³ Die Definition von christlicher Mystik als Intensivstufe der Spiritualität muss allerdings vor zwei Missverständnissen geschützt werden. Mystik erschöpft sich nicht in spirituellen Gipfelerfahrungen und die Erfahrung der *unio* darf nicht, wie bereits angedeutet, vom spirituellen Prozess isoliert werden, in dessen Rahmen sie sich ereignet. Die mystische Erfahrung ist nicht einseitig im Sinne von Visionen, Auditionen, Elevationen und Stigmata zu verstehen. Mystische Erfahrungen können zwar von solchen Erscheinungen begleitet sein. Genauso gehören zur Mystik jedoch Erfahrungen der Anfechtung, der ‚dunklen Nacht‘, wie Johannes vom Kreuz formuliert.²⁴ Für den spanischen Mystiker bildet die Erfahrung der dunklen Nacht sogar die Voraussetzung

¹⁸ Vgl. Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen, unter Mitarbeit von P.T. Baumann ergänzt, Quaestiones disputatae, 4, Freiburg i.Br. ³1960, 55f.

¹⁹ Die Ansicht, dass Mystik automatisch eine ökumenische (im weiteren Sinne) Wirkung besitzt, muss daher relativiert werden. Das zeigt besonders drastisch das Beispiel des schlesischen Mystikers Angelus Silesius (urspr. Johann Scheffler), der nach seiner Konversion zur römisch-katholischen Kirche ein regelrechter Protestanten-Hasser wurde.

²⁰ So auch Ruhbach, Mysterium, 17.

²¹ Zu seinem Weg in das Abendland vgl. Michael Bangert, Mystik als Lebensform. Horizonte christlicher Spiritualität, Münster 2003, 38–40.

²² Vgl. Haas, Mystik als Aussage, 37 u. ö.

²³ A.a.O., 98.

²⁴ Vgl. Johannes vom Kreuz, hg. und eingeleitet von Reinhard Körner, Leipzig 1985.

dafür, Gott um seiner selbst willen lieben zu lernen. Schon der berühmte deutsche Mystiker Meister Eckhart stellte fest, dass viele Menschen lediglich einen Kuh-Glauben haben. Gott ist für sie eine Kuh! Sie glauben an Gott, weil er sie wie eine Kuh mit allem zum Leben Notwendigen versorgen soll. Johannes vom Kreuz ist überzeugt, dass gerade Nachterfahrungen des Glaubens helfen, Gott in anderer Weise zu erkennen. Gott will nicht als Kuh, sondern um seiner selbst willen geliebt werden. In einer so geprägten Spiritualität steht Gott selbst und nicht mehr die Befriedigung der materiellen oder spirituellen Wünsche des eigenen Ichs im Vordergrund. Auch beglückende mystische Erfahrungen müssen deshalb im Glaubensalltag in das Nichtfühlen hinein überschritten werden. Der evangelische Theologe Ralf Stolina aus Münster schreibt:

„In der Erfahrungserkenntnis Gottes [wie der Mystik] geht es also nicht etwa um den geistlichen Genuss des Menschen, schon gar nicht um die Vereinnahmung Gottes zur Erfüllung der je eigenen Lebenswünsche, sondern radikal um Gott selbst, um seiner selbst willen. Jede geistliche Genusssucht oder gar äußerliche Vorteile intendierende Haltung muss auf dem Weg der Erfahrungserkenntnis Gottes losgelassen werden, damit sich der Mensch Gott wirklich unbedingt, ohne Bedingungen zu stellen, überlässt, mithin unter Preisgabe aller Erfahrungserwartungen und Erkenntniserwartungen in Hinsicht auf Gott und seine Gnade.“²⁵

Die Erfahrung der dunklen Nacht beinhaltet Verzicht und Gewinn. Zur Verzichtseite gehört, die Erfüllung sinnlicher Wünsche und Begierden zurückzustellen, aber auch liebgewordene geistige Vorstellungen von Gott aufgeben zu müssen. Zur Gewinnseite der Nachterfahrung des Glaubens gehört eine unvergleichliche Freiheit: die Befreiung von existenzieller Gebundenheit und Abhängigkeit genauso wie von einengenden und angstmachenden Gottesbildern.

Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Martin Luther, dem älteren Zeitgenossen des Johannes vom Kreuz:

„Siehe, er [Gott] steht hinter der Wand und sieht durch die Fenster. Das ist so viel wie: Unter den Leiden, die uns gleich von ihm scheiden wie eine Wand, ja eine Mauer, steht er verborgen und sieht doch auf mich und lässt mich nicht. Denn er steht und ist bereit zu helfen in Gnaden und durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt er sich sehen.“²⁶

Luther war überzeugt, dass Gott sich eine Maske aufsetzt, seine wahren Absichten und Gefühle verbirgt, mit dem Menschen Versteck spielt, wenn er ihm nahekommen will. Leiden – was es auch sei: Nöte, Schwierigkeiten, unüberwindbare Sünde – scheinen uns von Gott zu trennen. Sie stellen den

²⁵ Ralf Stolina, Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik, in: Johannes Schilling (Hg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion*, Leipzig 2003, 97.

²⁶ Martin Luther, WA 6, 208 (Von den guten Werken, 1520; modernisiert).

Glauben an Gottes Liebe und Menschenfreundlichkeit radikal infrage. In Wirklichkeit sind sie jedoch sein Mittel, um uns zu begegnen. Gerade dann, wenn wir meinen, dass Gott sich von uns abgewandt habe, ist er uns besonders nahe.

Ein anderes Missverständnis besteht darin, die Mystik auf das Ziel des mystischen Weges zu reduzieren. Im Zentrum der mystischen Erfahrung bzw. des mystischen Bewusstseins steht die *unio mystica*, die Vereinigung mit Gott.²⁷ Dieses Ziel der Mystik kann mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden: als Schau des göttlichen Lichtes, als Vergöttlichung, als bildlose Freiheit. Die *unio* darf nicht von den übrigen Teilen isoliert werden, weil sonst die mystische Erfahrung ‚in der Luft hängt‘, merkwürdig ortlos wird. Mystik ist ein Prozess, der Vorbereitung, Ziel und Auswirkungen bzw. Reflexion umfasst.²⁸ Traditionellerweise bilden Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung die drei Stationen des mystischen Weges zu Gott.

Seit der Reformation ist immer wieder versucht worden, dieses Schema zu verändern. Es ist ein weit verbreitetes Missverständnis, dass für Luther die *contemplatio* des mystischen Weges – für spätmittelalterliche mystische Spiritualität das Ziel der geistlichen Übung – keine Rolle mehr spielen würde. Richtig ist, dass er der *contemplatio* einen anderen Stellenwert und damit auch eine andere Funktion zuweist. In den bekannten Trias „oratio, meditatio, tentatio“²⁹ hat der Reformator die *contemplatio* durch die *tentatio* ersetzt.³⁰ „Zum dritten ist da tentatio, Anfechtung, die ist der Prüfstein, die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süße, wie lieblich, wie mächtig Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit.“³¹ Indem die *tentatio* hier als Höhepunkt der Gotteserfahrung interpretiert wird, erfolgt eine revolutionäre Rückbindung der Spiritualität an den Alltag. Luthers Erfahrungsbegriff schließt Anfechtungen ein und vermag dadurch, triumphalistische Fehlentwicklungen des Glaubens genauso wie die Überbetonung spektakulärer geistlicher Erfahrungen zu korrigieren. Im Lauf der weiteren Geschichte der evangelischen Kirche trat die Bedeutung der Kontemplation für den Glauben gegenüber dem Gottesdienst im Alltag der Welt, d. h. in Familie, Beruf und Gesellschaft, ganz zurück. Im Gegensatz dazu konnte Luther weiterhin den Weg der Stille als Weg zu Gott empfehlen:

„Gleich wie die Sonne in einem stillen Wasser gut zu sehen ist und es kräftig erwärmt, kann sie in einem bewegten, rauschenden Wasser nicht deutlich gesehen werden. Darum willst du auch erleuchtet und warm werden durch

²⁷ Vgl. Peter Gerlitz, Art. Mystik, I. Religionsgeschichtlich, 4. Das Ziel: Die Unio Mystica, TRE, Bd. 23, Berlin/New York 1994, 539f.

²⁸ So auch z. B. McGinn, *Mystik*, Bd. 1, 15.

²⁹ WA 50, 658, 13–660, 16; das Zit. WA 50, 658, 29f (Vorrede zu Bd. 1 der Wittenberger Ausgabe von 1539).

³⁰ Belege Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen ²1991, 91–101.

³¹ WA 50, 660, 1–4.

das Evangelium, so gehe hin, wo die still sein und das Bild dir tief ins Herz fassen kannst, da wirst du finden Wunder über Wunder.“³²

In seiner Schrift *Wie man beten soll, für Meister Peter den Barbier* von 1535³³ macht er deutlich, dass das Gebet neben der expressiven Seite auch ein rezeptives Moment beinhaltet. Dieses rezeptive Moment ist für ihn sogar das eigentliche Ziel des Gebets. Mystiker und Mystikerinnen bezeichnen die rezeptive Seite des Gebets als kontemplatives Gebet. Die entscheidenden Überlegungen Luthers hierzu finden sich im Anschluss an die Auslegung des Vaterunsers. Dieses soll so lange meditiert werden, bis der Umschlag vom expressiven zum rezeptiven Gebet erfolgt. Das vorformulierte Gebet wirkt dabei wie ein Feuerzeug als Anzünder.

„Es kommt wohl oft vor, dass ich mich in einem Stück oder Bitte [des Vaterunsers] in so reiche Gedanken verliere, dass ich alle anderen sechs anstehen lasse. Und wenn auch solche reichen, guten Gedanken kommen, so soll man die anderen Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und sie beileibe nicht hindern; denn da predigt der Heilige Geist selbst, und ein Wort seiner Predigt ist besser als tausend unserer Gebete. Und ich habe auch so oft mehr gelernt in einem Gebet, als ich aus viel Lesen und Nachsinnen hätte kriegen können.“³⁴

Christoph Bizer spricht in diesem Zusammenhang von „wittenbergisch-gemäßigter Ekstase“.³⁵ Dem von Luther Intendierten näher kommt Martin Nicol: „Es handelt sich [...] um eine worthafte Erfahrung des Heiligen Geistes im Vollzug der Schriftmeditation.“³⁶ Einmal mehr belegt Luthers Aussage, dass seine reformatorische Spiritualität eine neue, worthafte Form von Glaubensmystik darstellte.

Auch Gerhard Tersteegen, einer der Hauptvertreter des älteren Pietismus, bekannt für seine mystische Spiritualität, hat das Schema des mystischen Weges modifiziert. Am Schluss seines *Kurzen Berichts von der Mystik* findet sich eine Zusammenfassung von dessen verschiedenen Aspekten:

„Man setze [...] die Heiligung nach der Schrift in die wirkliche Reinigung von Unart und Verderben und in die Erneuerung des inneren Menschen von einer Klarheit zur Andern nach dem Bilde Dessen, der uns geschaffen hat; oder (welches einerlei ist) in die Gleichförmigkeit mit Jesu Christo. Und man suche sie, bei Verleugnung alles Andern, durch Herzensgebet und a) Einkehr bloß in dem inwendigen Umgang und Gemeinschaft mit Gott, so wie er uns in Christo unaussprechlich nahe ist, um uns kraft dessen Auferstehung durch

³² WA 10, 1, 1, 62 (zit. nach Wolfgang Huber, Im Geist wandeln. Die evangelische Kirche braucht eine Erneuerung ihrer Frömmigkeitskultur, in: *zeitzeichen*, Heft 7, 2002, 20).

³³ WA, Bd. 38, 358–375, wieder abgedruckt in: Martin Luther, *Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier*, hg. von Ulrich Köpf/Peter Zimmerling, Göttingen 2011.

³⁴ Zit. nach Luther, *Wie man beten soll*, 46.

³⁵ Christoph Bizer, In der Schule von Doktor Martin und Meister Peter. Andächtige theologische Erzählungen, in: Peter Stolt, u.a. (Hg.), *Kulte, Kulturen, Gottesdienste: Öffentliche Inszenierungen des Lebens*, Göttingen 1996, 204.

³⁶ Nicol, *Meditation bei Luther*, 90.

den Geist b) der Heiligkeit von Grund aus zu heiligen (Röm 1,4), zu bewirken und zu beleben. Und eben dieses ist der sichere Weg zur wahren Mystik oder zum inwendigen Christenleben, es bestehet auch größtenteils darin.³⁷ Tersteegen identifiziert hier die Heiligung, die aus der Versöhnung mit Gott durch die Rechtfertigung allein aus Gnade folgt, mit dem mystischen Weg. Die erste Stufe dieses Weges stellt die ‚Reinigung‘ dar, die *purificatio*. Die zweite Stufe ist die *illuminatio*, die ‚Erneuerung des inneren Menschen von einer Klarheit zum anderen‘. Erstaunlich ist, dass er die dritte Stufe des traditionellen mystischen Weges mit der zweiten für austauschbar hält: Die *unio mystica*, die ‚Gleichförmigkeit mit Jesu Christo‘, ist nichts anderes als die Erneuerung des inneren Menschen. Daraus lässt sich folgern: Tersteegen lehnt jede Schablonisierung und Normierung des mystischen Weges ab. Vielmehr interpretiert er die traditionellen Stufen des mystischen Weges lediglich als Aspekte. Entscheidend auf dem Weg zur *unio* sind ‚Herzenseget und Einkehr‘: Weil die Nähe Gottes in Jesus Christus eine unaussprechliche ist, kann sie nur im Schweigen erfahren werden. Die Zusammenfassung des mystischen Weges offenbart ein Grundanliegen Tersteegens. Er versucht, die Mystik in Kategorien einer pietistisch geprägten, reformatorischen Theologie zum Ausdruck zu bringen, um auf diese Weise mystische Spiritualität den pietistisch geprägten Gläubigen seiner Zeit nahezubringen. Dem Versuch liegt seine Überzeugung zugrunde, dass es bei der Mystik letztlich um nichts anderes geht als um den Kern des christlichen Glaubens. Auch die kontemplative Grundhaltung im Rahmen des mystischen Weges stellt für Tersteegen nichts anderes als eine konsequente Umsetzung der Rechtfertigungserfahrung *sola gratia*, allein aus Gnade, dar. Deswegen kommt er immer wieder auf sie zu sprechen: „Wir sollen nur von unserm eigenen Tun ablassen, Jesu unser Herz wahrhaftig eingeben, bei ihm kindlich drinnen bleiben und ihn frei durch seinen Geist in uns wirken lassen.“³⁸ Sprachlich am Schönsten bringt Tersteegen diese kontemplative Grundhaltung des Mystikers in seinem Lied *Gott ist gegenwärtig* zum Ausdruck: „Wie die zarten Blumen / willig sich entfalten / und der Sonne stille halten, / lass mich so / still und froh / deine Strahlen fassen / und dich wirken lassen“ (EG 165, 6).

