



Als wir uns im Vorstand gemeinsam Gedanken machten über ein mögliches Thema für die Jahrestagung 2023, blickten wir auf die aktuell bedrohliche Realität des uns global betreffenden Klimawandels und der ökologischen Krisen insgesamt. Wir meinten, dass ein mystisch geprägter Mensch davor nicht einfach die Augen verschließen und tatenlos schweigen könne. So wäre das altgriechische Wort *myein* (Augen oder Mund verschließen) wohl missverstanden.

Wie sollte eine Wirklichkeit, die uns alle derart existenziell und unheilvoll angeht, in unserer Beschäftigung mit der christlichen Mystik keine Rolle spielen? Kann sich mystischer Glaube einfach raushalten? Oder kann er ganz im Gegenteil einen wichtigen Beitrag zu einem guten Umgang mit den ökologischen Krisen leisten und am Ende vielleicht sogar einen entscheidenden Beitrag zu deren Überwindung geben? Wir waren uns im Vorstand sehr schnell einig und sagten einmütig: ja, in der Mystik liegen elementare Transformationskräfte, die gerade in unserer grundlegenden Verhältnisbestimmung zur Schöpfung, aber auch im Umgang mit unseren Mitgeschöpfen eine heilvolle Wirkung für die Welt entfalten können und sollten. Finden wir nicht gerade bei den klassischen Mystikerinnen und Mystikern Impulse, die ein Umdenken, ein „Umfühlen“ und ein achtsames Handeln wachsen lassen, das angesichts der in der Menschheitsgeschichte bislang einzigartigen, ungeheuren Bedrohungen durch den Klimawandel geradezu unumgänglich scheint? Bereits vor mehr als 50 Jahren kam *Erich Fromm* in seinem Werk *Haben oder Sein* (1976) zu folgendem Schluss: „Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen Veränderung des Herzens ab.“ Aber was ist das, eine radikale Veränderung des Herzens? Und wie geht eine solche radikale Veränderung des Herzens? Wir glauben nicht, dass der Menschheit diese innere Transformation gelingen kann allein aus dem Motiv „überleben zu wollen“ und den daraus mit Hilfe der instrumentellen Vernunft ableitbaren notwendigen technischen und politischen Maßnahmen. Dass es deren bedarf – das sei unbenommen. Aber damit allein ist es nicht getan. Denn selbst die hautnahe Erfahrung der Bedrohung des eigenen Lebens oder das der künftigen Generationen, so anspornend dieses Gefährdungsszenario für die notwendigen Transformationsprozesse auch sein mag, reicht offenbar für deren tatsächlichen Vollzug sowohl in den einzelnen Menschen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene nicht aus. Die zweifelsfrei notwendigen technologischen und politischen Lösungen gehorchen überwiegend der alten Logik eines unbegrenzten *eigenmächtigen* Machen-Könnens und

Machen-Wollens des Menschen, einer Logik des Handelns also, die selbst zu diesen unheilvollen Zuständen in der Welt geführt hat.

Hier wollten wir mit unseren Fragen auf der Tagung ansetzen und danach suchen, welchen Beitrag für einen guten und angemessenen Umgang mit der ökologischen Krise, die der mystischen Spiritualität eigenen Transformationskräfte liefern könnten, indem sie neue Perspektiven auf die Natur und unsere menschengemäße Rolle darin öffnen. D.h., dass zuerst in uns selbst etwas innerlich lebendig wird und uns wandelt in unserer *Sicht* auf die Natur und unserer *Haltung* nicht nur der Natur *gegenüber*, sondern insbesondere unseren Lebensvollzug *in* der Natur habituell ändert. Und dass dann – aus dieser inneren Wandlung der Grundhaltung (Habitualität) heraus motiviert – in einem zweiten Schritt sich unser konkretes alltägliches Handeln draußen in der Welt verändert.

Als eine zentrale Frage wird sich hier die Folgende stellen: In welcher Weise könnte die Mystik eine wirkmächtige Quelle sein für Bewusstseinsweiterungen und Einstellungsveränderungen, die in unmittelbarer Konsequenz sich zu konkreten Handlungsantrieben entwickeln, indem sie aus der spirituellen Innerlichkeit der Individuen hervorkommend wirksam für die Welt werden? Handlungsmotive, die nachhaltige Lebensformen in Übereinstimmung mit der Schöpfung nicht allein um des rein physischen Überlebens der Menschheit willen generieren. Handlungsmotive, will sagen *Gründe* unseres Handelns, die weit tiefer aus einer Berührung mit der letzten Wirklichkeit hervorquellen und einen spirituellen Lebensvollzug hervorgehen lassen, der unabhängig von der Intention, eine ökologische Katastrophe abwenden zu wollen, aus sich selbst heraus eine sinnvolle, beglückende, wesenhafte und zugleich ökologisch nachhaltige Lebensform gedeihen lässt.

Dabei ginge es dann freilich nicht nur um die Frage des physischen Überlebens, sondern auch darum, wie das Leben der Menschen jetzt und für zukünftige Generationen in Würde möglich ist. Denn mit welcher Inhumanität das Abzielen auf ein bloßes Überleben oder ein bloßes Lebendig-Erhalten des physischen Körpers ohne Rücksicht auf die seelisch-geistliche Dimension verbunden sein kann, haben wir gerade während der Hochphase der Corona-Pandemie an den vielen einsam sterbenden Menschen in den isolierten Intensivstationen der Krankenhäuser erleben müssen.

Eine weitergehende Frage unserer Tagung könnte demnach vielleicht so lauten: Inwiefern und inwieweit kann mystisch geprägte Spiritualität zu einer Kraft für die Transformation unserer inneren Haltung und im Gefolge davon zur Veränderung unseres Lebensstils werden, und zwar so, dass dieser Lebensstil die Freiheit und die Würde der einzelnen Menschen nicht außer Acht lässt und in eins damit zu einer ökologisch nachhaltigen Lebensweise führt? Ganz unmittelbar, ohne dass dies instrumentell bzw. intentional angestrebt wird.

„Zugrundegehen“, so lautete der bewusst – seiner Zweideutigkeit wegen – gewählte Titel für unsere Jahrestagung. Zugrundegehen im Sinne von „Untergang und Absterben“ oder zu Grunde gehen im Sinne von „etwas auf den Grund gehen“.

Wer aus dem Grunde des Lebens leben will, muss zuerst einmal auf den Grund des Lebens zurückgehen. Wer eine Quelle anzapfen will, muss sie in deren Grund fassen, und d.h. zu oder auf deren Grund gehen. Auf diesem Weg als Rückgang in den Grund, aus dem wir alle wohl mehr unbewusst als bewusst leben, kommen wir aber nicht umhin, die ein oder andere Annehmlichkeit, Bequemlichkeit oder Gedankenlosigkeit hinter uns oder zugrunde gehen zu lassen, im Sinn des „Aufgebens“, des Loslassens, des Verzichts, des Niedergangs, des Zer- und Durchbrechens. All dies aber sind grundlegende spirituelle Vollzüge, die in allen mystischen Traditionen der Religionen geradezu „archetypisch“ vorkommen.

Unsere spirituellen Erfahrungen, Einsichten und Vollzüge eröffnen uns ein tieferes Bewusstsein für unser Verbundsein oder gar Einssein mit der Natur. Statt die Natur als getrenntes Objekt zu betrachten, erkennen wir die der Natur eigene lebendige und spirituelle Dimension, der wir nicht gegenüberstehen, sondern in der und von der wir leben. Wir fühlen uns mit ihr verbunden und verstehen, dass wir Teil eines größeren ökologischen *und* spirituellen Ganzen sind. Die daraus reflexiv ableitbaren, kognitiven Einsichten können uns zu einem gestärkten Verantwortungsbewusstsein für die Schöpfung führen und uns dann auch mittelbar motivieren, nachhaltigere Lebensweisen einzuüben.

Darüber hinaus bietet die Mystik auch einen Raum der Stille und der inneren Reflexion. Inmitten der Hektik und des Konsums unserer modernen Gesellschaft ermöglicht sie uns, innezuhalten und uns mit unserem innersten Wesen zu verbinden. Diese innere Verbindung kann uns zu einer tieferen Achtsamkeit führen, in der wir bewusster mit der Natur umgehen und unsere Handlungen reflektieren.

Also gleich auf welche Weise, ob auf unmittelbare oder mittelbare, eine reife, mystisch geprägte Spiritualität motiviert immer auch zu einer Transformation unseres Denkens, Fühlens und Handelns in der Welt.

Die in dieser Veröffentlichung abgedruckten Beiträge wollen uns auf unterschiedlichen Wegen den vielfältigen Antworten auf unsere Fragen näherbringen, inwiefern und inwieweit der Mystik eine besondere Transformationskraft innewohnt, die zur Überwindung der ökologischen Krise einen Beitrag liefern kann.

Im ersten Artikel von Andreas Müller, „Wie im Paradies! Die Haltung der Wüstenväter zu ihrer Umwelt auf ihrem mystischen Weg“, werden wir in das Selbstverständnis der oft missverstandenen asketischen Grundhaltung der Wüstenväter eingeführt. Auf dieser Basis geht Müller der Frage nach, welche positiven Auswirkungen das Streben der Wüstenväter nach Herzensreinheit

und innerer Ruhe auf deren Umgang mit der sie umgebenden Natur hatte und inwiefern wir heute in unserem Umgang mit der ökologischen Krise davon lernen können. Die Weisungen der Wüstenväter, so das Fazit, lehren uns die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung des Menschen und warnen uns vor einem falsch verstandenen Aktionismus, der allein auf das Machen-Können des Menschen setzt.

Frédéric Seyler bringt uns mit seinem Vortrag „Leben als Mystik. Weltverständnis und innerer Wandel bei Michel Henry (1922–2002)“ in Abgrenzung zu Henri Bergsons Begriff des Lebens das Verständnis der Phänomenologie des Lebens als Mystik bei Michel Henry näher. Die eigentliche Transformation bzw. der innere Wandel bestehe darin, die Welt aus dem Leben und nicht das Leben aus der Welt zu verstehen. Die damit einhergehende emotionale Umwälzung verändere unser Weltverhältnis und unseren konkreten Lebenswandel in der Welt. Nach Henry erfahre ich das Leben selbst als ein Sich-selbst-Erscheinen in meiner Innerlichkeit, worin sich mir offenbart: 1. ich bin Lebendiges und 2. ich bin nicht mein eigener Ursprung als Lebendiger, wodurch ich auf das absolute Leben (Gott) verwiesen bin. Leben sei daher immer schon ein unmittelbares In-Gott-Leben. Das religiöse Leben sei sich dieses Urphänomens bewusst, so dass sich das Leben nicht mehr auf äußerliches, weltliches Erscheinen reduzieren lasse. Diese Umwälzung oder zweite Geburt könne jedoch nicht vom Menschen selbst hervorgebracht, sondern nur gefördert werden – z.B. durch Kunst, Religion und Ethik.

Der Vortrag von Christine Büchner unter dem Titel „Dem Leben dienen. Aktuelle Schöpfungstheologie und Mystik“ nimmt uns mit auf den Weg zu einem neuen Verständnis von Schöpfung. Ausgehend von Giorgio Agambens These der Profanierung und in Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Theologin Catherine Keller werden traditionelle Dualismen bzw. Antagonismen hinterfragt und aufgelöst. So z.B. die Dualismen Heiliges und Profanes oder Schöpfer und Geschöpf. Vor allem das traditionelle christliche Verständnis von Schöpfung als einer *creatio ex nihilo* (Schöpfung aus dem Nichts) erweist sich dabei als Grundproblem, weil es das Gefälle eines allein mächtigen, absoluten Gottes und einer davon vollkommen abhängigen Schöpfung und damit die Unterordnung von allem befördere. Hiergegen setzt Keller eine spielerische, freie, innovative Schöpfungstheologie eines Gottes „beyond within“, in der sich die gemeinsame, partnerschaftliche Kreativität von Gott und Welt als eine beständig neuwerdende Verbundenheit aller mit allen erweise und so dem Leben als solchem diene. Im Hinblick auf einen solchen Paradigmenwechsel zeigt Büchner dessen Anschlussfähigkeit an traditionelle mystische Positionen (Eriugena, Eckhart, Hildegard) beispielhaft auf, die gleichfalls das Nicht-Hierarchische und die universelle Verbundenheit allen Lebens betonen. Die damit einhergehende „Gotthaltigkeit der Welt“, so eine Formulierung Büchners, führt letztlich auf einen Gott des „All-in“, einen Gott

ohne Grenzen, in dem sich die scharfe Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhebe. Dass dieses neue Verständnis von Schöpfung zu einem anderen Umgang mit uns und der Welt im Ganzen führt, wird an vielen Stellen des Vortrags deutlich herausgestellt.

Fabian Sandkühler geht in seinem Beitrag „Die Bewahrung der Schöpfung erfordert Haltung. Wie Klimaschutz zum Glück beiträgt“ davon aus, dass das zentrale Problem zur Bewältigung der Klimakrise nicht in einem mangelnden Wissen der Individuen um die Klimafolgen ihres Handelns liegt, sondern in der Motivation der Individuen, das Handeln auch dann am Klimaschutz zu orientieren, wenn es für sie unbequem oder deren vordergründigen Interessen zu widersprechen scheint. Sandkühler zeigt auf, inwiefern externe Anreize für ein klimafreundliches Handeln nicht ausreichen und es daher einer intrinsischen Motivation bedarf. Für dieses Unternehmen macht er die aristotelische Tugendethik stark, in der die eingeübten inneren Haltungen (=Tugenden) zu einem guten Leben für alle (z.B. klimafreundliches Handeln) und zugleich zum individuellen Glück führen, jedoch so, dass sich für den Einzelnen jeweils individuell passende Haltungen herausbilden. Ein solches intrinsisch motiviertes, klimafreundliches Handeln wird als dem deontologischen Ansatz einer allgemeinen Sollens-Ethik überlegen herausgearbeitet.

Eine ganz andere Perspektive eröffnet Claudia Jähnel in ihrem Beitrag „Afrikanisch-indigene Naturmystik im Angesicht der ökologischen Krise“. Sie untersucht afrikanisch-indigene mystische Vorstellungen im Hinblick auf mögliche Potenziale für unseren eigenen Umgang mit der Klimakrise. Dabei kann sie zeigen, dass es unter afrikanischen Theologien zunehmend – und mehr als in Deutschland – Ansätze gibt, die eine relationale und naturverbundene Theologie entwickeln.

Im Anschluss an die Vorträge fanden insgesamt vier Arbeitskreise statt, die jeweils in Form einer Kurzbeschreibung bzw. eines Aufsatzes der Leiter*innen dokumentiert werden.

Der Arbeitskreis von Wolfgang-Andreas Schultz beschäftigte sich mit den kritischen Anfragen an das Christentum im Hinblick auf sein Verhältnis zur Natur und insbesondere zu den Naturreligionen.

Mit Ronja Hofmann von Fridays for Future hatten wir eine junge Christin für einen Arbeitskreis zum Thema „Glaube in der Klimakrise: Flucht ins Passive oder Antrieb zur Veränderung?“ gewonnen, in dem die Zusammengehörigkeit von verantwortlichem Handeln und Vertrauen auf Gott im Mittelpunkt stand.

Marco Sorace bot in seinem Arbeitskreis unter dem Titel „Der Gang durch das ‚Haus der Verzweiflung‘. Walter Benjamins Fragment ‚Kapitalismus als Religion‘ als Schlüssel zu einer kapitalismusbedingten Klimaproblematik und die Beziehung des Fragments zur Mystik“ eine tiefgründige Einführung in die

Kapitalismuskritik Benjamins und spannte abschließend einen Bogen zur Mystik.

Raid Al-Daghistani legt in seinem aus dem Arbeitskreis „Impulse für eine spirituelle Umweltresonanz aus dem Geiste des Sufismus“ hervorgegangenen Aufsatz dar, wie die fundamentalen Erfahrungen der Sufis wichtige Motivationen für eine spirituelle Umweltethik aus dem Geist des Islams liefern können. Das *mystische Umweltethos* und die mystische Verbundenheit mit der Ganzheit des Seins beruhe auf der Idee und der Erfahrung der wesentlichen Ichlosigkeit und Selbstlosigkeit des Menschen, welche ein Sufi in der *fanā*-Erfahrung auf direkteste und intensivste Weise realisiere. So führe die mystische Selbstaufhebung zu einer selbst- und ichlosen Verbindung und Vereinigung mit der Ganzheit, die Gott und Natur umschließt – und folglich zu einer bedingungslosen Achtung der Natur.

Zum Abschluss des vielfältigen Sammelbandes wird die Predigt von Barbara Leicht „Das Gebot ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern“ (Dtn 30,11–14.19b–20) dokumentiert, die sie anlässlich des evangelischen Gottesdienstes während der Jahrestagung gehalten hat. In der Predigt wird eindrucksvoll der not-wendende Zusammenhang von innerem Wandel und äußerem Handeln vor Augen und Herz geführt.

Kirchzarten/Leipzig, im Frühjahr 2024

Siegfried Rombach/Peter Zimmerling



Inhalt

Vorträge

- I. **Wie im Paradies! Die Haltung der Wüstenväter zu ihrer Umwelt auf ihrem mystischen Weg**
von Andreas Müller – Seite 09
- II. **Leben als Mystik. Weltverhältnis und innerer Wandel bei Michel Henry (1922–2002)**
von Frédéric Seyler – Seite 22
- III. **Dem Leben dienen. Aktuelle Schöpfungs-
theologie und Mystik**
von Christine Büchner – Seite 31
- IV. **Die Bewahrung der Schöpfung erfordert
Haltung. Wie Klimaschutz zum Glück beiträgt**
von Fabian Sandkühler – Seite 47
- V. **Afrikanisch-indigene Naturmystik im
Angesicht der ökologischen Krise**
von Claudia Jahnel – Seite 52

Arbeitskreise

- VI. Kritische Fragen an das Christentum im Hinblick auf sein Verhältnis zur Natur von Wolfgang-Andreas Schultz** – Seite 67
- VII. Glaube in der Klimakrise: Flucht ins Passive oder Antrieb zur Veränderung? von Ronja Hofmann** – Seite 69
- VIII. Der Gang durch das „Haus der Verzweiflung“. Walter Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion“ als Schlüssel zu einer kapitalismusbedingten Klimaproblematik und die Beziehung des Fragments zur Mystik von Marco Sorace** – Seite 71
- IX. Impulse für eine spirituelle Umweltresonanz aus dem Geiste des Sufismus von Raid Al-Daghistani** – Seite 78

Predigt

- X. „Das Gebot ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern“ (Dtn 30,11–14.19b–20) von Barbara Leicht** – Seite 88



I. Wie im Paradies! Die Haltung der Wüstenväter zu ihrer Umwelt auf ihrem mystischen Weg

von Andreas Müller, Kiel

Einleitung

Wünsche sind der Motor der Menschheitsentwicklung – so stellte der streitbare Journalist Jens Jessen in einem höchst interessanten Artikel, der in einem „Die Macht der Wünsche“ betitelten Feuilleton der *Zeit* im Dezember 2020 abgedruckt war, nüchtern fest.¹ In demselben Artikel verwies Jessen auch darauf, dass Wunscherfüllung oft ihren Preis hat, manchmal sogar einen schrecklichen. So geht bekanntlich der Wunsch nach uneingeschränktem Konsum der Menschen in der nördlichen Hemisphäre zu Lasten der Menschen in der südlichen. Das Ausbeuten der Umwelt für den eigenen Komfort und Lebensstandard, könnte man ergänzen, führt nicht nur zur ökologischen Krise heute, es geht vor allem auch zu Lasten zukünftiger Generationen. Jessen beschreibt in seinem Text die Dialektik der Wunscherfüllung, die darin besteht, mit dem Erreichten meist nicht zufrieden zu sein, sondern nach immer mehr zu streben. Dabei stelle sich oft vor allem das Gefühl der Enttäuschung ein, weil das Objekt der Begierde, das man erreicht, eigentlich gar nicht Ziel der wahren Wünsche sei. Notwendig sei es – so Jessen – sich über die eigenen, tieferen Antriebe klar zu werden. Wünschbar wäre dann vor allem, dem Wünschen Einhalt zu gebieten, damit nicht am Ende alles schon Erreichte mit maßlosem Wünschen zunichte gemacht wird. Als Beispiel dafür führt Jessen das Kunstmärchen Philipp Otto Runge von dem Fischer und seiner Frau an, in dem die Frau sich vom zaubermächtigen Butt für dessen Freilassung immer maßlosere Wünsche erfüllen lässt, bis das Ehepaar letztlich wegen all dieser Maßlosigkeit wieder in seinem Pisspott landet.

Jessen fordert in seinem Beitrag, sich über die wahren Wünsche, die Menschen hegen, klarer zu werden. Dabei gipfelt sein Artikel in Feststellungen wie: „Für das Überleben auf unserem bedrohten Planeten indes könnte eine Aufklärung über die wahre Natur unserer Wünsche essenziell sein – wichtiger als alle grüne Politik und Umweltpädagogik.“

¹ Jens Jessen, Was, wenn sie wahr werden? Wünsche sind der Motor der Menschheitsentwicklung. Aber ihre Erfüllung kann eine zwiespältige Angelegenheit sein, in: Die Zeit 53 (17.12.2020), 55f.

Nun sollte man sicher nicht das eine gegen das andere ausspielen.

Gleichwohl macht es aber Sinn, zu fragen, was Menschen heute zu immer rücksichtsloserem Konsum verleitet und wie man diese Spirale des *immer mehr* durch Selbstbesinnung verstehen und unterbrechen kann – oder, wie Jessen als Frage festhält: „Wird unser inneres – geistiges, seelisches – Wachstum so behindert und beschränkt, dass wir es an das Wachstum der Industrieprodukte delegieren müssen?“

Eine solche „Maskerade der Wünsche“ zu durchbrechen, war nach meinem Verständnis ein tiefes Anliegen der spätantiken Menschen, die wir in der Regel als Wüstenväter und Wüstenmütter bezeichnen. Ihnen gelang an vielen Stellen das, was Jessen unter Rückgriff auf Marcel Prousts Psychologie festhält: „Wir können alles haben, aber nur, wenn das Wollen zu Ende ist.“ Wenn wir uns mit der ökologischen Krise heute auseinandersetzen, macht es dementsprechend durchaus Sinn, sich mit den Eremiten in der Wüste zu beschäftigen, denn sie thematisierten einen eigenen Umgang nicht nur mit der Welt, sondern auch mit den Wünschen, die wir ihr entgegenbringen. Worum ging es diesen Wüstenvätern und Wüstenmüttern genauer? Und wie wird ihre Lebenspraxis als Ideal beschrieben? Dem möchte ich im Folgenden nachgehen, indem ich zunächst auf die Quelle eingehe, die in erster Linie von ihnen berichtet.

2. Die Apophthegmata Patrum – Sprüche der Wüstenväter und -mütter

Die Apophthegmata Patrum, zu Deutsch Sprüche der Väter, bieten keine historischen Biographien. Sie zeichnen vielmehr ein Ideal. Vorgestellt werden Mönche und auch Nonnen, die u.a. in der ägyptischen Wüste im 4. und 5. Jahrhundert wohnten. Ein Apophthegma ist ein Spruch, der öfter in eine Erzählung eingebettet ist. Die mit *Apophthegmata Patrum* betitelten Sprüche der Wüstenväter umfassen allerdings sowohl reine Sprüche als auch in Rahmengeschichten eingebettete Aussprüche sowie kurze biografische Handlungen ohne einen entsprechenden Spruch. Die unter diesem Titel zusammengefassten Sammlungen zeichnet insgesamt aus, dass sie diese drei unterschiedlichen Formen vereinen. Die Form gibt es keineswegs nur im Christentum, sondern auch im paganen, heidnischen Umfeld und im antiken Judentum. In der Regel ging es dabei immer um zentrale Erkenntnisse über das Leben und die Welt, die sentenzenartig formuliert wurden.

Formal hängen die Sprüche der Wüstenväter oft nicht im leeren Raum, sondern sind in einer ganz konkreten Situation verortet. In der älteren Forschung ging man daher davon aus, dass sie ein realistisches Bild der bedeutenden Gestalten der ägyptischen Wüste bieten. Diese Meinung ist heute stark in Frage gestellt. Die Spruchsammlungen tauchen zwar in ersten Vorformen in Ägypten auf. So bietet etwa der bedeutende Mystiker Evagrius Pontikos eine erste Zusammenstellung in seiner Anleitung zum wahren Mönchtum, dem sogenannten Praktikos. Man geht aber heute davon aus,

dass die langsam angewachsenen Sammlungen in ihren späteren Formen eher im palästinischen Umfeld entstanden sind, so etwa im Kontext des Mönchtums der Gaza-Region. Dort erzählte man von den Vorvätern und –müttern, um Vorbilder mönchischer Praxis lebendig zu halten. Dementsprechend sind die Erzählungen stark stilisiert. Während Evagrius Pontikos ein Mönchtum vertrat, in dem Spekulation und Mystik einen sehr hohen Stellenwert hatten, ging es in den Sprüchen der Wüstenväter vor allem um das asketische Leben als solches und die damit verbundenen Ideale und idealen Praktiken. Der Umgang mit Wünschen und Gedanken darf dabei nicht fehlen. Die Sprüche der Wüstenväter bieten einen tiefen Einblick in die menschliche Seele und stellen ganz konkrete Möglichkeiten vor, mit deren Abgründen konstruktiv umzugehen. Diese sind durchaus nicht alle einheitlich. Die Apophthegmata bieten nicht *das* eine Mönchsideal, sondern vielmehr eine ganze Galerie von mönchischen Ikonen (Philipp Rousseau) respektive Vorbildern.

Ein zentrales Thema in den Sprüchen stellt dabei die Askese und damit auch die Beschäftigung mit den eigenen Wünschen und Bedürfnissen dar, der wir uns im Folgenden weiter annähern wollen.

3. Weniger ist mehr – Askese und ihr Ziel bei den Wüstenvätern

Viele Aussagen in den Sprüchen der Wüstenväter und -mütter wirken auf den ersten Blick weltfremd. Mit dem aktuellen Umgang mit unserer Welt scheinen sie wenig zu tun zu haben. Sie fordern immer wieder dazu auf, sich von eben dieser Welt abzusondern, sich in die Wüste zurückzuziehen und dort strikte Enthaltensamkeit zu üben. Diese umfasst nicht nur sexuelle Aspekte. Vielmehr geht es auch um den Entzug von Nahrungsmitteln und selbst von Schlaf. Auf den ersten Blick wirkt die Askese, die Menschen sogar dazu gebracht hat, lebenslänglich zu stehen, auf Säulen zu klettern, oder sich einmauern zu lassen, wie die Praxis von Psychopathen. Problematisch wird sie aber vor allem, wenn man das Ziel der Askese nicht im Blick hat. Wüstenväter und -mütter waren nicht Asketen, weil sie den Körper hassten oder gar suizidale Tendenzen hatten. Sie verfolgten vielmehr ein höheres Ziel, zu dem die Askese nur ein notwendiger Weg war. Ihnen war klar, dass man höhere geistliche Ziele nur durch Übung erreichen kann. Das griechische Wort für Übung aber lautet Askese.

Abbas Poimen, einer der berühmtesten Wüstenväter, von dem sich fast 200 Sprüche erhalten haben, hat dementsprechend festgehalten, dass es in der Wüste nicht darum geht, seinen Leib zu töten, sondern seine Leidenschaften.² Auch eine solche Bemerkung mag für postmoderne

² Poimen 184, Miller 758. Ich zitiere die Sprüche der Wüstenväter immer mit der entsprechenden Nummer in der Alphabetischen Sammlung, mit der man sie im griechischen Original finden kann. Die Angabe aus Miller gibt die Nummer in der deutschen Übersetzung wieder von: Bonifaz Miller (Übers.), Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Sophia 6, Trier ³1986.

Menschen erst einmal sehr befremdlich klingen. Hintergrund ist hier die stoische Philosophie, nach der die Leidenschaften den Menschen von den wesentlichen Dingen im Leben fernhalten. Zu solchen Leidenschaften, die die Wüstenväter auch als Gedanken (logismoi) bezeichnen, gehört z.B. die innere Unruhe, der Zorn oder das, was wir heute als Konsumsucht bezeichnen würden. Die Wüstenväter und -mütter waren wie die Stoiker davon überzeugt, dass man sein eigenes Zentrum, das, was im Leben wesentlich ist, nur dann finden kann, wenn man die Leidenschaften bekämpft, leidenschaftslos wird – die Stoiker sprachen in einem solchen Zusammenhang von Apathie oder Ataraxie, was so viel heißt wie Unerschütterlichkeit. Es ging also um eine tiefe innere Ruhe und Konzentration.

In diesem Sinne hat sich ein Altvater, dessen Name nicht überliefert ist, geäußert: „Wenn unser äußerer Mensch sich nicht nüchtern trägt, ist es unmöglich, den inneren zu bewahren.“³ Es geht den Wüstenvätern und Wüstenmüttern bei der Askese darum, nüchtern zu werden, sich auf das Wesentliche im Leben zu beschränken, frei zu werden von der Sucht nach Konsum, nach Sexualität, nach Selbstbestätigung. Entsprechend ist die Warnung zu verstehen, dem eigenen Leib nicht zu viel Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. So heißt es z.B. in einem Spruch des Altvaters Daniel: „Je mehr der Leib blüht, desto mehr wird die Seele geschwächt, und je mehr der Leib geschwächt wird, desto mehr blüht die Seele.“⁴

Hintergrund solcher Beobachtungen war nicht nur die platonisch-neuplatonische Philosophie mit ihrer Differenzierung von Körper, Seele und Geist im Menschen. Solche philosophischen Konzepte sahen in den körperlichen Leidenschaften und Bedürfnissen Kräfte, die die Seele vom Geist, von den wahren Essenzen des Lebens, abzuziehen drohten. Nicht nur solche philosophischen Vorstellungen prägten die Asketinnen und Asketen der Spätantike. Es waren vielmehr oft auch Beobachtungen, die sie mit sich selbst und anderen gemacht haben. Wüstenväter und -mütter waren oft hervorragende Psychologinnen und Psychologen, die ihre eigene asketische Praxis aus der Beobachtung ihrer selbst entwickelten. So hält z.B. die Amma Synkletika, eine der bedeutendsten Wüstenmütter, in einem Spruch fest: „Die den sinnenfälligen Reichtum unter Mühen und Gefahren auf dem Meere zusammenraffen und großen Gewinn machen, streben nach noch mehr. Den augenblicklichen Besitz erachten sie für nichts, nach dem noch nicht vorhandenen strecken sie sich aus. Wir aber, die wir von dem Begehrten nichts haben, wollen auch nichts erwerben wegen der Furcht vor Gott.“⁵

Mangelnde Furcht Gottes oder genauer mangelndes Gottvertrauen wird immer wieder als Grund für die Habsucht genannt. Wer den Verheißungen

³ Miller 979, Rosweyde V,11,45. Die lateinisch überlieferten Sprüche sind von H. Rosweyde herausgegeben und finden sich in der *Patrologia Latina* 73, Sp. 855-2022.

⁴ Daniel 4, Miller 186.

⁵ Synkletika 10, Miller 901.

