



Reinhard Hempelmann (Hg.)

Esoterik und Mystik –

eine Antwort auf den Hunger nach

spiritueller Erfahrung?

Evangelische Zentralstelle

für Weltanschauungsfragen

INHALT

Vorwort	1
Reinhard Hempelmann	
Vagabundierende Religiosität und Kirchen	2
I. Merkmale vagabundierender Religiosität	2
II. Zum Umgang mit vagabundierender Religiosität	7
Hartmut Rosenau	
Zum Verhältnis von Esoterik und Mystik	14
I. Grundzüge mystischer Theologie	14
II. Mystik und Esoterik	21
Friedrich Huber	
Zur christlichen Rezeption spiritueller Praktiken aus anderen Religionen	27
I. Bedachte Übernahme spiritueller Praktiken	28
II. Empfangene Bereicherung durch spirituelle Praktiken aus anderen Religionen	40
Hans Waldenfels	
Mystik in Christentum und Buddhismus	45
I. Grundsätzliche Erwägungen zum Thema	46
II. Mystik im Christentum	50
III. Buddhistische Mystik	54
Henning Schröder	
Mystik und Nachfolge – Kriterien christlicher Spiritualität	62
I. Drei erste interrogative Sichtvermerke zur Wahrnehmung der Problematik	62
II. Unterwegs zu einer spezifischen Mystik des christlichen Glaubens	66
III. Impulse zur Praxis	71

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Auguststraße 80, 10117 Berlin

Telefon 030/28395-2 11, Fax-Nr. 030/28395-2 12

Internet: <http://www.ezw-berlin.de>

E-Mail: info@ezw-berlin.de

Vorwort

Esoterik und Mystik – eine Antwort auf den Hunger nach spiritueller Erfahrung? So lautete das Thema der Jahrestagung der EZW für Landeskirchliche Beauftragte für Weltanschauungsfragen, die im Mai 2000 in Wuppertal stattfand. Die folgenden Beiträge wurden als Referate im Zusammenhang dieser Tagung gehalten.

Die Thematik gehört für die EZW zu einem der klassischen Beobachtungs- und Forschungsbereiche. Fortschreitende Säkularisierungsprozesse evozieren offensichtlich Gegenbewegungen. Ein entspiritualisierter Alltag verstärkt die Sehnsucht nach religiöser Erfahrung. Dabei bleibt die spirituelle Suche der Menschen keineswegs auf die christliche Religion ausgerichtet, sondern wendet sich auf die Vielfalt religiöser Traditionen, vor allem östlicher Religionen. In den beiden letzten zurückliegenden Jahrzehnten haben esoterische und mystische Strömungen fraglos eine vermehrte Aufmerksamkeit erfahren. Was mit Mystik und Esoterik jeweils gemeint ist, scheint allerdings mehr und mehr zu verschwimmen. Die Beiträge dieses Bandes wollen auf Zusammenhänge und praktische Erfahrungsfelder zu dieser Thematik hinweisen und zugleich Ausdrucksformen und Unterscheidungsmerkmale christlicher Spiritualität ins Gespräch bringen.

Im ersten Beitrag geht es um Beschreibung und Beurteilung des Phänomens einer vagabundierenden Religiosität (*Reinhard Hempelmann*). Im zweiten Beitrag skizziert *Hartmut Rosenau* Grundzüge einer mystischen Theologie und entwickelt Perspektiven zur Verhältnisbestimmung zwischen Esoterik und Mystik. *Friedrich Huber* beantwortet die Frage, ob und inwiefern spirituelle Praktiken, die zum Vollzug anderer Religionen gehören, eine Bereicherung für das christliche Leben sein können. *Hans Waldenfels* entfaltet das Thema Mystik innerhalb des Christentums und stellt vergleichende Überlegungen zur buddhistischen Mystik her. Der zu früh verstorbene *Henning Schröer* geht der Frage nach den Kriterien für eine christliche Spiritualität und Mystik nach und stellt dazu auch praktische Impulse zur Diskussion.

Die Beiträge dieses EZW-Textes verfolgen analytische, hermeneutische, orientierende und auch praktische Absichten. Mögen sie ein Beitrag zur religiösen Aufklärung im Blick auf die gegenwärtige Religionskultur sein und die Wahrnehmung für den fremden und den eigenen Glauben gleichermaßen schärfen.

Reinhard Hempelmann
August 2002

Vagabundierende Religiosität und Kirchen

In einer publizierten Umfrage zur Religionsthematik wurden Äußerungen junger Erwachsener zur Religion wiedergegeben: „Ich finde, jeder sollte seine eigene Religion haben.“ „Jeder malt sich Gott selbst.“ „Glauben an Gott – eine tolle Erfindung.“ In der Kommentierung der Befragungsergebnisse im „Focus“ (vom 3.4.1999) wurde resümiert: „Wenn zwei Deutsche sich ‚Grüß Gott‘ sagen, dann meint jeder ... einen anderen Gott. ... Himmel und Hölle und alles, was mit dem Glauben zusammenhängt, malt sich fast jeder Deutsche anders aus. Mit dem christlichen Glauben hat dieses persönliche Gottesbild kaum mehr etwas gemein.“

Man wird über solche Wahrnehmungen und ihre Bewertung streiten können und müssen. Sie setzen unausgesprochen voraus, dass private Religiosität und Prozesse der Distanzierung vom christlichen Glauben neuartige Phänomene sind, was freilich nicht richtig ist. Die Beobachtung, dass religiöse Orientierungen im Zusammenhang fortschreitender Pluralisierungsprozesse individueller werden, ist jedoch zutreffend. An dem Motto „selbstbestimmte Religiosität: Ja, aber kirchlich genormter Glaube: Nein“ ist insofern etwas Richtiges. Allerdings arbeitet es mit einer Alternative, die nicht überzeugt. Es wird suggeriert, dass die Kirche ein Raum autoritativer Fremdbestimmung ist, während selbstbestimmte Religiosität als Konkretion religiöser Freiheit angesehen wird.