Am radikalsten stellt sich Dorothee Sölles Neuinterpretation des mystischen Weges dar. Sie will, angeregt durch Matthew Fox, dessen traditionelle Stufen – Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung – durch Staunen, Loslassen und Widerstehen ersetzen.³⁹ Nicht der Fall des Menschen und seine Sünde mit ihren Konsequenzen sollen den Beginn des mystischen Weges bestimmen, sondern das Staunen über die Güte und Schönheit der Schöpfung. Sölle will

³⁷ Gerhard Tersteegen, *Weg der Wahrheit*. Die da ist nach der Gottseligkeit; bestehend aus zwölf bei verschiedenen Gelegenheiten aufgesetzten Stücken und Traktätlein nebst zwei Zugaben, nach der letzten vom Verfasser besorgten (4.) Auflage, Stuttgart 1968, 279.

³⁸ A.a.O., 267 (Handbrieflein von der wahren Mystik).

³⁹ Vgl. hier und im Folgenden: Sölle, *Mystik und Widerstand*, 122–128.

damit die Sündentheologie des vom Neuplatonismus geprägten Augustinus mit ihrem negativen Menschenbild hinter sich lassen und unmittelbar am biblischen Schöpfungsbericht aus 1 Mose 1f. anknüpfen. Ebenso stellt das traditionelle mystische Ziel der Vereinigung der Seele mit Gott für Sölle eine Engführung dar. Die Erfahrung des Einzelnen wird ihrer Überzeugung nach zur „atomistischen Illusion“,⁴⁰ wenn der Einzelne nicht im unauflösbaren Zusammenhang mit allem Geschaffenen verstanden wird. Eine mystische Erfahrung, die nicht unmittelbar die Augen für das Unrecht in der Welt öffnet, die kein Widerstandspotenzial freisetzt, ist für Sölle eine fromme Illusion. Deshalb ersetzt Sölle die *unio* durch Widerstehen.

3. Der traditionelle mystische Weg: ein Prozessgeschehen mit drei Aspekten

Im Folgenden soll der traditionelle mystische Weg skizziert werden. Alle Versuche, die drei Stufen zusammenzufassen oder durch ganz neue zu ersetzen, haben mich nicht überzeugt. Allerdings bin ich der Auffassung, dass die drei Stufen am sachgemähesten als Aspekte einer einheitlichen Grunderfahrung interpretiert werden sollten.

3.1 Vorbereitung

Es gehört zu den Grundüberzeugungen der Mystik, dass mystische Erfahrungen dem Menschen passiv als Geschenk zuteilwerden, er sie also nicht aktiv herbeiführen oder selbst ‚machen‘ kann. Gleichzeitig wird häufig die Ansicht vertreten, dass es jedoch möglich sei, sich auf solche Erfahrungen vorzubereiten, indem man ein regelmäßiges Gebetsleben pflegt, wie das bei den Tagzeitengebeten in Klöstern und Gemeinschaften der Fall ist oder ganz allgemein, indem man regelmäßige Zeiten der Stille und Meditation einhält und indem man sich mit mystischen Texten und dem Leben von Mystikerinnen und Mystikern beschäftigt.

Beim Blick in die Geschichte fällt auf, dass viele Mystikerinnen und Mystiker eine monastische Biografie besaßen, ihr Tagesablauf also von regelmäßigen Gebetszeiten und Gottesdiensten geprägt war. Immer wieder wird von mystischen Erfahrungen während dieser Zeiten berichtet. Das berühmteste Beispiel hierfür ist Teresa von Avila, die bereits viele Jahre im Kloster gelebt hatte, bevor sie beim Anblick der Statue des gekreuzigten Jesus Christus die erste mystische Erfahrung hatte.

„Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachtserweckend, dass es mich beim Anblick zuinnerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für die

⁴⁰ A.a.O., 123.

Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für allemal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen.“⁴¹

In ihrer Autobiografie *Vida* schrieb sie, dass ihre Seele nicht fähig gewesen wäre, sich aus eigenen Kräften zu retten, „wenn seine Majestät [Terasas Anrede an Jesus Christus] sie nicht durch so viele Gnaden in sie hineinlegte“⁴². Letztlich war es zum geistlichen Durchbruch im Leben Teresas ohne ihr Zutun gekommen. Im Anblick des leidenden Jesus Christus brach ihr Widerstand gegen eine vollkommene Hingabe an Gott zusammen. Sie machte damals die Erfahrung, dass sie von schlechten Gewohnheiten, Anhänglichkeiten und Fixierungen frei wurde.⁴³

Auch die beiden bedeutendsten evangelischen Mystiker des vergangenen Jahrhunderts – Dag Hammarskjöld und Dietrich Bonhoeffer – lebten zölibatär, Bonhoeffer zudem zeitweise in einer monastisch geprägten Gemeinschaft, dem Bruderhaus in Finkenwalde bei Stettin.⁴⁴ Es gab aber – nicht nur im evangelischen Raum – auch Mystiker und Mystikerinnen, die verheiratet waren und Familie hatten.⁴⁵

Anderen wurden mystische Erfahrungen unvorbereitet und unerwartet zuteil. Das gilt etwa für den Apostel Paulus, der das Christentum bekämpfte und plötzlich eine Begegnung mit Gott in der Gestalt des auferstandenen Jesus Christus hatte (Apg 9 u.ö.).⁴⁶ Das trifft auch auf den evangelischen Mystiker Jakob Böhme zu, dem im Jahr 1600 ungesucht eine mystische Erfahrung zuteilwurde, die ihm eine Zusammenschau der Welt ermöglichte und auf einen Schlag klar machte, ‚was die Dinge im Innersten zusammenhält‘.⁴⁷

Um zusammenzufassen: Die Vorgeschichte mystischer Erfahrungen ist so unterschiedlich wie die Menschen, denen sie zuteilwerden, wobei Sehnsucht nach einer Erfahrung Gottes, ein spirituelles Leben und die Lektüre mystischer Texte bei vielen eine Rolle spielte.

⁴¹ Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens (Vida)*, 9, 1, in: dies., *Werke und Briefe*. Gesamtausgabe, Bd. 1: *Werke*, hg., übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg i.Br. 2015, 178f.

⁴² Teresa, *Buch meines Lebens*, 18, 5, in: a.a.O., 253.

⁴³ Vgl. Teresa von Ávila, *Freundschaft mit Gott*, hg., eingeleitet und übersetzt von Ulrich Dobhan, Serie Piper 562, München/Zürich 1987, 147.

⁴⁴ Vgl. dazu im Einzelnen Zimmerling, *Evangelische Mystik*, bes. 158–160; ders., *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006, bes. 63–65.

⁴⁵ Dazu gehörte z. B. Jakob Böhme.

⁴⁶ Paulus als Mystiker zu bezeichnen ist nicht unumstritten. M. E. sprechen aber viele Beobachtungen dafür; vgl. dazu im Einzelnen Eugen Biser, *War Paulus ein Mystiker?*, in: *Lebendiges Zeugnis* 62, 2007, 25–30.

⁴⁷ Vgl. Gerhard Wehr, *Jakob Böhme*, Rowohlt's Monographien, Reinbek bei Hamburg 1971, 47–58.

3.2 Die Erfahrung der *unio*

Im Zentrum des mystischen Weges steht die Erfahrung der *unio mystica*.⁴⁸ Noch in der lutherischen Dogmatik nimmt die Lehre von der Vereinigung mit Gott eine ‚Schlüsselstellung‘ ein.⁴⁹ Von der Schöpfung bis zum ewigen Leben ist sie das Ziel sämtlicher Werke Gottes. Im lutherischen *ordo salutis*, der Darstellung der verschiedenen Schritte des Glaubensweges, wird die Vereinigung mit Gott als Konsequenz der Rechtfertigung verstanden.⁵⁰ „Im Gegensatz zur zentralen Bedeutung, die die Lehre von der *Unio mystica* noch in der lutherischen Orthodoxie hatte, spielt sie in der heutigen protestantischen Theologie keine Rolle mehr. Sie wird in neueren evangelischen Dogmatiken nicht einmal erwähnt.“⁵¹

Die Vereinigung mit Gott führt zu einer Form von Selbsttranszendenz, die gleichzeitig Selbstwerdung und Selbstverlust beinhaltet.⁵² Gott wird in dialektischer Weise sowohl im Modus der Gegenwart als auch des Entzugs erfahren.⁵³ Die *unio* umfasst dabei sowohl Emotionalität als auch *ratio*, Liebe und Erkenntnis.⁵⁴ „Es ist ein Durchbruch des Menschen in Gott, der möglich ist, weil Gott je schon durchgebrochen ist durch die harten Strukturen und Systeme menschlicher Verkrustungen.“⁵⁵ Voraussetzung für die *unio mystica* ist, dass Gott selbst auf den Menschen wartet und bereit ist, sich ihm hinzugeben:

„Denn darin liegt ein großes Übel, dass der Mensch sich Gott in die Ferne rückt; ob nämlich der Mensch in der Ferne oder in der Nähe wandelt, Gott geht nimmer in der Ferne, er bleibt ständig in der Nähe, und kann er nicht drinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter, als bis vor die Tür.“⁵⁶

Weil mystische Erfahrungen dem Menschen passiv und damit von außen zuteilwerden, ist für sie ein bewusstseinsveränderndes, ekstatisches Moment konstitutiv. Der Begriff Ekstase meint in diesem Zusammenhang, „daß logische Grenzen in religiösem Zusammenhang überschritten werden, z. B. Grenzen der kausal strukturierten Wirklichkeit.“⁵⁷ Im Rahmen der Mystik beschreibt die Ekstase ein Phänomen, durch das Kommunikation mit einer über das Alltägliche hinausreichenden Welt Gottes möglich wird. Allerdings ist die Skepsis gegenüber ekstatischen Phänomenen von einem rationalistischen Standpunkt aus betrachtet mindestens aus vier Gründen groß: Ihnen haftet das ‚Odium der Einbildungskraft‘ an; sie können mithilfe

⁴⁸ Vgl. Gerlitz, Art. Mystik, 539f.

⁴⁹ Vgl. hier und im Folgenden Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Bd. 104, Göttingen 2004, 170f.

⁵⁰ Vgl. Bernd Harbeck-Pingel, Art. *Unio mystica*, in: TRE, Bd. 34, Berlin/New York, 2002, 303.

⁵¹ Vgl. z. B. Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995.

⁵² Vgl. dazu im Einzelnen Haas, *Mystik als Aussage*, 62–83.

⁵³ Vgl. McGinn, *Mystik*, Bd. 1, 18.

⁵⁴ So auch z. B. a.a.O., 17.

⁵⁵ A.a.O., 27.

⁵⁶ Zit. nach Kurt Ruh, *Meister Eckhart*, München 1985, 40.

⁵⁷ Hans Wißmann, Art. Ekstase, in: TRE, Bd. 9, Berlin/New York 1982, 489.

bestimmter Methoden erzeugt werden; nicht jeder Mensch scheint zu entsprechendem Erleben fähig zu sein; sie besitzen eine Nähe zum psychisch Abnormen.⁵⁸ Schon ein flüchtiger Blick auf die biblischen Überlieferungen zeigt jedoch, dass sowohl dem jüdischen als auch dem christlichen Glauben ekstatische Phänomene ursprünglich nicht fremd waren (vgl. z. B. 1 Kor 12–14). Die Prägung der abendländischen Christenheit durch die Aufklärung hat vor allem im Protestantismus die Tendenz verstärkt, ekstatische Formen des Glaubens in den Hintergrund zu drängen. Die Abwertung des Körpers durch die Philosophie René Descartes' und der Siegeszug eines einseitig rationalistischen Wirklichkeitsparadigmas haben zu dem in Mittel- und Nordeuropa weitverbreiteten Eindruck geführt, dass das ekstatische Moment etwas dem Christentum Wesensfremdes darstellt. Erst durch die rasante Ausbreitung der Pfingstbewegung, vor allem in den Ländern der sog. Dritten Welt in Lateinamerika, Afrika und Asien, ist das Ekstatische in die Christenheit zurückgekehrt.

Ekstase ist die Voraussetzung, um die geschlossene Welt des Ichs aufzubrechen und auf diese Weise Zugang zur Wirklichkeit Gottes zu erhalten.

„Die mystische Ekstase bedeutet Entdeckung der Begrenzung des Geistes und Überschreiten der vorgegebenen Grenzen. [...] Es wird nicht die gelebte Immanenz aufgegeben um einer phantastischen Transzendenz willen, sondern es wird eine neue Beziehung von Transzendenz und Immanenz gesucht, in der die Immanenz nicht mehr dicht, zu, verschlossen und trivial sich selbst wiederholend ist, sondern sie so für die Transzendenz öffnet, daß sie an ihr Anteil hat.“⁵⁹

Dass das ekstatische Moment eine produktive Seite besitzt, hat schon Plato im *Phaidros* betont: „Nun aber werden uns die größten Güter durch einen Wahnsinn zuteil, der freilich durch göttliche Gunst verliehen wird.“⁶⁰ Niemand geringeres als Martin Luther hat die Bedeutung der Ekstase für die theologische Erkenntnis hervorgehoben. Ekstatische Gebetserfahrungen öffneten Luthers theologisches Arbeiten für kreative und intuitive Impulse und sind vielleicht eine Ursache für seine unerhörte theologische Produktivität. Seine Anweisung, das, was der Heilige Geist im Herzen predigt, aufzuschreiben, ist ein wichtiges Indiz für die Richtigkeit dieser Interpretation.⁶¹ Analog zum Reformator führen viele Mystikerinnen und Mystiker ihre theologische Fruchtbarkeit auf mystische Erfahrungen zurück.

3.3 Reflexion durch Versprachlichung

Mehrere Motive sind für die Reflexion mystischer Erfahrungen durch Versprachlichung charakteristisch. Mystiker und Mystikerinnen erleben ihre

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 491.

⁵⁹ Sölle, *Mystik und Widerstand*, 49.

⁶⁰ Platon, *Phaidros*, übertragen von Arthur Hübscher, München/Zürich 1989, 35.

⁶¹ Vgl. dazu WA 38, 358–373 bzw. 375, in: Luther, *Wie man beten soll*, 50f.

Erfahrungen als derart überwältigend und selbstevident, dass sie sich gedrängt fühlen, sie anderen mitzuteilen. Außerdem ist ein genuin theologisches Motiv für die Versprachlichung mystischer Erfahrungen verantwortlich. Christliche Mystik besitzt ihren Grund – wie der christliche Glaube überhaupt – in der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Gott hat sich im menschengewordenen Jesus Christus offenbart. Durch ihn hat er zum Menschen geredet und erwartet dessen Antwort (Hebr 1,2). Die christliche Gottesoffenbarung zielt auf das Wort – das gilt auch für die Erfahrung der Offenbarung Gottes in der *unio mystica*: „Mystische Erfahrung gravitiert im Christentum – sofern sie nicht die flüchtige Angelegenheit privater Sprachlosigkeit und mystifikatorischer Verschwiegenheit bleiben soll – auf ihren Austrag im Wort hin; ja selbst der Verschweigegegestus gewisser mystischer Aussagen geschieht worthaft.“⁶² Viele Mystikerinnen und Mystiker hielten ihre Erfahrungen auch auf Anregung bzw. Befehl ihrer Beichtväter schriftlich fest. Dahinter stand deren Wunsch, anhand der Texte eine bessere Beurteilungsgrundlage zu erhalten, um prüfen zu können, ob die Erfahrungen mit der kirchlichen Lehre übereinstimmten.