Gottes misstraut bzw. Gott nicht vertraut, meint demnach, immer mehr an sich reißen und sich selbst immer mehr ausbreiten zu müssen.⁶ Von der Unersättlichkeit einer konsumsüchtigen Seele weiß ähnlich auch Isidor von Pelusium zu berichten, wenn er sagt: „Die schreckliche, zu jedem Wagnis bereite Liebe zum Besitzen, die keine Sättigung kennt, führt die davon befallene Seele zum äußersten der Übel, daher müssen wir mit aller Kraft sie schon in den Anfängen austreiben. Denn, wenn sie die Oberhand gewinnt, wird sie unbezwingbar.“⁷

Immer wieder werden die Konsumsucht, die Fresssucht und das übermäßige Reden als Hindernisse auf dem Weg zur Konzentration auf das Wesentliche genannt. Auch dafür gibt es bildreiche Sprüche bei den Wüstenvätern. So heißt es etwa über Abba Tithoe: „Ein Bruder fragte den Altvater Tithoe: ‚Wie kann ich mein Herz bewahren?‘ Der Greis antwortete ihm: ‚Wie können wir unser Herz bewahren, wenn Mund und Bauch offen stehen?‘“⁸

In diesem Sinne wird dann radikale Enthaltbarkeit gefordert und mit zum Teil abenteuerlichen allegorischen Auslegungen biblischer Texte begründet, dass diese möglich ist. Von Abbas Poimen findet sich ein Apophthegma, das das Bild des Löwen bemüht: „Wiederum sprach er: ‚Als David mit dem Löwen zusammengeriet, da packte er ihn an der Kehle und tötete ihn (1Sam 17,35). Wenn wir nun unsere Kehle und unseren Bauch niederhalten, dann werden wir mit Gottes Hilfe den unsichtbaren Löwen bezwingen.“⁹

Die Aufforderungen der Wüstenväter und -mütter zur Selbstbeschränkung klingen oft eher einschüchternd und beängstigend als ermutigend. Dabei findet sich aber an vielen Stellen gleichzeitig der Hinweis, dass niemand es mit der Askese übertreiben sollte. Vielmehr geht es immer darum, das richtige Maß zu finden. Schon der berühmte Mönchsvater Antonios hielt bildhaft fest, dass der Bogen, der überspannt wird, bricht.¹⁰ Asketische Höchstleistungen allein helfen nicht, um zum Wesentlichen im Leben zu gelangen. So stellt Antonios auch explizit fest: „Es gibt solche, die ihren Leib mit Bußübungen aufgerieben haben. Da sie aber die Unterscheidungsgabe nicht hatten, haben sie sich von Gott weit entfernt.“¹¹

Antonios geht es immer um differenzierte asketische Wege, die für einen jeden und eine jede jeweils passen. Noch deutlicher wird an dieser Stelle die Amma Synkletika, die festhält, dass überzogene Askese sogar vom Teufel und seinen Dämonen propagiert werden kann. Sie fordert jedenfalls eine maßvolle Übung: „Wiederum sprach sie: ‚Es gibt eine überspannte Askese, die vom Feinde ist. Denn auch seine Schüler üben sie. Wie nun unterscheiden wir die göttliche, die königliche Askese von der tyrannischen,

⁶ Vgl. Jesaja 9, Miller 256.

⁷ Isidor von Pelusium 6, Miller 371.

⁸ Tithoe 3, Miller 912.

⁹ Poimen 178, Miller 752.

¹⁰ Vgl. Antonios 13, Miller 13.

¹¹ Antonios 8, Miller 8.

dämonischen? Offenkundig durch das Maß. Alle deine Zeit sollst du eine Norm für das Fasten haben. Faste nicht vier oder fünf Tage, und brich es nicht die übrige Zeit durch eine Fülle der Speisen. Denn überall ist die Maßlosigkeit verderbenbringend. Solange du jung und gesund bist, faste. Es kommt das Alter mit seiner Schwäche. Soviel du kannst, häufe dir einen Schatz an (geistlicher) Nahrung auf, damit du Ruhe findest, wenn Du nicht mehr kannst.“¹²

Die Rede über die maßvolle Askese zielt letztendlich auch darauf ab, zu reflektieren, wie man mit den eigenen Wünschen umgehen soll. Was ist wirklich wünschenswert im Leben? Und was zieht möglicherweise vom Wesentlichen ab und ist daher durch Askese zu vermeiden? Wenn die Wüstenväter und -mütter von der Konzentration auf das Wesentliche reden, thematisieren sie zugleich die Reinheit des Herzens.

4. Die Reinheit des Herzens

„Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Auf ihrem Weg zu Gott, zur inneren Ruhe und zum Gefühl der Nähe Gottes, begleiteten die Wüstenväter und -mütter biblische Aussagen wie diese Seligpreisung. Herzensreinheit war ein wichtiger Schritt auf ihrem asketischen Weg. Dementsprechend charakterisiert Abbas Poimen Askese, Herzensreinheit und Erbarmen, d.h. in diesem Fall auch karitatives Handeln, als unerlässlich auf dem Weg zu Gott.¹³

Herzensreinheit, Herzensruhe und Askese werden immer wieder in einem Atemzug in den Apophthegmata Patrum genannt. Die ersten Wüstenväter haben sie vorbildlich praktiziert, und sie gilt es nachzuahmen.¹⁴

Gerade die innere Ruhe und die Herzensreinheit sind nach den Aussagen bedeutender Väter immer wieder bedroht. Insbesondere hier setzen die Kräfte an, die den Menschen aus dem Gleichgewicht bringen wollen. Und gerade durch Herzensruhe und Fasten sehen der Mönch oder die Nonne die Welt und ihre Probleme schärfer. Daher warnt der Altvater Dulas sehr deutlich: „Wenn der Feind uns zwingt, die Herzensruhe aufzugeben, dann laßt uns nicht auf ihn hören. Denn nichts ist ihr und dem Fasten gleich. Beide verbünden sich zur Bundesgenossenschaft gegen ihn; denn sie gewähren den inneren Augen Scharfblick.“¹⁵

Nur durch Fasten und innere Ruhe vermag man somit nach Meinung der Wüstenväter den Kräften zu begegnen, die einen essenziell zerstören wollen. Und nur durch Askese und innere Ruhe gelangt man letztendlich zu dem, was Vollkommenheit oder Gott genannt werden kann. Dies lehrte in einer auch für Mystikerinnen und Mystiker beeindruckenden Weise der

¹² Synkletika 15, Miller 906.

¹³ Vgl. Poimen 109, Miller 683.

¹⁴ Vgl. Johannes Eunuchos 4, Miller 404.

¹⁵ Dulas 1, Miller 194.

Altvater Johannes – ich zitiere seinen für die Apophthegmata ungewöhnlich ausführlichen und lehrhaften Text:

„Das vorzügliche Streben eines Mönches sei es, Gott ein reines Gebet zu opfern. So sagt ja auch der Herr im Evangelium: Wenn ihr steht, um zu beten, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt. Wenn ihr aber nicht vergebt, dann wird auch euer Vater im Himmel euch eure Sünden nicht vergeben! (Mk 11,25f.). Wenn wir also mit reinem Herzen, wie wir eben gesagt haben, und frei von allen Sünden und Leidenschaften vor Gott stehen, dann können wir auch – soweit das für Menschen überhaupt möglich ist – Gott sehen: zwar nicht mit dem leiblichen Auge, doch mit dem Auge der Seele. Niemand glaube, daß er das Wesen der Gottheit anschauen könne oder ein Bild, das einem körperlichen Bild ähnlich ist, machen könne. Von Gott kann man sich kein Bild, keine Zeichnung machen. Gott ist ein Wesen, das unsere Seele berühren, aber das man nicht fassen, nicht malen und nicht beschreiben kann. Darum müssen wir mit Ehrfurcht und heiligem Erschauern zum Herrn hintreten und das innere Auge auf ihn richten, daß wir allzeit glauben, er sei weit erhaben über allen Glanz, alle Schönheit, Herrlichkeit und Majestät, die wir mit unserem Gemüt erfassen können. Doch muß unser Herz rein und unser Wille ohne Makel sein. Das soll das Streben derer sein, die der Welt entsagen und Gott folgen wollen, wie geschrieben steht: Seid still und schauet, denn ich bin Gott! (Ps 45,11). Wenn nun einer, soviel es einem Menschen möglich ist, Gott erkennt, dann wird er auch die anderen Geheimnisse Gottes und die anderen Wesen erkennen. Und je reiner sein Herz ist, umso mehr wird ihm Gott offenbaren und seine Geheimnisse enthüllen. Er wird nun Gottes Freund, wie jene, von denen der Heiland sprach: Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde (Joh 15,18), und was er von Gott verlangt, das wird Gott ihm, als seinem lieben Freund, gewähren.“¹⁶

In diesem Apophthegma wird so deutlich wie in kaum einem anderen der mystische Weg beschrieben, den Wüstenväter zu gehen beabsichtigten. Führt dieser aber lediglich in eine jenseitige Welt, in die die Wüstenväter und -mütter gleichsam abheben? Oder führt er auch zu einem neuen Verhältnis zu unserer Umwelt? Hat Herzensreinheit etwas mit Ökologie zu tun? Und, wenn ja, in welcher Weise? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir uns zunächst vor Augen führen, dass die von den Wüstenvätern angestrebten Wege keinen übereifrigen Aktionismus beinhalteten.

5. Ruhe versus Aktionismus

Strebt man das Ziel der Herzensreinheit, der inneren Ruhe, an, dann verbietet sich jegliche Form von überstürztem Aktionismus. Dies gilt auch mit Blick auf den Einsatz für die Welt. Das bedeutet nicht, dass die Wüstenväter ihre Umwelt nicht mitgestaltet hätten. Insbesondere deren Sorge für

¹⁶ Miller 966, II,1.

Bedürftige ist breit belegt. So haben auch Einsiedler Fremde aufgenommen, sich um Arme gekümmert und diese sogar durch ihre Handarbeit aktiv unterstützt. Selbst die Sorge um Kranke ist in Einsiedlerkreisen belegt. Dennoch sollte der gesamte innerweltliche Einsatz immer mit Maß erfolgen. Im Vordergrund stand bei den Wüstenvätern und -müttern zunächst die Sorge um das eigene Seelenheil. Wer nicht in sich selber ruht, hat keine Basis für den Einsatz für andere und für die Welt.

Mit einer eindrucksvollen Zeichenhandlung illustriert die Erzählung eines anonymen Mönches, wie zentral für das Leben derjenigen, die Gutes tun wollen, die Ruhe ist. Dort heißt es:

„Jemand erzählte: Drei Studierende, die sich liebten, wurden Mönche, und jeder nahm sich ein gutes Werk vor. Der erste erwählte dies: er wollte Streitende zum Frieden zurückführen, nach dem Wort der Schrift: Selig sind die Friedfertigen (Mt 5,9). Der zweite wollte Kranke besuchen. Der dritte ging in die Wüste, um dort in Ruhe zu leben. Der erste, der sich um die Streitenden mühte, konnte doch nicht alle heilen. Und von der Verzagtheit übermannt, ging er zum zweiten, der den Kranken diente, und fand auch den in gedrückter Stimmung; denn auch er konnte sein Vorhaben nicht ganz ausführen. Sie kamen daher beide überein, den dritten aufzusuchen, der in die Wüste gegangen war, und sie erzählten ihm ihre Nöte und baten ihn, er möge ihnen aufrichtig sagen, was er gewonnen habe. Er schwieg eine Weile, dann goss er Wasser in ein Gefäß und sagte ihnen, sie sollten hineinschauen und sprach: ‚Betrachtet nun, wie ruhig das Wasser jetzt geworden ist.‘ Und sie schauten hinein und erblickten ihr Angesicht wie in einem Spiegel. Darauf sagte er weiter: ‚So geht es dem, der unter den Menschen weilt: Wegen der Unruhe und Verwirrung kann er seine Sünde nicht sehen. Wer sich aber ruhig hält und besonders in der Einsamkeit, wird bald seine Fehler einsehen.“¹⁷

Erzählungen wie diese ermutigen nicht dazu, die Hände quietistisch in den Schoß zu legen. Sie veranschaulichen aber den Wert der Kontemplation auch für andere Lebensbereiche. Die Wüstenväter und -mütter gehen jedenfalls davon aus, dass man sich nur dann wirklich erfüllend für andere Menschen oder die Welt einsetzen kann, wenn man mit sich selbst im Reinen ist.

Innere Ruhe, Selbst- und Gotteserkenntnis sind somit für die Wüstenväter und -mütter eine unabdingbare Voraussetzung dafür, sich für andere, jauch für die Umwelt, nachhaltig einzusetzen. Selbstrelativierung, asketische Beschneidung maßloser Wünsche, führt zu einem Zustand, den die Apophthegmata und zahlreiche weitere Geschichten aus dem Wüstenmönchtum als Einklang mit der Natur beschrieben.

¹⁷ Miller 987, V,2,16.

6. Die Wüstenväter im Einklang mit der Natur

Wüstenväter und -mütter sind nicht nur ganz bei sich, indem sie durch Selbstbeschränkung, durch innere Ruhe und durch Konzentration auf das Wesentliche hingeleitet werden. Sie haben vielmehr auch unmittelbaren Zugang zur Welt und den Prinzipien, die diese Welt zusammenhalten. Wohl in diesem Sinne ist ein Ausspruch des Antonios zu verstehen, der eine Art natürliche Theologie wiedergibt. Ein weltlicher Philosoph stellt hier kritisch die vermeintlich mangelnde Bildung des Mönchsvaters fest: „Ein Weltweiser fragte den heiligen Antonios: ‚Wie kannst du zufrieden sein, Vater, der du des Trostes der Bücher beraubt bist?‘ Jener antwortete: ‚Mein Buch, o Weltweiser, ist die Natur der geschaffenen Dinge, die mir, sooft ich die Worte Gottes zu lesen mich sehne, jederzeit offen vor Augen liegt.“¹⁸

Wüstenväter und -mütter bedürfen nicht der Hilfsmittel wie der Schulbildung, um die Welt zu verstehen und mit ihr in Einklang zu leben. Heute würde man vielleicht sagen: Sie bedürfen nicht einmal aufschreckender wissenschaftlicher Erkenntnisse über die Erderwärmung, den Anstieg des Meeresspiegels oder die massiven Folgen des Klimawandels, um zu handeln! Weil sie sich selber zurücknehmen, weil sie demütig nicht von der Welt durch Bildung und Formung Besitz ergreifen, verstehen sie die Welt besser oder zumindest anders als die Menschen, die sie durch traditionelle – und auch durch moderne – Bildungswege zu begreifen meinen. Wüstenväter und -mütter sind durch Gott gelehrt – so zumindest hebt es bereits Athanasios von Alexandrien mit Blick auf seinen Protagonisten Antonios hervor.

Den spätantiken Quellen über das Mönchtum ist es nicht nur wichtig zu betonen, dass Mönche durch ihre Herzensreinheit und innere Ruhe die Welt und das, was sie im Inneren zusammenhält, verstehen. Vielmehr werden die spätantiken Mönche und Nonnen dadurch, dass sie sich selber zurücknehmen, Askese und Demut üben, im Einklang mit der Natur geschildert. Sie leben wie im Paradies, brauchen wilde Tiere nicht zu fürchten, sondern können auf deren Hilfe und Unterstützung bauen. Die Mönche in der Wüste führten mit ihrer Herzensreinheit bereits eine Art engelgleiches, paradiesisches Leben. Entsprechend koexistierten sie auch mit den wilden Tieren in großer Eintracht, die sie sogar unterstützten.

Eine der anrührendsten Stellen im Blick auf die Unterstützung der Einsiedler durch wilde Tiere findet sich in dem stark legendarischen Bericht des Hieronymus von der Bestattung des Einsiedlers Paul von Theben durch Antonios. Paul lebte nicht nur mit wilden Tieren zusammen und ließ sich wie bereits Elia von einem Raben nähren,¹⁹ er wurde auch über den Tod hinaus von Tieren verehrt. Als Antonios den toten Paul mitten in der Einsamkeit

¹⁸ Miller 963, VI,4,16.

¹⁹ Vgl. Hieronymus, Vita Pauli 10.

bestatten wollte, hatte er keinen Spaten und war deswegen verzweifelt.²⁰ Hieronymus fährt dann in seinem Bericht fort:

„Während solche Gedanken ihn beschäftigten, eilten aus dem Innern der Wüste zwei Löwen mit fliegender Mähne herbei, bei deren Anblick er (scil. Antonios) zuerst in Schrecken geriet. Doch er richtete seinen Geist auf Gott und verhielt sich furchtlos, als ob er Tauben sähe. Aber jene liefen geradeswegs auf den Leichnam des heiligen Greises zu und machten vor ihm Halt. Mit dem Schweife wedelnd ließen sie sich zu seinen Füßen nieder und stießen ein fürchterliches Gebrüll aus, so dass man sofort erkennen konnte, wie auch sie auf ihre Weise trauerten. Dann fingen sie an, in der Nähe den Boden mit den Füßen aufzuscharren. Um die Wette warfen sie den Sand heraus und gruben eine Öffnung so groß, dass ein Mensch darin Platz finden konnte. Gleichsam als forderten sie den Lohn für ihre Arbeit, kamen sie darauf, die Ohren bewegend, mit gesenktem Nacken zu Antonius und leckten seine Hände und Füße. Er verstand sofort, dass sie ihn um seinen Segen baten. Voller Begeisterung für Christus, da selbst die Tiere Gottes Dasein fühlten, sprach er unverzüglich: ‚O Herr, ohne dessen Wink kein Blatt vom Baum herabflattert, kein Sperling auf die Erde fällt, belohne sie nach Deinem Gutdünken‘, und mit einer Handbewegung hieß er sie fortgehen.“²¹

Die wilden Tiere haben in manchen Mönchsgeschichten eine ganz enge Beziehung zu den Asketen. Dies gilt z.B. für den Mönchsvater Gerasimos, an den noch heute ein kleines Kloster im Jordangraben nahe Jericho erinnert. Gerasimos hatte der Legende nach, die Johannes Moschos im 6. Jahrhundert festhielt, am Ufer des Jordan einen Löwen getroffen, der sich einen großen Splitter in seine Tatze getreten hatte. Der Löwe sei auf den Mönch zugegangen und habe unter Weinen seine Not deutlich gemacht. Nachdem dieser den Löwen verarztet habe, sei jener ihm wie ein richtiger Schüler gefolgt und sogar von ihm gefüttert worden. Die Mönchsgemeinschaft schickte den Löwen immer mit einem Esel zum Wasserholen an den Jordan. Eines Tages hatte sich der Löwe von dem Esel etwas weiter entfernt. Letzterer sei nun von Kameltreibern aus Arabien entführt worden, was beim Löwen Scham und Traurigkeit ausgelöst habe. Gerasimos vermutete, dass der Löwe den Esel gefressen habe und forderte ihn nun auf, fortan die Aufgabe des Esels zu übernehmen. Später begegnet der Löwe zufällig erneut der Kamelkarawane und führt den Esel nun wieder zu Gerasimos, der erkennt, dass er den Löwen zu Unrecht verdächtigt hat. Als der Altvater starb, war der Löwe gerade nicht bei ihm. Nachdem der Löwe zurückgekehrt war, suchte er den Mönch vergeblich und wollte nicht mehr fressen, sondern brüllte vielmehr laut. Daraufhin führte ihn ein Mitmönch zum

²⁰ Vgl. Hieronymus, Vita Pauli 16.

²¹ Hieronymus, Vita Pauli 16.

Grab des Gerasimos. Dort stieß der Löwe so heftig mit dem Kopf auf die Erde, dass er verstarb.²²

Interessant ist bei dieser Erzählung des Johannes Moschos der Kommentar: „Dies ist aber nicht etwa geschehen, weil der Löwe eine vernünftige Seele gehabt hätte, sondern weil Gott die verherrlichen will, die ihn verherrlichen, nicht nur in diesem Leben, sondern auch nach dem Tode, und weil er zeigen will, wie die Tiere dem Adam unterworfen waren, ehe dieser das Gebot übertreten und das Paradies der Wonne verloren hatte.“²³ Das Mönchtum wird als eine Art Rückkehr ins Paradies und in die menschliche Rolle vor dem Sündenfall verstanden. Genau dies illustriert gleichzeitig die asketische Bedürfnislosigkeit und Herzensreinheit der frühen Wüstenväter und -mütter. Ein reines Herz hat der Mensch im Paradies, in dem alle seine Wünsche bereits erfüllt sind, weil er nichts mehr will.

Ihre Vertrautheit mit Tieren fand in zahlreichen Geschichten außerhalb der Apophthegmata Patrum Ausdruck. Eine der anrührendsten steht in einer Sammlung von Mönchsvätererzählungen aus dem Sinai, die im 7. Jahrhundert von einem Mönch namens Anastasios zusammengestellt worden ist. Dort ist von einem Stachelschwein die Rede, das Johannes dem Sabbaiten sein blindes Junges zur Heilung brachte.²⁴ Dieser spuckte – wie Jesus beim blinden Bartimäus auf den Boden, rührte Schlamm an und bestrich damit die Augen des Jungen, das sofort wieder sehend wurde. Die Mutter küsste daraufhin dem Altvater die Füße und war außer sich vor Freude. Am nächsten Tag brachte sie dem Mönch einen großen Kohl mit viel Mühe. Dieser fragte das Stachelschwein, ob es den Kohl aus den Gärten seiner Brüder gestohlen habe – dann würde er ihn nicht essen. Das Tier schämte sich daraufhin, nahm den Kohl und brachte ihn wieder zurück in den Garten, aus dem es ihn gestohlen hatte.

Geschichten wie diese zeugen von einer starken Sehnsucht nach einem tiefen Einverständnis von Tier, Mensch und Natur, das durch die Askese, die Rückkehr der Mönche ins Paradies, wieder hergestellt wird. Solche Formen mönchischen Ideals haben bedeutende Gestalten des Mönchtums bis hin zu dem den Vögeln predigenden Franz von Assisi über Jahrhunderte geprägt. Derartige Ideale mögen zu anrührenden Geschichten geführt haben. Ist aber aus ihnen auch etwas für unseren heutigen Umgang mit der Natur zu erheben? Dem möchte ich in einem kurzen Fazit nachgehen:

7. Fazit

Mehrere Punkte in den Sprüchen und Erzählungen von den Wüstenvätern und -müttern sind für unseren heutigen Umgang mit der Klimakrise bemerkenswert. Auch wenn jene aus einer anderen Welt stammen und

²² Vgl. Johannes Moschos, Leimonarion 107. Ich zitiere nach der Übersetzung von Kloster Johannes des Vorläufers, Leimonarion, Chania 2008.

²³ Johannes Moschos, Leimonarion 107.

²⁴ Vgl. Anastasios Sinaites, Diegema 15, Übers. Andreas Müller.

sicher nicht dazu führen sollten, dass wir uns heute wieder in die Wüste zurückziehen und einen radikalasketischen Lebensstil verfolgen sollten, können wir aus der Beschäftigung mit der spätantiken Literatur doch für uns einigen Gewinn ziehen.

1. Die Askese der Wüstenväter und -mütter verfolgte in der Regel keine leibfeindlichen Tendenzen. Vielmehr ging es ihnen darum, sich auf das Wesentliche im Leben zu konzentrieren und dementsprechend die eigenen Wünsche und Begierden kritisch zu betrachten. Ähnliche Konzepte finden sich bei den meisten Mystikerinnen und Mystikern in fast 2000 Jahren Christentumsgeschichte. Mystik hat immer etwas mit Selbstbeschränkung zu tun.
Konsumsucht ist auch heute eine Krankheit, die immer weiter weg von dem führt, was unser Leben wesentlich ausmacht. Mönchtum und Askese mögen dazu ermutigen, schädliche Leidenschaften als solche wahrzunehmen und zu bekämpfen. Habsucht und Konsumsucht einzuschränken, ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem angemesseneren Umgang mit unserer Umwelt. Weniger ist nicht nur für einen selber oft mehr, sondern auch für andere.
2. Bei allen ihren Aktionen gehen die Wüstenväter und -mütter davon aus, dass Aktionismus kein Selbstzweck ist. Ihre asketische Praxis führt zu einem Ziel, das jenseits der Praxis liegt. Auf dem Weg dorthin ist der Bogen nicht zu überspannen, und asketische Forderungen müssen erfüllbar bleiben. Die antike Maxime „Alles mit Maß“ gilt auch hier. Die Apophthegmata Patrum bieten einen vollkommen anderen Lebensentwurf als etwa eine moderne Öko-Apokalyptik. Während Zeitgenossen oft davon ausgehen, dass das Heil der Welt von ihren eigenen Maßnahmen abhängt, erleben die Wüstenmönche und -nonnen einen heilvollen Zustand gerade dadurch, dass sie sich selber zurücknehmen, demütig und ehrfurchtsvoll mit dem umgehen, was ihnen geschenkt ist. Möglicherweise können eine die Apophthegmata Patrum zu mehr Bescheidenheit im Blick auf die eigene Rolle in der Welt ermutigen, ohne damit dazu aufzurufen, umweltschützende Maßnahmen zu vernachlässigen.
3. Die Erzählungen aus der Wüste schildern Ideale, in denen die Protagonistinnen und Protagonisten ihrer Welt nicht als Macher auftreten. Vielmehr pflegen sie einen sensiblen Umgang mit derselben. Sie beuten ihre Welt nicht aus, sondern fügen sich bewusst, asketisch und rücksichtsvoll ein in ein größeres Gesamt, in die Schöpfung Gottes. Das tiefe Einverständnis mit der Natur, die Symphonie zwischen Mensch, Natur und Tier, malt oft phantasievoll paradiesische Zustände vor Augen. Durch ihre Askese, ihre Herzensreinheit und ihre innere Ruhe sind die Bewohnerinnen und Bewohner der Wüste in der Spätantike dazu in der Lage gewesen,

viel genauer als Menschen unserer Zeit wahrzunehmen, welche Bedürfnisse in ihrer Umwelt herrschten und wie sie wieder Teil derselben werden konnten.



II. Leben als Mystik. Weltverhältnis und innerer Wandel bei Michel Henry (1922–2002)

von Frédéric Seyler, Chicago/Freiburg i.Br.

Frédéric Seyler lehrt an der DePaul University in Chicago.

Der Begriff der Mystik kennzeichnet allgemein eine besondere, unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott. In der Philosophie hat zum Beispiel Bergson diese allgemeine Bedeutung aufgenommen,¹ und dabei den Begriff des Lebens eingebracht. Denn Leben in seiner Absolutheit – das ist, für die Mystik, Gott. Was hat es dann aber mit der Mystik als *besonderes* Verhältnis zu Gott auf sich, wenn wir doch alle am Leben und im Leben sind? Bergsons Antwort darauf ist, dass sich der Mystiker gerade durch ein besonderes Verhältnis zum Leben als *élan vital*, als Kraft und Bewegung, auszeichnet, und zwar derart, dass er im Handeln – in der Praxis könnte man sagen – mit Gott eins ist und sein menschlicher Wille mit dem göttlichen eine Einheit bildet. Demnach entfaltet der nach Bergson „vollständige Mystiker“ (*mystique complet*) seine Wirkung. Getragen von der Liebe Gottes, vermag er Andere zu begeistern und gesellschaftliche Normen im Sinne dieser Liebe zu reformieren, ja sogar zu revolutionieren. Stets ist jedoch diese Mystik für die Bergsonsche Lebensphilosophie ein außergewöhnliches Phänomen, gebunden an eine Ausnahme-Persönlichkeit, welche durch ihren direkten Anschluss an Gottes Liebe oder, je nach Auffassung, an den *élan vital*, übermenschliche Züge annimmt.

Damit kontrastiert, wie ich in diesem Beitrag zeigen möchte, der Mystik-Begriff, wie man ihn ausgehend von Michel Henry entwickeln kann. Bei Henry nämlich, so werden wir sehen, ist die Offenbarung des absoluten Lebens an keine außergewöhnliche Persönlichkeit gebunden, und der Mensch, der unmittelbar die Liebe Gottes erprobt, kein Übermensch, sondern eben nur ein Mensch, ein Lebendiger (*vivant*), wie alle anderen auch. Dies kann Henry deshalb behaupten, weil in dem von ihm vertretenen Lebensbegriff die Offenbarung des absoluten Lebens gewissermaßen eingeschrieben ist, und zwar für jeden Lebendigen. Nun kann und wird, zumindest sehr oft, dieses Band mit Gott als dem absoluten Leben vergessen werden, es kann aber nicht verloren gehen. Und deshalb ist dessen Wiederentdeckung, die Henry als „zweite Geburt“ bezeichnet, grundsätzlich immer möglich, sodass die Grundbedingung des Glaubens, nämlich das Leben selbst, immer erfüllt ist, solange wir am Leben sind.²

¹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris 2008.

² Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, ch. 9 « La seconde naissance », 192-215. Dt. Übersetzung von R. Kühn: *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg i. Br./München 1999, 213-239.

Der Ausdruck „Leben als Mystik“ bedeutet also, dass es das Leben selbst ist, welches eine unmittelbare Beziehung zu Gott, ein In-Gott-Leben, ermöglicht und somit eine im weitesten Sinne gefasste Mystik darstellt. Zweitens möchte ich aufzeigen, wie der Lebens- bzw. Mystik-Begriff bei Henry eine Transformation gegenüber dem herkömmlichen Verständnis von Denken und Praxis impliziert. Diese sind nämlich üblicherweise auf die Welt gerichtet, auf die uns erscheinende und umgebende Welt, ja selbst auf die „globale Welt“, wenn wir z.B. an die sich verschärfende Klimakrise denken. Wie aber, wenn dabei das Wesentliche nicht gesehen wird, nämlich das Leben, das als solches gar nicht gesehen werden kann? Sich erneut auf das Leben besinnen, die Welt vom Leben aus betrachten und nicht umgekehrt, das Leben durch das Prisma der Welt beurteilen, das würde bedeuten, das Denken neu zu bewerten und die Praxis als lebensfördernde (oder eben auch lebensverneinende) Tätigkeit zu verstehen, und genau das ist der innere Wandel, den die Lebensphänomenologie Michel Henrys anvisiert.

Leben als unmittelbares In-Gott-Sein, Leben als Mystik

Das Leben als Mystik zu bezeichnen wirft natürlich die Frage auf, wie das Leben hier genauer zu verstehen ist, denn die Konzipierung dieses Lebens als Mystik ist keineswegs selbstverständlich, ja ihr widerspricht unmittelbar die Beobachtung, dass es viele Menschen gibt, die zwar leben bzw. wie Henry sagt: Lebendige sind, deren Leben aber überhaupt nicht durch Mystik oder Religion geprägt zu sein scheint, ja einer solchen Orientierung vielleicht sogar zuwiderläuft. Und in der Tat werden wir uns mit diesem Einspruch beschäftigen müssen, denn Henry gesteht natürlich ein, dass es Menschen gibt – und mit dem Begriff des Lebendigen zielt Henry fast immer auf den lebendigen Menschen ab –, dass es also Menschen gibt, die zwar in Gott leben, dies aber tun, ohne dass es für ihren konkret-weltlichen Lebenswandel selbst irgendeine Bedeutung hätte, kurz: sie leben zwar in Gott, wissen aber nichts davon. Dies ist aber gerade eine Tatsache, die den Henryschen Begriff der „zweiten Geburt“ legitimiert, denn in dieser geht es darum, in diesem Leben in Gott ein zweites Mal geboren zu werden, sodass es im Zuge einer „emotionalen Umwälzung“ des Lebendigen (*boulversement émotionnel*, wie Henry in *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, S. 291 schreibt) auch zu einer entsprechenden Änderung des Verhältnisses zur Welt und des konkreten Lebenswandels kommt.

Zunächst jedoch soll auf das eingegangen werden, was man mit Henry als „erste Geburt“ bezeichnen kann, die sogenannte transzendente Geburt, welche die Grundlage dafür bildet, dass wir als Lebendige in Gott leben und unser eigenes Leben dieses In-Gott-Leben beinhaltet, ja auf dieses in beständiger Weise hindeutet. Um dies zu verstehen, muss auf die Originalität des Lebens-Begriffes in der Philosophie bzw. Phänomenologie Henrys etwas detaillierter eingegangen werden, denn erst aus diesem ergibt

sich das philosophisch-phänomenologische Verständnis unserer Geburt und unseres Lebens in Gott.

Was hat es also mit dem Leben bei Henry auf sich? Wichtig ist festzuhalten, dass es sich hier nicht um einen Begriff handelt, der auch nur im Ansatz an die Biologie angelehnt wäre, wie das etwa durchaus noch in der Lebensphilosophie Bergsons der Fall ist, die, wie wir sahen, das Leben als *élan vital*, als treibende und kreative Kraft bei der Schaffung der verschiedenen Spezies, konzipiert. Im Unterschied dazu ist Michel Henrys Begriff des Lebens ein rein phänomenologischer, d.h. – und das ist ein entscheidender Punkt – er identifiziert das Leben als eine besondere, ausgezeichnete und einmalige *Weise des Erscheinens*. Das Leben ist also eine besondere Art des Erscheinens, und zwar besonders insofern als diese sich radikal von der üblichen Weise des Erscheinens, nämlich dem Erscheinen der Welt bzw. dem Erscheinen von Gegenständen *in* der Welt, unterscheidet. Ein kurzer, aber notwendiger Rückgriff auf Husserl und Descartes, die beide für Henry wichtige Autoren sind, mag diesen Unterschied verdeutlichen.