Was ist gemeint, wenn von vagabundierender Religiosität (*religio vagans*) als einem Aspekt der religiösen Gegenwartskultur und einer Ausdrucksform religiösen Verhaltens geredet wird? Auf welche Beobachtungen und Phänomene beziehen sich solche am Bildhaften orientierten Begrifflichkeiten? Welches religiöse Verhalten und welche Formen von Gemeinschaft sind mit ihnen bezeichnet?

I. Merkmale vagabundierender Religiosität

Zum Phänomen

Vagabunden legen sich nicht fest. Sie bleiben auf Distanz. Sie meiden das Sesshaft- und Heimischwerden und halten sich vielfältige Optionen offen. Auch in Sachen Religion weichen sie vor endgültigen Festlegungen aus. Auf der Suche nach unmittelbarer religiöser Erfahrung sind sie darauf aus, sich aus ver-

meintlichen Fesseln von Institution und Dogma zu lösen. Ihr Religionsvollzug ist konsum- und erlebnisorientiert, wenig organisiert und überaus individuell geprägt. Das religiöse Verhalten stellt dabei eine Anpassung an gesellschaftliche Individualisierungsprozesse dar. Der Einzelne wird aus selbstverständlichen Traditionsbindungen herausgelöst und unter den Imperativ religiöser Selbstinszenierung gestellt. Die entscheidungsoffenen Anteile seiner Lebens- und Glaubensgeschichte werden dabei gesteigert.

Es ist schwer, mit gängigen Methoden religionswissenschaftlicher Forschung die Ausformungen vagabundierender Religiosität zu erfassen. Denn an zusammenhängenden religiösen Systemen, an verbindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen ist sie nicht interessiert. Charakteristisch ist vielmehr, dass einzelne religiöse Elemente und Rituale aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen „entwendet“ und in lebenspraktischer Hinsicht zeitweilig aufgegriffen und ausprobiert werden. So wird vieles miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote... Die Suchbewegungen zielen auf außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen, auf Kommunikation mit dem Göttlichen, auf Selbstfindung, Körpererfahrung, Bewusstseinsweiterung, Erleuchtung. Die Sehnsucht nach Heilung ist für viele das Tor des Eingangs zu den Angeboten vagabundierender Religiosität. Prospekte und Werbezettel laden ein zur Heilung durch den Geist, zur Heilung durch Farben, zur Heilung aus früheren Leben, zur Heilung durch die Heilkraft der Gedanken, zu heilsamen Trance-Ritualen. „Bezugsreligionen“ sind u. a. Buddhismus, Gnosis und Indianerkulte. Es ist ein esoterisch-synkretistisch orientierter Religionstyp, der sich ausbreitet und vor allem junge Erwachsene anzieht. Er verzichtet auf die von der Sache her gebotene Unterscheidung zwischen Mystik und Esoterik. Auf philosophischer Ebene artikuliert er sich als Kritik am Subjektbegriff, plädiert für radikale Vielfalt und votiert für die Nichtdarstellbarkeit des Absoluten. Religionen und Weltanschauungen werden eklektisch rezipiert. Der religiöse Vagabund greift zur Weiterentwicklung seiner Spiritualität in die verschiedensten „Ecken und Enden der Religionsgeschichte“, „in die Fülle der Bemühungen der Menschheitsgeschichte, sich zu transzendieren“.¹

¹ Hans-Otto Wölber, Kirche und New-Age-Bewegung. Interview mit H.-O. Wölber, in: *Materialdienst der EZW* 12/1989, 366.

Esoterik als Bezugsrahmen

Religiöse Vagabunden berufen sich für ihren Religionsvollzug vor allem auf mystische und esoterische² Traditionen, die in ähnlichen Interessezusammenhängen gesehen werden: Sie antworten auf Ermüdungserscheinungen rationaler Weltbewältigung, gehen auf den spirituellen Hunger der Menschen ein, haben einen religionstranszendierenden Charakter und konzentrieren sich auf den Innenraum der Person. „Dem Gefühl der Unverwechselbarkeit des einzelnen Subjekts und dem Bewusstsein der unbedingten Verantwortung des Einzelnen tritt mit Übermacht die Empfindung der Verwobenheit der eigenen Existenz in ein letztlich undurchschaubares, übergreifendes und übermächtiges Ganzes und die Überzeugung zur Seite, auf Gedeih und Verderb und ohne eigentliche Einwirkungsmöglichkeit in einen mehr oder weniger schicksalhaft ablaufenden politischen, gesellschaftlichen und letztlich kosmischen Prozess hineingestellt zu sein.“³ Die christliche Mystik droht freilich durch die moderne Esoterik vereinnahmt zu werden. Jedenfalls treten grundlegende Unterschiede zwischen beiden zurück. Anliegen christlicher Mystik werden nicht selten überlagert von Anschauungen, die einem christlichen Wirklichkeitsverständnis widerstreiten.