Paradoxaerweise lässt sich neben der Tendenz zur Versprachlichung die Tatsache beobachten, dass mystische Erfahrungen die Möglichkeiten der Sprache übersteigen.⁶³ Ein Merkmal mystischer Rede besteht darin, dass sie an die Grenzen der Sprache stößt. Die Literaturwissenschaft spricht an dieser Stelle vom Topos der Unsagbarkeit. Gott als Geheimnis lässt sich, wenn überhaupt, höchstens annäherungsweise in Sprache fassen.

Gleichzeitig besitzt die Mystik das Potenzial zu neuen Sprachschöpfungen. Die Erfahrung des unsagbaren Gottes führt zur Erkenntnis der „Unmöglichkeit der konventionellen Sprache“ – und zwar sowohl der Alltags- als auch der theologischen Fachsprache.⁶⁴ Dass hinter der irdisch-alltäglichen Wirklichkeit auf verborgene Weise in ihr eine unsichtbare Wirklichkeit existiert, drängt im gelebten Glauben und in der theologischen Reflexion zu einer neuen Sprache.⁶⁵ Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die Rede der französischen Mystikerin Margareta Porete (in Paris 1310 verbrannt) von Gott als dem „Fernnahen“ (in ihrem *Spiegel der einfachen Seelen*).

Mystische Sprache erfüllt vor allem drei Funktionen: Sie folgt auf mystische Erfahrungen; sie ist retrospektiv; sie begleitet Erfahrungen; sie ist reflexiv; sie ist eingewoben in diese, d. h. ermöglicht sie.⁶⁶ Mystikerinnen und Mystiker wollen sich und ihren Leserinnen und Lesern in ihren Texten Rechenschaft von ihren Erfahrungen geben. Die Texte sind deshalb häufig autobiografischer Natur und keine wissenschaftlich-theologischen

⁶² Haas, *Mystik als Aussage*, 37.

⁶³ Vgl. dazu im Einzelnen a.a.O., 110–133.

⁶⁴ Sölle, *Mystik und Widerstand*, 85.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 86.

⁶⁶ Vgl. McGinn, *Mystik im Abendland*, Bd. 1, 454.

Abhandlungen. Dass mystische Schriften für ihre Verfasser als Mittel zur Selbsterkenntnis fungieren, ist eine wesentliche Ursache dafür, wieso selbst jahrhundertealte Schriften bis zum heutigen Tag eine überquellende Frische und Authentizität bewahrt haben und ohne Interpretation verständlich sind.

Es wird kaum einen Mystiker geben, der auf dem Weg zu eigenen mystischen Erfahrungen keine Texte aus der mystischen Tradition gelesen hat. Mystische Texte aus der Tradition bilden eine unentbehrliche Sprachhilfe für eigene mystische Erfahrungen. Sie erlauben Mystikerinnen und Mystikern, die eigenen mystischen Erfahrungen mithilfe fremder Sprache zu erkennen, zu deuten und auszudrücken.

Schließlich fungieren mystische Texte auch als Anstoß bzw. Auslöser für mystische Erfahrungen. Darin zeigt sich ihr performativer Charakter. Das Lesen, Studieren und Meditieren der Texte inspiriert zu eigenen mystischen Erfahrungen, indem dadurch die Sehnsucht nach entsprechenden Erfahrungen geweckt wird. Viele mystische Texte haben explizit einen mystagogischen Charakter. Sie geben eine Anleitung, auf welche Weise man sich auf mystische Erfahrungen vorbereiten kann.

Die Schwierigkeiten, in einer säkularen und religions skeptischen Situation Menschen mithilfe der Sprache einen Zugang zu mystischen Erfahrungen zu vermitteln, sind heute größer als in früheren Zeiten, wo Religiosität ein allgegenwärtiges Thema und allgemein anerkannt war. In einer spät- oder nachchristlichen Gesellschaft ist vielen Menschen die religiöse Sprache völlig fremd geworden. Dazu kommt, dass die *cognitio dei experimentalis*, die ‚Erkenntnis Gottes auf dem Weg der Erfahrung‘, wie sie für die Mystik kennzeichnend ist, angesichts der immer noch zu beobachtenden Vorherrschaft eines theistischen Gottesverständnisses im großkirchlichen Kontext gar nicht vorgesehen ist.⁶⁷

Die Mystik steht somit vor einer doppelten Schwierigkeit: Sie hat sowohl die Vorbehalte gegenüber Gotteserfahrungen als auch die Fremdheit gegenüber religiöser Sprache zu überwinden. Dabei kommen ihr immerhin zwei Dinge zu Hilfe. Viele Zeitgenossen sehnen sich nach Erfahrungen, die ihren oft als grau und banal empfundenen Alltag übersteigen. Mystik verspricht, über die alltägliche Wirklichkeit hinauszuführen. Die traditionelle religiöse und die theologische Schulsprache sind häufig so abgegriffen bzw. abstrakt, dass sie beim Hörer keine Resonanz mehr wecken. Demgegenüber bringt mystische Sprache religiöse und theologische Sachverhalte auf unkonventionelle, fremde, häufig verstörende Weise zu Wort, wobei es sich um eine sympathische, faszinierende Fremdheit handelt.

Ausblick

Vor dem Hintergrund des neuen Interesses an der Mystik ist es gerade für die evangelische Theologie und Kirche eine entscheidende Frage, wie

⁶⁷ Mit Michael Welker, Kirche im Pluralismus, Kaiser-Taschenbücher 136, Gütersloh 1995, bes. 42–46 (Hervorhebung von P.Z.).

verhindert werden kann, dass sie zu einer Angelegenheit weniger religiöser Spezialisten wird. Christliche Spiritualität sollte alltagsverträglich sein. Nötig ist darum eine Mystik für alle zu entwickeln.

Ich gehe davon aus, dass alle Menschen die Anlage zur Mystik haben, jeder ein ‚mystisches Existenzial‘ besitzt. Dies gilt erst recht, wenn man – wie ich – einen weiten Mystikbegriff voraussetzt, der den Weg zur Gotteserfahrung (‚Mystagogik‘), die Gotteserfahrung selbst – verstanden als eine Erfahrung, die den Menschen in der Mitte seiner Existenz erfasst – und die Reflexion bzw. die Konsequenzen der Erfahrung einschließt. Die mystische Anlage des Menschen ist schöpferisch bedingt. Da die Natur Gottes Schöpfung und der Mensch Gottes Geschöpf ist, erfüllt ihn eine Ahnung, dass ihn die unsichtbare Welt Gottes und des Himmels umgibt und dass der Mensch den Menschen unendlich übersteigt (vgl. Apg 17,27f). Karl Rahner (1904–1984) hat schon 1966 die inzwischen vielfach zitierte These aufgestellt: „[D]er Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“⁶⁸ An anderer Stelle präzisiert Rahner, was er unter mystischer Erfahrung versteht:

„Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig und wird in seiner Wahrheit und seinem Gewicht in der Spiritualität der Zukunft deutlicher werden.“⁶⁹

Schon Rahner ging es um eine Mystik, die allen Menschen offensteht und die ihn in seiner gesamten Existenz erfasst. Sie ist die Bedingung für ein mündiges Christsein, das angesichts des galoppierenden Abbruchs gesellschaftlich gestützter, selbstverständlicher Christlichkeit Voraussetzung für das Überleben des Christentums in unserer Gesellschaft ist.



III. Mystik im Krankenhaus?

von Eckhard Frick SJ, München

1 Mystik und Spiritualität

Das Adjektiv „mystisch“ (von gr. *mystikós* ‚geheimnisvoll‘, meist abgeleitet von gr. *mýein* ‚Mund oder Augen schließen‘) und das Substantiv „Mystik“ werden oft in wertender Form gebraucht. Für die einen ist „mystische Medizin“ ein Gegenbegriff zur wissenschaftlich fundierten und evidenzbasierten Heilkunde, für die anderen sind Hochmystiker wie z. B. die

⁶⁸ Karl Rahner, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 22.

⁶⁹ Karl Rahner, In Sorge um die Kirche, Schriften zur Theologie, Bd. 14, Einsiedeln/Zürich/Köln 1980, 375f.

Ärzte Hildegard von Bingen, Angelus Silesius und Carl Albrecht (1982) leuchtende Beispiele eines gelungenen spirituellen Weges. Die mit der mystischen Begrifflichkeit einhergehenden Wertungen können einen nüchtern-beschreibenden Zugang, wie wir ihn etwa in Albrechts Büchern finden, erschweren. Diese Wertungen sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sowohl die Hochmystik gibt als auch die schwärmerisch-inflationäre Niedermystik, und dass Mystik am besten im biografischen Längsschnitt einer spirituellen Entwicklung zu verstehen ist (Neumann 1948).

Zwischen technisch-rationaler Medizin und alltäglichem Leiden und Handeln im Krankenhaus einerseits und der Mystik andererseits besteht eine nicht nur begriffliche Spannung. Für Albrecht bestand diese Polarität zwischen seiner internistischen Praxis und der reflektierten eigenen mystischen Erfahrung. Nur wenige Angehörige der Gesundheitsberufe verfügen über Albrechts Fähigkeit des sprachlichen Ausdrucks. Viele gelten vielleicht deshalb nicht als Mystiker, weil sie ihre Spiritualität zwar mit Medizin und Heilung in Verbindung bringen, dies jedoch selten explizit oder gar in Texten reflektieren. Zwischen der „kleinen“, alltäglichen, meist unausgesprochenen Mystik und der „großen“ besteht individuell und kollektiv ein Entwicklungszusammenhang, den Karl Rahner so ausgedrückt hat:

„[...] der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann“ (Rahner 1966: 22).

Karl Rahner hat hier nicht das zukünftige Auftreten einzelner Hochmystiker im Blick, sondern die transzendente Verwiesenheit des Gott suchenden Menschen grundsätzlich. Transzendente Verwiesenheit meint in Rahners von Kant geprägter Sprache: Das Geschaffensein des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit für seine Gottsuche. Der Weg zum Geheimnis, der mystische Weg kann sehr viele Gestalten annehmen. Er ist aber immer getragen von Gott als dem Wovonher und Woraufhin unseres Weges, meistens in unausdrücklicher, vor allem nicht explizit religiöser Weise. Der mystische Mensch, Michel de Certeau (1987) kann ihn auch den spirituellen nennen, wird unter den Spannungen und Brüchen der ihn umgebenden Kultur leiden, diese seine Kultur aber gleichzeitig durch seine „glückhafte Wunde“ (*plaie heureuse*: 46) bereichern. So hütet er die durch epochale Traditionsbrüche fraglich gewordene Präsenz Gottes (Peng-Keller 2003: 12). Versuchen wir, den Oberbegriff mystischen Erlebens, der Hoch- und Niedermystik überspannt, mithilfe von C.G. Jungs genialem Schüler Erich Neumann (1948) nachzuvollziehen. Neumann charakterisiert die verschiedenen Formen der Mystik nach ihrer Zuordnung zu den Phasen des Lebenskreises und unterscheidet:

1. eine Früh- oder Ursprungs-Mystik
2. eine Hoch-Mystik des Drachenkampfes und der Lebensmitte
3. eine End- und Todes-Mystik.

Die Phasen stehen für eine (zeitliche) Entwicklung, vor allem aber für die lebenslang bedeutsamen Aspekte mystischer Öffnung oder – mit Rahner – der transzendentalen Verwiesenheit auf das unverfügbare Geheimnis. Gemeinsames Thema des mystischen Lebenszyklus ist das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich. Die phasentypischen Mystikformen können nicht trennscharf unterschieden werden; so finden sich bei Hochmystikern lebenslang auch Aspekte der Ursprungs-Mystik, der Sehnsucht nach der frühen Ur-Einheit, etwa bei Niklaus von Flüe, von dem es heißt, er habe: „im Mutterleib einen Stern am Himmel gesehen, der die ganze Welt durchscheine, und seit er im Ranft wohne, habe er stetsfort einen Stern am Himmel gesehen, der ihm gleich wäre, so daß er sicher glaube, er möchte es sein, er möchte es sein. Das bedeute, wie er es auslegte, daß jedermann von ihm zu sagen wusste, daß er in der Welt also scheine. Auch habe er vor seiner Geburt im Mutterleib einen großen Stein gesehen, der bedeute die Festigkeit und Stetigkeit seines Wesens, darin er beharren und von seinem Unternehmen nicht abfallen sollte. Dabei habe er im Mutterleib das heilige Öl gesehen“ (Sartory & Sartory 1981: 65).

Neumann nennt die Einheitssehnsucht „uroborisch“ (Uroborus: mythische Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt, also am Ende den Ursprung berührt). Die kindlich-archaische Mystik kann durch eine Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies oder auch durch Weltabgewandtheit und Weltverneinung geprägt sein:

„Wenn wir den uroborischen Mystiker in diesem Sinn als «infantil» bezeichnen, beschreiben wir damit nur einen psychologischen Tatbestand. Seine Sehnsucht ist die der Rückkehr in einen mütterlichen Schoß, der ihn aufnehmen soll. Er will das Vorhandensein des Schöpferischen, das Gestaltung, Konflikt und Leiden bringt, rückgängig machen, um im göttlichen Schoß des Nichts selig nicht vorhanden zu sein. Die Welt-Angst und Welt-Unfähigkeit des Introvertierten ist beim uroborischen Mystiker zur asketischen Weltverneinung geworden, wobei die eigene minderwertige extravertierte Seite die Farbe und den Geruch liefert, mit denen die Welt zur Hölle gemacht und an den Teufel ausgeliefert wird. Der uroborische Heilige und Gnostiker leben wirklich in einer gottverlassenen und gottentfremdeten Welt“ (Neumann 1948: § 95f).

Im Gegensatz zur uroborischen Ursprungs-Mystik versinnbildlicht der Drachen- und Heldenkampf das Annehmen der Tatsache der Weltspaltung, des Weltwiderspruches und der Paradoxie des Lebens in dieser Welt,

insbesondere die Paradoxie der Säkularisierung, der scheinbaren Gottlosigkeit der Welt. Das hochmystische Ich setzt sich diesen Spannungen aus, es transzendiert das kleine Ich, um dem größeren Nicht-Ich zu begegnen, das Neumann mit C.G. Jung „Selbst“ nennt: „Diese mystische Begegnung setzt aber gerade auch ein starkes und der Begegnung ebenbürtiges Ich und Bewusstsein voraus“ (Neumann 1948: § 105). Die Endmystik schließlich, psychologisch: Der Individuationsweg wird vom Transparentwerden der Welt begleitet:

„Was auf der Primitiv-Stufe als unbewusste Verbundenheit von Ich und Nicht-Ich in der Vermischung wirklich war, kehrt jetzt auf höherer Stufe wieder als bewusste mystische Erfahrung, als die Möglichkeit des symbolischen Lebens“ (Neumann 1948: § 124).

Zurück zum Krankenhaus und seiner Kultur technisch-rationaler Machbarkeit, der Beseitigung von Krankheitszuständen und ihren Symptomen: In all dem scheint das Mystische allenfalls im Modus des Vermissens und der Sehnsucht eine Rolle zu spielen. Das mystische Transparentwerden, der Durchblick auf die Geheimnis-Dimension scheint in der unmittelbaren Problembewältigung unterzugehen, einen Luxus darzustellen, den wir uns weder leisten noch angesichts der Gefahren für Leib und Leben erlauben können. Welche „antimystischen“ Hindernisse türmen der moderne Medizinbetrieb und das Spital als dessen Exponent auf?