Wie selbstverständlich nehmen wir Gegenstände in der Welt wahr, beurteilen sie als gut oder schlecht, als nützlich oder schön, doch immer sind unsere Wahrnehmung und auch unser Denken auf Gegenstände bezogen. Husserl prägt für das allgemeine Wesen des Bewusstseins daher den Begriff der *Intentionalität*. Das Bewusstsein ist intentional, das heißt so viel wie: „jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas“, also Bewusstsein eines vom Subjekt des Bewusstseins zu unterscheidenden Objekts. Als Subjekt nehme ich diesen Stuhl im Horizont der ihn umgebenden Welt wahr, *denke* z.B. über seinen Preis nach, und was auch immer ich mit Bewusstsein mache, ist durch eine derartige Gegenstandsbeziehung gekennzeichnet. Der übliche Modus des Erscheinens ist von daher die Intentionalität. In der frühen, noch stark von Husserl geprägten Phase seines Schaffens, hat Sartre z.B. das Paradigma der Intentionalität radikalisiert und bis zur letzten Konsequenz verfolgt. So beschreibt er in einem berühmten Aufsatz aus dem Jahre 1939 die Intentionalität Husserls als eine Entleerung des Bewusstseins vom Trugbild der Innerlichkeit, indem es das Bewusstsein ausschließlich nach Außen, d.h. auf die Welt der Gegenstände und der Umstände, richtet.³ Weil es, so Sartre, nur das intentionale Bewusstsein gibt, ist auch eine Innerlichkeit gar nicht gegeben, gibt es nur die Welt und das auf sie gerichtete Bewusstsein.

Diesen Umweg über Sartre habe ich deshalb gewählt, weil er erstens anschaulich zeigt, was passiert, wenn die Intentionalität als *einzigste* Weise des Erscheinens angenommen wird, und zweitens deshalb, weil Michel Henry den geradezu gegenteiligen Standpunkt zu Sartre einnimmt. Daher: Nein zu Sartres Schlussfolgerung! Es gibt durchaus eine Innerlichkeit, und

³ *Jean-Paul Sartre*, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in : Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 31-35.

nicht nur das: diese Innerlichkeit ist, wie Sartre allerdings richtig gesehen hat, nicht im Rahmen eines intentional-gegenständlichen Erscheinungsmodus gegeben, sondern zeichnet sich vielmehr durch eine ihr *eigene* Erscheinungsweise aus, welche Henry als *Affektivität* bezeichnet. Doch damit nicht genug: diese die Innerlichkeit des lebendigen Subjekts kennzeichnende Erscheinungsweise ist auch die bestimmende, die fundamentalere von beiden, d.h. sie erst ist es, welche überhaupt das In-der-Welt-Erscheinen der Intentionalität ermöglicht. Was es genauer mit diesem als Leben identifizierten Erscheinen auf sich hat und wie Henry zu seiner Annahme kommt, dass kann am besten durch Henrys Rückgriff auf Descartes berühmte Formulierung des „*sentimus nos videre*“ verdeutlicht werden.⁴

„*Sentimus nos videre*“, wir fühlen oder spüren, dass wir sehen. Zum Beispiel, wenn wir ein Kunstwerk betrachten oder auch wenn wir einfach nur der Sonne beim Untergehen zuschauen, immer ist uns unser eigenes Sehen, Wahrnehmen, aber auch unser Denken gegenwärtig, aber eben auf eine nicht-gegenständliche Weise. Und das genau ist es, was das Lebendig-Sein ausmacht. So können wir uns im Gegensatz dazu eine Maschine vorstellen, welche Gegenstände „wahrnimmt“, deren Volumen „berechnet“, nicht aber eine, welche sich selbst in diesem Tun gegenwärtig ist. Und deshalb zögern wir auch zu sagen, die Maschine nehme dieses oder jenes wahr, denke über dieses oder jenes nach, denn mit „Denken“ und „Wahrnehmen“ meinen wir eben nicht nur das Gerichtet-Sein auf den äußeren Gegenstand, sondern wie selbstverständlich auch das nicht-gegenständliche Leben des Bewusstseins, dessen Innerlichkeit, d.h. nicht nur das Sehen, sondern das sich selbst affizierende Sehen, das sich selbst erprobende Sehen, Hören, Denken.

Dieses innerliche Sich-Selbst-Erscheinen begleitet uns ständig, ist kontinuierlich, allerdings auf eine immanente Weise: Es ist eine reine Innerlichkeit, welche den Lebendigen auszeichnet und auf unmerkliche Weise begleitet, wenn er auf das äußerliche, transzendente Objekt gerichtet ist und in diesem gleichsam einzutauchen scheint. Diese als immanent gekennzeichnete Innerlichkeit ist aber auch die Bedingung dafür, wie wir gerade sahen, dass wir überhaupt von einem Wahrnehmen, Denken usw. im eigentlichen Sinne sprechen können. Das heißt aber: die dem Leben eigene Erscheinungsweise, die Affektivität, ist zugleich die Grundlage für die Intentionalität, und das, obwohl diese beiden Erscheinungsweisen grundsätzlich verschieden sind. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: wären wir in der Lage, eine Maschine zu schaffen, welche es vermag, Dinge wirklich wahrzunehmen, d.h. sich selbst in dieser Wahrnehmung zu affizieren, zu erproben, so würden wir ein lebendiges Wesen erschaffen haben. Wenn also z.B. von einer emotionalen Reaktion künstlicher

⁴ Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637.

Intelligenz gesprochen wird, so muss im Auge behalten werden, dass es sich dabei um das statistische *Simulieren* einer Emotion handelt, nicht um eine eigentliche, d.h. lebendige Affektivität. Diese kann nur Gott schaffen, denn er ist das absolute Leben selbst, und aus diesem entspringt jeder Lebendige wie aus einem Urquell. Weitab von einem biologischen Lebensbegriff ermöglicht es Henrys Ansatz das Leben phänomenologisch in dessen Einzigartigkeit und zugleich als Fundament eines jeden Erscheinens zu verstehen. Wie aber ist dann die Idee des Lebens als Mystik zu verstehen? Inwiefern ist Leben ein Leben in Gott und Gott im Lebendigen?

Wie wir gesehen haben, ist das Leben nach Henry stets das sich selbst in der Immanenz, als Innerlichkeit, offenbarende Leben. Zugleich ist mit dieser Selbst-Offenbarung des Lebens für das lebendige Subjekt eine „andere“ Offenbarung mitgegeben: nicht nur, dass ich am Leben bin, offenbart sich mir im Lebendig-Sein, sondern auch die Tatsache, dass ich als Lebendiger nicht mein eigener Ursprung bin. Das Lebendig-Sein verweist somit auf das *absolute* Leben, welches das individuelle Leben übersteigt und in diesem Sinne *transzendiert*, aber gleichzeitig alle Lebendigen als deren Urquell einschließt und im Leben hält.

Die Immanenz des Lebens beinhaltet damit eine Transzendenz, nämlich die des absoluten Lebens, diese ist aber als eine „Transzendenz in der Immanenz“ zu verstehen, sofern das absolute Leben, Gott, dem Lebendigen nicht äußerlich ist, sondern geradezu das Innerste seines Lebendig-Seins ausmacht. Und deshalb ist Gott in uns, so wie wir in Ihm sind.

Dies ist der mystische Kern des Lebens und des Lebendig-Seins, der sich aus Michel Henrys phänomenologischem Begriff des Lebens entwickeln lässt: Leben ist immer und notwendig ein In-Gott-Leben, das *religiöse* Leben ist ein solches, dass sich dieses Bandes zwischen Gott und dem Menschen gewissermaßen „auf Schritt und Tritt“ bewusst ist, es zelebriert und es zu bestärken sucht.

Dieses zu begreifen und zu leben ist für den modernen Menschen gleichbeutend mit einem inneren Wandel, ja mit einer inneren „Umwälzung“, welche sein Verhältnis zur Welt grundlegend verändert, insofern letztere nun vom Leben her gesehen und evaluiert wird, und nicht mehr umgekehrt das Leben auf dessen weltliches Erscheinen reduziert wird.

Innerer Wandel und Transformation des Weltverhältnisses

Ein innerer Wandel ist bei Henry stets gleichbedeutend mit einem *affektiven* Wandel, einem Wandel in der Innerlichkeit des Lebens also. Ein solcher Wandel ist ein immanentes Werden, welches durchgehend und fundamental von einer ebenso immanenten Dynamik abhängt. Ein derartiges Werden wiederum scheint außerhalb der menschlichen Willensbestimmung zu liegen und kann durch diese nicht direkt hervorgerufen werden. Genauso wenig wie ich durch meinen Willen darüber entscheide, ob ich fröhlich bin oder leide,

kann ich auch willentlich nicht darüber verfügen, ob ich mein eigenes Leben als ein Leben in Gott und Christus erprobe oder dies eben nicht tue. Das individuelle Leben als Leben in Gott wirklich, d.h. lebendig, anzuerkennen, ist in der Tat eine „emotionale Umwälzung“, welche aber vom immanenten Leben selbst ausgeht, d.h. letztendlich vom *absoluten* Leben abhängt. Mit anderen Worten ausgedrückt: der innere Wandel, der einer zweiten Geburt in Gott gleichkommt, ist ein Akt göttlicher Gnade, welcher den Lebendigen auf unergründliche Weise zur „Anerkennung“ seines Lebens in Gott führt.

„Aufgrund des Vergessens, das sein eigenes phänomenologisches Wesen definiert, ist das Leben zweideutig. Das Leben ist das, was von sich weiß, ohne es zu wissen [...]. Das Wissen, durch das das Leben eines Tages weiß, was es schon immer gewusst hat, ohne es zu wissen, ist von keiner anderen Ordnung als der des Lebens selbst. [...] In dem Maße, in dem das Leben für ein solche Umwälzung empfänglich ist, ist es ein Werden [...]. Dass das Leben ein Werden ist, bedeutet: Es besteht stets die Möglichkeit, dass [dessen] Selbst-Affizierung als die des absoluten Lebens erprobt wird [...]. Dass demjenigen, der die Heilige Schrift liest, eine solche Empfindung wie die Offenbarung seines eigenen Wesens widerfahre, und insofern diese ihm nichts anderes mitteilt als seine Sohnschaft [in Gott], ist nicht verwunderlich, insofern diese *conditio* der Sohnschaft gerade die seinige ist und daher die Bedingung des Glaubens stets erfüllt ist.“⁵

Doch hebt Henry an anderer Stelle hervor, dass das Band zwischen Gott und dem Menschen auch in einer dem Leben konformen und es steigernden Praxis erprobt wird, wie z.B. in der Kunst, aber auch allgemein in dem, was Henry als Kultur versteht. In ihren alltäglichen Formen zielt Kultur auf die Praxis ab, welche menschliche Bedürfnisse befriedigt, wobei auch ein allgemeines Bedürfnis besteht, subjektive Potenzialitäten zu entwickeln. So kann z.B. durchaus und legitimerweise von einer Essenskultur gesprochen werden, während wir z.B. im Sport unsere körperlichen Fähigkeiten entwickeln, in der Musik unsere musischen, etc. In ihren höheren Formen findet sich Kultur vor allem in der Kunst sowie in Religion und Ethik wieder, wobei, wie wir gleich sehen werden, diese drei Kulturformen miteinander in Verbindung stehen. So heißt es z.B. in dem 1996 unter dem Titel „Art et phénoménologie de la vie“ veröffentlichten Gespräch:

„Was passiert durch das Kunstwerk? Durch dieses gibt es wie ein Erwachen meiner Subjektivität, denn die Formen, die Farben, die Grafiken erwecken in mir diese Kräfte, deren Ausdruck sie sind. [...] Es gibt also, durch die Vermittlung des Kunstwerkes, so etwas wie eine *Intensivierung des Lebens*, sowohl für den Betrachter als auch für den Kunstschaffenden. [...] Der

⁵ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, 291 (dt. 324-325).

Kunstschaffende ist dann jemand, der ein ethisches Werk vollbringt, wenn es wahr ist, dass die Ethik darin besteht, unser Band zum Leben immer intensiver zu leben. [...] Die Ethik zielt darauf ab, Experimente dieser Art hervorzurufen [...], in denen wir, anstatt unser Leben in der Sorge um die Welt zu verlieren, dieses *radikale Band* innerlich wieder erleben. Es gibt eine Sphäre, welche das prinzipiell zulässt, es ist die Kunst. *Kunst ist von Natur aus ethisch*. Insofern Kunst die affektiven und dynamischen Potenzialitäten eines Lebens erweckt, das zugleich sich selbst und mehr als sich selbst ist, ist Kunst die Ethik par excellence. Gleichfalls ist sie auch eine Form des religiösen Lebens. Dies ist auch der Grund, warum ästhetische Erfahrung grundsätzlich sakral ist.“⁶

Wir sehen hier, wie eng Kunst, Ethik und Religion miteinander verflochten sind, und dies auch insofern sind, als es in ihnen stets für den Lebendigen darum geht, das Band mit dem absoluten Leben zu empfinden, wieder zu beleben, kurz: es geht darum, in Gott zu leben. Wir sehen ferner, dass es für Henry durchaus Formen der Praxis gibt, welche zwar nicht durch einen schieren Willensakt zu einem inneren Wandel, hin zu einem Leben in Gott, führen, die aber trotzdem einen derartigen Wandel zumindest begünstigen. Ist aber der innere Vollzug des zu Gott heimführenden Wandels auch mit einer Änderung des Weltverhältnisses verbunden? Das scheint tatsächlich der Fall zu sein und dies zu skizzieren, ist das Anliegen meines letzten Punktes.

Wir sahen: Die zweite Geburt ist gewissermaßen ein zweites Leben, in dem wir infolge einer affektiven Umwälzung unser Leben als Leben in Gott erproben. Damit ist der Weg frei für ein mystisches Leben oder – wie eingangs formuliert – für ein Leben als Mystik. Was aber bedeutet dies für unser Verhältnis zur Welt?

Vor dieser zweiten Geburt in Gott gibt es scheinbar „nur“ die Welt. Wir „wissen“ dann zwar um die Besonderheit und Einzigartigkeit des Lebens, aber eben ohne es zu wissen.⁷ Und in einer solchen Situation sind wir unter Umständen für Diskurse und Praktiken empfänglich, welche nicht lebensfördernd, sondern lebenshemmend oder gar lebensverneinend sind. So ist z.B. der Szientismus ein verlockender Diskurs: Das berechtigt hohe Ansehen der Wissenschaft usurpierend, verbreitet er die nicht mehr wissenschaftlich belegbare Ansicht der Nichtigkeit des Lebens im Zuge von dessen Reduktion auf eine bloß materiale, sich nicht selbst affizierende Welt

⁶ Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », in: Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Band III, Paris 2004, 296-297.

⁷ Es müssen also mindestens zwei verschiedene Wissens Ebenen unterschieden werden, nämlich ein affektiv-immanentes und ein intentional-bewusstes Wissen. Ferner muss Henry zufolge selbst innerhalb des affektiven „Wissens“ von möglichen Transformationen ausgegangen werden, also von einem affektiven Wissen im Werden, gerade in der emotionalen Umwälzung, welche für die zweite Geburt ausschlaggebend ist.

von Elementarpartikeln. Auf der praktischen Ebene bahnt die moderne Wissenschaft Technologien den Weg in unser Alltagsleben, welche, anstatt das Leben zu steigern und subjektive Potenzialitäten zu entwickeln, anstatt die Bildung und Erprobung unseres Lebendig-Seins zu steigern, anstatt, schließlich, uns unseres Bandes mit einem uns umgreifenden göttlichen Leben zu vergewissern, uns oftmals unter Narkose stellen, wie es z.B. beim Fernsehen geschieht, wo wir wie betäubt Anderen aus der Ferne beim Leben zuschauen.

Diese für Michel Henry lebensdegradierenden Tendenzen in der alltäglichen Technologienutzung erreichen ihren gefährlichen Höhepunkt im Simulieren des Lebendig-Seins durch die Maschine. Dies ist dann der Fall, wenn selbst unsere intimsten Empfindungen durch ein technologisches Medium derart vermittelt sind, dass wir diese an eine Maschine adressieren und uns so von der eigentlichen Gemeinschaft der Lebendigen verabschieden: Niemand ist mehr da, am anderen Ende der *high-speed* Internet-Leitung, außer vielleicht die Maschine selbst, eine Virtualität, welche gelernt hat, menschliche Regungen und Reaktionen nachzuspielen und gekonnt bei uns auszulösen. Was ändert sich dann aber im Zuge der zweiten Geburt und wie sieht unser Weltverhältnis nach ihr aus?

Hier können meiner Ansicht nach mindestens drei Aspekte abschließend skizziert werden:

Ein erster, grundlegender Aspekt einer veränderten Weltsicht ergibt sich aus dem *Primat des Lebens*: das Leben ist dann nicht mehr auf dessen weltliches Erscheinen reduzierbar. Zwar werden die materiellen Grundlagen des Lebens nicht negiert, vielmehr werden sie ins rechte Licht gerückt, d.h. als dem Leben dienende Grundlagen geschätzt und nach diesem ausschließlichen Kriterium beurteilt.

Im Rahmen dieses Primats wird zweitens die Gemeinschaft der Lebendigen als Gemeinschaft in Gott anerkannt und gelebt. Die Welt ist der Ort, in dem sich die Lebendigen sehen, hören, etc., doch negiert dieses In-der-Welt-Sein nicht mehr die tiefere, affektive Schicht der Gemeinschaft, sondern das Sich-in-der-Welt-Abspielende ist nun verstanden als bloß sichtbarer Ausdruck der Gemeinschaft, gewissermaßen als die Spitze eines im Großen und Ganzen unsichtbaren, innerlichen „Eisbergs“.

Dies hat drittens Auswirkungen auf die Formen der Praxis bzw. auf die Priorisierung dieser Formen, mit denen wir der Welt begegnen: In den Mittelpunkt rücken hier die Formen einer das subjektive Leben steigernden Praxis: Kunst, Bildung, und Kultur – verstanden in ihrem weitesten Sinne als Wege zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse – sollen den narkotisierenden und entfremdenden Technologie-Gebrauch stark begrenzen, wenn nicht gar ersetzen.

Allen diesen drei Aspekten ist gemeinsam, dass sie die Sorge-um-die-Welt der Sorge-um-das-Leben unterordnen.

Letztere wäre dann der Angelpunkt einer lebensphänomenologisch interpretierten „ethischen Gemeinschaft“ im Sinne Kants: das Leben erhalten, fördern, steigern, und somit dessen Band zum absoluten Leben Gottes wieder beleben – eine solche unsichtbare Gemeinschaft der Lebendigen wäre dann in der Tat eine mystische Gemeinschaft.



III. Dem Leben dienen. Aktuelle Schöpfungstheologie und Mystik

von Christine Büchner, Würzburg

Der Beitrag ist eine nur leicht veränderte und gekürzte Fassung von: Christine Büchner, *Leben – Erde – Kreativität. Säkularisate von Schöpfung in der Theologie oder: Profanierungsprozesse in der Spur christlichen Schöpfungsglaubens*, in: G.M. Hoff/J. Knop (Hg.), *Konstruierte Schöpfung? Ein theologisches Motiv auf dem Prüfstand*, QD 334, Freiburg i.Br. 2024, 175–199.

Einerseits sprechen in der gesellschaftlichen Diskussion um Klimawandel und eine zunehmende ökologische Achtsamkeit immer öfter auch Nichtgläubige von Schöpfung, die es zu bewahren gelte. Sie drücken damit aus, dass das Ökosystem ein kostbares, aber bedrohtes Gut ist, welches auch die Lebensgrundlage des Menschen bildet. Vermehrt ist in diesem Zusammenhang auch von einer Sakralisierung der Natur die Rede, einer „grünen (oder ‚dunkelgrünen‘¹) Religion“ – mit dem Ziel, die anthropozentrische Sicht, die über die letzten Jahrhunderte durch die selbstverständliche Gegenüberstellung von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt, von Personen und Nicht-Personen zu einer Verobjektivierung und Ausbeutung nichtmenschlichen Lebens geführt hat, auf die Würde und Heiligkeit allen Lebens und die Verpflichtung ihm gegenüber hin zu weiten.² Andererseits ist die Theologie – etwa seit dem Aufkommen der ökologischen Bewegungen in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts und seit die Auswirkungen der ökologischen Krise manifest geworden sind – in einem noch einmal verstärkten Maße in einen notwendigen Dialog mit den Natur- und Kulturwissenschaften eingetreten, in dessen Zuge umgekehrt Begriffe aus diesen Bereichen in schöpfungstheologische Ansätze Einzug gehalten haben: Natur, Leben, Erde, Welt, Kosmos, Evolution, Selbstorganisation, Körper, Materie. Damit blieb die Theologie innerhalb der säkularen Moderne gesprächsfähig; zugleich wurden gewisse Modifikationen in das theologische Verständnis des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses hineingetragen und bislang selbstverständliche Aspekte der Schöpfungstheologie infrage gestellt. Und zwar solche Modifikationen, die Anknüpfungspunkte in den christlichen Traditionen der Mystik haben, weil sie auch diese klaren Unterscheidungen und Grenzziehungen zwischen den genannten Größen (Gott, Mensch, Welt) infrage gestellt haben.

¹ K. von Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte*, München 2019, 214 u. ö. mit Bezug auf B. Taylor, *Dark Green Religion. Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley/Los Angeles 2009.

² Vgl. ebd., 214–223.

Bevor ich darauf detailliert zu sprechen komme, möchte ich an dieser Stelle zunächst eine Kategorie einführen, die der italienische Philosoph Giorgio Agamben geprägt hat: die der Profanierung.³ Profanierung meint die Einbindung eines vormals exklusiv dem Raum des Sakralen vorbehaltenen Konzepts in die Alltagswelt – und damit einen dem Kern des Christlichen entsprechenden Prozess (vgl. *Gaudium et spes* 1). Ein Prozess, der die christlich-kirchliche Deutung in den Diskurs mit dem, was Menschen in ihrer Zeit jeweils umtreibt, hineingibt und so für ein Neuverständnis öffnet. Denn die genuin christliche Deutung begreift die Welt gar nicht als Schöpfung irgendeines höchsten, heiligen, unnahbaren Wesens, sondern als Schöpfung eines Gottes, der*die*das sich selbst nicht abgrenzt, vielmehr weltlich bzw. irdisch wird – uns so ununterscheidbar nahe, dass Sakralität und Profanität füreinander durchlässig werden. Der Ort der Welt ist der Ort Gottes und umgekehrt.

1. Profanierung statt Sakralisierung

Religionen funktionieren nach Agamben auf der Basis der Trennung zwischen Heiligem und Profanem bzw. durch die Absonderung des Heiligen vom Profanum (dem Bereich vor dem Tempel). Diese Trennung wird durch die Profanierung außer Kraft gesetzt. Ich zitiere Agamben: „Profanieren bedeutet: die Möglichkeit einer besonderen Form von Nachlässigkeit auf tun, welche die Absonderung mißachtet oder – eher – einen besonderen Gebrauch von ihr macht.“⁴ Praktiken der Profanierung befreien religiöse Konzepte aus ihrer im Kontext der Sakralisierung verbindlich definierten dogmatischen Festlegung und erlauben einen spielerischen Umgang mit ihnen. Die Profanierung befreit so auch die Religion selbst aus Erstarrungen und gibt ihr eine neue Freiheit. Es könnte also lohnend sein, mit dem Begriff der Schöpfung zu spielen, ihn zu verknüpfen mit säkularen Begriffen wie Leben oder Natur, ohne auf den Mehrwert, auf das Unterscheidende aus zu sein. Konkreter: Das Gewicht des exklusiven „bara“ (Gott schuf – Gen 1) hat den Unterschied zwischen Schöpfer und allem Geschöpf zementiert, der gerne als „wohltuend“ charakterisiert wird.⁵ Eine harte Grenze ist aber nie wohltuend, sondern bedrückend. Wo wir sie spielerisch durchbrechen, zeigen sich indes Spuren des Schöpferischen, Spuren Gottes in der Welt: da, wo Neues entsteht, wo Möglichkeiten sich zeigen, die bislang verschlossen waren – um zu einem freieren Gebrauch zu finden, einem, der nicht zuerst den Unterschied von Gott und Nicht-Gott und in der Folge von Mensch und Nicht-Mensch, sondern zuerst die Kontinuität allen Lebens wahrnehmen lässt. Die Kontinuität, das Zusammenhängen allen Lebens,

³ Vgl. G. Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2015.

⁴ Ebd., 72.

⁵ Vgl. etwa M. Kehl/D. Ansorge, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Unter Mitwirkung von H.-D. Mutschler, M. Sievernich und C. Troll, Freiburg i. Br. 2018; H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. *Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 135.

wird gegenwärtig vor allem in nicht-theologischen Kontexten immer stärker gesehen: in den Naturwissenschaften, in den Sozialwissenschaften, in der Geologie und Klimabewegung, in den human-animal-studies, in den Queer-Studies oder auch in der Lebensphänomenologie. Die Physikerin Karen Barad beobachtet Aktivität, Offenheit, Agentialität auch schon in der anorganischen Natur;⁶ der Soziologe Bruno Latour zeigt, dass Natur und Kultur untrennbar ineinander verwoben sind und lenkt den Blick auf die Erdverbundenheit von beidem;⁷ im Klimaaktivismus ist die Rede vom Ökozän;⁸ die feministische Naturphilosophin Donna Haraway entwirft eine Utopie symbiotischer Lebensformen;⁹ wir stehen staunend vor der Fluidität von Geschlecht und Identität; die Phänomenologie (Michel Henry und andere) weist hin auf den Vorrang des Spürens vor dem Denken.¹⁰ In all diesen an sich sehr verschiedenen Bereichen kommt Leben als komplexer Zusammenhang in den Blick, an dem alle teilhaben, als ein interdependentes Netzwerk, in dem nichts isoliert von anderem ist und die Bildung klarer Kategorien sich als zunehmend schwierig erweist. Die mystischen Traditionen des Christentums (vielleicht auch der anderer Religionen) bieten die Chance, Gott in dieses Netzwerk einzutragen: also den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, damit er wirklich wohltuend sein kann, zugleich zu überschreiten, durchlässig zu machen, den Schöpfer zu profanieren, weil er sich selbst stets schon profaniert. Daher scheint es lohnend auszuprobieren, wie die Konzepte aus den säkularen Wissenschaften und Diskussionszusammenhängen das Konzept von Schöpfung profanieren und so zugleich aus erstarrten Zusammenhängen herausholen, vertiefen, erden, lebendiger und so auch aktuell relevant machen können. Die im Wesentlichen gebrauchten Begriffe aus dem säkularen Bereich habe ich bereits genannt: Leben, Netzwerk, Kreativität, Erde, Natur.

Ich möchte im Folgenden zunächst am Beispiel einer jüngeren Publikation der amerikanischen Theologin Catherine Keller, zeigen, wie sie diese Begriffe in ihre Theologie hineinholt und so zu einer spielerischen, freien und innovativen Schöpfungstheologie gelangt, die etwas zu sagen hat und die motivieren kann zu einem veränderten Miteinander. In einem weiteren Schritt

⁶ Vgl. dazu beispielsweise K. Barad, *Agential Realism. How Material-Discursive Practices Matter*, in: dies., *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham/London 2007, 132–185.

⁷ Vgl. B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, in: ders. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995, 64 – 67.

⁸ Vgl. etwa S. Lorenz, *Risiken im Anthropozän oder Mysterien im Ökozän. Wie überleben die Bienen?*, in: H. Laux/A. Henkel (Hrsg.), *Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän*, Bielefeld 2018, 231–248.237f.

⁹ Vgl. D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London 2016, 58–98.

¹⁰ Vgl. etwa M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg i. Br./München 2002, 57–59.137–139.

möchte ich mit diesem neuen Blick zurück in die Tradition gehen und zeigen, dass die bei Keller und in der aktuellen Diskussion neu hervorgehobenen Aspekte, sich an bislang tendenziell marginalisierte Stimmen der Tradition anschließen lassen, bevor ich zu einem Fazit komme.

2. Catherine Kellers ‚politische Theologie der Erde‘

2.1 Creatio ex nihilo [Schöpfung aus dem Nichts] als Problem

In ihrem Buch "Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public"¹¹ entwirft die prozesstheologisch inspirierte konstruktive Theologin Schöpfungstheologie als eine politische Theologie der Erde. Damit probiert sie – in eben jener spielerischen Weise, wie Agamben vorschlägt, und motiviert durch die benannten säkularen Diskurse über die Zukunft des Lebens auf der Erde – einen Paradigmenwechsel mit Blick sowohl auf die Theologie als auch auf die säkulare Politik und Gesellschaft. Ihren Ausgangspunkt bildet die These, dass die christliche Rede von einer Schöpfung ex nihilo durch einen allmächtigen Schöpfer zu einem anthropozentrischen Exzeptionalismus geführt habe, der uns in die gegenwärtige ökologische Krise geführt hat.¹² Das Prinzip des Exzeptionalismus begründet die Sonderstellung des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung und in der Folge ebenso die des Potentaten gegenüber seinem Regierungsgebiet sowie des Menschen gegenüber allen anderen – „seinen“ – Lebewesen, und auch, das wäre zu ergänzen, die des Mannes über „seine“ Frau.

Es geht also darum, vom Leitprinzip des verantwortlichen Machers loszukommen und zu miteinander Lernenden und Suchenden zu werden und unser Scheitern und Nichtwissen ernst zu nehmen. "*Uncertainty, however, does diminish responsibility; it multiplies possibilities for response.*"¹³ Es geht darum, die Vielfalt der Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach dem, was die Schöpfung, was die Erde, der Kosmos, das Leben bedeuten und wie es gelingen kann, zu erhöhen. Dafür ist es nötig, selbstgewisses Gegeneinander aufzugeben, welches Vielfalt zerstört. Solche Aufgabe des Gegeneinanders bedeutet nicht das Aufgeben der eigenen Position, also im Fall der religiösen Position den Bezug auf Gott. Vielmehr geht es darum, diesen Gottesbezug innerhalb der säkularen Diskurse und Praktiken zu suchen und neu zu finden. Keller spricht in diesem Zusammenhang von einer „säkularreligiösen Potentialität“.¹⁴ Der Antagonismus dagegen übersieht gemeinsame Potentiale und lenkt von der tatsächlichen Bewältigung der Probleme, vor denen wir stehen, ab. Die

¹¹ C. Keller, Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York 2018.

¹² Vgl. ebd., 18f.42– 46.

¹³ Ebd., 15.

¹⁴ Vgl. ebd., 18.

antagonistische Sicht verhindert, was gemeinsam im Hier und Jetzt möglich wäre und mündet entweder in paralyisierende Apokalyptik oder in fundamentalistische Jenseitsvertröstung. Es geht, nach dem Scheitern von Souveränität, Exzeptionalität und Kontrolle auf allen Ebenen – politisch, ökologisch und theologisch – darum, von einem Gegeneinander zu einem Miteinander zu kommen, das auch Konflikte umfasst, aber weniger um Ausschluss als um Einschluss bemüht ist, auch zwischen säkularer und theologischer Weltdeutung und -gestaltung.¹⁵ Diese konstruktiven Überlegungen setzen sich ab von einem apokalyptischen Gestus. Sie haben aber auch nicht bloß utopischen Charakter. Vielmehr setzen sie auf das Potential der herausfordernden Vielfältigkeit des Lebens auf der Erde.

2.2 Kreativität des Lebens: God "beyond within"

Die Rede vom Leben auf der Erde verbindet die Disziplinen und Weltanschauungen.¹⁶ Sie betont Kontinuität, Nicht-Exzeptionalität und Verwandtschaft sowie Vielfalt – vom Elektron bis zu Gott.¹⁷ Als organische Metapher bezeichnet „Leben“ Veränderung, Werden und Vergehen und stellt strikte Grenzziehung zwischen menschlichem und tierlichem Leben infrage, aber auch zwischen Anorganischem und Organischem. Die Physikerin Karen Barad beobachtet bereits in der allen gemeinsamen materiellen Basis eine "infinity of possible relations".¹⁸ Aus dieser Materie- bzw. erdwärts gerichteten Perspektive ist jeder Exzeptionalismus in einen Inklusivismus oder mit Keller formuliert, in einen „Inzeptionalismus“¹⁹ hinein überwunden. Alles, was war, ist und möglich ist, stellt sich dar als ein sich im ständigen Neuwerden befindliches Netzwerk – und Gott in diesem Netzwerk als dessen Grund, Raum und Kraft. Gottes Transzendenz besteht in seiner Immanenz: Gott ist "beyond within".²⁰ Keller spricht mit einer Formulierung von Jean-Luc Nancy auch mit deren Begriffsprägung von Gottes „Transimmanenz“.²¹ Gottes Kreativität und die Kreativität der Welt vollziehen sich ineinander. Der gemeinsame Prozess lässt nicht erkennen, wo das Agieren eines bzw. einer einzelnen endet und das von anderen beginnt. Eines geht mit einem Teil seines Könnens in das andere ein, dadurch entsteht ein höheres Maß an Komplexität. Wenn Gott analog zu diesem Bild seine Kreativität entfaltet, dann ist es nicht mehr nur ‚seine‘ Kreativität, denn sie ist in ständiger Wechselwirkung mit unserer. In der traditionellen Lehre der creatio continua ist das bereits ähnlich gedacht. D.h. weiter: Wir schulden das eigene Leben und Können stets Gott und zugleich allem anderen Leben, auch das Gelingen (bzw. Misslingen) des göttlichen Lebens ist dem Mittun alles

¹⁵ Keller, ebd., 54 u.ö., benutzt hier den Begriff "amorous agonism".