Esoterische Praktiken und Anschauungen knüpfen am allgemeinen Unbehagen gegenüber moderner Wissenschaft und Technik einerseits und traditioneller Religion andererseits an und verstehen den eigenen Weg gleichsam dazwischen als Überbietung solcher „exoterischen“ Bemühungen. Zu ihrer Popularisierung in der Gegenwart (siehe etwa den Esoterikanteil auf dem Büchermarkt) haben u. a. die Medien und die alternative Therapieszene beigetragen, nur sehr begrenzt die klassischen esoterischen Weltanschauungsgemeinschaften (Theosophische und Anthroposophische Gesellschaft). Was früher als Subkultur eher ein Nischendasein führte, ist inzwischen zunehmend in das gesellschaftlich-kulturelle Leben eingedrungen. Zugleich darf nicht übersehen werden, dass die heute vielfältig vermarktete „Gebrauchsesoterik“ zwar in breite Schichten der Gesellschaft eindringt, die Beschäftigung mit esoterisch-gnostischen Systemen jedoch weithin auf das gebildete Bürgertum und Intellektuellen- und Künstlerkreise beschränkt bleibt.

² Zum Thema Esoterik vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung*, in: *Panorama der neuen Religiosität*, hg. von Reinhard Hempelmann u.a., Gütersloh 2001, 210-309; Michael Frensch (Hg.), *Lust an der Erkenntnis: Esoterik: von der Antike bis zur Gegenwart*, ein Lesebuch, München/Zürich 1991; Thorwald Dethlefsen, *Schicksal als Chance*, München 1979; Jörg Wichmann, *Die Renaissance der Esoterik*, Stuttgart 1990.

³ Arno Schilson, *Der Neuaufbruch der Mystik im 20. Jahrhundert*, in: *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, hg. von Hermann Kochanek, München 1998, 309-331, hier 325f.

Organisationsformen

Die Sozialgestalt, die sich aus religiösem Vagabundieren ergibt, zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen, sondern ist eher als Netzwerk organisiert, das nur lockere Verbundenheit ermöglicht. Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. Vagabundierende Religiosität ist als „Publikum“ (Zeitschriften, Vorträge, Messen ...) und „Kundschaft“ (therapeutische Dienstleistungen, Lebensberatung, Seminarveranstaltungen ...) organisiert.⁴ Sie hat teil an dem, was in der Soziologensprache „akzelerierende Verszenung und Eventisierung“ heißt. Sie spielt sich weniger in festen Gemeinschaftsformen, sondern in Szenen ab. Charakteristische Merkmale der Sozialform „Szene“ sind unter anderem Partikularität, zeitliche Begrenzung, offene Zugehörigkeitsbedingungen, beschränkte Wahrheitsansprüche und Unverbindlichkeit.⁵ So spricht man von Psycho-Szene, Esoterik- und Okkult-Szene, Ufo-Szene, Meditations-Szene etc. Zur Szene gehören Events mit erlebnisorientierten Angeboten, die für eine begrenzte Zeit ein Wir-Gefühl entstehen lassen. Die Intensität solcher Gemeinschaftsbildungen ist freilich begrenzt. Zur Stärkung des Ichs und Identitätsbildung tragen sie wenig bei. Eine Stabilität des Ichs ist vielmehr Voraussetzung dafür, sich in verschiedenen Szenen bewegen und mit ihnen umgehen zu können.

Erst eine Lebenswelt, die durch weltanschaulich-religiöse Vielfalt gekennzeichnet ist, hat religiöses Vagabundieren möglich gemacht. Religionsfreiheit, Migrationsprozesse, moderne Kommunikationsmedien, religiöser Tourismus, ein neu erwachtes Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und neuer religiöser Bewegungen verstärken kulturellen und religiösen Austausch und tragen zur Pluralisierung und Ausdifferenzierung religiöser Orientierungen bei. Die Globalisierung schafft universale Gleichzeitigkeit und lässt die Menschen aus der Raumdimension sozusagen herausfallen. Mediale Vernetzungen schaffen neue Möglichkeiten der Kommunikation und heben Grenzen auf. Vagabundierende Religiosität ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus. Die „Angebotsexplosion“ der Lebenswelt erfordert freilich Auswahl und Entscheidung. Zahlreiche Menschen in westlichen Gesellschaften, auch zahlreiche Mitglieder unserer Kirchen, sind fasziniert von fremden Religionen, zum Beispiel vom Buddhismus. Vor allem das Bildungsbürgertum zeigt sich interessiert an alternativen spirituellen Ange-

⁴ Vgl. dazu Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994, 66f.

⁵ Zur Thematik Verszenung und Eventisierung vgl. Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler, Michaela Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 19.

boten und beteiligt sich am religiösen Vagabundieren. Dabei geht es vielen zunächst um Hilfestellungen bei der Alltagsbewältigung. Freilich gibt es beim Vagabundieren auch die Erfahrung des Ergriffenwerdens durch eine bindende religiöse Kraft. Die spielerisch-ästhetische Annäherung an religiöse Rituale kann ein erster Schritt auf dem Weg zu einer tieferen religiösen Hingabe sein.