2. Anti-mystische Hindernisse im Medizinbetrieb

Wir können – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vier derartige Hindernisse benennen:

a) Technisch-rationale Ausrichtung des Krankenhauses: Im Gegensatz zu Funktionsräumen wie Operationstrakt, Schockraum, Kernspintomographie sind spirituelle Räume unabhängig von physikalischen Mauern interpersonale „Räume“ (Nassehi 2019), die für ein Drittes öffnen, für das Geheimnis.

b) Dominanz der Problemlösung: Wer ins Krankenhaus geht, möchte ein Problem „loswerden“, sucht hoch qualifizierte Experten für eine bestimmte Problemlösung auf. Er oder sie kann in der Klinikkirche darum beten, dass die Operation gelingt oder im Nachhinein für die gelungene Operation danken. Aber räumlich und sprachlich geschieht die Operation unter Absehung von der mystischen Dimension.

c) Im Krankenhaus kehrt damit die funktionale Differenzierung der Gesamtgesellschaft (Karle 2018) wieder (wir können auch sagen: die Spaltung zwischen der dominierenden säkularen Alltagsgesellschaft und einem religiösen Randbereich). Mystik heißt in diesem Zusammenhang, dass die Trennmauern zwischen spirituellen Räumen und medizinischen Funktionsräumen transparent werden.

d) Leid und Leiden: Diese existenzphilosophische Differenzierung in der Tradition Kierkegaards steht für eine Mystik des leidenden Menschen, die allerdings mit großer Vorsicht zu entfalten ist. „Leid“ ist das jäh, überwältigend und absurd erscheinende Widerfahrnis von Schmerz, Verlust, Verletzung oder Krise. Die säkulare Sprache gebraucht in diesem Zusammenhang gern den Begriff „Schicksal“. „Leiden“ hingegen ist der Prozess der Auseinandersetzung mit dem Leid, das zustößt, die Schmerzarbeit des leidenden Menschen und seines Arztes (Weizsäcker 1926/1987). Leidensmystik darf nicht als Dolorismus, als mehr oder minder masochistische Verherrlichung von Schmerz und Leid missverstanden werden. Wie Wilfred Bion (1962/2003) sagte, der Mystiker unter den Psychoanalytikern: es geht um die Entgiftung traumatischer und sinnloser Elemente, so dass mithilfe des Analytikers erzählendes Denken und Fühlen möglich wird oder wieder möglich wird.

3. Die ignatianischen Exerziten als mystagogisches Modell

Mystagogie, Hinführung zum Geheimnis, meint kein gewaltsames Niederreißen von Trennungen und Differenzierungen, sondern Öffnung von Türen; Vorbereitung auf mystische Erfahrung, ein mystisches Element innerhalb der Spiritualität (Peng-Keller 2003), um „Gott in allen Dingen zu finden“, wie Ignatius von Loyola sagte. Ignatius, ein ursprünglich traditionell-religiös geprägter Mensch an der Schwelle zur Neuzeit, gehört nicht wie seine karmelitischen Zeitgenossen Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz zu den klassischen mystischen Schriftstellern. Sein Exerzitenbüchlein (Knauer 1548/1978), in teilweise holprigem Spanisch verfasst, wirkt in vielen Details eher traditionell. Die zentrale Unterscheidung der Geister greift biblische und spiritualitätsgeschichtliche Vorbilder auf. Neu ist, ähnlich wie bei dem Reformator Martin Luther, die Individualisierung des spirituellen Weges, die Demokratisierung der Mystik. Für diese Tendenz steht das Motto „den Seelen helfen“ und dessen methodisch-praktische Umsetzung: Die „Seele“ ist der suchende, sündige, von Gott geschaffene und auf Gott ausgerichtete Mensch, der ganze Mensch mit all seinen Fähigkeiten, das spirituelle Subjekt in Kommunikation mit Gott, seinem Schöpfer. Dies heißt, negativ gewendet, dass die begleitende Person wie die Nabe einer Waage in der Mitte stehen und die Kommunikation zwischen Seele und Schöpfer nicht behindern soll:

„[...] so ist es doch in diesen geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens angebrachter und viel besser, dass der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt, indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt, auf dem sie ihm fortan besser dienen kann. Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (EB 15).

Das Ziel der ignatianischen Mystik formuliert Ignatius als Ausgangspunkt seiner „Spirituellen Exerzitien“ (Frick 2016; Aberer et al. 2018), im sogenannten Prinzip und Fundament:

„Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind“ (EB 23).

Der Begriff „Indifferenz“ ist missverständlich, vielleicht sogar anstößig. Im Original steht das Verbum „hacernos indiferentes“, uns indifferent machen: Es geht also um einen Prozess, der sich als lebenslange spirituelle Entwicklung herausstellt, als eine wirkliche Mystik des Leidens. Aus den erwähnten Begriffspaaren wird klar, dass die jeweils negativen Pole (Krankheit, Armut, Ehrlosigkeit, kurzes Leben) nicht um ihrer selbst willen, nicht doloristisch gewählt werden soll. Dies wird für eine ignatianisch inspirierte Kreuzes-Theologie (Kiechle 1996) von großer Bedeutung sein.

Am Anfang der ignatianischen Mystik steht eine im wahrsten Sinne des Wortes einschneidende Lebenskrise: Die Verwundung in der Schlacht von Pamplona am Pfingstmontag 1521, Krankenlager, Todesnähe und Zerbrechen der früheren Lebensprojekte. Als Folge der Verletzung wird Ignatius durch sein Leben hinken, vom Schloss der Familie in Loyola zum Kloster Montserrat, in das Städtchen Manresa, wo die ersten Aufzeichnungen der Exerzitien entstehen, nach Jerusalem, zum Studium nach Paris und schließlich nach Rom, wo aus den Exerzitien und aus dem Freundeskreis von Paris der Jesuitenorden entsteht.

In Bezug auf Alltagserfahrung und Verantwortung in der Welt wird die Mystagogie der Exerzitien von zwei polaren Prinzipien bestimmt:

- a) Die „Absonderung“ von der Welt in zeitlicher und räumlicher Hinsicht (EB 20). Aus dem Prinzip der Absonderung entstanden in der Praxis Exerzitienhäuser, mehrtägige oder mehrwöchige Exerzitienkurse. Faktisch sind Exerzitienkurse im Sinne der Nummer 20 des Exerzitienbüchleins Freizeit- und Urlaubsaktivitäten, ähnlich wie Pilgerwanderungen nach Santiago oder anderswohin, die längst zu zeitgenössischen Spiritualitätsformaten geworden sind.
- b) Hingegen kennt Ignatius bereits die Unabkömmllichkeit, durch welche eine Person an der im Grunde genommen wünschenswerten Absonderung / Abgeschiedenheit gehindert ist (EB 19). Aus der Nummer 19 wurden zahlreiche modifizierte Exerzitienformate abgeleitet: Kurz-Exerzitien, Einkehrtage, Exerzitien im Alltag und Exerzitien auf der Straße. All diesen Formaten ist gemeinsam, dass

sie die Berufs- und Lebenssituation aktiver Menschen berücksichtigen, ohne darüber den mystagogischen Ansatz zu vernachlässigen.

Absonderung/Abgeschiedenheit können wir auch als spirituelle Unterbrechung oder mystische Pause auffassen: Die gewohnte zeitliche Routine, der Druck von Problemlösung und Funktionszusammenhängen wird für eine kurze Zeit ausgesetzt, was die säkulare Gesellschaft in der Gestalt von Schweige- oder Gedenkminuten kennt, in anderer Form auch bei Feuerwehrrübungen, Probealarm von Sirenen oder – weniger katastrophennah – bei Weihnachts-, Geburtstags- und Abschiedsfeiern. Auch religiöse „Feiertage“ stellen derartige Unterbrechungen dar, auch wenn viele Zeitgenossen z.B. mit „Himmelfahrt“/„Auffahrt“ nichts anfangen können und stattdessen von „Vatertag“ sprechen. Ferner hat auch die Gestaltung von Unternehmenskultur eine mystagogische Dimension. Das Einführen von alltäglicher Absonderung/Abgeschiedenheit in der Form mystischer Pausen gehört dazu, gerade in Bereichen hoher und anspruchsvoller Aktivität, wie dies im modernen Spital der Fall ist.

4. Menschen- und Gottes-Bilder

„Menschenbild“ ist eine Kurzformel für die (meist implizite) Anthropologie einer Organisation, einer Theorie oder einer Weltanschauung. In der Medizin wird diese implizite Anthropologie tagtäglich und immer perfekter als „Bildgebung“ konkretisiert: Die Kartierung des Genoms, die pränatale Diagnostik und die computergestützte Bildgebung der verschiedenen Organsysteme vergegenständlichen den menschlichen Leib als messbaren, therapierbaren, operablen und optimierbaren Körper. Daraus ergeben sich vielfältige therapeutische Optionen, von denen besonders Patienten im Krankenhaus profitieren.

Die allgegenwärtige Bildgebung hat Folgen für die Sprache, insbesondere für die Arzt-Patienten-Kommunikation und auch für das Gottes-Bild des Menschen, für seine Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz. Die Bildhaftigkeit der Sprache verkümmert oft zu einer Verbalisierung, Versprachlichung technischer Abbilder. Metaphorisches Reden, symbolische Bilder werden angesichts dieser konkretistischen Verkümmern noch notwendiger, als sie es ohnehin in der helfenden Beziehung sind.

Ganz allgemein gesprochen, haben die Gesundheitsberufe eine Dolmetscher-Aufgabe zwischen der vorwiegend naturwissenschaftlich ausgerichteten evidenzbasierten Medizin einerseits und den Krankheits-, Heilungs- und Gesundheitsmodellen der Patienten andererseits. Manche dieser subjektiven Krankheits-Modelle sind in spiritueller Hinsicht Kurzschlüsse (*spiritual bypassing* durch Deutung der Krankheit als göttliche Strafe, Schicksal oder Folge von fehlender Lebensführung usw.). Häufig

bewegen sich kranke Menschen auf einem anderen Sprachniveau als ihre Behandlung. Die Gesundheit-Berufe brauchen deshalb eine Grammatik, um die Geheimnis-Dimension des Lebens insgesamt und der Krankheit im Besonderen zu verstehen und ausdrücken zu können (Weiher 2008). Mystagogie heißt also auch Sprachfähigkeit, in Symbolen hören und Frieden lernen. So kann die „Reise“ eines Sterbenden einerseits den konkreten Wunsch meinen, an einen bestimmten Ort zu fahren. Es kann sinnvoll sein, einen derartigen Wunsch zu erfüllen, zum Beispiel durch einen „Wünschewagen“ (<https://wuenschewagen.de/>). Andererseits kann dasselbe Wort „Reise“ den Übergang von diesem Leben in ein anderes meinen. Allgemein gesprochen ist Mystagogie Deutung von „Grenzsituationen“ (Jaspers 1932) und damit des Überstiegs, des Transzendierens (lat. *transcendere*: hinüber, über eine Grenze springen). Die Transzendenz ist uns symbolisch gegeben oder, wie Jaspers sagt, in nie vollständig entzifferbaren Spuren – er nennt sie „Chiffren“.

5. Hospitalität

„Hostility to hospitality: spirituality and professional socialization within medicine“: Unter diesem Titel beschreiben Balboni & Balboni (2019) reservierte oder gar abwehrende Tendenzen gegenüber einer für die Transzendenz offenen Spiritualität und Chancen für eine Wiedergewinnung der „Hospitalität“ (Gastfreundlichkeit) als Leitidee des (Ho)spitals, wie sie in vielen pflegerischen und medizinischen Traditionen lebendig ist, etwa im Gelübde der Gastfreundschaft der Barmherzigen Brüder (Hospitalorden des hl. Johannes von Gott). Hingegen dominiert ein immanentistisch ausgerichtetes „hidden curriculum“ (Balboni et al. 2015) das Medizinstudium, eine weitgehend unbewusste Agenda, der zufolge ins Studium mitgebrachte Werte und Glaubensüberzeugungen dem Mainstream der medizinischen Wissenschaft untergeordnet werden. Dies geschieht zu einem erheblichen Teil durch die Privatisierung von Religion und Spiritualität, die vom professionellen Handeln abgespalten werden. Die Balbonis vergleichen den Gegensatz zwischen mitgebrachten Einstellungen und dem „hidden curriculum“ mit einem Hochgeschwindigkeitszug der auf eine nicht-personale Medizin zurast und die im Gesundheitswesen tätigen Personen mitnimmt, seien sie nun ursprünglich, personen- oder aber systemorientiert. Das Paradigma der „personalisierten“ Medizin (englisch *personalised medicine*) läuft letztlich auf die therapeutische Nutzung der Analyse des genetischen Codes hinaus („molecular-guided therapy“). Die Bezeichnung „personalisiert“ ist trügerisch: Es geht dabei um die (individualisierte) Anpassung therapeutischer Maßnahmen und gerade nicht um die unverwechselbare Persönlichkeit des kranken Menschen. Diese erfassen wir nicht, wenn wir sein Genom kennen, sondern nur in der zwischenmenschlichen Begegnung.

Michael und Tracy Balboni empfehlen zur Bewältigung der beschriebenen Spannung zwischen personaler und nicht-personaler Medizin den Dialog zwischen Medizin und Religionsgemeinschaften. Darüber hinaus sprechen sie sich für einen „strukturellen Pluralismus“ unterschiedlicher spiritueller Orientierungen aus. Zwar beinhalte dieser Pluralismus gewisse Gefahren für die Einheitlichkeit des Bildes, das die Medizin innerhalb der Gesellschaft bietet. Diesen Gefahren stellen die beiden Autoren jedoch drei Werte gegenüber, die sie in allen wichtigen medizinischen Traditionen wieder findet: 1. die Bedeutung der Patienten-Zentrierung, 2. die wissenschaftlich-empirische Ausrichtung, welche jedoch nicht die einzige theoretische Grundlage der Medizin darstellen könne, 3. die Praxis der Hospitalität (Gastfreundschaft).

Der traditionelle Wert der Hospitalität umfasst nicht nur die Gastfreundschaft gegenüber dem sprachlich, kulturell, sozial oder spirituell fremden kranken Menschen, sondern auch gegenüber fremden spirituellen Traditionen als kollektiven Phänomenen. Während der Immanentismus als Weltanschauung und Spiritualität die eigene Welt auf das Bekannte, Kontrollierbare reduziert, sehen die Autoren im strukturellen Pluralismus die Chance, das Unbekannte als das Unverfügbare zu akzeptieren.

Balboni & Balboni ziehen drei praktische Konsequenzen aus dem neu entdeckten Paradigma der Hospitalität: 1) den Fremden aufnehmen; 2) das Göttliche, die Transzendenz in der Bedürftigkeit des kranken Mitmenschen sehen; 3) Umkehr (Kursänderung) der modernen Medizin, um Fehlentwicklungen zu korrigieren und eine Spiritualität der Gastfreundschaft systemisch zu ermöglichen.

Mystik im Krankenhaus: Der mystagogische Weg, die Sensibilisierung und Hinführung zum Geheimnis, setzt individuelle Entscheidungen voraus, kann sich jedoch nicht auf individuelle Prozesse beschränken. Mystagogie heißt systemisch, dass eine Unternehmenskultur der Hospitalität durch Management-Entscheidungen und spirituelles Leadership eingeführt und verstetigt wird.