¹⁶ Vgl. C. Keller, Political Theology (s. Anm. 12), 73.

¹⁷ Vgl. hierzu etwa ebd., 101f.140–142.

¹⁸ Ebd., 102.

¹⁹ Vgl. ebd., 143.

²⁰ Ebd., 115.143.

²¹ Ebd., 143.

anderen an diesem Gesamt des Lebens geschuldet, in das Gott sich, sein eigenes Leben, seine Kraft, seine Liebe untrennbar hineingibt. Alles, was ist, ist mehr als es ist – denn Gott ist in ihm und es ist in Gott – Gott kann sich nicht losmachen vom Werdeprozess der Schöpfung bzw. des Lebens, weil es zugleich *sein* Leben ist. Gott *beyond within* steht zu dieser Welt, so der hier vorgestellte Ansatz, nicht in einem Verhältnis der äußerlichen Kausalität, sondern – auf allen Ebenen – in einem der Innerlichkeit und Partnerschaftlichkeit.

Damit kommt einerseits die Fragilität und Prekarität des Prozesses in den Blick, ganz entsprechend der Realität, mit der wir gerade zu tun haben. Andererseits liegt in der Einbindung Gottes in unsere Abhängigkeit, mit einer Begriffsprägung Jean Luc Nancys, in Gottes „Transimmanenz“, zugleich eine Hoffnung: dass genau diese zu einem guten Ende führt, das nichts ausschließt. Dass stets noch weitere Möglichkeiten in unserm Zusammenspiel liegen, auch wo alles verfahren scheint. Transimmanenz Gottes und Interdependenz allen Lebens bedeutet aber nicht: Affirmation alles dessen, wie etwas und was gerade läuft. Vielmehr begründen sie einen Optimismus, dass anderes möglich ist, als jetzt ist – durch einbeziehendes Verhalten, damit Differentes sich entfalten kann und wir gemeinsam Potentiale entdecken können, uns und anderes der Zukunft öffnend, statt sie bestimmend, einander durch unsere Unterschiedlichkeit immer wieder korrigierend. Dabei könnten wir merken, dass der/die/das Andere eben nicht einfach anders ist, sondern dass ganz vieles, was es ausmacht, auch in mir ist und umgekehrt (selbst wenn es sich möglicherweise gegen mich richtet). Wir sind einander in unserer "earthbound divinity"²², so ein weiterer Ausdruck, den Keller von Derrida entlehnt, nicht völlig transzendent und unverständlich. Wir können zum weiteren merken, dass wir die Dinge nicht mehr allein bestimmen können (und es auch nie konnten) – und dass das auch gut so ist (weil es auch Gott nicht kann und will).

Der Mensch in der Klimakrise beginnt seine Abhängigkeiten zu bemerken. Ökotheologie beginnt, Abhängigkeit auch in Gott hineinzudenken und ein neues, positives Verhältnis zu diesem Konzept zu etablieren. Auf der Erde als unserem gemeinsamen Zuhause ist es auf Dauer nicht möglich, gegeneinander zu leben.

Eine erdgebundene Theologie und Mystik weist darauf hin, dass hierdurch nicht nur Menschen einander verbunden sind, vielmehr kennzeichnet die ganze Erde eine "shared vulnerability".²³ Der Messias, so Keller, teilt sein Los mit den Schafen und stirbt einen inhumanen Tod.²⁴ Und schon die Hiob-Erzählung räumt auf mit der Ansicht, es ginge in der Schöpfung darum, dem Menschen ein komfortables Leben zu verschaffen.²⁵ Sie konstatiert vielmehr

²² Ebd., 113 – ein weiterer Ausdruck, den Keller von Derrida entlehnt.

²³ Ebd., 168.

²⁴ Vgl. ebd., 169.

²⁵ Vgl. ebd., 172f.

eine planetarische Verbundenheit (passiv und aktiv), die ein Denken und Tun nach antagonistischem Muster ablehnen muss. Wenn heute Medien die „Erledigung“ von 72 Mio. Borkenkäfern zur Rettung eines vom Menschen für die Holzwirtschaft angelegten monokulturellen Fichtenwaldes oder die Tötung von Millionen von Corona infizierten Zuchtnerzen als „Erfolg“ verbuchen, kommt die Selbstverständlichkeit des exzeptionalistischen Paradigmas grausam zum Ausdruck.²⁶ Es wäre nur in einer gewaltigen gemeinsamen Anstrengung zu überwinden, nach Keller: einer gemeinsamen apophatischen Anstrengung, die sich in einer dreifachen Praxis konkretisiert: *erstens* in einem politischen Zusammenkommen ohne Beharren auf Orthodoxie, ohne das Gegenüber von „wir“ und „die“²⁷, *zweitens* in einer ökologischen Bewusstwerdung unserer uns mit allen in „animierender Sprachlosigkeit“²⁸ verbindenden Animalität und *drittens* in einer sich materialisierenden Theologie, in der das Reden in Tun übergeht.²⁹

Das wäre eine Anstrengung, die wir dann mit einem Gott teilen, der „seine“ Wirklichkeit nicht exklusiv gegen die Welt setzt, sondern dessen Leben prinzipiell, *in principio (bereschit)*, auf alles Leben hin offen ist (promiskuitiv, wie die Theologin Laurel Schneider formuliert)³⁰ und so der tiefste Grund ist, aus dem alles lebt und in dem alles ohne Ausnahme zusammenkommen darf.

2.3. "All-in": dem Leben dienen

Um diesen Paradigmenwechsel theologisch zu vollziehen, bedarf es m.E. eines dezidiert trinitarischen Verständnisses von Schöpfung, das nicht Über- und Unterordnung instanziiert, sondern aus einer unabgeschlossenen, pluralen Beziehungsfülle wiederum Pluralität und Komplexität hervorruft. Als trinitarische schöpferische Wirklichkeit nimmt Gott in der Welt keinen eigenen Raum ein, sondern stellt selbst den Raum ihres Daseinkönnens dar. Erst so wäre das Anderssein Gottes zur Welt dadurch markiert, dass es die Trennlinie zwischen Gott und Geschöpf permeiert und dass Gott in der Welt nicht anders wirklich sein will und kann als verkörpert durch diese. Gott schafft, nach diesem Modell, indem er sich gibt. Indem Gott sich zur Verfügung stellt für anderes, empfängt er*sie*es seine Materialisierung – das wird offenbar in der Inkarnation des Sohnes. Das Paradigma der Inkarnation stellt sich als ein Gegenentwurf zum Paradigma der Unabhängigkeit und des Sich-Auszeichnens dar. Als Geist ist Gott *beyond within*, in unserer Abhängigkeit voneinander und Offenheit aufeinander, die immer wieder

²⁶ Vgl. Der Spiegel, NRW erledigt 72 Milliarden Borkenkäfer (28. August 2021), in: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/kampf-gegen-das-waldsterben-nrw-erledigt-72-milliarden-borkenkaefer-a-afee2cd6-ae9a-44b6-8425-b8de2206e619> (abgerufen am: 20.11.2022).

²⁷ Vgl. C. Keller, Political Theology, 18.

²⁸ Ebd., 168 ("animating speechlessness").

²⁹ Vgl. ebd., 163–174.

³⁰ Vgl. L. C. Schneider, Divine Promiscuity, in: A. Jax/S. Wendel (Hrsg.), *Envisioning the Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation*, London/New York 2020, 126–139.

kreativen und zugleich schmerzvollen Neuanfang ermöglichen. Als Geist, der in uns, in der Schöpfung seufzt (wie es Röm 8 heißt). Eine solche trinitarische Sicht von Schöpfung betont daher nicht den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf und das Prinzip von Besonderheit und darauf zurückgehende Ordnungen, sondern – mit der weisheitlichen Tradition – die (zumeist verborgene) Gotthaltigkeit der Schöpfung auf allen Ebenen – in all ihrer Ambivalenz. Alles ist in Gott hineingenommen – "all in", so ein griffiger Slogan von Keller.³¹ Keines kann sich aus diesem Prozess herausnehmen. Es gibt kein Leben, sei es uns noch so unverständlich und fremd, das nicht Ausdruck göttlichen Lebens wäre. Aber das könnte nur offenbar werden, wo mein Unterscheiden und Kategorisieren aufhörte, so dass deutlich würde: Wir sind alle ausnahmslos in Gott hineingenommen, so wie wir auch wechselseitig ineinander und daher nie völlig voneinander getrennt sind. Da zeigt sich Gott, ereignet sich Transzendenz in der Immanenz.³²

Die hier gemeinte Transzendenz ist also kein vertikales Ausgreifen des freien Subjekts nach dem Absoluten, sondern eine horizontale Transzendenz, die mit Abhängigkeit, Ausgeliefertsein und Ergriffenwerden zu tun hat. Aber lässt sich nicht, dass wir letztlich keine feste Grenze um uns ziehen können, zugleich als ein Ausgestrecktsein ins Grenzenlose und damit als Hoffnung auf einen Gott hin deuten, der selbst keine Grenze um sich zieht? Gott bringt mit uns hervor, was ist, und erleidet deswegen Wehen (ich verweise noch einmal auf Röm 8). Eine Theologie und Mystik der Erde fordert heraus, leben zu lernen inmitten dieses Prozesses, mitzuatmen mit dem Geist und seinen Wehen.³³ Die Wirklichkeit des ganz Anderen wird so zur Möglichkeit des Eigenen und zur begründeten Hoffnung, dass ein besseres Hier möglich ist.³⁴ Es fällt nicht vom Himmel, sondern entsteht durch gemeinsames Aufeinander-abstimmen. Keller spricht von einer Mitarbeit an einer „nova creatio ex profundis“³⁵, aus den Tiefen der Möglichkeiten allen Lebens und seiner Eigensinnigkeit.

Zusammengefasst: Die theologische Konzentration auf einen exzeptionellen Schöpfer über einer Schöpfung, die ihm gehört und mit der er machen kann, was er will, begünstigt Unterdrückung und Ausschließungen. Sie bilden die bedrückende Wirklichkeit für viele, sowohl wo das Prinzip in säkularen Zusammenhängen fortgewirkt hat als auch innerhalb der Kirche. Ich erinnere nur daran, dass die Ausschließung der Frauen vom Weiheamt auch damit begründet wurde, dass dem Mann eine Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer zugestanden wurde, der Frau aber „nur“ eine trinitarische

³¹ Vgl. C. Keller, *Political Theology*, 142–148.

³² Vgl. hierzu ebd., 143.

³³ Vgl. ebd., 116.

³⁴ Vgl. ebd., 158.

³⁵ Ebd., 116.

Gottebenbildlichkeit.³⁶ Erstere begründet eine herausgehobene Macht- und Führungsposition, letztere eben nicht. Auch Catherine Keller macht, wie viele Theologinnen unserer Zeit, auf den Zusammenhang zwischen geschlechtlich, rassistisch und speziesistisch bedingten Ausschließungsdynamiken aufmerksam. Sie kommen nicht zuletzt durch die ökologische Krise und die damit verbundenen Sensibilisierungsprozesse mehr und mehr in den Blick und fordern uns heraus, uns zu verändern. Es gelte darum, Selbstgewissheiten zu hinterfragen, gruppenspezifisches Verhalten abzulegen, antagonistische Einschleifungen zu unterbrechen und darauf zu achten, was möglich ist mit Blick auf eine gemeinsame Zukunft – in der Hoffnung auf einen „All-in“³⁷-Gott.

Daher kann es in vielen Zusammenhängen hilfreich sein, erst einmal zu schweigen. Das Schweigen reflektiert auch das Scheitern einer Theologie, die auf einen Gott setzt, der die Schöpfung von oben richtet (in doppeltem Sinn). Der Prozess der Profanierung hilft uns, Gott auf der Erde zu suchen, mit all der Unsicherheit, die das bedeutet, wenn wir ihn nicht klar abgrenzen können. Aber vielleicht nähern wir uns so einem Gott, der uns als sein Leben betrachtet, dessen Leben wir sind, so sehr, dass sein eigenes als inzeptiv-inklusives Leben in den Hintergrund tritt, wo *wir* uns abgrenzen: einem in unserer „humanimal-plant-geo-quantum-intra-activity“³⁸ materialisierten Gott.

Die Hinwendung zur Erde verlässt die Kategorien von Erfolg oder Scheitern, welche einen antagonistischen Hintergrund voraussetzen, und setzt statt auf Kontrolle und Distinktion auf Verkörperung und Zusammenwirken aller Materie.³⁹ So öffnet sich ein dritter Raum zwischen Orthodoxie und Säkularismus.⁴⁰ Sobald ich meine Vorstellung von dem, wie Gott da sein müsste, ablege – das ist ja der Sinn der negativen Theologie –, kann sich zeigen, wo bzw. wie er*sie*es überall da ist bzw. sein könnte.

4. Anknüpfung an mystische Traditionen: Eriugena, Eckhart, Hildegard

Aber: Eine Neuauskultuierung bedeutet nicht einfach eine Abkehr von der Tradition, sondern die Möglichkeit, vergessene Ressourcen neu zu sehen. "Theology has resources to develop other ways of talking about creation than

³⁶ Vgl. hierzu bereits E. Gössmann, Die Kontinuität der Frauentradition vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit, in: L. Siegele-Wenkschewitz u. a. (Hrsg.), Frauen gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld von Religion und Geschlecht, Hannover 1998, 55–70, 62 bzw. E. Gössmann, „Naturaliter femina est subiecta viro“. Die Frau – ein verhinderter Mann? Thomas von Aquin, in: R. Jost/U. Kubera (Hrsg.), Wie Theologen Frauen sehen. Von der Macht der Bilder, Freiburg i. Br. 1993, 37–56, 52.

³⁷ Vgl. C. Keller, Political Theology (s. Anm. 12), 142–148.

³⁸ Ebd., 128.

³⁹ Vgl. ebd., 17f.

⁴⁰ Die hier vorgestellte erdbezogene Theologie bewegt sich daher methodisch m. E. in einer Linie mit den topologischen Entwürfen von H.-J. Sander und G. M. Hoff; vgl.: H.-J. Sander, Glaubensräume. Topologische Dogmatik 1, Ostfildern 2019 sowie G. M. Hoff, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie 1, Ostfildern 2021.

to focus on design and order."⁴¹ Diese Ressourcen finden sich über die gesamte Theologiegeschichte hinweg vor allem in der Mystik. Dabei geht es nicht darum, die selbstverständliche Einbettung des Menschen in einen von Gott geordneten Kosmos wieder neu hervorzuholen, eine Einbettung, die eben gerade mit dem Ende des Mittelalters zerbrach, sondern es geht um die Betonung der Interdependenz, des Nichthierarchischen, der universellen Verbundenheit allen Lebens.

Die Lehre von der Schöpfung *ex nihilo* wurde in der frühen Kirche eingeführt, um festhalten zu können: Alles außer Gott ist unter Gott und daher keine Gefährdung für Gottes Heilsplan und das Gelingen der Schöpfung; es gibt nichts auf derselben Ebene mit Gott, das für Gott eine konkurrierende Macht sein könnte. Geschöpflichkeit besagt: Endlichkeit – diese Endlichkeit begrenzt weltliche Macht und verhindert endgültige Zerstörung durch diese (daher die Hoffnung auf unterbrechende Apokalypse, sobald die Zeichen auf Katastrophe stehen). Der Gedanke einer souveränen Schöpfung *ex nihilo* intendiert also die Unterordnung von allem, auch dem Mächtigsten, unter Gott und hätte auch die Erkenntnis einer innergeschöpflichen Egalität zur Folge haben können. Weil sie aber stets auch in Zusammenhängen der Selbstvergewisserung in einer als gegnerisch empfundenen Umwelt steht, befördert sie das antagonistische Denken. An einen Gott des „überall und nirgends“ zu glauben, dessen Einzigkeit darin besteht, sich nicht als Unterschiedener zu zeigen, sondern seine Macht zu teilen, sich auszuteilen, bringt keine Gewissheit, erst recht keinen Distinktionsgewinn. Genau einen solchen Gott finden wir aber in diversen Ansätzen der Mystik.

Es geht mir daher im folgenden Schritt darum, einige Akzente von Schöpfungstheologien in mystischer Tradition hervorzuheben, die weniger wirkmächtig geworden sind, mir aber heute anschlussfähig scheinen – nämlich durch ein dezidiert apophatisches und deswegen nicht exeptionalistisches Verständnis von *creatio ex nihilo*.

Beginnen möchte ich mit Johanns Scottus' Eriugena.⁴² Für ihn ist weniger die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf leitend, als vielmehr die Gesamtheit der Wirklichkeit (die er als *natura* bezeichnet). Zudem hat er ein eigenwilliges Verständnis der *creatio ex nihilo* auf dem Hintergrund einer streng negativen Theologie. Gott ist prinzipiell nicht zu bestimmen, daher selbst nicht „etwas“ bzw. Nichts. Aus diesem Nichts bzw. nicht-etwas im Sinne schierer Unbestimmtheit oder Potentialität und damit aus sich selbst

⁴¹ A. Jackelén, *Eco-theology*, 60.

⁴² Die hier angestellten Überlegungen zu Eriugena greifen zurück auf C. Büchner, *Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (ITS 71), Innsbruck 2005, 389–403, sowie auf die bereits dort rezipierte Forschungsliteratur, insbesondere die Arbeit von D. Ansoerge, *Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozeß. Eine theologische Interpretation von ‚Periphyseon‘* (ITS 44), Innsbruck/Wien 1996, werden aber hier – im Sinne des Recycling – etwas anders, nämlich weniger unter dem Aspekt der Dialektik des Denkens Eriugenas, sondern mehr unter dem Aspekt des Zusammenhängens von Gott und Welt bzw. aller Wesen akzentuiert.

(bzw. seiner ungeschaffenen *natura*) bringt Gott die Wirklichkeit (als geschaffene *natura*) hervor und wird so zum Grund, auf dem das einzelne Seiende sichtbar wird, welches wiederum das ungeschaffene Nichts, aus dem es ist, erst sichtbar und zu einem begreif- und erfahrbaren „etwas“ macht. Alles, Gott, Menschen, alle Geschöpfe, der Kosmos sind so Dimensionen, Aspekte oder Pole einer einzigen vielfältigen Wirklichkeit. Diese ist stets Ursprung und Ziel, geschaffen und ungeschaffen zugleich. Wir alle sind Teil davon, eingebunden in die schöpferische Entfaltung der Wirklichkeit Gottes und der Welt als Theophanie.⁴³ Als „oppositorum oppositio“ und „contrariorum contrarietas“⁴⁴ umfasst Gott auch noch das ihm Gegenteilige, also auch noch das ihn und/oder anderes Ausschließende. Freilich führt die Unterteilung der Gesamtnatur in ihre verschiedenen Dimensionen auch zu einer Hierarchisierung. Dennoch ist hervorzuheben, dass Gottes Wesen mit allem Geschaffenen zusammenhängt, sich nicht vom Geschaffenen abtrennt, sondern selbst im Geschaffenen wird: „Weil dabei die Schöpfung nichts dem Werden Gottes Vorausgehendes ist, scheint es für Eriugena evident, daß die göttliche Natur nicht nur alles, was ist, erschafft, sondern zugleich in allem erschaffen wird.“⁴⁵ Dies begründet, was ich oben die Gotthaltigkeit der Welt genannt habe: ein Merkmal von Mystik, die für ein gelingendes Leben zu entdecken wäre (ob sie nun so genannt wird oder nicht). Was Gott ist in der Welt, hängt von der Welt als einer Dimension einer gemeinsamen Gesamtwirklichkeit ab.

Meister Eckhart, 200 Jahre später, denkt noch einmal in ähnlichen – vom Neuplatonismus geprägten – Bahnen wie Eriugena. Für ihn ist weniger der Begriff der Natur als der Begriff des Lebens und des Gebärens zentral. Gott ist in sich selbst sprudelndes, übersprudelndes und sich selbst im anderen gebärendes Leben,⁴⁶ *bullitio*⁴⁷ (Aufwallen), *ebullitio*⁴⁸ oder *exseritio*⁴⁹ (Überquellen), *parturitio sui*⁵⁰ (Sichselbstgebären). Die Begriffe deuten auf eine Bewegtheit in Gott, die nicht in sich selbst bleiben kann, sondern zugleich nach außen drängt. Dadurch also, dass Gottes Leben keine Grenzlinien um sich zieht, ermöglicht es, dass Anderes sein und es selbst sein kann, und zwar nicht im bloßen Gegenüber zu Gott. Ein Gott ohne Grenzen zeichnet sich eben dadurch aus, dass er*sie*es jede Begrenztheit radikal transzendiert. D.h. Gott verwirklicht sich nicht in Konkurrenz zu Anderem, da das Andere für ihn nicht einfach etwas Anderes ist. Mit

⁴³ Vgl. Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, 4 Bde., hrsg. von É. Jeuneau, Turnhout 1996 –2000, I, 1 (441A– 450B); II, 1–2 (523D–528B).

⁴⁴ Ebd., I,72 (517B–C).

⁴⁵ D. Ansorge, Johannes Scottus Eriugena, 102 (mit Bezug auf Eriugena, *Periphyseon* I,12).

⁴⁶ Meister Eckhart, *Expositio Libri Exodi*, in: ders., *Die lateinischen Werke [= LW]*, Bd. 2, hrsg. und übers. von K. Weiß u. a., Stuttgart 1992, 1–227, 21.

⁴⁷ Meister Eckhart, *Expositio Libri Sapientiae*, in: LW, Bd. 2, 301–634, 615f.

⁴⁸ Ders., *Expositio Libri Sapientiae*, 616.

⁴⁹ Ders., *Expositio Libri Exodi*, 22.

⁵⁰ Ebd., 21.

Catherine Keller gesagt: Die Relation liegt jeder Differenz zugrunde und voraus und lässt Verschiedenes mit- aus- und ineinander bestehen.⁵¹ Es sind unsere Vorstellungen, die Gott gegen das, was Nicht-Gott ist, absetzen und den Gottesbegriff für eigene Grenzziehungen vereinnahmen wollen. Daher sagt Meister Eckhart in einer Predigt, wir sollten Gott wie einen Nicht-Gott lieben.⁵² Er verwischt auch gerne die begriffliche Zuordnung zwischen *generatio* (Hervorbringung/Geburt) und *creatio* (Schöpfung), um das Ineinander der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes und des Schöpfungsakts zum Ausdruck zu bringen.⁵³ Dahinter steht die Überzeugung, dass die begriffliche Trennung zwar einerseits den Diskurs erleichtert, präzisiert und für einen Erkenntnisfortschritt notwendig ist, aber andererseits die Komplexität, das Zusammenhängen des Lebens reduziert und verschleiert. Die Begriffssprache suggeriert, es bestünden voneinander getrennte Wirklichkeitsbereiche, wo doch stets ein Ineinander ist.

Dieses Ineinander, zunächst von Gott und Mensch, verdichtet sich im Terminus der Gottesgeburt: Ein Mensch kann Gott in der Welt gebären, dadurch dass der Mensch in Gott geboren wird. Geborenwerden und Gebären gehen ineins. Die Rede von der Geburt bringt die gesamte Wirklichkeit in einen Austausch, in einen Fluss, und entspricht so der schöpferischen Tätigkeit Gottes, die weniger ein zielgerichtetes Tun ist als ein Überquellen der eigenen Lebensfülle „ohne warum“. In einer Predigt sagt Eckhart: „Wer das Leben fragte (...): ‚Warum lebst du?‘ — könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ‚Ich lebe darum, dass ich lebe.‘“⁵⁴ Es ist eine bleibende Dynamik zur Welt hin, aber ohne Kontroll- oder Optimierungsabsicht. Gott lässt vielmehr sein. Wir Menschen können uns in dieses Seinlassen Gottes, aus dem alles lebt, hineinstellen und selbst zum Raum für andere werden, durch Offenheit, Vermeidung von Polarisierungen, Abwehr von Separation. Erst als Nicht-Gott ist Gott Gott. Gottes Grund, der zugleich mein und aller Grund und als solcher „allumfassende Liebe“⁵⁵ ist, ist der Grund, aus dem immer wieder Anfänge positiven Miteinanderlebens im Hier und Jetzt hervorgehen. Gott ist daher niemals rein oder klar, immer ambig und verweigert sich Grenzziehungen. Mit Gott als dem Anderen unserer Ab- und Ausgrenzung ist es daher nicht möglich, klare Trennlinien zwischen Gott und Nicht-Gott bzw. Mann und Nicht-Mann oder zwischen Mensch und Nicht-Mensch bzw. zwischen Kultur und Natur zu ziehen: „ganz

⁵¹ Vgl. C. Keller, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015, 22.

⁵² Vgl. Meister Eckhart, Predigt 83, in: *Die deutschen Werke [= DW]*, Bd. 3, hrsg. und übers. von J. Quint, Stuttgart 1976, 448. Keller geht in C. Keller, *Cloud*, 41f., interessanterweise ebenfalls auf diesen Satz Eckharts ein.

⁵³ Vgl. hierzu ausführlich C. Büchner, *Gottes Kreatur*, 70–81.

⁵⁴ Meister Eckhart, Predigt 5b, in: *ders.*, *DW*, Bd. 1, hrsg. und übers. von J. Quint, Stuttgart 1958, 91f. (Übers.: 450).

⁵⁵ *Ders.*, *Sermo VI,1*, in: *ders.*, *LW*, Bd. 4, hrsg. und übers. von E. Benz/B. Decker/J. Koch, Stuttgart 1956, 52: „deus autem se toto communis caritas est.“

besonders aber“, so Eckhart wörtlich, „muß tiefes Schweigen alles umfassen, damit Gott, der Sohn, in uns geboren wird ...“.⁵⁶ Das entgrenzende Sich-Hineinstellen in Gott geschieht also nach Eckhart im Schweigen – jenem Schweigen, das uns nach Catherine Keller mit der Erde verbindet und mit Gott. Es bringt das Leben nahe als Leben „ohne warum“, als etwas, das sich unserer immer begrenzten Planbarkeit entzieht und gerade deswegen lebendig ist, das wir weniger gestalten können, dem wir uns als *divinanimals*⁵⁷ eher anpassen müssen (wie ein Fisch dem Wasser oder ein Vogel der Luft).⁵⁸

Schließlich, das ist meine letzte Referenz, ist auch für Hildegard von Bingen „Leben“ ein Synonym für Gott.⁵⁹ Sie beschreibt den Kosmos als fragiles Ensemble, in einer Spannung zwischen Ordnung und Chaos, durch die lebenspendende Liebe Gottes getragen. Berühmt geworden ist die Abbildung aus dem Rupertsberger Codex, der die Vision vom Weltenei aus dem *Liber scivias* ins Bild setzt: Die verschiedenen Schichten des Kosmos begrenzen und halten sich gegenseitig, stehen miteinander in Verbindung und durchdringen sich auch wechselseitig.⁶⁰ Die Auslegung veranschaulicht dann, wie die Elemente, die belebte Natur und die Handlungen des Menschen zusammenhängen. Die Liebe Gottes – mit Keller: *God beyond within*, oder mit Nancy: der transimmanente Gott⁶¹ – lässt das Verschiedene gemeinsam mit- und voneinander leben und lernen in einem Geben und Nehmen.

In einer späteren Vision aus dem *Liber divinorum operum* beschreibt Hildegard, wie diese Liebe die Elemente des Kosmos, die Natur, die Lebewesen, Körper, Seele und Geist der Menschen wie ein Netzwerk aus feinen Fäden durchzieht und sie dadurch untereinander verbindet.⁶² Damit sich die verschiedenen Kräfte, Elemente und Wesen auf allen Ebenen nicht gegenseitig zerstören, bedarf es immer wieder des Austarierens des Gleichgewichts, von Geben und Nehmen. Menschen können durch die Maßlosigkeit ihres Tuns den Fluss des Lebens stören. Wo Einzelne die Interdependenz allen Lebens missachten und nicht als Einzelne mit ihrer Agentialität anderen dienen, sondern als Vereinzelte auf Kosten anderer leben, wo also Hass, Gewalt und Ausbeutung herrschen, wird das Leben insgesamt schwächer, weil es die innere Bindung zur schöpferischen

⁵⁶ Ders., *Expositio Libri Sapientiae*, 615f.: „... principaliter ad hoc ut filius in nobis nascatur, in mentem veniens, oportet quietum silentium continere omnia.“ (Hervorhebungen im Original)

⁵⁷ C. Keller, *Political Theology*, 78f. (wiederum mit Bezug auf Derrida).

⁵⁸ Das erste Bild gebraucht C. Keller, *Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie*, Freiburg i. Br. 2013, 79f.108.

⁵⁹ Vgl. etwa Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, hrsg. von A. Derolez/P. Dronke, Turnhout 1996 I,1, cap. 2; sowie die Arbeit von R. M. Fuchs, *Zur Anschauung von „Leben“ bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie*, Berlin 2016.

⁶⁰ Vgl. Hildegardis Bingensis, *Scivias*, 2 Bde., hrsg. von A. Führkötter/A. Carlevaris, Turnhout 1978, I,3. Vgl. ähnlich auch dies., *Liber divinorum operum*, I,2, cap. 32.

⁶¹ Vgl. C. Keller, *Political Theology*, 143.

⁶² Vgl. Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, I,2, cap. 46.

Liebesfülle Gottes und damit die eigene schöpferische Lebendigkeit/das eigene Grünen (*viriditas*) verliert.⁶³ Auffällig sind die Wucht und Dynamik, mit der Gott als feurige Liebes- und Lebenskraft von sich spricht, die in allem verborgen ist. Denn, so wiederholt Gott mehrfach: „ich bin das Leben“ oder: „Ich bin nämlich das volle (*integra*) Leben“; „Ich diene dem Leben“.⁶⁴ Das ist keine naive Verherrlichung jedweder Vitalität, sondern die Zusicherung: dass dieses Leben deswegen voll ist, weil es mit allem Leben verbunden ist, die Tiefe jeden Lebens ausmacht. Jedes findet, modern gesprochen, seine ökologische Nische. Wenn heute Naturphilosophen wie Andreas Weber in seinem Buch „Indigenialität“ von der Fürsorglichkeit der Natur sprechen, auf die es zu achten gilt, resoniert das mit dieser Sicht.⁶⁵ Interessant ist, dass Gott, wenn er bei Hildegard von sich selbst als Leben spricht, sich nicht ins Bild setzt, vielmehr seine Stimme verschiedenen Tugenden leiht, mit denen er dann identisch scheint, und die zugleich die Tugenden der Menschen sind.⁶⁶ Menschen, die tugendhaft leben, sind mit Gott selbst zu verwechseln und spiegeln die Fürsorglichkeit der Schöpfung – von ihnen geht dann *auch* jene verbindende Lebenskraft aus

4. Zusammenfassung, Konsequenzen, Anfragen

Erstens: Eine an die skizzierten Traditionen der Mystik anknüpfende Schöpfungstheologie intendiert angesichts der aktuellen Situation der Bedrohtheit der Schöpfung nicht eine Resakralisierung der Natur oder Erde. Eine solche bliebe dem antagonistischen Schema verhaftet, in dem der Mensch sich als die Instanz versteht, die das Recht hat, anderem Sakralität zu- oder abzusprechen. Eher haben die dargestellten Positionen eine Überwindung von Dualitäten wie Mensch-Natur oder Gott-Welt bzw. sakral und profan versucht. Sie haben ihre Begründung in einem trinitarischen und/oder inkarnatorischen Ansatz: Ein Gott ohne Grenzen drückt sich im anderen aus und gibt sich – Beziehung schaffend – in dieses ohne Unterschied hinein, damit alles lebe. Daher ist alles Ausdruck einer Wirklichkeit, die unendlich tiefer und möglicherreicher ist als das aktuell von ihm und anderen Erlebte. Erst indem das Heilige vom Profanen nicht mehr zu unterscheiden wäre, wäre es in ihm angekommen und wäre eine neue, von Gott erfüllte Erde.

Zweitens: Eine an die skizzierten Traditionen anknüpfende und so geerdete Schöpfungstheologie deutet die Welt im Horizont des Glaubens an einen Gott, der mit dieser Welt und unseren Deutungen dieser Welt so verbunden ist, dass er nicht von der Welt und unseren Deutungen getrennt werden kann.