Vagabundierende Religiosität profitiert von den antiinstitutionellen Affekten der Menschen. Kirchliche Institutionen werden für kraftlos und veraltet erklärt. Sie werden für unfähig gehalten, auf den spirituellen Hunger der Menschen eine authentische Antwort zu geben. Zugleich steht vagabundierende Religiosität im Zeichen der Verarbeitung religiöser Vielfalt und erkennt in der Vielzahl religiöser Traditionen Sprachspiele, die sich auf die eine Erfahrung des Göttlichen beziehen. Theistische religiöse Konzeptionen werden meist dezidiert abgelehnt. Man ist darum bemüht, eine nichttheistische, in vielen Fällen auch nachchristliche religiöse Erfahrung zu vermitteln und schreibt zugleich die Kategorien Erfahrung, Emotionalität, Intuition groß. Die religiöse Erfahrung zielt auf Überwindung der Grenzen menschlichen Daseins, auf die Entgrenzung des Ichs. Nach Ken Wilber, einem Vertreter der transpersonalen Psychologie, ist das Ichempfinden „letztlich illusorisch“.⁶ Daraus wird zugleich gefolgert, dass es so etwas wie Sterblichkeit nicht gibt; „außer als Illusion und als Eindruck dieser Illusion, den der Mensch sein Leben lang in sich trägt“ (Ken Wilber im Anschluss an den Sufi Inayat Kahn). Mit der Entgrenzung und Transzendierung des Ichs geht die des Todes einher. Die Botschaft der Mystiker aller Zeiten und aller Religionen wird so interpretiert, dass eine „Bewegung vom Ich-Bewußtsein zum Überwußtsein“ möglich ist, die auch heißt, „den Tod ungültig zu machen“.⁷

Freilich gibt es zum religiösen Vagabundieren auch gegenläufige Bewegungen. Religiöse Identitätssuche verläuft in pluralistischen Gesellschaften nicht einlinig, sondern in mindestens zwei gegenläufigen Mustern: als Anpassung an moderne Individualisierungsprozesse in Formen spiritueller Selbststeigerung mit einem konsumorientierten, wenig organisierten Religionsvollzug (Typ 1) und als Protest gegen die moderne Individualisierung, als Ich-Aufgabe und Ich-Verzicht, u.a. in vereinnahmenden religiösen Gruppen, die radikale Hingabe an religiöse Führergestalten und genormtes Verhalten von ihren Mitgliedern erwarten (Typ 2). Moderne Gesellschaften forcieren bei unterschiedlichen Menschen verschiedene Bedürfnisse. Esoterische Bastelreligiosität entspricht dem Typ 1 und geht auf die Sehnsucht nach Freiheit und Selbstbestimmung ein. Christliche Sondergemein-

⁶ Ken Wilber, *Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein*, Frankfurt a.M. 1996, 388.

⁷ Ebd., 389.

schaften und sektiererische Strömungen entsprechen dem Typ 2 und gehen ein auf die Sehnsucht nach starker Autorität, anfechtungsfreier Sicherheit und Entscheidungsabnahme. Der eine Typ von Religiosität ist liberalistisch, monistisch-entgrenzend geprägt, der andere dogmatisierend, legalistisch, dualistisch abgrenzend. Übergänge von dem einen Typ zum anderen sind möglich.

II. Zum Umgang mit vagabundierender Religiosität

Dialog und Selbstkritik

Was bedeutet vagabundierende Religiosität für die Kirchen? Wie kann eine sinnvolle kirchliche Reaktion aussehen: dialogisch und offen oder warnend und abwehrend? Ist es angemessen, sie als Zeichen religiöser Produktivität der Moderne zu werten? Oder ist der „Drang zum Spirituellen“ (Geoffrey K. Nelson)⁸ lediglich ein Strohfeuer, welches das Fortschreiten der Säkularisierungsprozesse nur vorübergehend aus dem Blickwinkel herausdrängt. Erweist sich am Ende der Pantheismus vagabundierender Religiosität als „höflicher Atheismus“ (Arthur Schopenhauer), als Anzeichen dafür, dass die „Gotteskrise“ in eine „religionsfreundliche Atmosphäre getaucht“⁹ ist?

Wie immer man auf solche Fragen antworten mag, offensichtlich ist, dass fortschreitende Säkularisierungsprozesse gegenläufige Bewegungen erzeugen. Der heutige Kontext für das christliche Zeugnis ist nicht allein eine säkulare, sondern eben auch – und in den letzten Jahrzehnten zunehmend – eine von vielfältiger Religiosität bestimmte Welt. Insofern leben wir nicht nur in der Zeit zunehmender Säkularisierungsprozesse, sondern auch in einer Zeit der „Leichtgläubigkeit“ (Peter L. Berger)¹⁰. Es ist keineswegs nur der säkulare Zeitgenosse, auf den sich heute die Kommunikation des Evangeliums beziehen muss, sondern zum Beispiel auch der religiöse Vagabund. Eine Kirche, die um ihren missionarischen Auftrag weiß, wird dem Dialog mit diesen Menschen sowenig ausweichen dürfen wie dem Gespräch mit konfessionslosen, atheistischen oder postchristlichen Zeitgenossen.

⁸ Vgl. Geoffrey K. Nelson, *Der Drang zum Spirituellen. Über die Entstehung religiöser Bewegungen im 20. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1991.

⁹ Johann Baptist Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: *Diagnosen der Zeit*, Düsseldorf 1994, 77.

¹⁰ Vgl. dazu: Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a.M./New York 1994.