Aberer E, Sallinger A, Pilch M, Scharf S, Lukanz M, Fink-Puches R, Wutte N, Glawischnig-Goschnik M, Unterrainer H-F (2018): Der Einfluss spiritueller Übungen im Sinne der ignatianischen Lehre auf das religiös-spirituelle Wohlbefinden dermatologischer Patienten und Patientinnen. *Spiritual Care* 18:331–f 340.

Albrecht C (1982) *Das mystische Erkennen: Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*. Mainz: Matthias Grünewald.

Balboni MJ, Balboni TA (2019) *Hostility to hospitality: Spirituality and Professional Socialization within Medicine*. Oxford: Oxford University Press.

- Balboni MJ, Bandini J, Mitchell C, Epstein-Peterson ZD, Amobi A, Cahill J, Enzinger AC, Peteet J, Balboni T (2015): Religion, Spirituality, and the Hidden Curriculum: Medical Student and Faculty Reflections. *Journal of Pain and Symptom Management* 50:507-515.
- Bion WR (1962/2003) A Theory of Thinking. In: Raphael-Leff J (Hg.), *Parent-infant Psychodynamics: Wild Things, Mirrors and Ghosts*. Philadelphia, PA, US: Whurr Publishers. 74-82.
- Certeau Md (1987): *La faiblesse de croire: Le Seuil*.
- Frick E (2016) Exerzitionen, spirituelle (Geistliche Übungen). *Spiritual Care* 5:231–232.
- Jaspers K (1932): *Philosophie II (Existenzerhellung)*. Berlin: Springer.
- Karle I (2018): Chancen und Risiken differenter Systemlogiken im Krankenhaus: Perspektiven einer Kooperation von Seelsorge und Spiritual Care. *Spiritual Care* 7:57-67.
- Kiechle S (1996): *Kreuzesnachfolge: eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität: Echter*.
- Knauer P (Hg.) (1548/1978): *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Leipzig: St.Benno-Verlag.
- Nassehi A (2019): *Sakraler Raum – (religions)soziologisch*. *Spiritual Care* 8:53.
- Neumann E (1948): *Der mystische Mensch* [www.opus-magnum.de]. *Eranos-Jahrbuch* 16:317-374.
- Peng-Keller S (2003): *Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive*. Würzburg: Echter.
- Rahner K (1966): *Frömmigkeit gestern und heute*. In: *Schriften zur Theologie* (Bd. 7). Einsiedeln Zürich Köln: Benziger. 11-31 (hier 22).
- Sartory G, Sartory T (Hg.) (1981): *Nikolaus von Flüe: Erleuchtete Nacht*. Freiburg im Br. Basel Wien.
- Weiber E (2008): *Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weizsäcker Vv (1926/1987): *Die Schmerzen*. In: Achilles P, Janz D, Schrenk M, von Weizsäcker CF (Hg.) *Der Arzt und der Kranke. Stücke einer medizinischen Anthropologie (Gesammelte Schriften 5) (Bd. 5)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 27-47.



IV. Ein anderer Umgang mit den anderen Gläubigen – Plädoyer für ein plurales Denken in der Kirche

von Abt Marianus Bieber, Niederaltaich

Veränderter Beitrag zur Festschrift für Metropolit Augustinus von Deutschland, Exarch für Zentraleuropa: „Ökumene ist keine Häresie“. Theologische Beiträge zu einer ökumenischen Kultur, hg. von D. Munteanu, Paderborn 2021 (dort auch alle Stellenangaben).

Die drängende Problematik des Umgangs mit den Anderen heute

Das Problem des Umgangs mit den Nicht-Gläubigen und Andersgläubigen bestimmt die Geschichte der Kirche von Anfang an. Doch hat es sich für den europäischen Kontext lange Zeit – im Westen des Kontinents länger als im Osten – durch das Prinzip der Regionalisierung entschärfen lassen: *cuius regio, eius religio!* So war Europa im Mittelalter (Spanien ausgenommen) ein geschlossenes christliches Gebiet bis zur türkischen Invasion; die direkte Begegnung mit anderen Gläubigen geschah höchstens vor den Toren Europas, wenn man von der einheimischen, aber marginalisierten jüdischen Bevölkerung absieht. Und im Christentum selbst in seinen unterschiedlichen Denominationen konnte man sich in eigenen Regionen verortet buchstäblich aus dem Wege gehen. Auch nachdem im Abendland die Krisis der Glaubensspaltung zu Trennung und Religionskriegen geführt hatte, trat die zumindest äußere Befriedung wiederum durch die Rückkehr zum Regionalprinzip im Westfälischen Frieden ein. So konnte der andere Glaube bis in die späte Neuzeit nicht nur ideologisch, sondern auch räumlich abgesondert werden. Wo er dennoch begegnete, kam es sehr schnell zu ideologischer und terroristischer Konfrontation, wie es sich am Umgang mit häretischen Strömungen und jüdischen Mitbürgern immer wieder ablesen lässt.

In der Moderne ist die Regionenlösung schrittweise zusammengebrochen und in der globalisierten pluralen Gesellschaft nicht mehr möglich. Damit bricht die latente Krisis des Anderen allenthalben offen aus, primär in Europa nicht mehr im Kontext des Religiösen, sondern in denen des Ethnischen und Nationalen. Der Umgang mit dem Anderen einer anderen Nation, Herkunft, Kultur, Konfession oder Religion wird zum dringenden Problem des religiösen, politischen, gesellschaftlichen Friedens. Derzeit ist ein deutlicher Trend zur Versicherung der eigenen Position, ein Rückzug auf die religiöse, ethnische, politische oder sonstige eigene Identität festzustellen. Ein offener Austausch mit dem Anderen, Differenten, Heterodoxen, wie er nach den 68ern und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Gang gekommen war, scheint eher im Rückschritt begriffen. Das mag nicht in der Deutlichkeit wie

im Kontext des politischen Populismus in der Kirche feststellbar sein, doch stagniert auch hier allenthalben die Öffnungsbereitschaft auf die Anderen hin, bei aller inzwischen institutionalisierten Dialog-Kultur. Allerdings haben sich hier auch deutlich die Gewichte verschoben. Viele der „Andersgläubigen“, mit denen man sich schwertut, sitzen nicht mehr in den anderen Kirchen, sondern inzwischen in der eigenen. Umgekehrt verstehen sich Konservative oder Liberale aus verschiedenen Konfessionen über deren Grenzen hinweg oft deutlich besser als mit den in bestimmten Fragen andersdenkenden eigenen Mitbrüdern und Mitschwestern. Auch wenn hier in unseren Breiten kein Weg in die Gewalt zu befürchten ist, so doch der in die Spaltung.

Methodisch greift in allen Diskursen und Dialogen das gleiche Dilemma: Wenn ich selbst orthodox, d.h. in der rechten Lehre bin, muss ich die andere Lehre, die Heterodoxie, nach der Logik des rationalen Diskurses, der auf dem Satz vom Widerspruch aufbaut, zumindest *in pectore* von der Wahrheit ausschließen. Damit ist aber jeder echte Dialog unmöglich geworden. Impliziert Positionierung so immer Exklusion und ist dann immer der erste Schritt zur Gewalt, der Terror umgekehrt Folge einer Positionierung? Viele Kritiker stellen diese Anfragen heute auch an die Religionen, vermuten eine innere Verbindung von religiöser Überzeugung mit Intoleranz oder gar latenter Gewaltbereitschaft. Die Belege aus der Geschichte und der zeitgenössischen Weltlage sind nicht zu leugnen, dennoch ist zu fragen, ob dies so sein muss oder ob nicht gerade das Religiöse zu einem anderen Denken, einer anderen Konsequenz einlädt, ob nicht umgekehrt gerade die rationale Logik die Ausschließung des Anderen fordert.

Die Intensivierung des Problems des Heterodoxen in der Religion

Im Kontext des Religiösen intensiviert sich das Problem der Andersgläubigen nochmals und dimensioniert sich gleichzeitig auch anders. Einerseits wird die Infragestellung der eigenen Position durch die Anderen gerade in Glaubensfragen als besonders sensibel erlebt. Andererseits scheint gerade das Religiöse einen Horizont zu eröffnen, der wie kein zweiter das obengenannte Dilemma des Gesprächs mit dem existentiell bedrohlichen Heterodoxen aufzusprengen erlaubt, da sich der religiöse Diskurs auf einen „Referenten“ bezieht – „Gott“ –, der sich dem rationalen Dogma der Nicht-Widersprüchlichkeit zu entziehen oder gar zu widersetzen scheint, der eben nicht eindeutig fassbar ist oder sogar selbst als in sich direkt widersprüchlich, paradox verkündet wird, d.h. der von seinem Wesen her so etwas wie Heterodoxie, eine Vielzahl von verschiedenen Lehren über sich geradezu zu fordern scheint. „Man muss immer mehr als einer sein, um zu sprechen ... und das gilt in ganz besonderer ... Weise dann, wenn es um Gott geht“. (J. Derrida)

Das postmoderne plurale Denken

Das Denken der letzten 50 Jahre wurde deutlich geprägt durch eine Reihe frankophoner Philosophen, die man als „Postmoderne“ oder auch „Poststrukturalisten“ zusammenfasst. Für den weiteren Kreis dieser Denkrichtung stehen hier die Namen Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur u.a. – Denker, die eine weltweite Rezeption erfahren und den avantgardistischen Zeitgeist stark beeinflusst haben. Viele dieser Denker greifen auf die metaphysik- und rationalitätskritischen Potentiale im Denken vor allem Heideggers, aber auch Nietzsches und Freuds zurück. Sie wenden sich damit gegen jeden Versuch, die Wirklichkeit auf bereitgestellte Systeme und Ideologien oder auch Begrifflichkeiten, also auf eine Identität und Totalität hin zu entwerfen. Darin vermuten sie bereits den ersten totalitären Akt, der die Vielfalt des Lebens, der Phänomene, der Sinnlichkeit unter den Begriff, unter eine Totalität zwingt, an dessen Ende dann die nackte Gewalt steht. Jedes Denken, das von unhinterfragten Prinzipien ausgeht, ist ideologisch und dogmatisch und bildet so die theoretische Legitimation für alle praktisch ausgeübte Gewaltherrschaft. Identitäts- oder einheitszentriertes Denken ist nur möglich durch das Eliminieren anderer Optionen: Die wahre Ganzheit kann dagegen nur die Pluralität sein, die niemals theoretisch umfassbar oder begreifbar ist. Pluralität kann sich nur im freien Spiel der Meinungen, im offenen Diskurs entfalten. Wirklichkeit wird als in sich plurale, vielseitige gedacht. Das plurale Denken votiert für ein denkendes Umkreisen der Wirklichkeit als dem Nicht-Darstellbaren. Hier orientieren sich die postmodernen Autoren an der Kunst und Literatur der Moderne. Die Wirklichkeit lässt sich nur in Differenzen, Unterschieden, Disharmonien darstellen: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen“ (J.-F. Lyotard). Die hier interessierende Frage ist, ob dieses postmoderne plurale Denken auch einen anderen Umgang mit den Andersgläubigen im religiösen Kontext eröffnen kann.

Das biblische Denken als in sich plurales

Denn die Religion bezieht sich nun speziell auf eine Wirklichkeit, die per definitionem das Undarstellbare, Inkommensurable ist. Der sich explizit als christlich verortende zeitgenössische Philosoph Jean-Luc Marion will das Sagen von Gott von jeder menschlichen Maßnahme, sei sie begrifflicher oder auch darstellerischer Art, befreien und „Gott ohne Sein“ denken. Jede Sichtweise, die Gott irgendwie begreifen, definieren, feststellen oder veranschaulichen will, ist Projektion, spiegelt sich selbst in das Unsichtbare hinein, ist „idolatriisch“, d.h. Götzendienst. So enden die Metaphysik, die Dogmatik und alle Gottesbeweise im Begriff und damit in der Idolatrie oder Ideologie: „Jeder Anspruch auf absolutes Wissen rührt folglich vom Idol her.“ Marion intendiert dagegen ein religiöses Denken von Gott als dem Ganz-

Anderen her. „Von Gott müssen wir klar und deutlich sagen, dass wir ihn nur in der Gestalt des Undenkbaren denken können, aber eines Undenkbaren, das sowohl über das hinausgeht, was wir nicht denken können, als auch über das, was wir denken können. Denn auch das, was ich nicht denken kann, rührt immer noch aus *meinem* Denken her und bleibt *mir* daher denkbar. Das Undenkbare dagegen und als solches genommen rührt von Gott selbst her und charakterisiert ihn als die *Aura* seiner Ankunft, den Glanz seiner Beharrlichkeit, das Aufblitzen seines Entzugs.“ Gott zeigt sich wie dem Moses nur von „hinten“, als die Spur eines Weggegangenen (Ex 33,23), als eine Andeutung seiner Abwesenheit.

Dies scheint nun der Offenbarung Gottes, die in der Hl. Schrift zu Wort gekommen ist, zu widersprechen. Gott sagt sich hier aus, benennt und bezeichnet sich – oder wird benannt und bezeichnet. Dennoch zeigt sich gerade in der Hl. Schrift eine schillernde, ambivalente und oft geradezu paradoxe Wirklichkeit des Göttlichen und auch der „Vater“ Jesu Christi und das mit ihm irgendwie verbundene Reich Gottes erscheint in den Gleichnissen des Neuen Testaments in widersprüchlicher, oft inkommensurabler Gestalt, wie es Paul Ricoeur diagnostiziert: „Es gibt in der Tat kein Gleichnis (in den Evangelien), das nicht in die Struktur der Fabel selbst einen unwahrscheinlichen, ungewöhnlichen, disproportionierten, ja sogar skandalösen Zug einführen würde. Also ruft der Kontrast zwischen dem Realismus der Geschichte und der Überzogenheit der Lösung die Art von Abweichung hervor, durch die die Handlung und ihre Pointe plötzlich auf das ganz Andere hin verlagert werden.“ Dazu sind die Gleichnisse nicht isoliert zu lesen, die Lehre Jesu nur selektiv wahrzunehmen; die Schrift legt sich durch die Schrift aus. Jesus selbst stellt nun aber keine Beziehungen zwischen seinen Gleichnissen und Bildworten her, er zitiert sich niemals selbst. Im Evangelium stehen die Gleichnisse und Worte Jesu isoliert und unverbunden nebeneinander. So ist es Auftrag jedes Hörers des Wortes, ein Beziehungsnetz der verschiedenen Bilder und Modelle von „Gott“ auszubilden und das heißt eben: ihn von den Unterschieden oder Differenzen her zu denken. Haben viele Gleichnisse und Worte Jesu schon in sich schwierige Züge, so ergeben sie vor allem zusammen keinen logischen Konsens. Wie ist der barmherzige Vater aus Lk 15 mit dem verhassten König aus Lk 19 vereinbar? „Diese Schemata, diese Modelle bleiben sehr unterschiedlich, heterogen, und sind von sich selbst aus unfähig ein System zu bilden. Es gibt übrigens kein System als nur das begriffliche.“ (Ricoeur) Ansatzweise eindeutig ist das Wort Jesu nur in ethischer und spiritueller Handlungsanweisung: „Versöhne dich mit deinem Nächsten!“ kann man nicht so oder so verstehen, doch in seiner eigentlichen Botschaft vom Vater und dem Reich Gottes prägt sich massiv der Eindruck des Undarstellbaren, nur in verschiedenen Perspektiven zu Umkreisenden ein. Hier scheint genau das zuzutreffen, was die pluralen Denker oben überhaupt von der Wirklichkeit behaupten.