⁶³ Vgl. ebd., I,4, cap. 71f. u. ö.

⁶⁴ Ebd., I,1, cap. 2.

⁶⁵ Vgl. etwa A. Weber, *Indigenialität*, Berlin 2018, 8.

⁶⁶ Vgl. R. M. Fuchs, *Zur Anschauung*, 46f.

Die Deutung der Wirklichkeit beeinflusst die Realität. Subjektive Innenwelt bzw. Konstruktion und objektive Außenwelt bzw. Realität sind nicht voneinander getrennte Bereiche. Die Konstrukte, Begriffe und Bilder, die ich gebrauche, sind nicht nur Ausdruck meiner Subjektivität, sondern haben zugleich Einfluss auf die Außenwelt, sie sind selbst kreativ. Je mehr ich mir bewusst bin, dass ich und mein subjektives Tun zugleich Teil einer sich ständig verändernden fragilen und gerade so mit Gott verstrickten, „gotthaltigen“ Gesamtwirklichkeit sind, desto vorsichtiger, offener und mutiger zugleich kann ich werden. Mutiger im Sinn eines Zutrauens in die verborgenen, zu entdeckenden, uns affizierenden und involvierenden Potenziale dieser Wirklichkeit. Dieser Mut äußert sich also weniger im Zugreifen, Einordnen, Ausschließen, Machen, Durchsetzen, dafür mehr in Zurückhaltung, Offenheit, Aufmerksamkeit oder sogar mit Simone Weil: „décréation“.⁶⁷ So ereignet sich gemeinsam Kreativität. Traditionelle Schöpfungstheologie betont unsere Abhängigkeit von Gott; Profanierung von Schöpfung betont, ähnlich wie die mystischen Ansätze, die Abhängigkeit Gottes von uns. Das hat ethische und politische Auswirkungen.

Drittens: gibt es natürlich auch gewichtige Anfragen. Papst Franziskus hat in seiner Enzyklika „Laudato si“ mit Franz von Assisi ebenfalls auf die Verbundenheit des Menschen mit der Erde hingewiesen und dafür geworben, aufmerksam zu werden für ihren Schrei und uns involvieren zu lassen von dem, „was dem gemeinsamen Haus widerfährt“.⁶⁸ Dennoch lehnt er einen Biozentrismus dezidiert ab, da dieser in ein „stickiges Eingeschlossensein in der Immanenz“⁶⁹ führe. In der Tat, so wäre kritisch weiterzufragen: Ermöglicht nicht der Gedanke von Gottes Exklusivität bzw. Exzeptionalität erst seine Inklusivität und Inzeptionalität? Die Anfragen zeigen, dass eine mystisch inspirierte Schöpfungstheologie in Bewegung bleiben muss, um nicht die Transzendenz unterschiedslos in der Immanenz bzw. das Heilige ins Profane aufgehen zu lassen, so dass der Status quo einfach affirmiert würde. Wenn sie in Bewegung bleibt, kann sie das ständige Kippen von Exklusivität in Inklusivität zum Ausdruck bringen, das uns zueinander bringt. Gottes exzeptionelle Inklusivität, könnte man vielleicht sagen, durchdringt alles so sehr, dass wir jederzeit von ihr Gebrauch machen und sie in unser Miteinander auf der Erde einbringen können. Das wäre nicht mehr eine Beziehung von Über- und Unterordnung, von Herrscher und Beherrschtem, von Jenseits und Diesseits, sondern eine Beziehung der wechselseitigen Anteilhabe. Wir sind dann nicht Konkurrierende, sondern befinden uns in einem vielfältigen Kollektiv, in dem wir von- und ineinander leben. Der Schöpfer wäre nicht oben, sondern innen, dazwischen und unten,

⁶⁷ Vgl. S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris 1947, 36.

⁶⁸ Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus. 24. Mai 2015, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApSt 202), Bonn 2015, Nr. 19.

⁶⁹ Ebd., Nr. 119.

als unauslotbare, herausfordernde Tiefe und Potenzial, der uns – so noch einmal C. Keller⁷⁰ – nicht zu Erfolg verhilft, sondern dabei hilft, mit der Unsicherheit des Lebens besser, nämlich gemeinsam, umzugehen. Das beginnen wir, herausgefordert durch eine Situation, die Kooperation verlangt, mehr und mehr zu entdecken.

Es ist, meine ich, Ausdruck dieser Haltung, wenn Anfang September 2021 der Papst, der Erzbischof von Canterbury und der ökumenische Patriarch Bartholomäus einen gemeinsamen Appell veröffentlicht haben, in dem es heißt:

„... as leaders of our Churches, we call on everyone, whatever their belief or worldview, to endeavour to listen to the cry of the earth (...). Together, as communities, churches, cities and nations, we must change route and discover new ways of working together to break down the traditional barriers between peoples, to stop competing for resources and start collaborating. (...) Choosing life means making sacrifices and exercising self-restraint.“⁷¹

⁷⁰ Vgl. z. B. ebd., 125f.145–148.

⁷¹ Franciscus/J. Welby/Bartholomäus I., A Joint Message for the Protection of Creation (1. September 2021), in: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2021/documents/20210901-messaggio-protezionedelcrea.html> (letzter Zugriff: 22.12.2022).



IV. Die Bewahrung der Schöpfung erfordert Haltung. Wie Klimaschutz zum Glück beiträgt

von Fabian Sandkühler, Osnabrück

Blickt man auf das Jahr 2023, erscheint die gesellschaftliche Debatte zur Klimakrise nicht in erster Linie geprägt von der Beschäftigung mit Temperaturrekorden und Extremwetterereignissen, die seit Beginn der Wetteraufzeichnungen so noch nicht dagewesen sind. Vielmehr richtet sich ein besonders lauter Teil des Diskurses auf die Auseinandersetzung mit der sogenannten „Letzten Generation“ und mit dem Gebäudeenergiegesetz. In dieser Weise wird ein Fokus weg von einer Vielzahl von Beobachtungen der letzten Jahre zu Dürre- und Hitzewellen und weiteren Wetterextremen abgelenkt, was dazu führt, dass das wissenschaftlich eindeutig belegte Problem einer sich durch den Ausstoß von Treibhausgasen rasant erhitzenden Atmosphäre nicht konstruktiv bearbeitet wird – weder auf politischer Ebene noch durch merkliche Veränderung im individuellen Verhalten einer großen Zahl von Menschen.

Eine eindeutige Forschungslage und spektakulär beunruhigende Einzelphänomene reichen offenbar bislang noch nicht aus, eine große Mehrheit dazu zu motivieren, das eigene Verhalten auf den Prüfstand zu stellen und dann konsequent zu ändern. Man könnte vermuten, dass bei vielen noch zu wenig Wissen über notwendige Verhaltensweisen zur Bewältigung der Klimakrise vorliegt. Dass aber Flugreisen, ein hoher Fleischkonsum und der Bezug von Strom aus fossilen Energieträgern maßgeblich zum Ausstoß von Treibhausgasen beitragen, wurde spätestens in den kontrovers geführten Debatten des letzten Jahres immer wieder verdeutlicht. Die Ursache für die kollektive Untätigkeit angesichts der Klimakrise ist also nicht auf der Sachebene zu suchen, sondern hat auf individueller Ebene insbesondere mit der Motivation zu konkretem Handeln zu tun.

Das Klima steht grundsätzlich allen Lebewesen auf der Erde kostenfrei zur Verfügung. Aber seit etwa 100 Jahren wird das Klima von den Industrienationen als Deponie für Treibhausgase genutzt. Das trägt maßgeblich zur schnell voranschreitenden Erderwärmung bei, was die lebensnotwendige Funktion des Klimas für alle Lebewesen massiv bedroht. Gerade die Industrienationen und ihre Bürger profitieren aber durch hohe Wirtschaftsleistungen von dieser Nutzung des Klimas als Deponie, wodurch sie sich zusätzlich besser vor den negativen Folgen der Klimakrise schützen können. Die Lasten des Klimawandels tragen in erster Linie die Menschen ärmerer Nationen und die nächsten Generationen. Klimaschädliches Handeln funktioniert also ähnlich wie Trittbrettfahren, bei

dem ein Einzelner von einem gemeinschaftlichen Gut profitiert, ohne sich an den Kosten zu beteiligen. Klimaschädliches Verhalten ist also derzeit gerade für Bewohner der wohlhabenden Industriestaaten sehr attraktiv. Sie profitieren vermeintlich unmittelbar von uneingeschränkter Mobilität und einem hohen materiellen Lebensstandard. Die negativen Folgen dieses Lebensstils treten aber in zeitlicher und räumlicher Distanz ein. Da auch eine wirksame und unverzügliche Sanktionierung des Verhaltens seitens des Staates derzeit nicht droht, gibt es zunächst einmal kaum Anreize zu wirkungsvollem Klimaschutz. Wenn aber unmittelbare externe Anreize nicht infrage kommen, um den Einzelnen zu klimafreundlichem Handeln zu bewegen, muss die Frage nach der inneren Motivation in den Blick genommen werden. Ist man intrinsisch motiviert, das Klima zu schützen, würde langfristig die Hürde für klimaschädliches Handeln erheblich steigen, weil dieses den eigenen Zielen nicht mehr entspräche. Diese intrinsische Motivation lässt sich auf Grundlage der aristotelischen Tugendlehre beschreiben. Dort meint Tugend zunächst einmal sehr allgemein eine durch Übung erworbene Charaktereigenschaft oder Haltung, die einen Beitrag zum guten Leben oder Glück des Einzelnen leistet. Die Frage nach Glück ist aber eine höchst individuelle, sodass es in heutiger Zeit verschiedenste Antworten darauf geben kann, welche Haltung im aristotelischen Sinne als Tugend bezeichnet werden kann.

Vertreter der Umwelttugendethik sehen zum Beispiel Klima- und Naturschutz als einen zentralen Bestandteil des guten Lebens. Sie entwickeln auf dieser Grundlage spezifische Klimatugenden. Die große Gefahr daran ist, dass Menschen, die sich andere Schwerpunkte in ihrer Konzeption des guten Lebens setzen, sich die Klimatugenden nicht zu eigen machen könnten. Will man also Haltungen beschreiben, die möglichst allgemeingültig und breit akzeptiert sind, helfen sehr konkrete Glücksdefinitionen nicht weiter.

Als Grundlage für einen modernen tugendethischen Ansatz lassen sich aber drei Grunddimensionen des Menschseins nennen, die als Rahmen einer jeden Konzeption des guten Lebens dienen. Jeder Mensch hat einen Körper, zu dem er sich verhalten muss, steht in sozialen Beziehungen zu anderen und besitzt die Fähigkeit, kognitiv tätig zu sein und autonom zu handeln. Ohne Berücksichtigung dieser Dimensionen, die so eng zum Menschen gehören, ist ein Streben nach Glück nur schwer denkbar. Folgen der Klimakrise wie Hitze, Dürre, Überschwemmungen oder im Extremfall militärische Konflikte haben allerdings langfristig das Potenzial, alle drei Dimensionen des Menschseins massiv zu gefährden. Haltungen, die unter Berücksichtigung der Grunddimensionen zum Glück des Menschen beitragen, motivieren dazu, die immer näher rückenden Bedrohungen durch die Klimakrise durch eigenes Handeln bestmöglich zu verringern. Wie solche Haltungen beschrieben werden können und welche Auswirkungen sie auf das Handeln haben, zeigt sich an den aristotelischen Kardinaltugenden

Klugheit (kognitive Dimension), Gerechtigkeit (soziale Dimension), Tapferkeit und Maß (körperliche Dimension).

Die Klugheit ermöglicht dem Individuum, das Handeln und Streben bewusst auf das von der Vernunft als gut Erkannte auszurichten. Sie rückt dadurch Ziele und Mittel in ein sinnvolles Verhältnis. Wer klug handelt, betreibt Konsum beispielsweise nicht als Selbstzweck, sondern fragt danach, welche materiellen Güter wirklich nützlich für das eigene Leben und Glück sind. Daraus folgt dann kein kompletter Konsumverzicht, sondern eine stetige Überprüfung von Notwendigkeit und Zweckdienlichkeit. Eine solche Haltung der Klugheit könnte gesamtgesellschaftlich zu einer klimafreundlicheren Nachfrage und dadurch zu einer Umgestaltung des Marktes führen. Kluges Handeln ist somit klimafreundliches Handeln.

Die Tugend der Gerechtigkeit bewirkt, dass der Einzelne das gemeinsame Wohl aller als Ziel hat und sich so beständig und mit Freude für die Belange anderer einsetzt, wie er es für die eigenen tun würde. Wer sich die Haltung der Gerechtigkeit zu eigen macht, wird zu klimafreundlichem Handeln motiviert, weil er anderen nicht durch Klimafolgen schaden will. Vor allem richtet gerechtes Handeln den Blick auf strukturelle Fragen und kann politisches Engagement des Einzelnen fördern. Auf einer ersten Ebene zeigt sich dies durch die Unterstützung von klimafreundlichen Regeln und Gesetzen. Darüber hinaus motiviert eine gerechte Haltung dazu, im Rahmen eigener Möglichkeiten politische Prozesse und Entscheidungen mitzugestalten. Die Bemühungen der globalen Klimapolitik sind auf eine Vielzahl gerechter Menschen angewiesen, die sie unterstützen und Regeln nicht unterwandern, sondern vielmehr die handelnden Politiker zu ehrgeizigeren Zielen antreiben. Gerechtes Handeln ist somit klimafreundliches Handeln.

Die Tugend der Tapferkeit bezieht sich auf die körperliche Dimension des Menschseins. Sie entspricht im klassischen Verständnis einem vernunftgemäßen Umgang mit Furcht und vermeidet sowohl Feigheit als auch Tollkühnheit. Sie führt zu engagiertem, beharrlichem Handeln und zum Aushalten äußerer und innerer Widerstände. Mit Blick auf den Klimawandel motiviert Tapferkeit den Einzelnen dazu, weiter klimafreundlich zu handeln, auch wenn dadurch persönliche Einschränkungen entstehen. Diese Haltung würde bei vielen klimarelevanten Fragen dazu führen, dass das weit verbreitete Not-in-my-backyard-Syndrom merklich zurückgehen würde. In Bezug auf äußere Widerstände kann Tapferkeit dabei helfen, den für Klimaschutz unbedingt notwendigen langen Atem, Beharrlichkeit und Gelassenheit zu behalten. Ebenso hilft sie, an Rückschlägen nicht zu verzweifeln. Gesamtgesellschaftlich würde eine Haltung der Tapferkeit zu einer Verschiebung der Debatte führen, in der dann nicht vor allem Bedenken und Kosten im Mittelpunkt stünden, sondern stetig nach Lösungen gesucht würde, um der Klimakrise zu begegnen. Tapferes Handeln ist somit klimafreundliches Handeln.

Die Tugend des Maßes erscheint wohl im Zusammenhang mit dem Klimawandel als besonders naheliegend. Die meisten Bemühungen beim Klimaschutz richten sich ja gerade auf eine Begrenzung der gegenwärtig maßlosen Treibhausgasemissionen. Gerade dieses Image von Reduzierung und Verzicht macht den Klimaschutz in der breiten Masse aber unattraktiv. Nimmt man die Tugend des Maßes ernst, geht es allerdings gerade nicht nur um Genussverzicht und Askese, sondern um eine Anpassung des Begehrens auf ein lebensdienliches Niveau. Das ist gegenwärtig zwar eher eine Begrenzung als eine Erweiterung. Dennoch bleiben durch die Tugend des Maßes Spielräume, wodurch dem Klimaschutz der Anschein des verbissenen und kategorischen Verzichts genommen werden kann. Eine maßvolle Haltung kann vor allem die Objekte der Begierde verändern und beispielsweise die Nachfrage auf solche Güter richten, die nur geringe Auswirkungen auf die Treibhausgasemissionen haben. Weiterhin richtet sich maßvolles Handeln am Notwendigen, nicht am Möglichen aus und führt somit zum Ende der Wegwerfmentalität. Die Zufriedenheit, die durch die Ausrichtung auf lebensdienliche Güter entsteht, kann im Vergleich die Leere bewusst machen, die ein immer weiter sich wiederholendes unreflektiertes Begehren und Konsumieren hinterlässt. Maßvolles Handeln ist demnach attraktives, klimafreundliches Handeln.

Die Kardinaltugenden beschreiben somit allgemeine Orientierungspunkte oder Ausrichtungen des Handelns, nicht aber konkrete Handlungen oder Verhaltensweisen. Dies ermöglicht eine hohe Subjektrelativität. Gerade für den Bereich des Klimaschutzes liegt darin ein großer Vorteil gegenüber deontologischen Ansätzen. Sehr klare und mit Absolutheit vorgetragene normative Aussagen wie „Kein Fleisch essen!“ oder „Auf den PKW verzichten!“ bieten zwar eine eindeutige Orientierung, können aber auf große Ablehnung stoßen oder einige Menschen unverhältnismäßig stark einschränken, andere hingegen kaum betreffen. Wie viel jeder Einzelne in einer konkreten Situation zum Klimaschutz beitragen kann, hängt schließlich auch von seinen Möglichkeiten, Bedürfnissen, Fähigkeiten und den äußeren Bedingungen ab. Auf Grundlage des Haltungsbegriffs können individuelle Handlungsweisen beschrieben werden, die nicht über- oder unterfordern und zur Person und ihrer (Lebens-)Situation passen. Eine solche zum Einzelnen passende Haltung kann die eigene Motivationslage von innen heraus so verändern, dass externe Faktoren oder Sanktionen nicht mehr maßgeblich entscheidend sind. In der veränderten Haltung liegt somit großes Potenzial für ein dauerhaft klimafreundliches Handeln.

Damit dieses Potenzial einen gesamtgesellschaftlichen Effekt entfaltet, ist die Haltungsänderung vieler Einzelner notwendig. Gegenwärtig kann man beobachten, dass Lebens- und Konsumweisen, die vor wenigen Jahren vor allem in begrenzten, ökologisch bewussten, Gruppen anzutreffen waren, immer stärker in der Breite der Gesellschaft ankommen. Ein prominentes Beispiel dieser vielschichtigen Entwicklung sind die jungen Menschen der

Fridays for Future-Bewegung, die ihre klimafreundliche Haltung vorleben und artikulieren. Sie zeigen durch eigenes Handeln täglich in ihren Schulen oder ihren Familien, wie Klimaschutz dauerhaft, kreativ, den eigenen Möglichkeiten entsprechend und mit Freude umgesetzt werden kann.

Genau so funktioniert das Lernen am Modell, das auch als Mittel der Tugendbildung beschrieben wird. Dass diese Bewegung von Schülern mittlerweile immer stärker auch von Eltern, Wissenschaftlern, Künstlern, Politikern und vielen weiteren unterstützt wird und Einfluss auf den gesellschaftlichen Diskurs und politische Entscheidungen nehmen konnte, ist ein starkes Indiz für die Attraktivität und Effektivität einer klimafreundlichen Haltung. Das kann die Hoffnung auf einen allmählichen, kollektiven Haltungswandel bestärken, der zu wirksamem Klimaschutz beiträgt.

Literatur:

- F. Sandkühler, Das Motivationsproblem angesichts des Klimawandels. Tugendethische Lösungsansätze, Freiburg, 2018.
- F. Sandkühler: Eine Frage der Tugend, in: Herder Korrespondenz HK Spezial, Heft S2: Verlorenes Paradies, Oktober 2020, S. 21-23.



V. **Afrikanisch-indigene Naturmystik im Angesicht der ökologischen Krise**

von Claudia Jahnel, Hamburg

1. Von afrikanischen Kindheitserinnerungen und europäischer Naturromantik

„Ich wurde als drittes von sechs Kindern und als erstes Mädchen nach zwei Söhnen am 1. April 1940 in dem kleinen Dorf Ihithe im zentralen Hochland des damaligen Britisch-Kenia geboren. Auch meine Großeltern und Eltern wurden in dieser Region geboren [...] Zum Zeitpunkt meiner Geburt war das Land um Ihithe noch üppig, grün und fruchtbar. Die Jahreszeiten waren so regelmäßig, dass man fast vorhersagen konnte, dass die langen Monsunregen Mitte März fallen würden [...] Wir lebten in einem Land, das reich an Sträuchern, Schlingpflanzen, Farnen und Bäumen war [...] Da der Regen regelmäßig und zuverlässig fiel, gab es überall sauberes Trinkwasser [...] Wenn ein Baby in die Gemeinschaft hinein geboren wurde, folgte ein schönes und praktisches Ritual, das den Säugling in das Land der Ahnen einführte und das eine Welt des Überflusses und des Guten bewahrte [...] Noch vor der Muttermilch habe ich den Saft grüner Bananen, blau-violetten Zuckerrohrs, von Süßkartoffeln und eines gemästeten Lammes geschluckt, alles Früchte des heimischen Landes. Ich bin ebenso ein Kind der heimatlichen Erde, wie ich ein Kind meines Vaters [...] und meiner Mutter bin.“¹

Die Kindheitserinnerungen der mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichneten Umweltaktivistin und Gründerin des Green Belt Movement in Kenia, Wangari Maathai (1940–2011), klingen wie ein Märchen aus der „guten alten Zeit, als das Wünschen noch geholfen hat“. Eine funktionierende Dorfgemeinschaft und eine noch nicht vom Menschen ausgebeutete nicht-menschliche oder mehr-als-menschliche Natur. Eine Welt vor der Moderne, die in Einklang mit den Zyklen der Natur lebt, noch nicht von den umweltschädlichen Begleiterscheinungen der Industrialisierung gezeichnet ist und auch nicht unter dem Joch der von der Uhr gemessenen Zeit steht.

Hier herrscht Einklang sowohl mit der Natur als auch mit den traditionellen (religiösen) Riten, die vom Christentum noch nicht als „heidnisch“ verurteilt worden sind. Die Rituale verstärken und schützen, so scheint es, diese Harmonie zwischen Mensch und nicht-menschlicher Natur. Schon das frisch geborene Baby lernt die Verbindung mit der mehr-als-menschlichen Natur. Diese Verbindung wird dem Kind in den Körper hineingeschrieben, ja hinein geträufelt – in Form der Früchte der Natur: Bananen, Zuckerrohr,

¹ Wangari Muta Maathai, *Unbowed. One Woman's Story*, London 2008, 3f (Übersetzung: CJ).

Süßkartoffeln, Lammfleisch. Mensch und nicht-menschliche Natur sind *eine* Familie, *eine* Natur, aufeinander angewiesen, interdependent.

Wenn von „afrikanisch-indigener“ oder überhaupt „indigener“ Naturverbundenheit oder gar Naturmystik die Rede ist, dann tendieren Menschen – im sogenannten Westen – oftmals zu einer Verklärung, die bei „den Anderen“ noch das Natürliche verortet und sie dadurch erst recht zu Anderen macht.² Das ist ein Stereotyp, das schon die Fantasie der Kolonisierer Afrikas, Lateinamerikas, Nordamerikas oder des Pazifiks beflügelte: die Vorstellung einer unberührten – jungfräulichen – Natur und eines scheinbar menschenleeren Landes, das nur darauf wartet, von Europäern kultiviert zu werden. Diese koloniale Pastoralästhetik³ hat dazu beigetragen, das koloniale Unternehmen ideologisch zu untermauern und zu legitimieren.

Das Vorbild für diese pastorale Ästhetik lieferten die vielfältigen Varianten der Naturromantik, die ein spezifisches Bild von „der Natur“ entwarfen: Gegen die naturwissenschaftliche Vereinnahmung der Natur als verobjektivierbaren Forschungsgegenstand und im Kontext einer zunehmenden Industrialisierung wurde die Natur als beseelt vorgestellt. Prominente Beispiele sind Spinozas und Goethes pantheistische Konzeptionierungen, die „Gott in der Natur, die Natur in Gott“ verorteten, das Transzendente in der immanenten Natur und die immanente Natur in der Transzendenz. Gott galt nicht nur als Objekt – *natura naturata* –, sondern auch als schöpferisches Subjekt – *natura naturans*. Zusammen mit dem Bewusstsein für die negativen Folgen, die die Industrialisierung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt wie auch für das Wohl des Einzelnen hatte, wuchs auch die „Entdeckung“ der Natur und ihre Konstruktion als Ort, zu dem der Mensch – eskapistisch – aus der zweckrationalen und zerrissenen Welt hin fliehen kann.

Aber Natur gab es auch als grausam, erschreckend, nicht bezähmbar. Sie ist also *fascinans* und *tremendum* zugleich. In ihr begegnet dem Menschen das Heilige, das selbst fasziniert und erschreckt.

Die Naturromantik feiert heute in Zeiten von Klimawandel und ökologischer „Krise“ – von der die Romantik selbst noch nichts ahnte – eine Art Wiederkehr. Viele Abhandlungen verweisen dabei auf indigene Schöpfungsvorstellungen, beispielsweise die Pachamama-Spiritualität in Bolivien oder das Konzept des Buen Vivir in Ecuador und Bolivien. Diese und andere Konzepte gelten im Westen mitunter als Vorbild für die notwendige Transformation der eigenen Lebensweise hin zu einem nachhaltigeren Lebensstil „im Einklang mit der Natur“.

² Vgl. Cara Cilano/Elizabeth DeLoughrey, Against Authenticity. Global Knowledges and Postcolonial Ecocriticism, in: *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 14, 1 (Winter 2007), 71–87.

³ S. Gesa Mackenthun, Postkolonialer Ecocriticism, in Gabriele Dürbeck/Urte Stobbe (Hg.), *Ecocriticism. Eine Einführung*, Wien 2015, 81–93.

Bron Taylor sieht in diesen neuen Formen der Naturverbundenheit religiöse Züge. Eine „dark green religion“ sei am Entstehen, so Taylor. Diese definiert er folgendermaßen:

„Mit ‚dark green religion‘ meine ich eine Religion, die die Natur als heilig betrachtet, die mit einem Eigenwert ausgestattet ist und die es wert ist, dass man sie ehrfürchtig pflegt. Eine dunkelgrüne Religion betrachtet nichtmenschliche Spezies als wertvoll, unabhängig von ihrem Nutzen für den Menschen. Eine solche Religion drückt eine Ethik der Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen Lebensformen aus und fördert sie.“⁴

Angesichts der naturromantischen Parallelen zwischen den Kindheitserzählungen Wangari Maathais – und vieler anderer afrikanischer Schriftsteller:innen und Intellektuellen⁵ – und romantischen wie neo-romantischen Narrativen der Verbundenheit von Mensch und Natur lässt sich fragen, ob Maathai u.a. einfach nur das romantische und neo-romantische westliche Stereotyp der modernekritischen Verbundenheit mit der Natur wiederholen – gemischt freilich mit der Kritik an kolonialer und postkolonialer Ausbeutung.

Ich meine „Nein“, denn beide Romantikversionen – die der europäischen Moderne und die Bron Taylors – weichen in ihrem Verständnis von Natur sowie in ihrer Konzeptionierung des Verhältnisses zwischen Mensch und nicht-menschlicher Natur entscheidend vom Verständnis Maathais u.a. ab. Die Unterschiede illustrieren zugleich, warum die Rede von einer „afrikanischen Naturmystik“ problematisch ist, sofern man ein westliches Verständnis von Mystik voraussetzt.

Zum einen haben die von Maathai geschilderten Bräuche nichts mit Eskapismus zu tun – im Gegenteil: Die Riten, Rituale und die Verehrung der Natur finden mitten im Alltag statt und betreffen das ganze Leben und die ganze Gemeinschaft im Hier und Jetzt.

Zum andern ist das von Maathai geschilderte Verhältnis zwischen Mensch und mehr-als-menschlicher Natur nicht frei vom Gedanken eines „Nutzens für den Menschen“, wie Bron Taylors Definition der „dark green religion“ vorgibt. Der Umgang mit der Natur ist vielmehr geprägt von einem Geben und Nehmen. Ganz konkret: Die Befolgung des von Maathai geschilderten Rituals hat nicht einfach nur symbolische Bedeutung. Das Ritual hat vielmehr performativen Charakter: Es soll das Kind schützen. Der Respekt vor der Natur sichert den Erhalt der Lebensgrundlagen. Die Kindheitserinnerung von

⁴ Bron Taylor, *From the Ground Up: Dark Green Religion and the Environmental Future*, in: Donald K. Swearer (Hg.), *Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities*, Cambridge 2008, 89–107, 89 (Übersetzung: CJ).

⁵ Emmanuel Anim, zitiert in: Dietrich Werner, *The Challenge of Environment and Climate Justice. Imperatives of an Eco-Theological Reformation of Christianity in African Contexts*, in: *Religion & Development* 1/2019, Berlin 2019, 4; Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958; Ngugi wa Thiong'o, *Weep Not, Child*, London 1964; Ders., *The River Between*, London 1965.

Emmanuel Anim, einem pentekostalen Theologen, macht das besonders anschaulich. Er schreibt:

„Das Dorf im Norden Ghanas, in dem ich aufwuchs, lag in der Nähe eines Waldes und eines Flusses. Im Wald lebten von alters her die Ahnen, deshalb war er heilig. Im Fluss lebte der Geist des Wassers, und deshalb war er auch heilig. Dann wurden die Menschen in meinem Dorf Christen. Nach der neuen christlichen Weltanschauung gab es nun keine Ahnen mehr im Wald und auch keine Geister mehr im Fluss. Die Tabus lösten sich auf und verschwanden. Stattdessen begannen die Menschen, sowohl den Wald als auch das Wasser des Flusses für ihre eigenen Zwecke zu nutzen und auszubeuten. Heute gibt es in der Nähe des Dorfes keinen Wald mehr und der Fluss hat sich in eine Kloake verwandelt. Wer hat hier einen großen Fehler begangen? Und aus welchem Grund?“⁶

Der Kontakt mit dem „Westen“ hat also die Riten und den Umgang mit der Natur so verändert, dass die Lebensgrundlagen zerstört werden. Es geht bei „afrikanischer Naturmystik“, wenn man so will, also nicht um Naturschutz und Respekt vor dem Recht der Natur an sich, sondern um den Erhalt einer lebensfördernden Balance und, durchaus utilitaristisch, um das Überleben der Menschen in einer von globaler Ungerechtigkeit gezeichneten Welt.

Auch die von Maathai gegründete Bewegung, das Green Belt Movement, kämpft nicht „nur“ für den Umweltschutz und die Rechte der Natur, sondern für Umwelt*gerechtigkeit*. Das schließt Gerechtigkeit für die Natur, aber auch Gerechtigkeit für den Menschen, insbesondere Nahrungssicherheit und *agency* für Frauen, mit ein.

Der dritte Unterschied zwischen europäischer Naturromantik und der dark green religion einerseits und den Narrativen von Anim, Maathai u.a. liegt darin, dass es bei letzteren nicht um den einzelnen Menschen geht, der sich hier der Natur gegenüber sieht, die in einem Ort im Inneren des Menschen, in der Seele, Gefühle der Ehrfurcht und des Schauderns weckt. Dieses Menschenbild ist zutiefst europäisch geprägt, weshalb auch eine „afrikanische Mystik“ sich von einem auf das Individuum zugeschnittenen Versenkungsweg – in die Innerlichkeit – zutiefst unterscheidet. Es geht immer um die menschliche Gemeinschaft, von der die oder der Einzelne ein Teil ist.

Schließlich muss auch noch eingewandt werden, dass es *eine* oder gar *die* „afrikanische Naturmystik“ ebenso wenig gibt wie *die* westliche. Das Ansinnen, die vielfältigen Praktiken des Umgangs mit der Natur in afrikanischen Kontexten auf einen Nenner bringen zu wollen, ist nicht nur naiv. Es fördert auch die Strategie einer verallgemeinernden und reduktionistischen Darstellung von Praktiken in afrikanischen Kontexten, die seit der Kolonialzeit den Prozess der Ver*Änderung* (*othering*) förderten, und die Abwertung „des Anderen“ bei gleichzeitiger Aufwertung „des Eigenen“

⁶ Anim, zitiert in: Werner, Challenge (wie Anm. 5).

legitimiert haben. Allenfalls können strukturelle Parallelen beobachtet werden. Die Wahrnehmung und Durchführung von Mikrostudien ist aber unerlässlich.