Vagabundierende Religiosität ist Protest gegen die Rationalitätsdominanz unserer Kultur, Einspruch gegen das geheimnisleere Wirklichkeitsverständnis der Moderne und den kirchlichen und theologischen Arrangements mit diesem. Auf dem langen Weg in die Moderne haben die christlichen Kirchen viel an religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und Kompetenz im Umgang mit religiösen Phänomenen verloren.¹¹ Die anhaltende Nachfrage nach spirituellen Erfahrungen deutet gleichermaßen auf elementare Bedürfnisse wie auf unübersehbare Defizite der modernen Kultur hin. Die Erfahrungsarmut des Alltags in säkularisierten Gesellschaften und der weitgehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität unterstützen die Empfänglichkeit für religiöse Alternativen. Warum lassen sich manche unserer Zeitgenossinnen und Zeitgenossen die Hände lieber von einem Reiki-Meister und eher nicht von einem Pfarrer oder Priester auflegen? Wird der Kirche spirituelle Kompetenz nicht mehr zugetraut?

Kritik an Heilungsverfahren, die mehr oder weniger für sich in Anspruch nehmen über heilende Energieströme zu verfügen, ist fraglos geboten. Abgrenzung allein stellt aber keine ausreichende Reaktion dar. Noch weniger überzeugt freilich der Versuch, die eigene Aktualität sichern zu wollen durch die Aufnahme esoterischer Praktiken in kirchliche Bildungsprogramme oder durch den Appell, die Kirchen sollten ihren Sendungsauftrag ganz in den Dienst der Integration aller geistigen und religiösen Energien unserer Welt stellen, als ob deren Botschaft im Kern dieselbe wäre.

Hinter dem Phänomen vagabundierender Religiosität stehen unterschiedlich zu bewertende Ausdrucksformen menschlicher Sehnsucht nach Sinn und Transzendenz: das ständige Suchen ohne Ziel, die Überzeugung von einem heilen Selbst, das durch Meditation und Therapie gefunden werden kann, Vertrauen auf personale kosmische Kräfte, Sehnsucht nach dialogischer Gotteserfahrung und Suche nach Wahrheit, Sinn und Heil. Vagabundierende Religiosität ist insofern eine seelsorgerliche Herausforderung. Sie erinnert die Kirchen an die Notwendigkeit ihrer eigenen religiösen Profilierung. Sie fordert sie heraus, suchende Menschen zu begleiten, unterschiedliche Motive und Gesprächssituationen wahrzunehmen, die hinter den Suchbewegungen stehen, und die eigene spirituelle Kompetenz zu vertiefen. Auch wenn ihre Antworten weithin christlich nicht einholbar sind, sollte die Sehnsucht, die hinter ihr steht, das kirchliche Handeln zu selbstkritischer Prüfung veranlassen.

¹¹ Formuliert im Anschluss an Reinhart Hummel, der dabei insbesondere den Protestantismus im Blick hat. Vgl. ders., Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, 92.

Zur Annahme der pastoralen Herausforderung gehört auch, sorgfältig der Frage nach Entstehungsbedingungen, speziell nach kulturbedingten Ursachen nachzugehen. Offen und selbstkritisch ist über Versäumnisse der Kirchen nachzudenken. Mystik, religiöse Erfahrung, Meditation, Spiritualität, Kontemplation, Glaubensheilung – das sind Themen vagabundierender Religiosität, zu denen aus christlicher Perspektive etwas gesagt werden kann und muss.

Sie erscheinen freilich im Katholizismus integrierter als im Bereich protestantischer Theologie. Dies dürfte der Grund dafür sein, warum die mystische Spurensuche dort entschieden leichter ausfällt. Andererseits ist die protestantische Theologie durch Grundbegriffe der reformatorischen Rechtfertigungstheologie bestimmt und hat Unterscheidungslehren ausgebildet, die in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen vagabundierender Religiosität wichtig sind. Insofern könnten sich die auf Integration zielende katholische und die auf Unterscheidung angelegte protestantische Perspektive hier sinnvoll ergänzen.

Aufklärung im Dienste des Evangeliums

Die biblische Tradition und der sich von ihr her verstehende Gottesglaube weiß um die Zweideutigkeit der Religion, die unterdrücken und befreien, zerstören und heilen kann. Man denke nur an die prophetische Kultkritik, die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck, das urchristliche Verständnis des Todes Jesu als Ende von sakralen Opferritualen.¹² Deshalb ist Religions- und Magiekritik eine wichtige Aufgabe jüdischer wie auch christlicher Glaubenspraxis. Selbstverständlich gibt es nirgends völlige Magiefreiheit. Zum kirchlichen Handeln gehört jedoch die Förderung einer Kultur der Aufklärung, eine auf Unterscheidung und Kritik zielende Aufgabe. Die wiederentdeckte Attraktivität von Mystik und Mythos, die Hypostasierung des Synkretismus, die Legitimierung von Okkultismus, Astrologie, ... provozieren geradezu die Frage, ob hier nicht auch eine relativistische, ja atheistische Perspektive das Feld für eine neue Religionsbegeisterung freigegeben hat. Der sich ausbreitende mystisch-esoterische Religionstyp ist nicht allein als „Sehnsuchtsreligion“, sondern auch in seiner Wendung gegen die Religion zu thematisieren.¹³

¹² Darauf verweist mit Recht die Studie von EKD und VEF, *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert*, Hannover 1999, 26.

¹³ Vgl. dazu: Maria Widl, *Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt a. M. 1994.