Für das Alte Testament kann dieser ambivalente Bedeutungsbefund mit dem Hinweis auf die jüdische Rezeption untermauert werden. Für die kabbalistische Tradition hält Gershom Scholem fest: „Das Wort Gottes, das in alle Welten gelangt, ist zwar unendlich bedeutungsschwanger, hat aber keine feste Bedeutung. Selbst bedeutungslos, ist es das Deutbare schlechthin.“ Dieser extrem pluralistischen Ansicht nähern sich aber auch Talmudstellen an, wie Stephane Moses betont, die „aus der Vielfalt das Prinzip der Offenbarung (machen). Die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte führt hier nicht zu Relativismus oder Skeptizismus, vielmehr bestimmt sie die Struktur der Wahrheit selbst. Der Gegensatz zwischen einem absoluten und einem relativistischen Wahrheitsbegriff ist für den Talmud nicht triftig: In der unendlichen Komplexität der Welt lässt sich die Idee einer einzigen (das heißt allen Menschen gemeinsamen) Wahrheit nicht denken. ... Beansprucht umgekehrt eine Idee für sich Absolute, so beeinträchtigt sie dadurch die unendliche Modulierbarkeit der ursprünglichen göttlichen Stimme. Auf dieses grenzenlose Vermögen der Offenbarung, sich in immer neuen Formen zu zeigen, spielt in der talmudischen Formel der Ausdruck ‚der lebendige Gott‘ an.“ Diese Stimme „des lebendigen Gottes“ spricht ständig weiter, immer neu, immer anders, zu immer Anderen.

Pluralität der Religionen

Für unsere religiös orientierte Fragestellung des Umgangs mit den Anderen im Glauben muss dieses kritische, nicht-systemorientierte, plurale Denken nun aber mit der Notwendigkeit der tiefen Überzeugung von der eigenen Position verbunden werden. Der Gang zwischen einem Relativismus eines „alles egal“ und dem Totalitarismus eines „nur mein Glaube ist der wahre“ ist eng. Er muss beides bewahren, Glaubensgewissheit und Glaubensbeschränkung. Man muss voll und ganz von der eigenen Gottesbeziehung *ergriffen* sein – sonst ist es kein Glaube, man kann nicht „ein bisschen glauben“, wie Kierkegaard das genannt hat, zumindest kann das nicht das Ziel sein. Und doch muss man gleichzeitig *begreifen*, dass diese religiöse Ergriffenheit nicht monopolisierbar ist, auch wenn es subjektiv sich so anfühlt. Meine Überzeugung und Ergriffenheit ist, auch wenn sie mir absolut erscheint, mitnichten absolut im Sinne des Ganzen Gottes, weil „bei Gott alles möglich ist“ (Mt 19,26), auch das sich Widersprechende, dass also die gegensätzliche Position zu meiner auch möglich sein kann im Undarstellbaren.

Derzeit laufen die Wege in der religiösen Entwicklung in der Welt stark auseinander. Die meisten konservativen Parteien tendieren wieder stark zur Absolute des eigenen Glaubens, was aber nicht nur Überzeugung ausdrückt, die sein muss, sondern auch Götzendienst, der nicht sein darf, da er menschliche Logik in den unfassbaren Gott einschreibt – ihm vorschreibt, was bei ihm geht und was nicht. Umgekehrt korreliert die religiöse Toleranz und Akzeptanz, die so leicht in unserer Gesellschaft gepredigt, zweifelsohne

mit der Religionsmüdigkeit und dem Glaubensschwund insgesamt, wie es der jeder religiösen Apologetik abholde marxistische Denker Ernst Bloch schon vor einem halben Jahrhundert diagnostiziert hat: „Toleranz im Stil des achtzehnten Jahrhunderts entstand erst aus religiöser Gleichgültigkeit insgesamt.“ Ist also Toleranz nur dort möglich, wo es um nichts mehr geht? Andererseits ist es wohl keine Frage, dass vielen außer- oder osteuropäischen Religionsführern die kritische Potenz des Sich-selbst-Hinterfragens noch nicht einmal in den Sinn gekommen ist.

In der katholischen Kirche hat es hier im Zuge des Konzils eine gewisse Entwicklung gegeben. War man bisher wie selbstverständlich von der exklusivistischen Sicht ausgegangen – außerhalb der katholischen Kirche ist kein Heil – so wurden im II. Vatikanum dann anderen Religionen bestimmte Heilspotentiale zugestanden, die aber auf die zentrale eigene Tradition hingeordnet bleiben müssen. So gesteht Karl Rahner „den nicht-christlichen Religionen a priori durchaus übernatürlich–gnadenhafte Momente“ und insofern eine gewisse Partizipation an der voll nur im Christentum gegebenen Heilsfülle zu. Doch blieb hier für viele Kritiker die tiefe Insuffizienz der mangelnden Gleichberechtigung weiterhin bestehen, die gerade auch in der konkreten Begegnung mit anderen Religionen empfunden wurde.

Der Versuch, eine Pluralität der Religionen zu denken und dennoch am christlichen Bekenntnis festzuhalten, ist als „Pluralistische Theologie der Religionen“ theoretisch formuliert worden. Sie ist vor allem mit den Namen von John Hick und Paul F. Knitter verbunden und wird bis heute innerhalb der Theologie rezipiert. Diese vertritt die oben skizzierte postmodern-plurale Auffassung, dass die verschiedenen religiösen Traditionen zu verstehen sind als Weisen von Erfahrungen der einen höchsten, transzendenten und damit undarstellbaren göttlichen Wirklichkeit, die selbst unbeschreibbar und unerfahrbar bleibt. Sie kann immer nur in verschiedenen Erscheinungen oder Phänomenen, eben den Religionen, wahrgenommen werden.

Dabei kommt es für die pluralistische Theologie darauf an, gegenüber anderen Religionen von dem normativen und universalen Alleingültigkeitsanspruch Jesu Christi zumindest methodisch zunächst abzurücken, dabei aber gleichzeitig in innerchristlicher Kommunikation die herausgehobene Stellung Christi zu bewahren. Sie versucht dies durch eine Unterscheidung von Absolutheit und Universalität einleuchtend zu machen, dadurch, dass sie „die Relativität Christi einräumt, ohne seine universale Relevanz zu schmälern.“ So plädiert Paul Knitter für eine „revidierte Christologie“, die die göttliche Wirklichkeit nicht mehr einfach mit Jesus Christus identifiziert, um damit die unabdingbare Voraussetzung für einen offenen und freien Diskurs im interreligiösen Dialog zu schaffen. Dass dies sehr stark nach „Relativismus“ riecht, ist unbestreitbar und hat daher auch deutliche Kritik von der Glaubenskongregation und anderen Theologen erfahren. Vor allem die Ausblendung der christozentrischen Tradition erscheint unakzeptabel.

Hier interessiert aber die infolge dieser Kritik vollzogene Wendung Knitters auf die Praxis hin; er versucht in der praktischen Ausrichtung für den Christen so etwas wie die „Wahrheit des Christentums“ zu sehen. Die Absolutheit wird in die konkrete Gottesbeziehung verlegt, es geht um absolute Hingabe des jeweiligen Gläubigen an Jesus, nicht um Anspruch auf eine absolute Norm des Christentums für alle Menschen. Der Christ müsse das Christentum nicht als „absolute Religion“ theoretisch ansehen, um es für sich als „wahre Religion“ praktisch zu begreifen, Knitter vertritt einen Vorrang „der Orthopraxie vor der Orthodoxie“, rückt vom theoretisch begründeten Theozentrismus ab auf einen „Soteriozentrismus“ hin. Die Wahrheit liegt nicht in einer endgültigen, unveränderbaren Theorie vor, sondern konstituiert sich erst in der Praxis, indem sie sich als Wirken für das „Reich Gottes“, als Einsatz für das Heil aller Menschen zeigt.

Dieser Ansatz bei der Praxis erfährt heute in der Moderne bei vielen Menschen eine hohe Akzeptanz. Die Wahrheit zeigt sich im Tun, im Handeln und Verhalten, in der Konkretion. Auch Jesus selbst hat zweifelsohne bei der Praxis, bei der Nachfolge und dem Einsatz für die Anderen angesetzt, nur wer Jesus nachfolgt, kann auch wissen, wer Jesus ist. Ebenso betonen die kontemplativen Wege in den Religionen, die monastischen und mystischen Traditionen, den Primat der Praxis des Gebetes und der Askese und zeigen hier ein gehöriges Maß an Nähe oder gar Übereinstimmung jenseits oder diesseits theoretisch-dogmatischer Unterschiede. Während Knitter in Anlehnung an die nachkonziliare Ära und die Befreiungstheologie die ethische-soziale Dimension religiöser Praxis favorisiert, was eine eindeutig durch westlich-europäisch-moderne Mentalität geprägte Präferenz darstellt (aber nichtsdestotrotz angesichts der Weltlage eine tiefe Legitimität hat), scheint mir heute die Orientierung am genuin Religiösen, der Praxis des Gebets und der Spiritualität adäquater. Jede Religion sucht den Zugang zum Göttlichen, zur Erlösung, hat so etwas wie Gottsuche in Gebet oder Meditation. Es gibt eine Grundorientierung des Religiösen, die Ausrichtung auf das Geheimnis des Göttlichen. Daher konnte man im Friedensgebet der Religionen in Assisi, das Papst Johannes Paul II. inauguriert hatte, zusammen beten, wenn auch keine gemeinsamen Gebete sprechen. Die religiöse Sprache trennt, die religiöse Haltung eint!

Die Orthopraxie des Betens

Religiöse Menschen verstehen sich als auf Gott oder ein Geheimnis ausgerichtet; das „Beten“ im Sinne einer Orientierung auf irgendeine Art von Transzendenz gilt doch wohl für die meisten religiösen Vollzüge. Die Praxis der Ausrichtung auf das göttliche Geheimnis, das Gebet, scheint mir so etwas wie ein Kriterium des Religiösen überhaupt stellen zu können, da es vor aller konkreten Ausformulierung in der jeweiligen Sprache der unterschiedlichen Traditionen einen gemeinsamen Zug religiösen Verhaltens zeigt. Sind die Gebetstexte dann verschieden, die präreflexive

Ausrichtung und Orientierung des Betens selbst scheint vergleichbar – dies war wohl auch die Grundlage des Gebetes von Assisi.

Nun ist das Gebet keine dogmatische Rede, sondern nutzt nur die Sprache des religiösen Lehrgebäudes für seine Ausrichtung. Das Gebet ist zunächst kein Akt „konstativer Prädikation“, sondern hat eine „performative Dimension“ (J. Derrida), will die tiefen Bitten, Wünsche, Nöte oder Freuden des Betenden ausdrücken. Das Gebet „adressiert sich“ dabei aber an einen Anderen, es wendet sich an Gott, ist „Adresse an den anderen“ im Sinne des ganz Anderen, es spricht nicht von Gott, sondern zu Gott (Derrida). Daher kann auch jeder Mensch unabhängig von seiner religiösen Bildung beten, sein Herz auf das Geheimnis Gottes ausrichten. In dieser Orientiertheit des Betens als grundsätzlicher Ausrichtung des Betenden auf das Geheimnis des Göttlichen lässt sich unterhalb und jenseits der konkret ausgedrückten Gebetsformeln so etwas wie ein gemeinsames Fundament religiöser Praxis und daher ein Kriterium für Orthopraxie vermuten. Kommt in den Formeln selbst dann zumeist auch das unterschiedliche Lehrgebäude der jeweiligen religiösen Tradition zur Sprache, so bleibt die Haltung des Betens das gemeinsame Moment.

Man kann diese Grundhaltung des Betens mit Augustinus als Sehnsucht bezeichnen. Im Sehnen zeigt sich nach Augustinus der Grundmodus oder die Grundhaltung aller oratorischen Rede, die jeder Formulierung und damit Spezifizierung in einer religiösen Tradition vorausliegt. Augustinus identifiziert geradezu den Akt des Betens mit dem Sehnen: „Deine Sehnsucht ist dein Gebet!“ Sehnen ist dabei eine Grundstimmung der menschlichen Existenz überhaupt, es ist der „Durst der Seele“. Sehnen ist so etwas wie die Ausrichtung der Seele, und zwar nach „vorne“, auf etwas, das kommt, das sie haben möchte, das sie erwartet, aber noch nicht besitzt. Die Aneignung, der Genuss einer Sache beendet dieses Sehnen, das ein gewisses Nicht-Haben, Noch-nicht-Sein voraussetzt. So ist Sehnsucht für Augustinus allgemein so etwas wie der Grundvollzug des inneren Lebens, auch des nichtreligiösen. Alle Menschen sehnen sich nach etwas, nach Glück und Erfüllung, nach Leben. „Unser ganzes Leben ist eine Übung in Sehnsucht. Aber nur in dem Maß, wie wir unsere Sehnsucht von der Liebe zur Welt freimachen, üben wir uns in heiliger Sehnsucht.“ Die Sehnsucht, die sich auf Gott ausrichtet, ist die heilige Sehnsucht.

Wie begründet Augustinus die zentrierende Ausrichtung des Betens allein auf die Sehnsucht und nicht etwa auf die Liebe? Diese braucht ein gewisses Maß der Erkenntnis des zu Liebenden. „Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes, sie verzagt vor dem physiognomisch Unfassbaren.“ (Hans Blumenberg) Die Sehnsucht aber richtet sich auch auf das Unbestimmte, auf die Fülle, das Leben, das Gute – kurz das ersehnte Unthematische. „Weil ihr jetzt noch nicht sehen könnt, soll Sehnsucht eure Aufgabe sein. Das ganze Leben eines echten Christen besteht in heiliger Sehnsucht. Was du ersehnt, siehst du noch nicht. Aber die Sehnsucht schafft eine

Empfänglichkeit in dir“. Die Sehnsucht ist der nichtthematisierende, aber orientierende, ausrichtende Schlüssel auf das Unendliche, auf Gott hin, der aber immer das Unendliche, Unergreifbare bleibt. Emmanuel Levinas drückt das heute ähnlich aus: „Das Begehren ‚ermisst‘ die Unendlichkeit des Unendlichen [...] Begehren ohne Befriedigung, das eben dadurch die Andersheit des Anderen bezeugt [...] Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehrte nicht befriedigt, sondern vertieft wird.“ Es schafft die Sensibilität für die Transzendenz, deren Größe und Unbestimmtheit die negative Rede festgehalten hat. Es geht Augustinus gewissermaßen um die Ausbildung der inneren Sinne für das göttliche Geheimnis, indem die Sehnsucht das „Innere“, das „Herz“ größer und weiter macht: „Durch diese Sehnsucht macht Gott unser Herz größer und dadurch, dass es größer wird, macht er es empfänglicher. [...] Durch die Sehnsucht weitet er die Seele, und indem er sie weitet, macht er sie aufnahmefähiger.“ Das Vermögen der Beziehung zum Unendlichen liegt nicht im bloßen Verstehen, sondern in der inneren Ausrichtung der Seele, der Sehnsucht, die eine Öffnung auf Gott hin, eine Empfänglichkeit oder Sensibilität schafft. Die Sehnsucht führt so zur Vertiefung, zur echten existentiellen Aneignung des Gebets, die Sehnsucht ist die eigentliche Kraft des Gebets, die innere Flamme der heiligen Leidenschaft, die in der Ikonographie als brennendes Herz zum Symbol des hl. Augustinus wurde.