Ich werde im Folgenden auf einige dieser Studien zum Verhältnis zwischen Mensch und mehr-als-menschlicher Natur in *spezifischen* afrikanischen Kontexten eingehen. Um der bereits angesprochenen Frage nachzugehen, inwiefern im afrikanischen Kontext überhaupt von Mystik die Rede sein kann, erscheint es mir jedoch sinnvoll, zunächst die möglicherweise verallgemeinerbaren gemeinsamen Strukturen in den Blick zu nehmen. Dieses Vorgehen plausibilisiert die hier in Anlehnung an die von Jerusha Lamptey erhobene Forderung, dass das europäisch-nordamerikanische Verständnis von Mystik⁷ deutlich dezentriert und dekolonisiert werden muss, will man in Dialog treten mit afrikanischen Vorstellungen von Mystik und Natur.⁸

2. Was ist Mystik im afrikanischen Kontext?

Der Begriff Mystik bezeichnet in der Regel einen Komplex von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf die persönliche Erfahrung des Göttlichen beziehen. Viele, wenn auch nicht alle, mystischen Praktiken stützen sich auf formale religiöse Lehren. Die mystischen Praktiken der Meditation und Kontemplation gelten als Schlüssel zur Kultivierung von Wahrnehmung und Bewusstheit, und diese Kultivierung führt letztlich zur Erkenntnis des Göttlichen und zur Gemeinschaft mit ihm.

Um in afrikanischen Kontexten von Mystik zu sprechen, muss diese westliche Definition deutlich ausgeweitet und verändert werden. Jerusha Lamptey beschreibt die Kontinuitäten und Unterschiede zwischen westlicher und afrikanischer Mystik wie folgt:

„[Afrikanische] Mystik beschreibt zwar weiterhin den Raum der Interaktion zwischen der Menschheit und dem Göttlichen oder Übernatürlichen, aber aufgrund der Besonderheiten indigener afrikanischer Glaubenssysteme haben die mystischen Praktiken andere Erscheinungsformen sowie eine andere Ausrichtung: Afrikanische mystische Praktiken sind sozial und utilitaristisch und manifestieren sich in den Strukturen der Riten; mystische Praktiken zielen darauf ab, die gesellschaftlichen Bedürfnisse zu erfüllen, und existieren nicht als ein abgesonderter Bereich von Praktiken.“⁹

Die Kindheitserinnerungen von Maathai und Anim haben bereits einen ersten Einblick in diese Unterschiede trotz der scheinbaren Ähnlichkeit zu

⁷ Diese Forderung steht in deutlicher Nähe zu der in den letzten Jahren immer deutlicher artikulierten Forderung, das europäische Verständnis von Esoterik auszuweiten, s. z.B.: Egil Asprem/Julian Strube (Hg.), *New Approaches to the Study of Esotericism*, Leiden/Boston 2021.

⁸ Jerusha T. Lamptey, *Mysticism in African Thought*, in *Encyclopedia.com*: <https://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/mysticism-african-thought> (letzter Abruf: 1.12.2023, Übersetzung: CJ).

⁹ Lamptey, *Mysticism* (wie Anm. 8), 1.

westlichen naturmystischen Ansätzen vermittelt. Lampteys Beobachtungen lassen sich systematisierend in zwei Näherbeschreibungen der Charakteristika afrikanischer Mystik zusammenfassen:

Afrikanische Mystik ist sozial und „weltlich“

Afrikanische Mystik ist kein „a-parthes“ Phänomen, um einen Begriff des Religionswissenschaftlers Joachim Matthes zu gebrauchen. Matthes hat von Religion behauptet, sie sei kein a-parthes Phänomen, das außerhalb sonstiger gesellschaftlicher und kultureller Praktiken und Bedeutung liegt.¹⁰ Afrikanische Mystik ist vielmehr darauf ausgerichtet, soziale und damit weltliche Orientierung zu vermitteln. Religiöse Praktiken wie die von Maathai geschilderte Aufnahme eines neugeborenen Kindes in die Gemeinschaft illustrieren dies.

Die Rituale zielen in erster Linie auf die Interaktion mit Ahnen und Geistern, die das diesseitige Leben positiv wie negativ beeinflussen können. Sie konzentrieren sich also nicht, wie es in der christlichen Mystik in Europa der Fall ist, auf die Kommunikation mit dem höchsten Gott, auf die Vereinigung mit dem Göttlichen – dem „Grund des Seins“ – oder gar auf die Auslöschung oder Läuterung des Selbst.

Das Wissen um die Praktiken ist in mündlichen Traditionen bewahrt und wird durch sie weitergegeben.

Afrikanische Mystik ist utilitaristisch

Bei afrikanischen mystischen und spirituellen Bestrebungen verfolgt der Mensch nicht das Ziel, durch Kontemplation und Verneinung der weltlichen Existenz und des eigenen Ichs Wissen über Gott zu erlangen oder sich in einer *Unio Mystica* mit ihm zu verbinden. In afrikanischen Kontexten streben Menschen vielmehr nach einer „nützlichen agency“, so Lamptey, mittels derer er oder sie die Gesellschaft in notwendigen Veränderungsprozessen unterstützen kann.¹¹ Mystische und spirituelle Praktiken in afrikanischen Traditionen konzentrieren sich daher nicht auf den Einzelnen und die Erweiterung oder Auslöschung seines oder ihres Bewusstseins. Es geht vielmehr darum, Wissen und Macht zu erlangen, das in der menschlichen Welt genutzt werden kann.

Partikularität und Verflochtenheit mystischer Praktiken

Wie sehen nun die mystischen Praktiken genau aus? Lamptey zufolge kommunizieren und interagieren Menschen vor allem mit der Welt der Geister. Diese Welt ist für den Menschen zugänglicher und greifbarer als der

¹⁰ Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religiösen Denkens, in: J. Friedrichs/M. R. Lepsius/F. Nedhardt (Hg.), Religion und Kultur, KZS.S 33 (1993), 16–30, 23.

¹¹ Lamptey, *Mysticism* (wie Anm. 8), 3.

höchste Gott, der zwar die Quelle des Lebens ist, aber als solche zu weit weg vom Alltag weilt.

Laien können Begegnungen mit Geistern haben und von ihnen Führung und physische Hilfe erbitten. Über die Laien hinaus gibt es besonders befähigte oder ausgebildete und in das spezifische Wissen eingeweihte Personen.¹² Sie übernehmen die Aufgabe der Interaktion und Vermittlung zwischen den Menschen und dem Göttlichen, denn Nicht-Eingeweihte können das Göttliche oder Übernatürliche oftmals nur bis zu einem gewissen Grad ohne einen Vermittler erfahren. Der oder die Vermittler:in übernimmt die Aufgabe der religiösen Erfahrung – die manchmal und je nach Region oder auch nach Anlass ekstatische Zustände oder die Fähigkeit zu divinatorischer Praxis erforderlich macht. Im Unterschied zur westlichen Mystik ist die religiöse, mystische Erfahrung selbst nicht das angestrebte Ziel. Über mystische Zustände soll vielmehr ein bestimmtes Wissen darüber angeeignet werden, was im konkreten Fall (etwa bei Kinderlosigkeit, Krankheit, ausbleibendem Regen) zu tun ist, um Veränderungen in der jeweiligen Gemeinschaft herbeizuführen.

„In vielen Fällen werden diese religiösen ‚Praktiker‘, die gemeinhin als Priester bezeichnet werden, von den Geistern ‚auserwählt‘, was sich in körperlichen oder spirituellen Krisen zeigt. Solche Krisen werden als Zeichen dafür angesehen, dass der Einzelne in den Dienst eines bestimmten Geistes eingeweiht werden sollte. Die Einweihung ist durch eine intensive rituelle, spirituelle, körperliche und intellektuelle Ausbildung gekennzeichnet, die in Abgeschiedenheit unter der Aufsicht eines älteren Priesters erfolgt. Mystische Traditionen und Wissen, die bewahrt und mündlich weitergegeben werden, werden vom Priester an den Eingeweihten weitergegeben.

Sobald sie eingeweiht sind, interagieren Priester:innen und andere Praktizierende mit den Geistern und bitten sie um Hilfe für sich und andere. Eine gängige Methode ist die Besessenheitstrance, die in der Regel durch Musik und Tanz oder den Konsum von Kräutern oder Rauschmitteln herbeigeführt wird und in der der Geist in den Körper des Priesters eindringt und den Anwesenden Informationen mitteilt. Eine weitere gängige Form der Interaktion ist die Wahrsagerei, deren bekanntestes Beispiel das komplexe Ifa-System der Yoruba in Nigeria ist.“¹³

Die Rede von der Besonderheit afrikanischer mystischer Praktiken stößt an Grenzen angesichts der globalen Interaktionen, die seit Jahrhunderten auch globale religiöse Verflechtungen und Veränderungen implizieren. Islamische Mystik ist heute ebenso ein Teil afrikanischer Mystik wie die katholische Kontemplation, die durch europäische Missionsorden in afrikanische Kontexte eingeführt wurde. Beispiele der Überschneidung und Aushandlung spiritueller und mystischer Praktiken finden sich etwa im Gebrauch der Bibel zu divinatorischen Zwecken, im Waschen des Koran und dem

¹² Ebd.

¹³ Lamptey, *Mysticism* (wie Anm. 8), 3f.

anschließenden Trinken des so geheiligten Wassers oder in den Geisteraustreibungen in Pfingstkirchen.

Trotz dieser Verflechtungen gibt es laut Lamptey deutliche Unterschiede im Verständnis von Mystik und in mystischen Praktiken:

„Mystik im Christentum und im Islam schließt Praktiken wie Meditation und Askese ein, die es dem Einzelnen abverlangen, sich von der physischen Welt zurückzuziehen, um eine subjektive Erfahrung des Göttlichen und die daraus resultierende Transformation zu machen. Die afrikanische Mystik hat hingegen einen sozialen, weltlichen Schwerpunkt und bezieht ihren Zweck und Wert aus ihrer Funktion, Veränderungen in der Gesellschaft und nicht nur im Individuum zu bewirken.“¹⁴

Ein anderer wichtiger Unterschied ist, dass afrikanische spirituelle beziehungsweise mystische Vorstellungen auf oralen Traditionen basieren, die sich über Jahrhunderte hinweg entwickelt haben. In Christentum und Islam haben sich mystische Traditionen auch in der Produktion schriftlicher Texte niedergeschlagen.

Außerdem ist afrikanische Weltwahrnehmung und Religiosität, so Harold Turner, geprägt von der Vorstellung grundlegender Reziprozität:

3. African Traditional Religions (ATR): Weltwahrnehmung und Weltverhältnis

Laut Harold Turner zeichnet sich afrikanische Weltwahrnehmung und afrikanisches Weltverhältnis durch sechs Charakteristika aus, die sie zugleich vom europäischen Denken unterscheiden. Der Anthropologe ordnet „afrikanisch traditionales Denken“ einem verzauberten Denken zu, das es zwar auch in Europa gebe, dort aber meist durch die Moderne und ihre Entzauberung verdeckt sei.¹⁵ Diese afrikanischen Charakteristika seien:

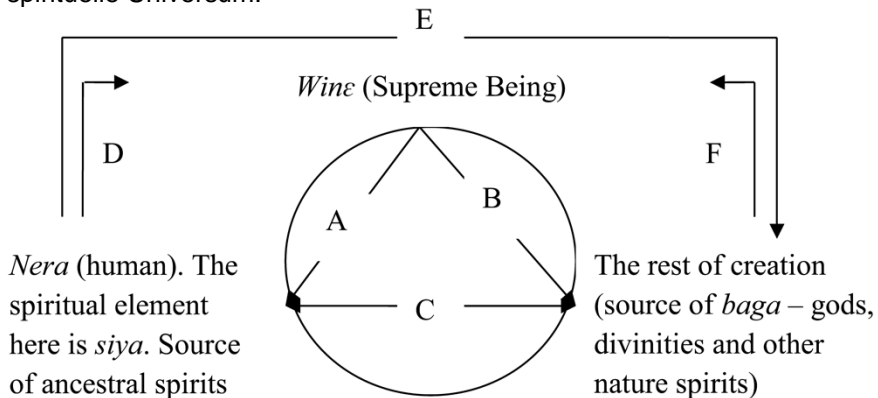
1. Ein Gefühl der Verwandtschaft mit der Natur, in der Tiere und Pflanzen ihre eigene spirituelle Existenz und ihren eigenen Platz im Universum haben;
2. ein tiefes Gefühl dafür, dass der Mensch schwach und verletzlich ist und einer Macht bedarf, die größer ist als er selbst;
3. die Gewissheit, dass der Mensch nicht allein im Universum ist, sondern in einem spirituellen Universum lebt, das aus Wesen besteht, die größer sind als er selbst;
4. ein Wissen darum, mit diesen Wesen in Beziehung treten zu können;

¹⁴ Ebd. 4.

¹⁵ Harold W. Turner, *The Primal Religions of the World and their study*, in V. C. Hayes (Hg.), *Australian essays in world religions*, Adelaide 1977, 27–37.

5. ein ausgeprägtes Gefühl für das Leben nach dem Tod, aufgrund dessen den Ahnen ein wichtiger Platz eingeräumt wird;
6. der Glaube an den sakramentalen Charakter des Universums, aus dem folgt, dass es keine scharfe Trennung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen gibt.

Mary Amenga-Etego illustriert die von Turner konstatierte Einsicht in ihrer Studie über die Spiritualität und das Umweltbewusstsein von Frauen der Nankani-Gesellschaft im Nord-Osten von Ghana. Ein Schaubild veranschaulicht insbesondere den dritten Punkt aus Turners Auflistung: das spirituelle Universum:¹⁶



Der Kreis im Schaubild symbolisiert laut Amenga-Etego die Schöpfung Gottes bzw. das Universum. Gott selbst stehe außerhalb der Schöpfung. Von Gott geschaffen seien zum einen alle *Nera*, d.h. alle Menschen. Menschen besäßen in der *siya* ein spirituelles bzw. geistiges Element. Wenn der Mensch stirbt, migriere seine *siya* – sofern die Begräbniszeremonien eingehalten werden – in die Welt der Ahnen. Von dort aus könne er oder sie weiterhin Einfluss auf die Geschehnisse der Lebenden nehmen. Daher müssten die Ahnen erinnert und verehrt werden. Die Ahnen seien die moralischen Hüter der Familien und spielten v.a. für die Ökologie eine wichtige Rolle. Denn die meisten ökologischen Tabus seien von den Ahnen ererbt: Was essbar sei und was nicht, wann, wo und wie gefischt oder gejagt werden dürfe, das Totem-Tier der Familie, die Tier-Rituale – all dies sei von den Ahnen vorgegeben.¹⁷

Die Tabus regeln bei den Nakani damit zugleich das Zusammenleben der Menschen, aber auch den Umgang mit der nicht-menschlichen Natur. Die

¹⁶ Rose Mary Amenga-Etego, Nankani Women's Spirituality and Ecology, in: Worldviews 20, 1 (2016), Special Issue: Ecowomanism: Earth Honoring Faiths, 15-29, 22.

¹⁷ Ebd., 21.

Logik der Tabus ist, so Amenga-Etego, die des Verbots: Nicht berühren! Nicht abschlagen! usw. Tabus fänden sich in sämtlichen Lebensbereichen. Viele Tabus würden mit Pflanzen, Tieren, heiligen Orten oder religiösen Spezialisten assoziiert. Die Verletzung von Regeln könne negative Auswirkungen haben. So könne etwa das Töten heiliger Tiere oder das Fällen heiliger Bäume und die Zerstörung heiliger Plätze im Wald der Geister negativ bewertet werden und zum Ausbruch von Dürreperioden oder Krankheiten führen.

Gemäß der Weltordnung der Nankani schaffe Gott nicht nur die Menschen, sondern auch die *bagas*. *Bagas* ist eine Sammelbezeichnung für verschiedene „divinities“, also Götter, Göttlichkeiten, spirituelle Wesen, Naturgeister. Die Divinities bestimmen das Leben der Menschen mit. Sie sind von Gott geschaffen und ihm untergeordnet.

Sie leben und manifestieren sich in Bäumen, im Wasser, in Steinen und Felsen oder auch an bestimmten Orten (etwa Lichtungen im Wald). Die gesamte Natur ist also nicht ein leeres, unpersönliches Objekt oder Phänomen, sondern enthält religiöses Leben und religiöse Bedeutung. Das gilt für alles, was sichtbar und was unsichtbar ist, was auf der Erde, unter der Erde, zwischen Erde und Himmel oder am Himmel ist.¹⁸

Sussy Gumo et al. haben in ihrer Untersuchung „Communicating African Spirituality through Ecology“ eine ausführliche Liste der Naturerscheinungen und Elemente erstellt, die für die Gemeinschaft der Luhya in West-Kenia besondere religiöse Bedeutung haben.¹⁹ Sie unterscheiden Elemente auf der Erde, am Himmel und unter der Erde.

Unter den „Earthly Bodies“ hätten vor allem Flüsse und Ströme eine besonders machtvolle Ausstrahlung und würden als kosmische Mächte und Gottheiten verehrt. Außerdem gelten sie als Wohnort von Geistern und Gottheiten.

Tieren und Pflanzen kommt insbesondere deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie als Nahrung der Lebenserhaltung der Menschen dienen. Weil mystische Beziehungen mit ihnen bestehen, wird darauf geachtet, sie als natürliche Lebensressourcen zu erhalten.

Sie können zwischen Mensch und Gott vermitteln. In verschiedenen Gesellschaften gibt es verschiedene heilige Tiere – bei den Massai etwa sind die Rinder heilig. Schlangen können lebende Tote oder andere menschliche Geister verkörpern.

Wenn bspw. bei den Kipsigis in Kenia eine Schlange eine Familie besuche, in der eine Frau schwanger sei, werde die Schlange nicht getötet, sondern mit größter Höflichkeit bedient. Man gebe ihr Milch, spreche einige Worte

¹⁸ Ebd., 23.

¹⁹ Sussy Gumo et al., *Communicating African Spirituality through Ecology: Challenges and Prospects for the 21st Century*, in: *Religions* 2012, 3, 523–543; doi:10.3390/rel3020523.

und entlasse sie in Frieden. Denn mit ihr habe ein Ahn gerade die Familie besucht.²⁰

Unter den Pflanzen käme manchen besondere Bedeutung für die Gemeinschaft oder Familie zu. Der Baobab-Baum etwa spiele in verschiedenen afrikanischen Kulturen eine wichtige Rolle. Versammlungen und Gottesdienste fänden bevorzugt in seinem Schatten statt.

Auch das Phänomen des Totem unterstützt das ökologische Gleichgewicht. Ein Totem ist ein Tier, eine Pflanze oder ein anderes natürliches Objekt, das das Symbol einer Familie oder ethnischen Gruppe darstellt. Es wird mit besonderer Verehrung und mit großem Respekt behandelt. Die besondere Beziehung, die eine Familie zu ihrem Totem hat, drückt sich z.B. darin aus, dass es nicht gegessen werden dürfe. Das Totem bildet den Spitznamen der Menschen und hat eine soziale, gemeinschaftsverbindende Bedeutung. De-Valera Botchway und Yaw Sarkodie Agyemang führen in ihrer Untersuchung des umweltbezogenen religiösen Wissens bei den Asante Sekyere in Ghana eine Liste der Totem-Tiere der verschiedenen Familien auf: Aduana – Hund, Agona – Papagai, Asakyiri – Adler, Asona – Krähe, Asenee – Fledermaus, Bretuo – Leopard, Ekoona – Pferdeantilope, Oyoko – Habicht.²¹

Auch Berge spielen eine wichtige Rolle als Wohnort Gottes – so etwa Mount Kenia bei den Gikuyu.²²

Unter den Himmelskörpern können Sonne, Mond und Sterne Manifestationen Gottes darstellen. Der Mond ist beispielsweise bei den Luo die Personifizierung einer weiblichen Gottheit. Sterne personifizieren oftmals Geister. Weitere Elemente über der Erde sind Regen, Donner, Wind oder Luft. Der Regen gilt oftmals als Gottes größter Segen. Gott wird deshalb auch als Regen-Geber bezeichnet. Bei den Akamba ist Regen der Speichel Gottes.²³

Donner kann Gottes Stimme repräsentieren oder – etwa bei den Gikuyu – Gottes Bewegung, oder Zeichen von Gottes Ärger sein.²⁴ Wind und Luft sind u.a. Vehikel der Macht Gottes.

4. Epistemologie der Relationalität und Reziprozität

Wie Menschen die Beziehung zu sich selbst und zur Welt um sie herum verstehen, ist eine epistemologische Frage, die Auswirkungen auch für das ökologische Verhalten der Menschen hat. Afrikanische Weltwahrnehmung und Epistemologie wird immer wieder als „verzauberte“ Weltsicht bezeichnet – im Unterschied zur „entzauberten“ Weltsicht der Moderne. Epistemologien

²⁰ Gumo, *Communicating* (wie Anm. 19), 530.

²¹ De-Valera Botchway/Yaw Sarkodie Agyemang, *Indigenous Religious Environmentalism in Africa*, *Religions* Oct. 2012 (Environment) 6: DOI:10.5339/rels.2012.environment.6.

²² Gumo, *Communicating* (wie Anm. 19), 531.

²³ Gumo, *Communicating* (wie Anm. 19), 529.

²⁴ Gumo, *Communicating* (wie Anm. 19), 530.

sind grundsätzlich nicht nur einerseits *embedded* – also von Wahrnehmungen, die gelernt werden – geprägt, sondern sie prägen auch den Umgang mit der Welt: Der Habitus beeinflusst das Habitat.²⁵

James Taylor hat diese Deutung afrikanischer Weltsicht in „The Primal Vision“ in besonderer Weise geprägt, etwa indem er konstatiert:

„Es gibt [hier] nicht nur weniger Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Selbst und Nicht-Selbst, sondern im Grunde haben alle Dinge die gleiche Natur und die gleiche Wechselwirkung miteinander – Felsen und Waldbäume, Tiere und Schlangen, die Kraft des Windes und der Wellen auf einem Schiff, die Macht einer Trommel über einen Tänzerinnenkörper, die Macht in den geheimnisvollen Höhlen von Kokola, die Lebenden, die Toten und die ersten Ahnen, vom Stein bis zu den Göttern eine Hierarchie der Macht, aber nicht des Seins, denn alle sind eins, alle sind hier, alle sind jetzt.“²⁶

Die menschliche Welt unterscheidet sich also zwar von der mehr-als-menschlichen Welt, ist mit ihr aber relational verbunden und interdependent. Die Menschheit ist somit keine isolierte Schöpfung, sondern Teil des Universums, das voller Tiere, Pflanzen und vorgestellter Objekte ist. Alles ist miteinander verbunden – das Leben stellt eine Ganzheit dar.

Mehr als 40 Jahre später geht Charles Taylor in „A Secular Age“²⁷ auf die Besonderheiten der „verzauberten Welt“ ein, die sich im Gegensatz zu der zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert entzauberten Welt Europas entwickelt hat. Balcomb fasst die Kernpunkte zusammen:²⁸

Kennzeichnend für die verzauberte Welt ist demnach zum einen, dass die Bedeutung der Dinge nicht erst durch den Menschen, seine Reflexion oder mystische Schau der Dinge entsteht. Vielmehr hat die nicht-menschliche Natur eine inhärente Bedeutung, die sie an die Menschen kommuniziert, indem die Menschen in das Kraftfeld der Natur hineingezogen werden:

„Meaning [...] can no longer be placed simply within; but nor can it be located exclusively without. Rather it is in a kind of interspace which straddles what for us is a clear boundary. Or the boundary is, in an image I want to use here, porous.“²⁹

Bedeutung entsteht also im Zwischenraum. Diese Vorstellung ist laut Taylor eine Zumutung für „uns moderne Menschen“, die zwischen Innen und Außen eine klare Grenze wahrnehmen bzw. ziehen.

²⁵ Die folgenden Ausführungen orientieren sich an: Anthony Oswald Balcomb, *Indigenous Religions as Antidote to the Environmental Crisis: Surveying a Decade of Reflection*, in: Levente Hufnagel (Hg.), *Ecotheology. Sustainability and Religions of the World*, IntechOpen 2023: <http://dx.doi.org/10.5772/intechopen.105209>.

²⁶ James V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion*, London 1963, 56.

²⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

²⁸ Balcomb, *Indigenous Religions* (wie Anm. 25).

²⁹ Taylor, *Secular Age* (wie Anm. 27), 33.

Kennzeichnend für die verzauberte Welt ist ferner, dass die Dinge eine eigene *agency* haben und auf den Menschen einwirken können. In verzauberter Weltwahrnehmung kann diese Kraft von außen spirituellen Wesen zugewiesen werden.

Ferner ist das Fehlen von Grenzen, die für das entzauberte Denken essentiell sind, kennzeichnend für die verzauberte Weltsicht. Im verzauberten Denken gibt es keine Grenzen zwischen „persönlicher Handlungsfähigkeit und unpersönlicher Kraft, zwischen Vernunft und Bedeutung, Individuum und Gemeinschaft, Person und Welt, Erfahrung und Glaube [...], materieller und spiritueller Welt, Selbst und anderen, Individuum und Gesellschaft, Ursache und Wirkung, Körper und Geist, Subjekt und Objekt, Religion und Gesellschaft“³⁰. Charakteristisch für die verzauberte Welt ist schließlich die tiefgreifende Verletzlichkeit des Menschen. Der verzauberte, „poröse“ Mensch ist gerade wegen der ihn konstituierenden Grenzenlosigkeit und Interdependenz zu der ihn umgebenden und ihn beeinflussenden Welt zutiefst vulnerabel und deutet diese Verletzbarkeit mitunter damit, dass böse Geister von ihm Besitz ergreifen.³¹

Die Ausführungen Taylors zur verzauberten Weltsicht, dem Fehlen von Grenzen und dem Bewusstsein der Interdependenz bauen zumindest in Ansätzen eine Brücke, um die Bedeutung von Tabus und Praktiken im Umgang mit der nicht-menschlichen Natur zu verstehen, die sich möglicherweise als „afrikanisch-ökologische Mystik“ bestimmen lassen.

5. Mystik – und Widerstand? Ausblick

Ich möchte meinen Beitrag mit den Ergebnissen einer Studie beenden, die einerseits die anhaltende Bedeutung und Wirkungsmacht der geschilderten relationalen Weltwahrnehmung und Epistemologie, die auch als afrikanische Naturmystik bezeichnet werden könnte, illustriert, andererseits aber auch verdeutlicht, dass sich längst andere Logiken und Weltwahrnehmungen durchsetzen:

In einer Studie aus dem Jahr 2017 über afrikanische Spiritualität wurden 250 Menschen – Anhänger:innen traditionaler Religionen, Christ:innen, Muslim:innen aus fünf afrikanischen Ländern – gefragt: „Wenn Du oder jemand anderes einen Baum fällen wollen würdest, der als heilig gilt, was würdest Du tun?“³² Alle, die einer traditionellen afrikanischen Religion angehörten, antworteten, sie würden den Baum nicht fällen – mit einer Ausnahme: Einer antwortete, es hinge davon ab, ob auch das Land, auf dem

³⁰ Taylor, *Secular Age* (wie Anm. 27), 34 (Übersetzung: CJ).

³¹ Balcomb, *Indigenous Religions* (wie Anm. 25), 7.

³² Anthony Oswald Balcomb et al., *Spirituality and Hope in Africa: A study in five countries*, in: *International Bulletin of Mission Research* 41 (2017), 336–348, zitiert nach Balcomb, *Indigenous Religions* (wie Anm. 25), 12.

der Baum stehe, heilig sei. Die meisten Christ:innen antworteten, sie würden den Baum fällen. Sie gestanden aber ein, dass sie sich vor ihrer Bekehrung davor gefürchtet hätten. Eine christliche Teilnehmerin der Studie sagte: „Ich würde den Baum fällen. In der Tat gab es im Garten meiner Eltern zwei solche Bäume. Ein Wahrsager wurde befragt und meinte, sie dürften nicht gefällt werden, sonst würde der Familie Schlechtes drohen. Nachdem ich als Teenager Christ geworden war, ließ ich die Bäume fällen. Meine Mutter und meine Großmutter machten sich große Sorgen um mein Leben, aber es geschah nichts. Diese Dinge sind vom Teufel.“³³

Viele der Befragten gaben an, dass sie sich nicht in der Position sähen, uneingeschränkt tun und lassen zu können, was ihnen beliebte. Sie würden vielmehr im Gebet oder Gespräch mit anderen klären, was die richtige Entscheidung sei.

Das Beispiel macht zum einen noch einmal den religionsökonomischen Aspekt der Nützlichkeit bzw. des Schadens im Umgang mit der nicht-menschlichen Natur deutlich. Es ist die Angst vor Unheil, die die Eltern der befragten Christin vom Fällen der Bäume abhielt. Eine Romantisierung dieser Entscheidung als Ausdruck tiefer Verbundenheit mit den Bäumen und mit der Natur würde den geschilderten Beweggründen wohl nicht gerecht.

Andererseits zeigt das Beispiel, dass den interviewten Christ:innen das Bewusstsein für eine beseelte nicht-menschliche Natur und für die Relationalität und Interdependenz mit ihr fremd (geworden) ist oder sie sich bewusst davon abgrenzen. Vorherrschend ist wohl eher eine Anthropologie, in der der Mensch sich die Erde untertan macht.

Unter afrikanischen Theologien gibt es gleichwohl zunehmend – und mehr als in Deutschland – Ansätze, die eine relationale und natur-verbundene Theologie entwickeln. Traditionelle Praktiken wie das Vergraben der Nabelschnur unter einem bedeutsamen Baum werden theologisch reflektiert und zu ethisch-spirituellen Wegen im Umgang mit der mehr-als-menschlichen Natur weiterentwickelt.³⁴ Vor allem feministische und ecowomanistische Ansätze zeichnen sich dabei – wie der eingangs erwähnte Ansatz von Wangari Maathai – durch eine Verbindung von Mystik und Widerstand aus. Die intersektionale (koloniale) Unterdrückung der Erde, afrikanischer kultureller Traditionen und der Frauen stärkt nicht nur die bis in die Mystik hineinreichende Verbundenheit dieser drei, sondern auch den Widerstand gegenüber den Mechanismen der Zerstörung und ihren Logiken.³⁵

³³ Ebd. (Übersetzung: CJ).

³⁴ S. beispielhaft: Fulata Lusungu Moyo, „*Ukugqiba inkaba*“ – Burying the Umbilical Cord: An African Indigenous Ecofeminist Perspective on Incarnation, in: Grace Ji-Sun Kim/Hilda P. Koster (Hg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis 2017, 179–192.

³⁵ Vgl. Melanie L. Harris, *Ecowomanist Wisdom: Encountering Earth and Spirit*, in: Kim/Koster, *Solidarity* (wie Anm. 34), 239–248, 245f.

Weder eine afrikanisch-indigene noch eine westliche Naturmystik gehen in schwärmerisch-romantischer Naturlyrik auf. Was sie verbindet, ist, dass die Mystik in beiden Fällen vielmehr den Keim zum Widerstand enthält.



VI. Kritische Fragen an das Christentum im Hinblick auf sein Verhältnis zur Natur

von Wolfgang-Andreas Schultz, Wedel

Ich hatte den Arbeitskreis angekündigt mit dem Titel „Kritische Fragen an das Christentum im Hinblick auf sein Verhältnis zur Natur“. In der Tat muss man sich klarmachen, dass die meisten Technologien, die das Leben zwar leichter machen, aber zugleich die Welt an den Abgrund führen, aus dem Bereich des Weströmischen Reiches stammen, aus der Welt des stark von Augustinus geprägten Christentums mit der Lehre von der Erbsünde und der Entwertung der Natur. Und das soll nichts miteinander zu tun haben?

Einen Vortrag habe ich nicht gehalten, sondern Impulse gegeben für überaus fruchtbare Gespräche mit und unter den Teilnehmenden. Die erste Frage galt den Folgen, die die Trennung von Gott als Schöpfer von der Welt als seiner Schöpfung gehabt haben könnte. Die Szene am Berg Sinai zeigt die klare Abgrenzung von der Naturreligion: die Lehre vom *einen*, unsichtbaren Gott, der nur im Inneren erfahren werden kann, mit der Stiftung einer Rechtsordnung in Gestalt der Zehn Gebote, zugleich mit der Abkehr von der Naturreligion, deren Symbol das „Goldene Kalb“ war (ein Fruchtbarkeits-Symbol). Hat der daraus sich ergebende Kampf gegen die Naturreligionen die weitere Entwicklung, auch im Christentum, so stark geprägt, dass das oft brutale Vorgehen der Missionare und später der Kolonisatoren dadurch gerechtfertigt schien?