Mystik, Esoterik und Atheismus können nah beieinander liegen. Die Ablehnung des Gottesglaubens kann auch ohne aggressive Anklage im religiösen Gewand erfolgen.¹⁴

Unterscheidung und Zeugnis

Religiöse Suche kann in Offenheit und Verslossenheit gegenüber der göttlichen Wirklichkeit geschehen. Die Bibel und die christliche Tradition wissen etwas davon, dass auch der religiöse Mensch Gott verfehlen und im Vollzug seiner Religiosität bei sich selbst bleiben oder seine Freiheit verlieren kann, etwa durch die Hingabe an umstrittene religiöse Führungsgestalten. In der Begegnung mit vagabundierender Religiosität sind Kirchen und Christen zur kritischen Stellungnahme herausgefordert, zu dem, was die Bibel „Unterscheidung der Geister“ nennt:

- Zum christlichen Zeugnis gehört die Fähigkeit, sich auf andere, dem christlichen Glauben fremde Glaubensorientierungen, unterscheidend und kritisch zu beziehen. In der Auseinandersetzung mit vagabundierender Religiosität schulden die Christen ihren Gesprächspartnern die Darlegung des Elementar-Christlichen und des Unterscheidend-Christlichen. Zur Bestimmung dieses Unterscheidend-Christlichen aber gehört die Orientierung am trinitarischen Bekenntnis und an der Rechtfertigungsbotschaft. Das trinitarische Bekenntnis zielt darauf ab, das Handeln Gottes nicht isoliert, fixiert und reduziert auf einzelne Zusammenhänge zu verstehen, sondern in seiner Fülle in Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung in Blick zu nehmen. Zum andern hat das trinitarische Bekenntnis eine Unterscheidungsfunktion inmitten vielfältiger, teilweise auch problematischer, Beanspruchungen des göttlichen Wirkens. Die Rechtfertigungslehre enthält in nuce das christliche Verständnis von Gott, Mensch und Welt. Sie ist im Selbstverständnis der Reformationskirchen das Kriterium für die Explikation des Christlichen und redet von Gottes gnädiger Zuwendung zur Welt, seinem heilvollen Handeln im Leben, Sterben und Aufstehen Jesu Christi. Sie bezeugt, dass Gottes Liebe unverdient zum Menschen kommt und durch das Wirken des Geistes als Geschenk empfangen wird.

¹⁴ Die These Karl Barths: „Mystik ist esoterischer Atheismus“ (Kirchliche Dogmatik I, 2, 352) trifft zwar in dieser Pauschalität nicht zu, enthält aber den richtigen Hinweis, dass die Gottvergessenheit und Ablehnung Gottes auch eine indirekte, „konservative Gestalt“ haben kann.

- Kulturelle Veränderungsprozesse nötigen zu einer neuen Inkulturation des Evangeliums, die in Anknüpfung und Widerspruch zu den Suchbewegungen der Menschen zu geschehen hat, wie dies etwa in Apg 17, der Areopag-Predigt des Apostels Paulus, erkennbar wird. Das Eingehen auf die heutigen kulturellen Veränderungen und das Verdeutlichen der kulturübergreifenden Kraft des Evangeliums sind gleichermaßen nötig. Gemeinden und Ausbildungsstätten sollten ihre Verantwortung ernst nehmen, kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für den Dienst in einer religiös pluralistischen Welt vorzubereiten. Dazu gehört auch, sich zu einem tieferen Verstehen und einer deutlicheren Artikulation des eigenen Glaubens herausfordern zu lassen.

- Das mit Recht beklagte Erfahrungsdefizit in theologischer Ausbildung und kirchlicher Praxis kann nicht so bewältigt werden, dass sich das individuelle und gemeinschaftliche christliche Leben kopflos einer unbestimmten religiösen Erfahrung ausliefert, deren weltanschaulich-religiöse Implikationen vergleichgültigt werden. Der christliche Glaube weicht der denkerischen Durchdringung seiner Erfahrungen nicht aus.¹⁵ Ratio und Fides gehören zusammen. „Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes.“¹⁶ Die Unmittelbarkeit seines Wirkens bleibt vermittelt durch das Wort Gottes.

- Zahlreiche Ausprägungen vagabundierender Religiosität machen die Religionen zur Verfügungsmasse für das menschliche Subjekt. Eine selbstgebastelte Religion aber ist keine Religion. Damit ist kein Nein zu einem persönlichen religiösen Weg und einem individuellen Religionsvollzug gesagt; auch kein Votum gegen die Bereitschaft und Offenheit, von der Weisheit anderer Kulturen und Religionen zu lernen. Es gehört allerdings zu den Essentials christlichen Glaubens, dass der Mensch sich Sinn und Ziel des Lebens nicht selbst schaffen kann. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Gnade geht, ist er Empfangender. Christlicher Glaube betont die Personalität Gottes und des Menschen. Dies steht in Spannung zu esoterischen Strömungen, denen es vor allem um die Anerkennung der Abhängigkeit von geheimnisvollen Mächten und Kräften geht. Dialog mit vagabundierender Religiosität bedeutet nicht

¹⁵ Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von Carl Heinz Ratschow, Christentum als denkende Religion, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag hg. v. C. Keller-Wentorf und M. Repp, Berlin/New York 1986, 3-23.

¹⁶ Karl Barth, KD, IV, 4, 31.