Und doch bindet er diese religiöse Leidenschaft – zumindest vor seiner Radikalisierung in der Spätzeit – an eine damit korrelierende Unerkennbarkeit, Unsagbarkeit Gottes. „Je mehr du zur Ähnlichkeit (mit Gott) herantrittst, umso mehr nimmst du an Liebe zu, umso mehr beginnst du, Gott zu spüren. [...] und dort spürst du, dass nicht sagbar ist, was du spürst. Wenn du aber dort gelernt, dass unsagbar ist, was du spürtest, wirst du da schweigen, wirst du nicht loben?“ Der genuine Ausdruck der Gott erfahrenden Seele, ist das wortlose Gebet, das staunende Jubilieren oder stumme Klagen: „Unsagbar nämlich ist er (Gott). ... Und doch sollen wir nicht schweigen, was bleibt da übrig als zu jubeln, auf dass sich wortlos freue das Herz und die unmessbare Breite der Freude nicht ihre Grenze an Silben habe.“ (Augustinus) Gotteslob und Liturgie sind aber keine Dogmatik, bleiben metaphorisch und bildhaft, sind Kunst, aber keine Logik. Es gibt kein System des Unsagbaren, keine *Orthodoxie* und damit auch keine *Heterodoxie*.

Die Orthodoxie der negativen Theologie

Im Umgang mit den Anderen im Glauben geht es aber nicht nur um das Gebet, sondern auch um das Gespräch, um Inhalte und nicht nur um präreflexive Haltung und Orientierung. Wie kann man nach dem gemeinsamen Beten auch miteinander sprechen? Einerseits lässt sich die Haltung des Betens als Ausrichtung auf Gott – wie gerade geschehen – selbst thematisieren, andererseits entwickelt das Beten dort, wo es

besonders intensiv wird, bei den großen Gottsuchern oder „Mystikern“ in den jeweiligen Traditionen, eine besondere Nähe und Korrespondenz zu einer „theologischen“ Form der Rede, der *verneinenden*, wie gerade oben bei Augustinus. In den verschiedenen, zumindest hochreligiösen Traditionen entsteht bei den intensiven Gottsuchern eine gewisse Reserve gegenüber der Prädikation, meist als „negative Theologie“ bezeichnet. Es gibt eine starke Skepsis gegenüber der Benennung des göttlichen Geheimnisses mit bekannten Attributen. Das Geheimnis, auf das sich die intensive Orientierung des Beters ausrichtet, lässt sich nur unzutreffend mit den Begriffen menschlicher Sprache bezeichnen. Diese müssen zugleich wieder von der Gottheit entfernt, verneint werden. Dies geschieht dabei so, dass nicht das Gegenteil zu vermuten wäre, sondern eine Bewegung auf das *hyper* des Überseienden angedacht wird: Gott ist Licht, Gott ist nicht Licht, Gott ist mehr als Licht und über allen Formen des (uns bekannten) Lichtes. Jede genuin religiöse – und auch nicht-religiöse, existenzielle – Suche endet vor dem Geheimnis, dem Nicht-Sagbaren. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“. „Nun gibt es aber Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ (L. Wittgenstein)

Die Bewegung der Negation, der Verweigerung der Analogie ließe sich so nach Derrida als gemeinsame Orientierung verstehen, die sich in allen Suchbewegungen letztlich zeigt oder zeigen müsste. „Wenn die konsequente Entfaltung so vieler Diskurse (seien sie nun logischer, ontologischer, theo-logischer Natur oder nicht) unweigerlich zu Schlussfolgerungen führt, deren Form oder deren Inhalt der negativen Theologie ähnelt, wo sind dann die ‚klassischen‘ Grenzen letzterer?“ In letzter Konsequenz könnte man so jeden negativen Satz als Verweigerung echter Attribution auf Gott zurückführen, „Gott wäre die Wahrheit aller Negativität.“

Wenn das Geheimnis Gottes in den verschiedenen Reden der Gottsucher in den unterschiedlichen Traditionen immer wieder als Verneinung immanenter und attributiver Prädikation erkannt wird, so scheint sich in dieser Negativität selbst eine gemeinsame Lehre, eine Orthodoxie eines relevanten universalen Sprechens von Gott anzubieten. Kann man sich über die Prädikationen zwischen den Religionen scheinbar nicht einigen, nicht wirklich einen Dialog führen, so vielleicht doch eher über die eine große Negation, dass Gott *nicht* Welt, *nicht* Sein ist. Dies scheint keine große Basis für ein Gespräch zu sein, doch täuscht vielleicht der Anschein: Negative Rede ist nicht nichts, sie ist Rede und damit Dialog. „Selbst wenn man spricht, um nichts zu sagen, selbst wenn eine apophatische Rede sich des Sinns oder des Gegenstands benimmt, findet sie statt. [...] Auch die eventuelle Abwesenheit des Referenten macht noch Zeichen/gibt noch einen Wink, und wenn schon nicht auf die Sache zielend, von der man spricht (so Gott, der nichts ist, weil wer *ohne Statt, jenseits des Seins*, Statt findet), so zumindest auf den anderen zielend (anders als das Sein), der ruft oder dem

dieses sprechen bestimmt ist“. (Derrida) Jede negative Theologie hinterlässt eine Spur, sagt etwas von Gott aus, weist die Suche in eine bestimmte Richtung, hat so etwas wie „Verheißung“ und „Versprechen“ an sich. Sie bezieht sich auf ein Nicht, das nicht nichts ist, auch wenn es nicht als etwas definiert werden kann. Ein Absehen von der negativen Theologie führt unweigerlich in die Aporie, Gott als „Thema“, als „These“ denken zu müssen und damit den bekannten Argumenten der Religionskritik zu verfallen.

Fazit: Negative und oratorische Rede als Basis des interreligiösen und ökumenischen Dialogs

In den spirituellen und mystischen Traditionen der Religionen gehören beide Reden zusammen, die negative der Verweigerung aller Vereinnahmungen Gottes durch Prädikate und die oratorische, die Ausrichtung auf Gott im Gebet. Einerseits bezieht sich die Negation auf eine Attribution Gottes im Gebet, im Lobpreis, um überhaupt etwas verneinen zu können, andererseits kann nur das Gebet „die Apophasis zur Großartigkeit hinüberleiten, sie nicht irgendetwas sagen lassen, vermeiden, dass sie ihre Verneinungen wie leere und rein mechanische Diskurse handhabt.“ (Derrida) Nur wenn ich im Gebet der Sehnsucht so etwas wie eine Ahnung, ein „Spüren“ des Unsichtbaren erfahre, kann ich wirklich das Unbegreifliche dieses Unsichtbaren begreifen. Ansonsten bleibt negative Theologie ein abstraktes Schema.

Wenn die negative Theologie in dieser Weise durch intensive Gottsuche und Annäherung aktualisiert wird, bietet sie auch das entscheidende Instrumentarium zur Selbstkritik, da sie alle positive Rede von Gott transzendiert und damit jede Lehre und Dogmatik ins Unbestimmte bringt. Die negative Rede richtet sich so zunächst an die eigene Adresse und macht damit – in der Erkenntnis, dass Gott größer ist als die Kirche und alle ihre Lehren – den Weg frei für das offene Gespräch, die echte Kommunikation in Ökumene und interreligiösem Dialog. So lässt sich mit Levinas behaupten, dass „Gott keinen Sinn hat außerhalb der Suche Gottes“ und deren Ort ist das Gebet. Das Gebet bezeugt eine Beziehung zum Unendlichen, die sich dem thematisierenden Wissen versagt. Die Modi der Ausrichtung auf Gott, die Modi des Betens sind Frage, Suche, Begehren – oder vielleicht besser mit Augustinus: die Sehnsucht. Für Levinas stiften sie die Beziehung zum Anderen, zum Unendlichen, zu Gott. „Bevor die Frage sich in der Welt stellt und sich mit Antworten befriedigt, wäre sie durch die Bitte oder das Gebet, das sie vorbringt ... Beziehung-zu-Gott“. (Levinas)

So weisen die negative und oratorische Rede un- oder vorthematische Potentiale auf, die im Blick auf die verschiedenen Religionen (und auch Konfessionen) eine höhere Komparationsdichte vermuten lassen als das Gespräch über die kaum zu überwindenden Spannungen prädikativer Rede im Vergleich der jeweiligen Lehrgebäude. Sehnen sich nicht alle Gläubigen nach der Fülle des Lebens und sagen nicht viele – zumindest sobald sie darüber nachdenken – dass diese Fülle nicht das Sein, die Welt ist, sondern

dass dies über das Sein hinausgeht – nicht als „Hinterwelt“ – sondern als Intensität der Fülle, des Maßlosen an Güte und Gnade. Der Begriff der Güte, der hier mit dem Theologischen der Gnade korrespondiert, wird für Levinas zum maßgeblichen, weil in sich maßlosen Kriterium des Unendlichen: „Das Un-gegenwärtige ist das Un-begreifbare aufgrund seiner Maßlosigkeit oder seiner ‚superlativischen‘ Ergebnisheit oder, zum Beispiel, aufgrund seiner Güte, die der Superlativ selbst ist.“ Das Absolute als Güte, als das Gute hatte schon Platon gedacht. Bei Levinas wird aber die Güte nicht mehr wie in (neu-) platonischer Spekulation mit der Einheit, sondern mit der Pluralität assimiliert. „Die Transzendenz oder die Güte ereignet sich als Pluralismus. [...] Der Pluralismus vollzieht sich in der Güte, die von mir zum Anderen geht; in ihr allein kann sich der Andere als absolut Anderer ereignen.“ Diese von Levinas auf den ethisch-religiösen Kontext bezogene Behauptung lässt sich durchaus auch auf den interreligiösen und ökumenischen beziehen. Die Güte als das göttliche Wirken ereignet sich gerade als Pluralität, sie kann sich auch in der anderen Wahrheit der Andersgläubigen behaupten. Nur der Horizont Gottes verträgt und fordert geradezu differente, ja sich widersprechende Verkündigungen, dies trifft bereits auf die biblische Offenbarung zu (s.o.). Damit dies nicht zur Infragestellung meiner eigenen Überzeugung und zu Relativismus degeneriert, sondern mit dem eigenen Glauben gut koexistieren kann, bedarf es der apophatischen Erkenntnis, dass Gott immer größer ist als jede Prädikation und des tiefen inneren Bezuges im Gebet. Dieses Beten führt zur Infizierung mit der Güte Gottes, die den Anderen in seinem Glauben und seinem Bekenntnis wertschätzt und würdigt. Das Beharren auf der alleingültigen Wahrheit meiner Positionierung zeugt wohl letztlich von einer tiefen Unsicherheit, das Beharren auf dem Begriff vom Mangel an Ergriffenheit. Christus hat uns in seinen großen „Themen“ von „Auferstehung“, „Reich Gottes“, „Vater“ ein schillerndes Panorama hinterlassen, das als Sprachmodell mit einer Dogmatik nichts zu tun hat. Die Verwandlung dieser sich ständig differenzierenden und paradoxalen Gottesmetaphorik in der Verkündigung Jesu in die begriffliche Einheitlichkeit und Eindeutigkeit griechischer Ontologiesprache war in der Konsolidierungsphase der frühen Kirche wohl ein nötiger Vorgang, aber eben doch eine massive Heteromorphie. Sie bedarf in einem anderen Diskursstadium wie dem heutigen der *correctio negativa*, einer Infragestellung im Blick auf das Undarstellbare und Immer-Größere Gottes hin. Nur so vermag die Theologie heute wieder anschlussfähig an den modernen Diskurs und gesprächsbereit für Andersgläubige zu werden. Und nur so vermögen die Kirchen heute auch nach innen mit den breiten Differenzen vielleicht noch umzugehen. Nur ein anderer Umgang – ein in sich plural-, praxis- und negationsorientierter – kann aus dem Dilemma völlig gegensätzlicher Positionierungen und verhärteter Überzeugungen (auch in der katholischen Kirche gerade in unserem Lande) noch hinausführen.



V. Vorschule des Betens. Das mystische Gebet

von Romano Guardini

Guardini, Romano: Das mystische Gebet, in: Vorschule des Betens, Benziger Verlag, Einsiedeln/ Zürich 1943, S. 177–183.

Zum Schluss soll noch kurz von etwas die Rede sein, das eigentlich nicht mehr in eine Vorschule des Betens gehört, aber doch wichtig ist und daher wenigstens berührt werden muss.

Vielleicht macht der Betrachtende einmal eine eigentümliche Erfahrung. Lange Zeit hat er aus dem Glauben heraus über Gott nachgedacht; plötzlich ist Gott selbst da. Damit ist nicht gemeint, der Betende sei besonders andächtig, der Gedanke an Gott werde ihm sehr eindrucksvoll, sein Herz empfinde starke Liebe zu Ihm oder etwas Derartiges, sondern er fühlt, dass das, was ihm da entgegentritt, ganz neu und anders ist. Eine Wand ist durchstoßen, die vorher da war. Für gewöhnlich haben wir, psychologisch gesprochen, auch in der lebendigsten Gewissheit und stärksten Erschütterung Gott so vor uns wie eben alles – uns selbst eingeschlossen – nämlich im Raum des Bewusstseins, in der Form einer Vorstellung oder eines Gedankens. Dieser Gedanke ergreift uns, bewegt uns zur Liebe, treibt uns zu bestimmtem Tun. In der Erfahrung, von der wir reden, fällt die Schranke des Gedachtseins weg, und eine unmittelbare Innewerdung geschieht.

Das kann den Erfahrenden zuerst sehr verwirren. Er fühlt sich in einer ganz neuen Weise berührt, in einen Zustand versetzt, den er bis dahin noch nicht kennengelernt hat – sein Innerstes aber ahnt: „Das ist Gott“ oder doch wenigstens: „Das hängt mit Gott zusammen.“

Diese Ahnung schreckt ihn vielleicht. Er weiß nicht, ob er sich trauen darf, so zu sprechen, und ist unsicher, wie er sich verhalten soll. Aus der Ahnung wird bald eine Gewissheit; sogar eine von besonderer Sicherheit. Während des Erfahrens selbst ist ein Zweifel kaum möglich. Die Zweifel kommen meist erst nachher; etwa, wenn er merkt, dass die gewöhnlichen Vorstellungen vom inneren Leben und die allgemeinen Anleitungen zum Gebet nicht mehr zutreffen, oder dass andere Menschen von diesen Dingen nichts wissen. Verwirrend ist auch, dass ihm die Worte fehlen, sie auszusprechen. Sein Inneres weiß, worum es sich handelt; ebenso sicher weiß er aber auch, dass er das, was er klar in Geist und Gemüt hat, nicht aussprechen kann. Und nicht nur, weil es zu groß oder zu tief wäre, sondern weil es dafür schlechterdings keinen Ausdruck gibt. Er könnte nur Dinge sagen wie: „Es

ist heilig; es ist nahe; es ist wichtiger als alles sonst, lohnt allein und genügt allein; es ist still, zart, einfach, fast ein Nichts und doch Alles – es ist eben Er!“ So etwa könnte er sprechen, wüsste aber dabei, dass er damit dem Hörenden, der nichts Ähnliches erfahren hat, gar nichts sagt.