Gibt es Möglichkeiten, Christentum anders, naturverbundener zu denken? Das Christentum im Osten (das „nestorianische Christentum“, das sich im Orient bis nach China ausgebreitet hatte, aber nie Staatsreligion wurde) hat die Lehre von der Erbsünde abgelehnt, ja sogar als „Gotteslästerung“ verworfen¹, und im Westen entstand in Irland ein keltisches Christentum, das sich sehr produktiv mit der Naturverehrung verband, aber schließlich gewaltsam unterdrückt und nahezu ausgelöscht wurde². Auch in den mystischen Strömungen wurde eine Brücke zur Natur gefunden, man denke an Hildegard von Bingen. Und wenn die Mystiker lehren, dass Gott in jedem Menschen Mensch wird, ist damit bereits der entscheidende Schritt getan, die Trennung von Schöpfer und Geschöpf zu überwinden.

¹ Dazu: *Christoph Baumer*, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, Stuttgart 2005.

² Dazu: *Rüdiger Sünner*, Totenschiff und Sternenschloss. Reisen zu mythischen Orten Europas, Klein Jasedow, 2008.

Hintergrund dessen war auch der bedeutende Einfluss des Neuplatonismus auf das Christentum. Plotin³ lehrte das „All-Eine“: alle Wesen in der Welt sind Manifestationen des „Einen“, das auch „Gott“ genannt werden kann⁴. Christliche Vertreter des Neuplatonismus waren u.a. der Mystiker Dionysius Areopagita⁵, der irische Mönch Johannes Scotus Eriugena⁶, Meister Eckhart⁷ und Nikolaus von Kues⁸. Da wird der Gedanke der „Heiligkeit“ oder der „Göttlichkeit“ der Natur vereinbar mit dem Christentum.

Steht das nun im Widerspruch zur Bibel?

Wenn man auf die aramäische Urfassung der Worte Jesu zurückgeht (Jesus sprach Aramäisch, nicht Griechisch), klingt manches erheblich naturnäher. In der Bergpredigt heißt es, in der auf dem Griechischen basierenden Übersetzung: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden die Erde erben.“ Um die Nuancen des aramäischen Originals einzufangen, bedarf es einiger Umschreibungen: „Reif sind diejenigen, die das Starre weich machen, im Inneren wie im Äußeren; sie werden offen sein, Stärke und Kraft, ihr natürliches Erbe, von der Natur zu empfangen.“⁹

Im Thomas-Evangelium heißt es: „Jesus sagt: Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All; das All ist aus mir hervorgekommen. (...) Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.“¹⁰ Das entspricht genau dem, was später im Neuplatonismus als Manifestation des „Einen“ in der Welt formuliert wurde.

Lebhaft diskutiert wurde die Frage: Hatte Jesus schamanische Fähigkeiten? Schließlich haben seine Wunderheilungen Ähnlichkeit mit schamanischen Heilungen in indigenen Kulturen, über die es inzwischen verlässliche Berichte gibt, die an ihrer Wirksamkeit keinen Zweifel lassen, auch wenn sie (noch) nicht erklärbar sind.

So wird der Graben zwischen Christentum und den indigenen Naturreligionen immer kleiner, und möglicherweise ist der Unterschied, ob Indigene von Pflanzen- und Tier-Geistern sprechen und Christen von Gott, so groß nicht, wenn Gott sich in allen Lebewesen manifestiert.

Vielleicht wird das Christentum lebendiger, wenn ihm die Versöhnung mit den Naturreligionen gelingt. Gerade die Mystik kann da Brücken bauen.

³ 205–270.

⁴ Dazu: *Wolfgang-Andreas Schultz*, Europas zweite Renaissance. Mensch, Natur und Kunst im Anthropozän, München 2022 (Europa-Verlag).

⁵ Spätes 5. Jahrhundert

⁶ 810–877.

⁷ 1260–1327.

⁸ 1401–1464.

⁹ *Neil Douglas-Klotz*, Der Prophet aus der Wüste. Die verborgenen Botschaften des aramäischen Jesus, München 2001, S. 9.

¹⁰ Zitiert nach: *Enno Edzard Popkes*, Jesus als Begründer eines platonischen Christentums. Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Norderstedt 2019, S. 73.



VII. Kritische Fragen an das Christentum im Hinblick auf sein Verhältnis zur Natur

von Ronja Hofmann, München

Ronja Hofmann studiert Politik- und Kommunikationswissenschaften in München. Sie engagiert sich seit 2019 bei Fridays for Future, zuerst in ihrer Heimatstadt Lörrach, seit 2 Jahren in der Ortsgruppe München.

Aufgewachsen bin ich mit Flut, Sturm und Hitzerekorden um mich herum. Zwar in Deutschland, sodass ich nur einen Bruchteil der Folgen der Klimakrise selbst zu spüren bekam, aber trotzdem hat das Thema eine unvergleichliche Präsenz, und Nachrichten wie aus Pakistan, bei der vor einigen Monaten 1700 Menschen bei Hochwasser gestorben sind, machen mich immer wieder sprachlos.

Im Vorgespräch mit Frau Leggemann haben wir vereinbart, dass ich Sie mit Fakten und Erklärungen zur Klimakrise verschone und davon ausgehe, dass sie um die Dringlichkeit der Klimakrise wissen.

Aber ja, ich bin jung und lebe mit dem Wissen, dass alles extremer wird, dass wir sehr wahrscheinlich in wenigen Jahren Kipppunkte erreichen werden und uns damit unsere Lebensgrundlagen entgleiten, bin verzweifelt und weiß ganz oft einfach nicht, wie damit umgehen. Und deswegen die erste Frage, die ich gern in den Raum geben möchte: **Wie gehen Sie mit dem Wissen um die Dramatik der Klimakrise um?**

Nun möchte ich den Bogen zu Glauben und Mystik schlagen und mal den Ursprung des Wortes Religion anschauen, „Kontakt aufnehmen, verbunden sein“. Und verbinden können wir uns mit Gott, mit anderen Menschen und aber auch mit unserer Umwelt. Verbinden heißt aufeinander eingehen und sehen, wenn es einem schlecht geht. Zudem, in der Schöpfungsgeschichte Gen 2,15 heißt es, Gott, der Herr, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte.

Können wir daraus Verantwortung ableiten? Welche Art? Wie weit?

Wie kann der Glaube helfen, damit umzugehen?

Was heißt Vertrauen in diesem Kontext?

Glaube heißt Verantwortung. Nicht blindes Vertrauen, nach dem Motto „Gott macht alles“, sondern darauf vertrauen, dass mein Tun Wirkung entfaltet. Wie der Sämann, der die Samen aussät, im Vertrauen darauf, dass sie irgendwo aufgehen. Er ist nicht untätig, aber vertraut auf Gott. Das heißt für uns: Wir können darauf vertrauen, dass Gott uns dabei hilft, dass unser Tun wirkt.

Und Tun heißt nicht nur seine eigene Lebensweise zu hinterfragen, sondern sich auch zu fragen, wo ich über mich hinaus wirken kann. **Auf wen habe ich Wirkung?** Das mag der eigene Freundeskreis sein, die Kirchengemeinde oder eine Nachbarin, die Leiterin eines Unternehmens ist, und wenn ich sie sensibilisiere, sie noch im größeren Stil Veränderung schaffen kann.

Zusammenfassend möchte ich Ihnen mitgeben, dass Gott erwartet, dass wir aktiv handeln, um die Schöpfung zu bewahren, wir aber darauf vertrauen können, dass er unserem Tun Gelingen schenkt.



VIII. Der Gang durch das „Haus der Verzweiflung“. Walter Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion“ als Schlüssel zu einer kapitalismusbedingten Klimaproblematik und die Beziehung des Fragments zur Mystik

von Marco Sorace, Aachen

Zwischen der Mitte und dem Ende des Jahres 1921¹ schrieb Walter Benjamin (1892–1940) das Fragment „*Kapitalismus als Religion*“.² Dieses Datum ist insofern interessant, als Benjamin zu diesem Zeitpunkt von einer Auseinandersetzung mit Traditionen der Mystik geprägt war. Diesbezüglich zu nennen sind seine wenige Jahre zuvor geschlossene lebenslange Freundschaft mit dem großen Kenner und Erforscher der jüdischen Mystik Gershom Scholem (1897-1982), seine Bekanntschaft mit dem in den Traditionen der Mystik bewanderten Ernst Bloch (1885-1977), aber vor allem auch der Einfluss, den Gustav Landauer (1870–1919) auf ihn damals hatte. Letzterer Anarcho-Kommunist – bekanntlich ebenfalls ein Kenner der Mystik und früher Übersetzer von Schriften Meister Eckharts (1903)³ – wurde im Kampf um die Münchner „Räte-Republik“ etwas mehr als zwei Jahre zuvor ermordet. Landauers Schriften, vor allem sein „Aufruf zum Sozialismus (1911)“⁴ – aber auch die zuvor genannten Autoren, haben beim frühen Benjamin ohne Zweifel eine Spur hinterlassen.⁵

Der Begriff „Mystik“ indessen wird in dem sehr kurzen Fragment zwar nicht ausdrücklich angesprochen, ist aber nachweislich die Schlüsselperspektive

¹ Die Mehrheit der Benjamin-Forscher datieren das Dokument auf Mitte 1921 (vgl. dazu Uwe Steiner, „Kapitalismus als Religion“. In: Burkhardt Lindner (Hg.), Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 167-174, 167; anders dagegen Michael Löwy, der mit Bezug auf Benjamins für den Titel des Fragments maßgebliche Lektüre von Blochs Müntzer-Buch im November 1921 das Fragment entsprechend später datiert (vgl. Michael Löwy., Kapitalismus als Religion. Wie aus dem „Haus der Verzweiflung“ herauskommen? Walter Benjamin und Max Weber. In: Kuno Füssel / Michael Ramminger (Hg.), Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe. Münster: ITP-Kompass, S. 276–294, 276f.).

² Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion. Gesammelte Schriften, VII Bde. (nachfolgend zit. als GS). Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, Bd. VI, S. 100–103.

³ Meister Eckhart. Mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Gustav Landauer. Frankfurt/M.: Insel 1991 (13. Aufl.). Da die 1920 von Martin Buber erstmalig hrsg. Übersetzung die Eckhart-Edition von Franz Pfeiffer (1857) zur Grundlage hatte, enthält sie auch Texte, die heute Eckhart nicht mehr zugeschrieben werden (wie z.B. Teile des Dialogtraktats „Schwester Katrei“).

⁴ Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus (1911). Wetzlar: Büchse der Pandora 1978.

⁵ Vgl. dazu GS IV, S. 690.

der darin angezeigten Problematik des Kapitalismus und seiner Folgen, von denen in seiner aktuellen späten Phase die – in vollem Maß noch ausstehende – Klimakatastrophe wohl die schwerwiegendste sein wird. Versuchen wir in dieser Perspektive zunächst eine kurze und pointierte Textzusammenfassung zu geben.

1. Textzusammenfassung

Im ersten Abschnitt seines Fragments stellt Benjamin fest:

„Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h.(,) der Kapitalismus dient essenziell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben. Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essenziell religiösen Erscheinung, würde heute noch auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik führen. Wir können das Netz(,) in dem wir stehen, nicht zuziehen. Später wird dies jedoch überblickt werden.“

Benjamin grenzt sich also zuerst gegenüber Max Webers (1864–1920) These⁶ ab, wonach die Entstehung des Kapitalismus durch gewisse Ausformungen der Religion lediglich „*bedingt*“ sei. Vielmehr sagt er, dass der Kapitalismus selbst eine wesentlich *religiöse Erscheinung* darstellt. Dieser religiöse Anspruch muss allerdings – wie er später im Text feststellt – „*geheim gehalten*“ werden. Eine Art „Outing“ würde aufseiten der Religionen wie aufseiten der Kapitalisten zu „*einer maßlosen Universalpolemik*“ (in Social-Media-Zeiten vergleichbar mit einer Art „Shitstorm“) führen. Benjamin hoffte aber, dass diese Zusammenhänge „*später*“ erkannt werden. Der Kapitalismus ist also eine Religion, und zwar genauer, ein bestimmter Religionstypus, nämlich eine „*Kultreligion*“. Benjamin nennt drei (letztlich sogar vier) damals ihm schon, wie er sagt, „*erkennbare*“ Züge dieser so gearteten Religion:

„Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung.“

Ohne dass sich der Kapitalismus um eine kritische Reflexion in der Art einer *Theologie* bemüht, dient sein Kult lediglich der Akkumulation des Kapitals.

⁶ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1920). In: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr Siebeck 1988 I, S. 1–16, bes. S. 12.

Dementsprechend ist hier mit „*Utilitarismus*“ weniger eine utilitaristische Ethik gemeint (wie wir sie etwa in der Tradition John Stuart Mills kennen), als vielmehr eine reine kapitalistische Zweckorientierung, die allerdings durch den Kult eine „*religiöse Färbung*“ gewinnt.

Nachfolgend benennt er einen damit zusammenhängenden zweiten Zug der kapitalistischen Kultreligion:

„(D)ie permanente Dauer des Kultus. Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans rêve et sans merci. Es gibt da keinen ‚Wochentag‘ (,) keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes (,) der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre.“

Eine in der Regel zentrale Eigenschaft von Religionen – nämlich „*Unterbrechung*“⁷ zu sein – ist damit nicht mehr gegeben. Es gibt da (in der kapitalistischen Religion) keinen „*Wochentag*“ und anders gewendet gibt es auch keinen unterscheidbaren Feiertag mehr. In einer beangstigenden Uniformität sind nun alle Tage Kulttage eines absoluten Kapitals.

Der eigentliche und in das Zentrum der Krise führende Grundzug ist aber der dritte von Benjamin angefuhrte:

„Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewußtsein, das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu s hnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuh mmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen (,) um endlich ihn selbst an der Ents hnung zu interessieren.“

Diese Ausführungen erscheinen erkl rungsbed rfutig. Was heißt es, wenn der Kapitalismus schlussendlich „den“ Gott selbst in die Schuld einbegreift? „*Wer oder was ist hier mit ‚Gott‘ gemeint?*“ So fragt auch Kuno Füssel in einem sehr aufschlussreichen Beitrag zu diesem Fragment: „*Benjamins sorgfältigen Umgang mit dem Gottesbegriff und vor allem seine jüdische Scheu, den Gottesnamen zu nennen berücksichtigend, darf behauptet werden, dass ‚der‘ Gott, um den es hier geht, der Kapital-Gott ist, d.h. dass der Kapitalismus durch die Inthronisierung des Kapitals als Gott versucht, die gesamte Bedeutung des Gottesverständnisses als alles bestimmende Wirklichkeit für sich zu vereinnahmen. Aber diese Usurpation ist zum Scheitern verurteilt und zieht die Welt mit in den Abgrund. Der Kapital-Gott*

⁷ Vgl. Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald 1977, S. 150: „Die kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“

impliziert als solcher die Selbstzerstörung der Welt, des Menschen und der Natur, die ‚totale Zertrümmerung des Ganzen‘.⁸

Von der Entsöhnung, die das kapitalistische Simulacrum vorgaukelt, heißt es dann:

„Diese ist hier also nicht im Kultus selbst zu erwarten, noch auch in der Reformation dieser Religion, die an etwas Sicheres in ihr sich müßte halten können, noch in der Absage an sie. Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist(,) das Aushalten bis ans Ende(,) bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung, auf die gerade noch gehofft wird.

Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos(,) das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste, der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt.“

Allein, dass Benjamin in einer hier beginnenden denkbar kurzen Textpassage seines Fragments gleich auf drei Schriften Friedrich Nietzsches (1844–1900) Bezug nimmt („Jenseits von Gut und Böse“, „Fröhliche Wissenschaft“ und „Also sprach Zarathustra“), zeigt, welche Bedeutung ihm in dieser Phase seines Werkes zukommt. So greift er auch dessen schwierigen Begriff des „Übermenschen“ (d.h. eines sein „normales“ Menschsein transzendierenden Menschen) auf, um die Herausforderung zu markieren, welche die geschilderte umfassende kapitalistische Destruktion für den Menschen bedeutet.

Und schließlich folgt recht unvermittelt ein vierter Zug der kapitalistischen Religion:

„Ihr vierter Zug ist, daß ihr Gott verheimlicht werden muß, erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf. Der Kultus wird von einer ungereiften Gottheit zelebriert, jede Vorstellung, jeder Gedanke an sie verletzt das Geheimnis ihrer Reife.“

Was hier mit der „Verschuldung Gottes“ gemeint sei, mag man sich fragen. Uwe Steiner führt in seinem Handbuch-Artikel dazu aus: „Das Geheimnis der Gottheit liegt jedoch nicht länger in ihrer Transzendenz beschlossen. Sie bleibt vielmehr in dem der Gottheit geltenden Kult verborgen, um in der

⁸ Kuno Füssel, Die leere und die erfüllte Zeit. Giorgio Agamben liest Walter Benjamin. In: Ders., / Michael Ramming (Hg.), „Kapitalismus“, a.a.O., S. 10–30, 11f.

universalen Verschuldung allererst Gestalt zu gewinnen. Erst im ‚Zenith seiner Verschuldung‘, erst wenn die Schuld das Sein gänzlich erfüllt habe, enthülle sich der Gott. Deshalb attestiert Benjamin eine latent katastrophische Heilsökonomie, die die Verzweiflung nicht aufzuhalten, sondern zu erhoffen scheint.“⁹

Neben dem bereits erwähnten Nietzsche führt Benjamin hier schließlich auch Sigmund Freud (1856–1939) und Karl Marx (1818–1883) an, die in einer eigentümlichen Formulierung, so Benjamin, der „*Priesterherrschaft dieses Kultes angehörten*“. Benjamin versteht dies so, dass diese den Kapitalismus, wie er sagt, „*erkennend erfüllen*“, das heißt, in seine immanente Logik eindringen, diesen vollziehend (darin liegt das „*Priesterliche*“) konsequent zu Ende denken und auf diese Weise diagnostizieren. Das Fragment reißt diese Sachverhalte jedoch nur an, und selbstverständlich ließen sich jeweils umfassende Bezüge herstellen, was aber im Rahmen dieses kurzen Beitrags zu unserem Arbeitskreis zu weit führte.¹⁰

2. Ansatz zur Interpretation

Der sehr stark fragmentarische Charakter der Ausführungen Walter Benjamins hat dazu geführt, dass unserer „Textzusammenfassung“ bereits einzelne Interpretationsansätze beigefügt wurden. So mag es an dieser Stelle ausreichen, nachfolgend einen für seine Deutung sicher wichtigen Grundzug des Textes zu benennen sowie eine Interpretationsperspektive mit Blick auf die Mystik.

Es hat sich gezeigt, dass der Kapitalismus nach Benjamins Auffassung zu einem unumgehbaren Ort der „Krisis“ – namentlich in das „*Haus der Verzweiflung*“ – führt. Einzig dieser kritische Tiefpunkt scheint noch die Hoffnung auf eine Transformation bereitzuhalten. Ein derartiges Verhältnis zu dem, was man ebenso als eine Erfahrung von „Dunkelheit“ umschreiben könnte, ist auch den Traditionen der Mystik nicht fremd. Man mag dabei spontan an die „*Dunkle Nacht*“ des Johannes vom Kreuz denken. Tatsächlich findet sich die Rede vom Dunkel Gottes bereits bei den Kirchenvätern des 1. Jahrtausends, wird in unserem Sinne sehr stark in der Passionsmystik eines Johannes Tauler und klingt bis in die mystisch inspirierte Spiritualität der Neuzeit und Moderne vielfach nach.¹¹

Ganz analog zu dem, was diesbezüglich bei vielen Mystikerinnen und Mystikern zu lesen ist, stellt Benjamin in seinem parallel zum Kapitalismus-

⁹ Uwe Steiner, „Kapitalismus“, a.a.O., S. 170f.

¹⁰ Vgl. dazu auch nochmals Kuno Füssel / Michael Ramminger (Hg.), „Kapitalismus“, a.a.O. und darin die Beiträge, welche diese Bezüge bes. aufgreifen.

¹¹ Vgl. zu Johannes Tauler und Johannes vom Kreuz auch: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 411–464 („Die Arbeit der Nacht. Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler“ und „Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz“).

Fragment entstandenen „Theologisch-politischen Fragment“¹² fest, dass „Glück“ – im *messianischen* Sinne – nur durch einen irdischen „Untergang“ (Welt-Ich-Tod) zu finden sei im Zuge *eines Hindurchgehens durch das Leiden*.¹³

Gustav Landauer, den Benjamin – wie eingangs bereits angedeutet – im Vorfeld seines Fragments intensiv studiert hatte, fordert in seinem „Aufruf“ zur Wiedergewinnung einer tieferen „geistigen Einheit“ unter den Menschen auf. Eine solche Idee einer in jedem Individuum „*waltenden Menschheit*“, so Landauer, war geschichtlich „*einmal sehr stark vorhanden, sehr leibhaft empfunden, zumal in den hohen Zeiten der Christenheit*.“¹⁴ Diese „hohen Zeiten der Christenheit“, so darf man annehmen, waren für Landauer insbesondere jene hohen Zeiten der christlichen Mystik (im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit), und das einende Empfinden war im Begriff der „Compassio“ (des Mitleidens) zusammengefasst. Dieses scheint das Erhoffte zu sein, welches das Fragment in seiner bruchstückhaften Kürze nicht ausspricht.

3. Kapitalismus – Klimakrise – Mystik

Ein auf unbändige Steigerung von Gewinn und Konsum angelegter Kapitalismus kann in der Klimakrise nur in eine Apokalypse führen. Zudem übt dieser in seiner kultisch-religiösen Gestalt auf den Menschen eine im wahrsten Sinne des Wortes „*per-fide*“ Wirkung aus. Wie auch immer er dabei den Menschen *zu-grunde-gehen* lässt – der Mensch wird so früher oder später auf sein nacktes Leben zurückgeworfen werden und könnte dann – in dieser Nacktheit des Lebens – die tiefe Erfahrung der Gemeinschaft aller Lebendigen machen. Welche lebenspraktischen Konsequenzen er daraus dann ziehen wird (bzw. noch ziehen kann), bleibt offen.

Vor diesem Hintergrund ist – bei allem, was einen Walter Benjamin von einem Denker wie Meister Eckhart philosophisch nach etwa 600 Jahren auch trennen mag (etwa vieles, was die Vernunftkritik betrifft) – das Insistieren auf einen ganzheitsorientierten Kommunitarismus bei beiden frappierend ähnlich und man könnte hier eine wunderbare Schnittstelle zwischen Benjamins Kapitalismus-Kritik und der Tradition der Mystik sehen. Eine diesbezügliche Ausführung zu Eckhart von Kurt Flasch scheint dies auf den Punkt zu bringen: „*Vernunftgründe seien es, schreibt Eckhart, die uns überzeugen, dass der gute Mensch, der homo divinus, kein isolierter Einzelner ist, sondern in Gemeinschaft steht. Eckharts Theorie der Sozialität setzt eine philosophische Theorie der Ganzheit voraus. Danach dient jedes*

¹² Walter Benjamin, Theologisch-politisches Fragment, Gesammelte Schriften II,1, S. 203-204; zur Datierung vgl. Werner Hamacher, Das Theologisch-politische Fragment. In: Burkhardt Lindner (Hg.), „Benjamin-Handbuch“, a.a.O., S. 175–192, 175.

¹³ Walter Benjamin, Theologisch-politisches Fragment“, a.a.O.

¹⁴ Gustav Landauer, „Aufruf zum Sozialismus (1911)“, a.a.O., S. 114.

Glied der Gemeinschaft zugleich sich selbst und den anderen. Alles, was Christen (aber auch mystisch inspirierte Juden und Muslime, M.A.S.) tun oder leiden, gehört ihnen allen zu. Alles gehört ihnen gemeinsam, omnibus sanctis aut bonis sunt omnia omnium bona communia, n. 386 LWIII, S. 239, 6–7. Der Sozialcharakter liegt in der Idee des Guten selbst: Wer das Gute liebt, liebt das Gute in allen anderen. Der Neid (wie auch die Gier) widerspricht der menschlichen Natur und der Liebesethik, n.385–398 S 328–337. Eckharts Ethik denkt eher kommunitaristisch als liberalistisch. Sie betont die Realität der gemeinsamen Menschennatur, ihr Konzept lebendiger Ganzheit beseitigt den Gegensatz von Eigennutz und Gemeinschaft.“¹⁵

¹⁵ Kurt Flasch, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums. München: C.H. Beck 2011 (3. Aufl.), S. 227. Es ist bei diesem Zitat in genau diesem Kontext freilich zu beachten, dass Flasch selbst sich wiederholt kritisch dazu gestellt hat, Eckhart in den „*mystischen Strom*“ zu stellen. Dieses wiederum wäre das Thema eines eigenen Arbeitskreises und Beitrags. Der Autor des vorliegenden Textes teilt, was Karl Heinz Witte dazu ausgeführt hat, wenn er deutlich macht, dass dieser Kontext der Mystik dazu beitragen kann, Eckharts Lehre für die Gegenwart zu „transponieren“ (vgl. dazu: Karl Heinz Witte, Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung. Freiburg i. Br.: Albe: 2013, S. 43–45; 391–421).



IX. Impulse für eine spirituelle Umweltresonanz aus dem Geiste des Sufismus

von Raid Al-Daghistani, Münster

Raid Al-Daghistani arbeitet zurzeit als Postdoc und wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Zentrum für Islamische Theologie (ZIT)* der Universität Münster. Zu seinen Lehr- und Forschungsschwerpunkten gehören u.a. Sufismus, Epistemologie der islamischen Mystik, islamische Anthropologie, klassische arabisch-islamische Philosophie und islamische Ethik.

1. Sufismus: purgativ-mystische Tradition im Islam

Der Begriff „Sufismus“ ist eine deutsche Umschreibung des arabischen Originalbegriffes *taṣawwuf*, der in der klassischen Sufi-Literatur auf die folgenden vier häufigsten Erklärungsversuche zurückgeführt wird: (1) *ṣūf*, was auf Arabisch „Wolle“ bedeutet und auf die typischen Wollgewänder der ersten muslimischen Asketen hinweist; (2) *ṣafā*, was auf Arabisch „Reinheit“ bedeutet und auf die spirituelle Läuterung und die Bemühung um die Herzensreinheit bei Sufi-MystikerInnen hinweist; (3) *ṣaff*, was auf Arabisch „Reihe“ bedeutet und sich auf die Sufi-Haltung bezieht, sich in der ersten „Reihe“ vor Gott zu stellen; und (4) *ṣuffa*, womit auf *ahl aṣ-ṣuffa*, auf „Leute des Schattendachs“ referiert wird, auf eine Gruppe von Gefährten des Propheten Mohammed, die für ihre tiefe Frömmigkeit und asketische Lebensweise bekannt waren (Al-Daghistani 2023, S. 16; 2019, S. 58). Das sind die gängigsten und meistverbreiteten Erklärungsversuche des Begriffes *taṣawwuf*. Doch wie der Sufi-Meister und der Autor eines der bedeutendsten Handbücher zum Sufismus, Abū 'I-Qāsim al-Quṣayrī (gest. 1072), trefflich beobachtet, kann keiner dieser Erklärungsversuche allein das *Wesen* und die *Ganzheit* des Sufismus wiedergeben. Denn, Sufismus als *Wissen*, *Weg* und *Wirklichkeit* ist mehr als das, was seine rein etymologische Bedeutung wiedergibt. In der islamischen Frömmigkeitsgeschichte waren zahlreiche Sufi-MeisterInnen bemüht, eine Definition des Sufismus zu geben. Doch dabei sprach jeder von ihnen das aus, was er in seiner Seele auf seinem eigenen geistigen Weg erfahren und erkannt hat. Einer der größten deutschen Experten für Sufismus, Richard Gramlich (gest. 2006), stellt daher treffend fest, dass Mystik im Islam, genauso wie in den anderen religiösen Welttraditionen, zuerst gelebt wurde (Gramlich 1992, S. 7). Die Verschiedenheit der Definitionen des Sufismus gründet somit in der Vielfalt der religiösen Erfahrungen muslimischer MystikerInnen. Und genau darum geht es primär im Sufismus, nämlich um die *unmittelbare innere Erfahrung des Göttlichen* und um die Aspiration, eine solche direkte Nähe und Schau Gottes mithilfe verschiedener purgativ-kontemplativer Methoden wie Askese, Introspektion, Invokation, Meditation und Kontemplation zu erlangen.

Während also die (muslimischen) Theologen nach einer logischen Argumentation der Offenbarungswahrheit und einer rational-theologischen Gotteserkenntnis streben, besteht die *Sonderstellung* der (muslimischen) Mystikerinnen und Mystiker darin, dass sie die offenbaren Wahrheiten des Korans und die Gotteserkenntnisse innerlich erleben, ja „enthüllen“ (*mukāšafa*), „schauen“ (*mušāhada*) und „schmecken“ (*ḡawq*). Einer der einflussreichsten Religionsgelehrten und Mystiker im Islam, Abū Ḥāmid al-Gazālī (gest. 1111), hebt in diesem Sinne hervor, dass die spekulativen Theologen die Möglichkeit mystischen Wahrnehmens und Erkennens (*maʿrifa*) zwar nicht verneinen, einen solchen Erkenntnisweg jedoch als schwierig erachten, da die Erfüllung aller seiner existenziell-strukturellen Bedingungen und Voraussetzungen nur selten realisierbar sei. Denn zu der Bedingung solcher übersinnlichen und metarationalen Erkenntnisse gehört die spirituelle Läuterung, die *via purgativa*, die konkret in der Überwindung der Leidenschaften, Verwandlung der schlechten und tadelswerten Charaktereigenschaften und schließlich in der Realisierung der Ich- und Selbstlosigkeit besteht. Der Weg der Sufis ist ein initiatischer Läuterungs- und Erkenntnisweg (*ṭarīq*), der aus verschiedenen spirituellen Stationen (*maqāmāt*) und inneren Zuständen (*aḥwāl*) besteht. Das höchste Ziel dieses Weges, den der *sālik* („spiritueller Wanderer“) bestreitet, ist die auf der Reinheit und Erkenntnis gegründete moralisch-religiöse Selbstvervollkommnung (*iḥsān*), die wiederum mit der grundlegenden Erfahrung des mystischen „Entwerdens in Gott“ (*fanāʾ fi-llāh*) einhergeht. Genau diese Erfahrung der Selbstauflösung ins Göttliche spielt auch eine wesentliche Rolle für das sufische Bewusstsein der All-Einheit und der All-Verbundenheit, welche die Resonanz mit der Natur als ihre notwendige Folge hat.

2. Die religiöse Bedeutung von *fanāʾ* und ihre existenziell-ethischen Implikationen

Die spirituelle Reise im Sufismus gipfelt in der mystischen Annihilation des eigenen Egos, die in der sufischen Terminologie als *fanāʾ*, das „Entwerden“, bezeichnet wird und die Grundlage für das wahrhaftige, d.i. durch einen hohen Grad der Ich- bzw. Selbstlosigkeit geprägte „Bestehen-durch-Gott“ (*baqāʾ*) darstellt (Al-Daghistani 2019b, S. 48). So merkt der Orientalist Max Horten (gest. 1945) in Anlehnung an den berühmten Bagdader Sufi-Meister al-Gunayd (gest. 910) an, dass *fanāʾ* im Sinne des „Erlöschens der individuellen Grenzen“ nicht das „Nichts“, sondern das „Alles“ bedeutet. Die *fanāʾ*-Erfahrung sei „keine absolute Leugnung des Seins“, sondern vielmehr „eine negative Formulierung des Urseins“ (Horten 1928, S. III). Das Nichtsein des Subjektes wird zum Ziel, damit der Mystiker dort ankommt, wo er metaphysisch gesehen schon immer war und ist: im transzendenten Zustand der Einheit des Seins. Nach einem Wort des aus Ägypten stammendem Sufi-Predigers, Dhū-n-Nun al-Miṣrī (gest. ca. 860), hat der Mystiker erst dann sein

Ziel erreicht, „wenn er ist, wie er dort war, wo er war, bevor er war“, d. h. jenseits der daseinshaften Spaltung, im Zustand der Einheitswirklichkeit. Metaphysisch gesehen handelt es sich dabei um die *Rückkehr* des Menschen in die Einheit des Seins, d. h. in den „Zustand der Untrennbarkeit des Seelenkerns des Menschen vom göttlichen Ursprung“ (Schimmel 2014, S. 32). Und auch wenn es keine tatsächliche „Rückkehr in die innere Ganzheit“ gibt, wie der Philosoph, Existenzialpsychologe und Zen-Lehrer Karlfried Graf Dürckheim konstatiert, gibt es dennoch „ein Wiederfinden in einer höheren Bewusstseinsstufe als Frucht innerer Reifung“ und spiritueller Reinheit (Dürckheim 2009, S. 49). Das Entwerden des Ichs im Sinne der Aufhebung der individuellen Grenze und des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist daher kein passiver Akt der Seele, sondern eine grundlegende Umwandlung des menschlichen Selbst, ein metaphysischer Durchbruch aus der verengenden Schale des Egoi(sti)schen ins transindividuelle und überweltliche Sein (Al-Daghistani 2023, S. 61). Das mystische Entwerden mündet nicht ins Nichts, sondern in die göttliche Seinsfülle.