Verzicht auf Auseinandersetzung. Die kirchliche Vielfalt der Frömmigkeitsformen bietet mit Recht einen großen Raum für individuelle Suchbewegungen. Sie darf jedoch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Esoterischen Systemen wohnt eine Tendenz zur Vergöttlichung von Mensch und Welt inne, die dem christlichen Schöpfungsglauben entgegensteht. Kritik und deutlicher Widerspruch gegenüber Ausprägungen vagabundierender Religiosität sind vor allem dann nötig,

- wenn es zu überzogenen Heilungsversprechen und einer Verharmlosung der Gebrochenheit und Begrenztheit menschlichen Lebens kommt,
- wenn die Religiosität des Menschen nur individualistisch verstanden und die soziale und öffentliche Verantwortung ignoriert wird,
- wenn zwischen Heil und Heilung, zwischen Religion und Therapie nicht unterschieden wird,
- wenn alle Kräfte der Heilung und Erlösung im Menschen selbst liegen – vielleicht verschüttet –, so dass das Heil- und Ganzwerden zur eigenen Sache wird, machbar z. B. durch therapeutische und spirituelle Techniken.

Zeugnis und Dialog sind elementare Weisen der Kommunikation der christlichen Wahrheit. Zum Dialog aber gehört immer beides: die Bereitschaft, den anderen wahrzunehmen, ihn zu hören und mit ihm zu streiten, wie auch der Wille, die eigene Glaubensüberzeugung gegenüber dem Anderen auszusprechen. Postmoderne Selbstrelativierungen, das ästhetische Collageprinzip sind kein Weg mit der Krise der Kirchen in der Krise der Moderne umzugehen. Sie haben eher eine Affinität zur nihilistischen Skepsis. Das Bündnis mit dem „postmodernen Lob der Vielfalt“ und einem „gönnenhaften“ Beliebigkeitspluralismus enthält keine Hilfe für Menschen, die in der Vielfalt von Orientierungsmöglichkeiten Entscheidungen treffen müssen und nach Kriterien fragen.

Das christliche Glaubenszeugnis verweist den religiösen Vagabunden auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, der in seinem Geist gegenwärtig ist, antreffbar in seinem Wort, in Taufe und Herrenmahl, in seiner Gemeinde. Die Begegnung mit ihm ruft aus Zuschauerhaltungen und Beobachterperspektiven heraus und beendet ein unverbindliches Suchen. Mit der Gewissheit des Glaubens endet freilich nicht das fragende Unterwegssein des Christen. Sie ist nicht fester, verfügbarer Besitz und kein Rückzug in autoritativ gesicherte Eindeutigkeiten. Die christliche Wahrheit hat eine eschatologische Dimension. Sie bleibt angewiesen auf die Selbstbezeugung Gottes gemäß seiner Verheißung. „Nicht, daß ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus ergriffen bin“

(Philipper 3,12), so lautet der paulinische Hinweis zum Verständnis christlicher Existenz. Die Bibel zeigt uns die Wahrheit nicht als festen Besitz, sondern den von der Wahrheit ergriffenen Menschen. Dieser Mensch ist nicht der, der alles ausprobieren muss, was der religiöse Markt bietet. Er hat keine schnellen Antworten auf das, was ihm selbst und anderen in ihrer Lebensgeschichte zugemutet wird. Er bleibt ein Fragender und Angefochtener, der um seine abgründige Entfremdung von der Wahrheit weiß, sich von dieser selbst aber auf einen Weg gestellt sieht.

Zum Verhältnis von Esoterik und Mystik

I. Grundzüge mystischer Theologie

„Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.“¹ So spricht der Lese- und Lebemeister Eckhart (ca. 1260-1328) in einer seiner berühmten Predigten, die er als Generalvikar des Dominikanerordens in Straßburg vor Nonnen gehalten hat – und zwar auf Deutsch, was damals, im Mittelalter, als die Gelehrten- und Theologensprache Latein war, etwas ziemlich Außergewöhnliches gewesen ist. Aber ob die frommen Nonnen den bedeutendsten Mystiker des christlichen Abendlandes deshalb besser verstehen konnten? Meister Eckhart rechnet ja selbst in dieser Predigt damit, nicht verstanden zu werden.

Und in der Tat: Mystik ist schwer zu verstehen, und die Gelehrten wissen bis heute nicht eindeutig zu sagen, was denn Mystik nun ist und was nicht.² Mystik ist nicht deshalb schwer zu verstehen, weil sie sich in eine komplizierte, geschraubte und mit Fremdwörtern gespickte Terminologie kleidet – das Gegenteil ist der Fall. Die Sprache der Mystik klingt einfach und schlicht; es ist die Sprache der alltäglichen Worte, die in ihrer Einfachheit schön sind, warm und ungemein anziehend. So, wie die ehrlich und tief empfundene Liebe gerade die einfachen Worte sucht, manchmal auch poetische Bilder, um sich auszusprechen, und eben deshalb uns anrührt. Die Sprache der Mystik und die Sprache der Liebe ist sehr ähnlich, weil beide etwas eigentlich Unausprechliches mitteilen wollen, das im Grunde nur diejenigen verstehen, die selbst ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Deshalb ist es auch leicht, sozusagen von außen betrachtet, die Mystik als bloße Gefühlsduselei abzutun, wie man sich eben auch über verliebte Menschen und ihr Verhalten leicht lustig machen kann. Aber die Mystiker wie die Verliebten lassen sich dadurch nicht beirren. Sie wissen, worum es geht. Und wenn andere das nicht verstehen können, ist es ihre

¹ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. v. Josef Quint, München ⁵1978, 7.