Er weiß auch, dass dieses Heilige vollkommen frei und Herr Seiner Selbst ist. Keine geschaffene Macht, am wenigsten er selbst, vermag etwas darüber. Durch nichts kann er jene Begegnung oder Berührung erzwingen. Er kann die Sammlung vertiefen, die Einsicht klären, das Gemüt reinigen, mehr und immer mehr – niemals bewirkt er dadurch allein, dass sich jenes Heilige bezeugt. Sein Kommen ist lautere Gnade, und er kann nichts tun, als sich vorbereiten, bitten und warten.

Was hier mit ganz flüchtigen Zügen gezeichnet wurde, nennen die Lehrer des geistlichen Lebens die mystische Erfahrung. Mit dem Worte „Mystik“ wird ein unwürdiger Missbrauch getrieben; man hängt es an alles, was geheimnisvoll oder auch nur absonderlich ist. In Wahrheit hat es einen genauen Sinn und bezeichnet eine bestimmte Erfahrung, von Gott und vom Göttlichen. Diese kann sich mit Nebenerscheinungen verschiedener Art - etwa inneren Bildern oder Worten - verbinden; doch sind das eben nur Neben-Erscheinungen, und nicht einmal ungefährliche. Das Ganze ist umso echter, je stiller, bildloser und unauffälliger es ist.

Auf die Frage, was diese Erfahrung bedeute, kann man keine allgemeine Antwort geben. Wenn sie richtig aufgenommen wird, bedeutet sie vor allem eine innerste Vergewisserung von der Wirklichkeit des Lebendigen Gottes und eine unendlich kostbare Hilfe für den Glauben. Wer diese Erfahrung macht, kann mit Paulus sagen: „Ich weiß, wem ich meinen Glauben gegeben habe.“ Wenn er sie hütet, wird er nicht mehr so leicht vergessen, dass Gott ist und ihn zueigenst angeht.

Diese Erfahrung bedeutet aber auch eine Forderung. Gott ruft durch sie den Menschen in größere Nähe und tiefere Gemeinschaft. Sie verlangt, dass der Gerufene sich reinige, die Verstrickung der Welt löse und sich inniger Gott zuwende. Sie vergewissert ihn, dass er es vermag, weil es einen Standort gibt, auf den er sich selbst stellen kann und eine Macht, die bereit ist, sich ihm mitzuteilen.

Ein solches Erfahren hat auch Bedeutung für die anderen. Der, dem es zuteilwird, vermag Zeugnis abzulegen. Er kann sagen: „Ich weiß, daß Gott lebt.“ Er kann jedem Zweifel und Einwand die Kraft des Satzes entgegenstellen: „Es ist aber doch so, denn ich habe es erfahren.“ So kann er für Gottes Ehre eintreten und anderen zum Halt werden.

Wenn der Mensch ein reiches und empfindungsfähiges Innenleben hat; wenn er gewissenhaft ist und es mit den geistlichen Dingen ernst nimmt,

kann das in sein Leben eingetretene Neue ihn sehr beunruhigen. Was soll er also tun?

Vor allem es wohl hüten und in Ehren halten. Die beschriebene Erfahrung weckt das Verlangen, bei Dem zu weilen, der Sich da bezeugt. Das Gebet mag bis dahin noch so mühsam gewesen sein, jetzt wird es leicht. Bisher mögen die Worte gefehlt haben, jetzt kommen sie von selbst; vielleicht nur wenige, nur eines, aber neu, geschenkt und unerschöpflich. Vor dem, was da hertritt, erwacht ein Tiefstes, Innerstes im Menschen, das er selbst nicht gekannt hat; man kann auch sagen, ein Höchstes, Fernstes, von dem er nicht gewusst hat, dass es zu ihm gehöre. Das wird lebendig und wendet sich dem Hertretenden zu. So soll er dem Ruf folgen und mit großer Lauterkeit beten. Freilich auch Maß halten; denn der gewöhnliche Zustand ist verändert, und es besteht die Gefahr, sich zu überanstrengen ... Diese Erfahrung kann aber auch Schwierigkeiten, zuweilen sehr bedrängender Art bringen. So kann es sein, dass die Dinge, welche bisher wichtig waren, ihre Bedeutung verlieren; die Menschen eigentümlich fernrücken; das Dasein leer wird und man sich in ihm nicht mehr zurechtfindet; dass man sich gedrängt fühlt, etwas zu tun, und nicht weiß, was; ja dass man zweifelt, ob das ganze neue Erleben nicht Täuschung und Versuchung sei. Alledem gegenüber soll man ruhig bleiben und auf Gott vertrauen; immer wieder sich für Seinen Willen bereitmachen und um Klarheit bitten. Bis aber diese kommt, in der Bedrängnis ausharren und ruhig weiter tun, was man bisher getan hat. Darin erstarkt der Glaube, und die Liebe wird rein.

Die mystische Erfahrung ist nur in Ordnung, wenn sie jene Probe besteht, von der Johannes spricht: „Jeder Geist, der Jesus Christus, den im Fleisch Gekommenen, bekennet, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht kennt, ist nicht aus Gott ...“ (1, 4, 2-3). Göttlich gut ist nur, was sich vor Christus bewährt; so muss der Erfahrende das, was ihn berührt, zu Christus tragen. Er muss mit innerstem Ernst sagen: „Das alles will ich nur, wenn Christus dabei ist; wenn es in Seinem Geiste kommt; wenn es vor Ihm besteht. Jesu Name und Kreuz sollen das Maß sein; was ihnen widerspricht, will ich nicht.“ Es mag ihn locken, sich „dem Göttlichen an sich“ hinzugeben oder Gott zu suchen, wie Er „über alle Worte und Weisen“ ist; er soll aber wissen, dass darin eine große Gefahr liegt. Immer wieder muss er die Person Jesu in die Mitte stellen: an Ihn denken; sich auf Ihn berufen; alles in Seine Hand geben. Wer solches erfährt, muss sich auch bewusst sein, dass es Verpflichtungen auferlegt. Er wird strenger gegen sich selbst werden müssen; gewissenhafter in seinen Pflichten; sorgsamer im Gebet; ernster in der Wahl seines Umgangs, seiner Lektüre, seiner Erholung und so fort.

Auch wird er nicht ohne besonderen Grund von diesen Dingen reden. Das Sprechen vom eigenen Innern ist immer eine fragwürdige Sache; hier aber besonders, da es sich um ein Geheimnis handelt, das zwischen Gott und

diesem Menschen besteht. Zudem wird jede Erfahrung durch die Aussprache vergegenständlicht; hier aber kommt es gerade darauf an, dass sie eng mit dem eigenen Dasein verbunden bleibe. Und auch ohne solche Erwägungen wird keiner, dem so geschieht, leicht darüber reden, weil es dafür zu heilig ist. Einmal wird er es aber doch tun müssen. Gerade weil diese Erfahrung so anders ist und etwas so Neues in das innere Leben bringt, muss man sie einmal durch die Probe des Wortes gehen lassen, damit nicht ein Bann oder eine Täuschung aus ihr wird. Man wird eine erfahrene Persönlichkeit suchen und ihr das Ganze darlegen. Ihren Rat wird man ernst nehmen – sich freilich immer noch frei halten, um zu tun, was man im innersten Gewissen für richtig einsieht, sobald man merkt, dass man nicht richtig verstanden worden ist oder ein zu weitgehender Einfluss ausgeübt wird.

Die Erfahrung, von der wir sprechen, ist, wie alles Lebendige, ein Keim, der sich entwickelt; diese Entwicklung aber geht durch verschiedene Stufen, stellt immer neue Forderungen und bringt mancherlei Krisen mit sich. So wäre darüber noch viel zu sagen; doch würde das die Grenzen unserer Schrift überschreiten. Hier sollte nur eben ein Hinweis gegeben werden, weil solche Erfahrungen doch häufiger sind, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. In einer Zeit, in der so vieles zerfällt, öffnen sich die inneren Quellen weiter als sonst, und manch einer, dessen Leben auf nichts Ungewöhnliches hindeutet, wird von ihnen durchströmt. Denn dass das geschehe, hängt weder von Begabung noch von Bildung ab, sondern ist eine Gnade des freien Gottes, die Er schenkt, wie es Ihm gefällt.



VI. Rezension zu: **Öffne deine Augen. Jeder kann Mystiker werden**

von Peter Zimmerling, Leipzig

Werk: Notker Wolf/Corinna Mühlstedt, *Öffne deine Augen. Jeder kann Mystiker werden*, Herder Verlag: Freiburg i.Br. 2021, 157 S., geb.

Das Buch stellt den Versuch dar, spirituell aufgeschlossenen Menschen unterschiedlicher Herkunft Zugänge zur mystischen Dimension des Glaubens zu eröffnen. Neben allgemein verständlichen theoretischen Überlegungen enthält es eine Fülle von persönlichen Erfahrungen aus dem Leben der Autorin und des Autors. Während die theologischen Teile des Buches von beiden gemeinsam verantwortet werden, sind die biografischen Abschnitte namentlich gekennzeichnet. Corinna Mühlstedt ist evangelische Journalistin, Notker Wolf war viele Jahre katholischer Abt, zum Schluss Abtprimas des Benediktinerordens mit Sitz in Rom. Insofern ist das Buch ein ökumenisches Ereignis und zeigt, dass Mystik die Kraft hat, Menschen unterschiedlicher konfessioneller Herkunft zu verbinden.

Das Buch ist in sieben Kapiteln untergliedert, wobei die beiden ersten mehr grundlegenden Charakter besitzen. Die folgenden fünf Kapitel laden mit ganz praktischen Hinweisen Leserinnen und Leser ein, sich auf den Weg mystischen Glaubens zu begeben. Das erste Kapitel versucht dem, was Mystik ist, aufgrund eigener Erfahrungen und im Gespräch mit der Literatur näherzukommen. Wolf und Mühlstedt zeigen mit Recht, dass im Zentrum der Mystik die Erfahrung Gottes steht, die sehr unterschiedlich aussehen kann und jedem Menschen zugänglich ist. Im zweiten Kapitel laden Autor und Autorin ein, „Jesus dem Mystiker“ zu begegnen. Beide sind überzeugt, dass Jesus der Prototyp eines mystischen Gläubigen war. Zwar wollen sie damit, wenn ich sie richtig verstanden habe, die Gottessohnschaft Jesu nicht in Frage stellen, sondern diese lediglich zeitgemäß interpretieren. Jesus ist in ihren Augen als Mystiker Bruder und Vorbild für heutige Menschen, die mystisch glauben lernen wollen. In meinen Augen ist dieses Kapitel theologisch am schwächsten ausgefallen. Es wird fast ausschließlich die menschliche Seite Jesu berücksichtigt. Nach den Aussagen des Neuen Testaments war er aber mehr: nicht nur Vorbild für unseren eigenen Glauben, sondern als Sohn Gottes in Person der Weg zu Gott, die Wahrheit Gottes und das göttliche Leben selbst. Vielleicht hat die Alte Kirche mit ihrer Lehre von der Dreieinigkeit die Göttlichkeit Jesu zu stark in den Vordergrund

gestellt. Wolf und Mühlstedt begehen den umgekehrten Fehler und betonen die menschliche Seite Jesu zu sehr.

Die folgenden Kapitel sind wohltuend praktisch und alltagsnah geraten. Sie interpretieren Mystik als Lebenskunst, als Möglichkeit, in ein Leben hineinzuwachsen, das von der Liebe Gottes und zum Mitmenschen geprägt ist. Dabei wird deutlich, dass Mystik einen Weg mit einer Reihe von Stationen darstellt, der begangen werden will, um Gott zu begegnen. Im dritten Kapitel wird auf dem Hintergrund eines mystisch geprägten Glaubens ein neues Verständnis von Krisen vorgestellt: Aus störenden Zwischenfällen werden ungeahnte Chancen, Gott zu erfahren – nämlich „als Hand, die dich über dem Abgrund hält“. Im vierten Kapitel wird die Bedeutung der Stille herausgestellt. Tatsächlich ermöglichen allein Phasen der Stille, aus dem Hamsterrad des Alltags auszusteigen, sich auf Neues einlassen zu können und dieses zu erfahren. In diesem Zusammenhang werden die entsprechenden Erkenntnisse aus der buddhistischen Tradition – unter dem Stichwort der Achtsamkeit – als Bereicherung eines mystisch geprägten Glaubens eingebracht. Der vielleicht bekannteste deutsche Soziologe Harmut Rosa hat vor einigen Jahren ein Buch vorgelegt, in dem er den Mangel an Resonanz erleben in unserer Gesellschaft beklagt. Tatsächlich erlaubt unserer rasender Lebensstil es nicht, auf-zuhören, still zu werden und zu hören.

Eine weitere Station auf dem Weg zum Ziel eines mystisch verstandenen Glaubens ist das „Loslassen und frei werden“. Im fünften Kapitel geht es um den Schritt der Reinigung, wie es in der traditionellen mystischen Sprache heißt. Notker Wolf und Corinna Mühlstedt gelingt es hier, die Askese auf dem Hintergrund der Erfahrung der Liebe Gottes in ihrer lebensfördernden Kraft aufzuzeigen. Der Verzicht verliert in dem Moment alle Muffigkeit, wo er um eines größeren Ziels willen geübt wird. In diesem Kapitel wird die Liebestrunkenheit der islamischen Sufis als Beispiel einer solchen Hingabe an Gott entfaltet.

Ziel mystischen Glaubens ist traditioneller Weise die Vereinigung mit Gott, die *unio mystica*. Im sechsten Kapitel wird das „Eins werden und Gott berühren“ auf dem Hintergrund des Hinduismus und seiner Mystik näher beschrieben. Tatsächlich kann die hinduistische Tradition helfen, die überpersönlichen Seiten Gottes auch im christlichen Gottesverständnis wahrzunehmen. Dass es in der Mystik allerdings um eine „unmittelbare“ Erfahrung Gottes geht, wie Wolf und Mühlstedt unter Berufung auf den indischen Mystiker Swami Nithyananda schreiben, möchte ich bestreiten. Wie Karl Rahner schon vor Jahrzehnten festhielt, können Menschen nach christlichem Verständnis immer nur „mittelbare“ Unmittelbarkeit zu Gott erleben.

Im letzten Kapitel „online bleiben mit Gott“ versuchen die Autorin und der Autor noch einmal deutlich zu machen, dass Mystik eine Angelegenheit der praktischen Erfahrung für alle Menschen werden kann. Es geht in der Mystik

darum, sich selbst freiwillig zurückzunehmen, um ein Gefäß für Gott zu werden. Dabei steht einem die Gemeinschaft der Kirche nicht entgegen, sondern kann umgekehrt zur Hilfe auf dem mystischen Weg werden. Insgesamt ein Buch, das nicht zuletzt aufgrund seiner starken persönlichen Passagen ein überzeugendes Plädoyer für eine Mystik des Alltags darstellt.