Fanā` ist somit nur das „Ende“ am Horizont des „neuen Anfangs“. Dieser „neue Anfang“ ist nämlich *baqā`*, das transzendente Fortbestehen oder auch das „Bleiben“. Wenn die *fanā`* die Endstation des mystischen Aufstiegs in die Sphäre des Göttlichen ist, so ist die *baqā`* das Fortbestehen in der Nähe Gottes, wo der Sufi trotz seiner Einbettung in Raum und Zeit von einem Bewusstsein durchdrungen bleibt, das Zeit und Raum transzendiert. So lässt sich das, was Karlfried Graf Dürckheim über die Relation zwischen der Erfahrung des Einswerdens und dem In-der-Welt-Sein feststellt, im Kontext des Sufismus auf die Metaphysik des Verhältnisses zwischen mystischer Subsistenz (*baqā` bi-llāh*) und weltlicher Existenz (*wuğūd fī-d-dunyā*) übertragen: „Die Verankerung im Wesen [in der göttlichen Wesenheit] ist kein Widerspruch zu den Forderungen der Welt, sondern gerade die Voraussetzung, ihnen in der rechten, das heißt dem Wesen gemäßen Weise zu genügen. Erst aus der Fühlung mit dem Wesen *in uns* kann die Welt selbst in *ihrem* Wesen wahrgenommen werden“ (Dürckheim 2009b, S. 20). Somit stellt diese *mystische Selbstvernichtung (fanā`/maḥw)* in Gott zugleich auch das Tor einer völlig neuartigen *Öffnung* und *Offenheit* des Menschen dar – nicht nur zur Transzendenz, sondern letztendlich auch zur Immanenz, ja zur Welt, zur Natur und zum Universum in seiner Ganzheit. Das *mystische Umweltethos* und die mystische Verbundenheit mit der Ganzheit des Seins beruhen nämlich auf der Idee und der Erfahrung der wesentlichen Ichlosigkeit und Selbstlosigkeit des Menschen, welche ein Sufi in der *fanā`* Erfahrung auf direkteste und intensivste Weise realisiert. Da das individuelle Ich und das damit zusammenhängende Getrenntsein sich in der mystischen Einheitserfahrung als eine an sich illusorische Entität entpuppen, werden auch die Ichbezogenheit und der Egoismus des Menschen (gänzlich) transzendiert. Eben darin liegt die Möglichkeit einer genuin ethischen Implikation der mystischen Selbstentwerdung. Das mystische Entwerden-in-

Gott im Sinne einer metaphysischen Auflösung des eigenen, partikularen Selbst ins unendliche Selbst des Einen versetzt den Menschen aus der Verankerung in seinem individuellen Ich in die Sphäre der Ich-Entgrenzung, All-Einheit und All-Verbundenheit. Die Transzendierung des Ichs *kann* somit als das Fundament sowohl der religiösen Moralität als auch der mystischen Allverbundenheit gesehen und gedeutet werden. So führt paradoxerweise die mystische Selbstaufhebung zu einer selbst- und ichlosen Verbindung und Vereinigung mit der Ganzheit – und folglich eben zu einer *absoluten Resonanz* mit der Natur.

3. Natur als Manifestation Gottes und die extrovertierte Einheitserfahrung im Sufismus

Die Natur als Sphäre der unzähligen „Zeichen“ Gottes und als Manifestationsort göttlicher Offenbarungen ist sehr stark eingebettet in der islamischen Glaubenstradition und ein wesentlicher Bestandteil der theologischen, ästhetischen und religionsdidaktischen Diskurse im Sufismus. Bereits im Koran wird an mehreren Stellen auf die Naturphänomene als Ausdrücke göttlicher Weisheit, Erhabenheit und Allmacht hingewiesen. So lautet bspw. der 53. Vers der 41. Sure: „Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen, überall in der Welt...“ Ferner macht Vers 33 in der 72. Sure deutlich: „Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten...“ Und an einer anderen Stelle heißt es: „Er [Gott] ist es, der die Erde ausgebreitet hat, der Berge, festgegründet, auf ihr machte, und Flüsse, und der von allen Früchten je ein Paar auf ihr machte. Es lässt die Nacht den Tag bedecken.“ (Koran 13:3).

Als das Werk Gottes ist die Welt nicht nur bloße Zusammensetzung der natürlichen Elemente, sondern das *Symbol* der jenseitigen, transzendenten und spirituellen Wirklichkeit. Die Welt als Schöpfung ist daher der Anfangsort sowohl der Erkenntnis als auch des geistigen Aufstiegs des Menschen zu seinem Schöpfer (Al-Daghistani 2019c, S. 88). Der Mensch, dessen Grundverfassung – mit Martin Heidegger gesagt – das *In-der-Welt-Sein* ist, stellt koranischem Verständnis zufolge den „göttlichen Bewahrer“ bzw. den „göttlichen Behüter“ (*halifa*) auf der Erde dar (Koran 2:30). Das bedeutet, dass die Erde (bzw. die Schöpfung) dem Menschen von Gott in Fürsorge anvertraut wurde. Nicht nur über sie zu wachen, sondern vor allem sie zu schützen und für sie zu sorgen, ist die Grundverpflichtung und zugleich ein Edelauftrag des Menschen als freies und verantwortliches Wesen (Al-Daghistani 2019c, 89).

In Strukturen der natürlichen, irdischen Welt sind himmlische, transzendente Muster zu erkennen; sie sind für das menschliche Bewusstsein zugänglich. Das bedeutet, dass zwischen Sein und Bewusstsein eine innewohnende Verbindung herrscht. Die Natursymbolik hängt mit dem menschlichen

Erkenntnis- und Erfahrungsvermögen untrennbar zusammen. Die natürliche Welt wird im Kontext der islamischen Spiritualität nicht nur zu unserer *Lebenswelt*, sondern zur Sphäre der göttlichen Theophanie (*tağallī*), denn sie „bietet zugleich Spuren des irdischen und Vorzeichen des himmlischen Paradieses“ (Schuon 2002, S. 192). Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Weltanschauung spiegelt die Natur der sufischen Vorstellung zufolge die göttliche Fülle, Unendlichkeit und Weisheit wider. Das geläuterte und von Gott inspirierte Herz der MystikerInnen schaut in den Erscheinungen der existierenden Dinge die verborgenen Mysterien des göttlichen Willens.

Die „Weisheit der Natur“, die mit dem „Preisen Gottes“ (*tasbīḥ*) einhergeht, wird schon im Koran an mehreren Stellen bestätigt. Der Koranvers, der die Idee einer der gesamten Existenz betreffenden Lobpreisung Gottes (*tasbīḥ*) vielleicht am deutlichsten ausdrückt, befindet sich in der 17. Sure, Vers 44 und lautet: „Es lobpreisen ihn [*tusabbīḥu lahu*] die sieben Himmel und die Erde und wer darin ist. Es gibt nichts, was nicht sein Lob preist. Aber ihr versteht ihren Lobpreis nicht. Doch er ist milde, bereit zu vergeben.“ Weitere solche Verse, in denen betont wird, dass alles, was im Himmel und auf Erden Gott lobpreist und verehrt, sind der 49. und der 50. Vers der 16. Sure: „Vor Gott wirft sich nieder [*yasğudu*], was an Tieren im Himmel und auf Erden ist – und die Engel; die sind nicht hochmütig. Sie fürchten ihren Herrn, der über ihnen ist, und tun, was ihnen aufgetragen wird.“ Der koranische Ansatz von einer nicht-menschlichen Lobpreisung bzw. Verehrung Gottes spiegelt sich nachdrücklich in Werken muslimischer Mystiker und Mystikerinnen wider. So schreibt zum Beispiel Rūmī:

„Dich (Gott) preisen die Dunkelheit der Nacht und die Helle des Tages, die Strahlen der Sonne und das Licht des Mondes, das Murmeln der Wasser und das Rauschen der Blätter, die Sterne des Himmels und der Staub der Erde, die Steine der Berge, der Sand der Wüste und die Wogen des Meeres, die Tiere zu Wasser und zu Lande.“

Die grundlegende Verflechtung des Menschen mit der Natur sowie die *Spiritualität* und Gottbezogenheit derselben werden außer in dem Koran auch und gerade in den Schriften islamischer Mystik hervorgehoben. Dort findet sich eine besondere Aufgeschlossenheit und Sensibilität für die natürliche Welt, die als Sphäre der Gotteszeichen und der Selbstoffenbarungen Gottes betrachtet wird. Indem die islamisch-mystische Tradition nicht zuließ, den Menschen von der Natur komplett zu trennen, hat sie es geschafft, einen „integralen Blick auf das Universum“ zu bewahren und in der kosmischen Ordnung „den Fluss der göttlichen Gnade“ zu sehen (Nasr 1997, S. 95). In diesem Zusammenhang kann – wie Seyyed Hossein Nasr es vorschlägt – zu Recht von einer *Resakralisierung der Natur* gesprochen werden.

Vor allem in Poesie und Erzählungen von Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (gest. 1221) und Ġālāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) wird die Schönheit der Natur, ihre

vielfältige Flora und Fauna und insbesondere ihre spirituell-symbolische Bedeutung besungen und als Ort mystischer Erfahrungen gedeutet. Die Erfahrung des Einsseins mit der Natur und mit dem Universum gehört zu einer der häufigsten und grundlegendsten mystischen Erfahrungen des Menschen. In der zeitgenössischen Mystikforschung wird nämlich zwischen zwei Grundarten der mystischen Einheitserfahrung differenziert: einer *introvertierten* und einer *extrovertierten*. Charakteristisch für die *introvertierte Einheitsmystik* ist die Erfahrung des Einswerdens mit dem Unendlichen als dem Urgrund der eigenen Existenz und des eigenen Wesens: die Vereinigung ist also *nach innen* gerichtet. Walter T. Stace zufolge ist das Wesensmerkmal einer solchen Einheitserfahrung die vollkommene Entäußerung von allen kognitiven Prozessen, mentalen Inhalten und sinnlichen Eindrücken – ein „totales Vakuum“ jeglicher partikularen Bewusstseinsinhalte, das aber eben nicht zur Bewusstlosigkeit, sondern, genau umgekehrt, zum *reinen Bewusstsein* („pure consciousness“) führt (Stace 1960, S. 86). Die *extrovertierte Einheitserfahrung* ist dagegen *nach außen* gerichtet: Der Mensch ist durchdrungen vom Gefühl der unmittelbaren Vereinigung und Verschmelzung mit der Natur, mit der Umwelt, mit dem ganzen Kosmos. Doch gerade durch die überwältigende Erfahrung des Einswerdens mit der Ganzheit der Schöpfung wird das rein Natürliche der Natur transzendiert und vergeistigt, sodass die Natur – ganz im Sinne des deutschen Philosophen Friedrich Schelling – *tatsächlich* zum sichtbaren Geist wird (Schelling 1927, S. 706). Mit anderen Worten: Die *bloße* Natur wird zur Theophanie des Göttlichen. Aufgrund dieser grundlegenden Umwandlung des Bewusstseins und der Perzeption glauben die MystikerInnen Gott *überall* zu sehen bzw. *alles* als einen Ausdruck des Göttlichen zu erkennen. „Abwesenheit ist, dass Du mich nirgendwo siehst; mystische Schau ist, dass du Mich überall siehst“ (an-Niffarī, 1935, S. 182) offenbart die göttliche Stimme dem Wüstenwanderer ‘Abd al-Ġabbār an-Niffarī (gest. 965).

Insbesondere in weitgespannten und überwiegend lyrischen Werken ‘Atṭār sind Naturphänomene sehr stark präsent. In seiner mystischen Dichtung und Geschichtserzählung herrscht nicht nur die Vorstellung, dass der Mensch durch die Natur – d.h. durch die Kontemplation über die Schöpfung und durch Bewunderung seiner Werke – zu Gott findet, sondern auch die Idee, dass Gott durch die Natur auf allen ihren Ebenen und Subebenen zu den Menschen *spricht* – und zwar nicht in einer gesprochenen Sprache, sondern in der *Sprache des Zustandes*, welche auch nicht nur mit bloßen Ohren und mit bloßem Verstand wahrgenommen wird, sondern nur in einem Zustand der göttlichen Eingebung (*ilhām*) und mystischer Enthüllung (*kašf*). So belehrt uns ‘Atṭār:

„Höre zu ... damit ich dir die Grundlage dieses Buches lege! Wenn der Wanderer mit dem Engel spricht, wenn er von Erde und Himmel Antwort heischt, wenn er den Thron [Gottes] besucht [...], sich von den Propheten

[sic!] belehren, von jedem Atom sich Erlebnisse erzählen lässt, so geschieht das alles mit der ‚Sprache des Zustandes‘ (*zabān-i ḥāl*), es ist nicht ‚gesprochene Rede‘ (*zabān-i qāl*). In der gesprochenen Rede wäre das Lüge, aber in der Sprache des Zustandes ist es wahr.“ (*Muṣṭbat-Nāme*; zitiert aus Ritter, 1978, S. 21)

Die Naturmotivik findet sich ausgiebig auch im Werk Rūmī's. In seinem von Liebe, Leid und Leidenschaft geprägten und seinem Geheimmeister Schams aus Tabriz gewidmeten *Diwan*, kommen die Natur als Manifestation Gottes und die Erfahrung der mystischen Ich-Entgrenzung häufig zum Ausdruck. In der schönen Übersetzung von Friedrich Rückert heißt es an einer Stelle:

„Zum Himmel tu` ich jede Nacht den Liebesruf,
der Schönheit Gottes voll, mit Macht den Liebesruf
[...] Ich ward in allem alles, sah in allem Gott,
und tat, von Einheitsglut entfacht, den Liebesruf.“

Ein Paradebeispiel der dichterischen Artikulation einer *extrovertierten* mystischen Einheitserfahrung stellen aber die folgenden Verse des *Diwans* dar, in denen Rūmī von seiner *transzendentalen Schau* Gottes ein Zeugnis ablegt:

„Ich sah empor, und sah in allen Räumen eines,
hinab in`s Meer, und sah in allen Wellenschäumen eines.
Ich sah in`s Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten,
voll tausend Träum`, ich sah in allen Träumen eines.
Du bist das Erste, Letzte, Äußre, Innre, Ganze,
es strahlt dein Licht in allen Farbensäumen eines.
Du schaust von Osten Grenze bis zur Grenz` im Westen,
dir blüht das Laub an allen grünen Bäumen eines.
[...] Der Herzen alles Lebens zwischen Erd` und Himmel,
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen eines!“

Die obigen Verse zeugen von einer tiefgreifenden Erfahrung der göttlichen Allgegenwärtigkeit und seiner *transzendenten Immanenz*. Hier wird paradoxerweise gerade die Natur, ja die Gesamtheit der Schöpfung, in ihrer unüberschaubaren Vielfalt und Mannigfaltigkeit zum Offenbarungsort der Einheit, Einsheit und Einzigkeit Gottes. Der Mystiker wird von den Naturphänomenen und Naturereignissen nicht nur angesprochen, sondern geradezu überwältigt. Die *Resonanz* zwischen dem Mystiker und der Natur erreicht somit in der *extrovertierten* Einheitserfahrung ihren Gipfel. Doch die Einheitsmystik stellt im Sufismus nicht den einzigen Weg zur Resonanz mit der Natur dar. Auch ergebene Kontemplation und durch Liebe verfeinerte Achtsamkeit können als weitere Formen angesehen werden, die zu einer grundlegenden Resonanz mit der Natur und der Umwelt führen.

4. Kontemplation und Achtsamkeit als weitere Formen der mystischen Resonanz mit der Natur

Das Nachdenken über die Schöpfung und das Gedenken des Schöpfers schärft nicht nur das Bewusstsein für das Verhältnis zwischen der Einheit und Vielfalt sowie zwischen dem Unsichtbaren und Sichtbaren, sondern auch für die essenzielle Verflechtung und Verbundenheit alles Seienden. Im Kontext des Sufismus stellt die Kontemplation (*tafakkur*) die meditative Betrachtung der göttlichen Schöpfung und seiner gnadenvollen Gaben dar. In der Kontemplation über den Kosmos betrachtet der Mensch die Naturphänomene und -ereignisse als „Zeichen“ (*ayāt*) der göttlichen Wirklichkeit. Die natürliche Welt spiegelt für die Sufis die göttlichen Attribute (*ṣifāt*) und seine „erhabenen Namen“ (*al-asmā' al-ḥusna*) wider. Somit fungiert die Natur im Kontext der sufischen Kosmologie primär als ein Medium für die Perspektivierung der göttlichen Eigenschaften und Wesenheiten, insofern diese in den existierenden kontingenten Dingen der äußeren Welt ihre unmittelbaren Ausdrucksformen finden. Die Kontemplation über die in der Natur erkennbare Allmacht, Weisheit, Erhabenheit und Gnade Gottes erzeugt im Meditierenden sowohl das Gefühl der eigenen Erschaffenheit und der Ehrfurcht vor dem Sein als auch der Empathie und der Verbundenheit mit allem Seienden. Damit weist die Kontemplation über die Schöpfung eine grundlegende *Resonanzdimension*, insofern das Angesprochenensein, ja, das Berührtsein, eine der wesentlichen Voraussetzungen für eine wahrhafte Resonanz darstellt (Rosa 2019). Zugleich bedeutet die Kontemplation im Sufismus die Affirmation der Grundwahrheit der metaphysischen Lehre des Islams, „dass es ‚keine Wirklichkeit außer der Einen Wirklichkeit gibt‘ und dass [...] der Kosmos die Offenbarung der [göttlichen] Wirklichkeit ist.“ (Schuon 2002, S. 173). Somit avanciert *tafakkur* zum Königsweg der Erkenntnis Gottes selbst. So stellt al-Ġazālī fest:

„Der Weg zur Gotteserkenntnis besteht in der Verherrlichung Gottes und seiner Schöpfung, in der Kontemplation über seine Werke und in dem Begreifen der Weisheit in seinen unzähligen Manifestationen [...] Denn der Allmächtige schuf den menschlichen Intellekt und vervollständigte ihn durch die Offenbarung, damit der Mensch über Gottes Geschöpfe nachdenkt, und damit er die Wunder, die Gott seiner Schöpfung anvertraut hat, kontempliert und begreift.“ (Al-Ġazālī; zitiert nach Badri, 2000, S. 27).

Ein Aspekt, der insbesondere mit der Kontemplation eng zusammenhängt und diese auch in einem gewissen Sinne bedingt, ist *murāqaba*, die mit „Wachsamkeit“, „Konzentration“ oder, noch besser, „Achtsamkeit“ übersetzt werden kann. Die Achtsamkeit, die für die Sufis eine wichtige Methode der Vergegenwärtigung des Göttlichen bedeutet und daher auch als „Gott-vor-Augen-Haben“ interpretiert werden kann, markiert den Anfang der Bewusstseinsverwandlung und zugleich das Fundament des Gottesdienstes im Islam. Die Technik der Achtsamkeit trägt dazu bei, dass sich der Mensch

der göttlichen Natur in allem Seienden bewusst wird. Somit setzt einerseits die Achtsamkeit bereits eine Resonanzbeziehung zwischen dem Mystiker und der Natur voraus, während andererseits aufgrund der ergebnen und liebevollen Achtsamkeit ein genuines Resonanzverhältnis mit der Natur und Umwelt erst überhaupt zustande kommt. Jedenfalls könnte eine tätige Achtsamkeit, die sowohl Introspektion (*muḥāsaba*) als auch Invokation (*dīkr*) als ihre intrinsischen Grundmomente beinhaltet und welche die Wertschätzung der Natur, den freundlichen Umgang mit Menschen, das Mitgefühl mit allen Lebewesen und die Verantwortung gegenüber der Umwelt umfasst, unter dem Gesichtspunkt der Resonanzdimension aufgefasst werden.

5. Fazit

Vor dem Hintergrund der obigen Darstellungen kann festgehalten werden, dass die Lehren, die Praktiken und vor allem die Fundamentalerfahrungen der Sufis wichtige Impulse für eine positive Resonanz mit der Natur und evtl. auch für eine spirituelle Umweltethik aus dem Geiste des Islams liefern können. Die auf den mystischen Einheitserfahrungen beruhende *sufische Weltanschauung* kann als theoretisch-konzeptueller Horizont für die Kultivierung des Bewusstseins der Verbundenheit und der Resonanz mit der Natur (Verbindung auf der „vertikalen Achse“, Natur als das *Unverfügbare*) dienen. Dazu trägt auch die reichliche Verwendung der Naturmotive und der Natur-Symbolik in der islamisch-mystischen Dichtung und Erzählkunst bei, die von einer großen Affinität zur natürlichen Welt zeugt. Außerdem lässt sich aus der mystischen Tradition des Islam die Idee von einer *Resakralisierung* der Natur ableiten, welcher die Erfahrung der göttlichen Allgegenwärtigkeit und der transzendenten Immanenz zugrunde liegt. Diese Idee scheint umso bedeutender zu sein, wenn man bedenkt, dass eine der größten ökologisch-existenzialen Gefahren des Menschen in erster Linie seinem instrumentalisierenden und *de-sakralisierend* gewordenen Verhältnis gegenüber der Natur geschuldet ist. Eine der Hauptursachen für die Entstehung solchen Denkens und solcher Haltung könnte – wie dies Seyyed Hossein Nasr diagnostiziert – u.a. in epistemologisch totalitärem und methodologisch exklusivistischem Charakter der modernen Wissenschaften lokalisiert werden, die durch die grundsätzliche Reduzierung der Wirklichkeit auf ihre bloß quantitativ messbaren Komponenten und durch die Hervorhebung der materialistisch-rationalistischen Weltdeutung allmählich, doch essenziell, eben zur *Desakralisierung* des Universums beigetragen hat (Nasr 1997, S. 52). Das nutzungs- und profitorientierte Dominanzgehabe des Menschen, welches sich im Verlust der menschlichen Sensibilität und Fähigkeit, die natürliche Welt primär als ein *sakrales Symbol* der spirituellen Wirklichkeit sehen und damit ihren innenwohnenden *sakramentalen Wert* anerkennen und würdigen zu können, hat die oben explizierte Haltung sicherlich nur noch verstärkt. In diesem Sinne können uns die Resonanz-

und Einheitserfahrungen muslimischer MystikerInnen, die vor allem in mystischer Poesie und in subtilen, andeutungsreichen Erzählungen ihren prägnantesten und schönsten Ausdruck gefunden haben, inspirieren und ggf. auch motivieren, einen anderen Blick auf die Natur und Umwelt zu haben, bevor sie tatsächlich zugrunde geht.

Bibliografie:

- Al-Daghistani, Raid, „Sufismus als Weg, Wissen und Weisheit.“ In: *Mystik und mystische Spiritualität*. Hrsg. v. Arun Banerjee. Verlag Dr. Kovac, 2019b, S. 57–69.
- Al-Daghistani, Raid, „Zum Verständnis des Todes in der islamischen Mystik: Die Lehre von fanā´.“ In: *Nahtoderfahrungen. Religion und christlicher Glaube*. Tagungsband 2018, hrsg. v. Nicolay Joachim. Goch, Santiago 2019, S. 43–65.
- An-Niffarī, ‘Abd al-Ġabbār, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muḥammad ibn ‘Abdi ‘l-Jabbār al-Niffarī*. Edited for the first time, with translation, commentary, and indices, by A. J. Arberry. Luzac, London 1935.
- Badri, Malik, *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. International Institute of Islamic Thought 2000.
- Dürckheim, Karlfried Graf, *Meditieren – wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen*. Johanna Nordländer Verlag, Rütte 2009.
- Dürckheim, Karlfried Graf, *Vom doppelten Ursprung des Menschen*. Johanna Nordländer, Rütte 2009b.
- Gramlich, Richard, *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.
- Horten, Max, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik II: Lexikon wichtiger Termini der islamischen Mystik*. Heidelberg 1928.
- Nasr, Seyyed, Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Kazi Pubns Inc, Chicago 1997.
- Ritter, Hellmut, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten Farīduddīn ‘Aṭṭār*. Brill, Leiden 1978.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp, Berlin 2019.
- Schelling, F. W. J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. In: *Werke*. Bd. I. Ed. Schröter, München 1927.
- Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Kurze Einführung in die islamische Mystik*. C.H. Beck, München 2014.
- Schuon, Frithjof, *Den Islam verstehen*. Bern u. a. 2002.
- Stace, Walter T., *Mysticism and Philosophy*. Macmillan Press, London 1960.



X. „Das Gebot ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern“ (Dtn 30,11–14.19b–20)

von Barbara Leicht, Stuttgart

„Das Gebot ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Das Wort ist ganz nah bei dir, in deinem Mund und in deinem Herzen.“

Als wir uns im Vorstand vor dieser Jahrestagung überlegten, welchen Beitrag die Mystik zum Thema Klimaschutz und Einsatz gegen die Gefährdung der Schöpfung/Erde leisten kann, war uns ganz wichtig, dass es nicht einfach darum gehen kann, nur Verzicht zu predigen oder aufgezwungene Verhaltensänderungen wie einen Veggie-Day zu verkünden. Es kann uns nicht nur darum gehen, den moralischen Zeigefinger zu erheben und Ihnen zu erzählen, was wir alles tun müssen, um die Klimakatastrophe aufzuhalten. Das tun schon andere – und das meiste davon wissen Sie auch selbst sehr gut.

Der Beitrag der Mystik liegt in einem anderen Bereich, in einer inneren Umkehr, in einer inneren Einsicht und Folgerichtigkeit aus unserem spirituellen Leben heraus. Und daraus erwächst das Tun.

Und da kam für mich der heutige Lesungstext ins Spiel. Er stammt aus dem Buch Deuteronomium. Dieses ganze Buch ist eine einzige Abschiedsrede des Mose an die Israeliten. Nach der biblischen Überlieferung haben sie den Aufbruch aus der Sklaverei Ägyptens geschafft, sind 40 Jahre durch die Wüste gewandert und stehen nun kurz davor, endlich ins Gelobte Land einzuziehen.

Jetzt geht es darum, die mühsam errungene Freiheit zu schützen. Und Mose predigt nochmals darüber, legt Grundwerte, Gesetze dar, ruft bereits Gesagtes in Erinnerung. Warum? Gab es denn nicht bereits die 10 Gebote, die alles regelten? Und die das gute Miteinander der Menschen gewährleisten sollten? Reicht das nicht?

Vermutlich haben die meisten von Ihnen irgendwann als Kinder die 10 Gebote auswendig gelernt, – lernen müssen. Einige der Gebote waren verständlich, andere weniger, – vor allem, wenn man sie als Kinder lernt und manches davon, wovon die Gebote sprechen, noch gar nicht kennt. Das war für die Israeliten damals anders. Ihnen wurden die 10 Worte gegeben,

nachdem sie Gefangenschaft erlitten und Freiheit gewonnen hatten. Sie wussten, dass sie mit den 10 Geboten die eigene Freiheit und die ihrer Mitmenschen schützen sollten. Regeln helfen, sollen helfen – das Miteinander zu erleichtern. Das war der Sinn dieser von Gott gegebenen Worte.

Dann war doch alles geregelt, alles geklärt, oder? Es gab vorgegebene Regeln, an die man sich zu halten hatte. Allerdings wissen wir alle, wie das mit vorgegebenen Regeln ist. Selbst wenn wir ihren Nutzen einsehen, ist es nicht immer einfach, sie zu halten. Sie schränken – vielleicht scheinbar, vielleicht ganz konkret – unsere Freiheit ein. Ihre Einhaltung erfordert Disziplin, Einsicht, vernünftiges Handeln und manchmal auch Verzicht. Regeln klingen nach Fremdbestimmung statt Eigenständigkeit.

Das scheint ein Dilemma zu sein. Es gilt, Leben und Freiheit zu schützen. Was tun? Regeln aufstellen, sie immer wieder in Erinnerung rufen, ihre Einhaltung kontrollieren? Das ist mühsam, für beide Seiten, für diejenigen, die sie aufstellen und für diejenigen, die sich daran halten sollen.

Die heutige Lesung aus dem Buch Deuteronomium weist noch einen anderen Weg. Am Ende der langen Rede des Mose heißt es im 30. Kapitel:

„Denn das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel, ... es ist auch nicht jenseits des Meeres. Das Wort ist ganz nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust.“

Die Zusage, die hier zunächst einmal drinsteckt, heißt: Das Wort Gottes ist keine Überforderung, sondern gehört zuinnerst zu uns, ist in uns, macht uns aus. Das Wort Gottes gehört zu uns.

Im Hebräischen steht nicht „Gebot“, sondern Wort. Das umfasst die Tora, doch es sagt sehr viel mehr als unser „Gebot“. Es ist Wort Gottes für uns. Ein Wort, das nicht von außen an uns herangetragen wird, sondern von innen heraus kommt. Das Wort Gottes ist in uns, in unserem Herzen. Gott ist uns nicht fern.

Viele religiöse Texte sprechen davon, dass wir uns Gott nähern, ihn suchen sollen. Doch es gibt auch die Gegenbewegung: die Gegenwart Gottes in uns zuzulassen. Das Geheimnis der göttlichen Gegenwart in uns zu entdecken.

Leben aus diesem Miteinander, aus der Gegenwart Gottes, verändert unser Leben. Leben in Gottes Wort und Gegenwart heißt, zutiefst aus meiner inneren Überzeugung zu leben, aus der Einheit mit mir und Gott.

Das Gebot, das Wort Gottes, ist in uns, in unserem Herzen – das klingt einfach. Dann ist es ganz einfach, immer zu wissen, was richtig ist.

Aber natürlich ist uns allen klar, dass es nicht ganz so einfach ist. In dieser Weise in Gottes Wort oder Gebot zu leben, ist herausfordernd. Es erfordert innere Aufrichtigkeit und Aufmerksamkeit. Bei Madeleine Delbrêl heißt es: Das Wesen des Gebets besteht in der Aufmerksamkeit. Was macht wirklich zutiefst lebendig? Das Wort Gottes will frei machen, nicht einengen. Dem gilt es nachzuspüren.

Der Text aus dem Buch Deuteronomium hat dabei noch einen kleinen Nachsatz, der fast zu übersehen ist: *„Das Wort ist ganz nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust.“*

Es geht nicht nur darum, die Gegenwart Gottes in uns zu entdecken, das Wort Gottes zu hören – sondern auch darum, es zu leben und zu tun. Das ist nach dem Lesungstext eine Einheit. Das Wort Gottes zu erkennen, heißt, es auch zu leben. Es umzusetzen in die Realität, es so ins Leben zu bringen. Das zu tun, was wir als richtig, als lebensfördernd erkennen – und das zu lassen, was Leben stört, was tötet. Unser eigenes Leben – und das Leben unserer Mitmenschen. Ich bin überzeugt, dass das Leben in diesem Wort Gottes uns dabei Kraft gibt – und einen inneren Kompass.

Bis hierhin war der Text aus dem Buch Deuteronomium – ich will nicht sagen, ein Wohlfühltext, aber ein Text, der gut tut, uns aufatmen lässt. In der Folge macht der biblische Text klar, dass es auch um Entscheidungen geht.

„Leben und Tod, Segen und Fluch lege ich dir vor, dass du das Leben wählst und am Leben bleibst“.

Es ist keine Frage nur des eigenen Wohlfühlens. Wir sind aufgefordert, eine Entscheidung zu treffen, eine Entscheidung, die im wahrsten Sinn des Wortes lebens-notwendig ist.

Hier höre ich die Dringlichkeit vieler Entscheidungen, die heute anstehen. Unser Leben und Tun haben Konsequenzen. Wir tragen Verantwortung – für unser Leben und für das Leben unserer Mitmenschen.

Das Leben wählen heißt an dieser Stelle natürlich nicht, dass unser Leben reine Glückseligkeit ab sofort wäre, das wissen Sie genauso gut wie ich. Und doch geht es darum, welche Ausrichtung das eigene Leben hat.

„Leben und Tod lege ich dir heute vor – wähle das Leben.“ – Dringlicher kann man die anstehenden Entscheidungen heute nicht ausdrücken als in diesem Satz.

Wähle das Leben – für dich selbst, in Einklang mit dem Wort Gottes, mit der Gegenwart Gottes in dir!

Wähle das Leben – in deinem Tun! Wähle das Leben damit auch für die Mitmenschen und diese Erde!

Wähle das Leben – damit du lebst, du und deine Nachkommen, in dem Lande, das der HERR geschworen hat, dir zu geben!

Wähle das Leben – heute!