² Vgl. Hartmut Rosenau, Art. „Mystik III. Systematisch-theologisch“, in: TRE 23, Berlin / New York 1994, 581-589.

eigene Schuld oder ihr eigener bedauernswerter Mangel an Erfahrung. Vielleicht ist die Ähnlichkeit von Mystik und Liebe ein Grund dafür, dass es auch und gerade Frauen sind, die den Strom der mystischen Theologie maßgeblich repräsentieren, wie z.B. Teresa von Avila, Mechthild von Magdeburg, Gertrud die Große von Helfta und viele andere.³

Aber ist dann nicht mystische „Theologie“ ein Unding? Theologie will doch als verantwortliche Rede von Gott Rechenschaft ablegen, Gründe und Argumente für den Glauben beibringen, Andersdenkende vielleicht sogar von der Wahrheit des Glaubens überzeugen?! Geht es aber wie in der Mystik um Erfahrungen des eigentlich Unaussprechlichen, wie kann man dann darüber vernünftig und allgemein nachvollziehbar reden, gar argumentieren?

Rationale Mystik

Es ist das Besondere der mystischen Theologie gerade Meister Eckharts, uns mit Gründen und Argumenten dahin zu bringen, dass wir einsehen: Geht es um Gott und um unsere Seligkeit, dann hören die Gründe und Argumente auf, dann kommt das Wissen an sein Ende und das Nichtwissen fängt an. Und in diesem Nichtwissen und Nichtverstehen liegt die Seligkeit. Aber dies ist nun kein „Lob der Torheit“ (Erasmus v. Rotterdam) oder eine Entschuldigung für Denkfaulheit. Denn es geht ja darum, aus Wissen ins Nichtwissen zu gelangen, wie Meister Eckhart sagt.⁴ Oder es geht, um eine Formulierung eines anderen bedeutenden Mystikers – Nikolaus v. Kues (1401-1464) – aufzunehmen, um eine „belehrte Unwissenheit“ (*docta ignorantia*), die sich paradoxerweise in einem beredten Schweigen äußern kann. „Der spricht am allerschönsten von Gott“, sagt Meister Eckhart einmal im Anschluss an den geheimnisvollen Theologen Dionysius Areopagita (um 500), „der vor Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann“.⁵ Deshalb braucht es auch niemanden zu bekümmern, wenn die Predigten Meister Eckharts nicht verstanden werden, wie es eingangs hieß. Denn das Verstehenkönnen ist in der Mystik nicht das Höchste. Es kann auch gar nicht das Höchste sein, wenn es um „unverhüllte Wahrheit“ geht, die „unmittelbar“ aus dem Herzen Gottes kommt.

³ Zu den großen Gestalten der deutschen Mystik vgl. Johanna Lanczkowski (Hg.), *Erhebe dich, meine Seele. Mystische Texte des Mittelalters*, Stuttgart 1988.

⁴ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, a.a.O., 430.

⁵ Ebd., 94.

Denn wenn wir etwas verstehen wollen, dann suchen wir nach den passenden Worten oder Begriffen, die etwas eindeutig benennen und bestimmen. Wir suchen nach Gründen, aus denen etwas einsichtig zu erklären ist, aus denen etwas abgeleitet und vermittelt werden kann. Das aber reicht nicht und kann gar nicht hinreichen, wenn es um Gott gehen soll. Gott kann nicht aus Gründen hergeleitet und vermittelt werden, weil er ja selbst der unmittelbare Grund von allem ist. Er kann gar nicht auf einen eindeutigen und abschließenden Begriff gebracht werden, weil er ja all unser Denken und Begreifen übersteigt, weil er immer größer und mehr ist als das, was wir von ihm sagen könnten. Eher könnten wir beschreiben, wie die Mystiker sagen, was Gott alles *nicht* ist, als dass wir anzugeben in der Lage wären, was er ist (via negativa). Selbst wenn wir Gott mit dem weitesten und allgemeinsten Begriff benennen wollten, der uns zur Verfügung steht, nämlich: Gott ist das Sein, so wäre selbst das noch zu wenig für die Größe Gottes. Denn das Sein hat das Nichts noch außer sich, aber Gott ist so umfassend, dass er selbst noch den größten Gegensatz, den von Sein und Nichts, in sich einschließt. Deshalb nennt man in der Mystik Gott auch das „Übersein“ oder auch das „Nichts“ – denn Gott ist nicht etwas Bestimmtes im Vergleich und im Unterschied zu anderen bestimmten Dingen, sondern Ein und Alles.

Am ehesten vergleichbar ist diese befremdliche Theologie mit der Erfahrung eines blendenden Lichts, das so hell ist, dass man eigentlich nichts mehr sehen kann, gleich als ob es dunkel wäre. Man kann vor lauter Helligkeit nichts Bestimmtes mehr erkennen. Daher heißt es auch bei Meister Eckhart: „Wer Gott schauen will, der muß blind sein... Er ist ein Licht, das blind macht. Das meint ein so geartetes Licht, das unfaßbar ist; es ist unendlich... Dies bedeutet, daß es die Seele blendet, so daß sie nichts weiß und daß sie nichts erkennt.“⁶ Vor diesem überwältigenden Licht Gottes muss man die Augen schließen. Und so bedeutet auch das griechische Wort „myein“, von dem das Fremdwort „Mystik“ abgeleitet werden kann, soviel wie „die Augen schließen“, auch „den Mund schließen“, d.h. angesichts des Unsichtbaren von dem Unaussprechlichen schweigen. Daher konzentriert sich die Mystik auf das Innere des Menschen, so dass sie nur indirekt von Gott spricht, der uns direkt ja gar nicht zugänglich sein kann, indem sie vom Menschen spricht.

„Die Augen schließen“ – das heißt aber auch: sich nicht ablenken lassen von dem Vielerlei der Sinneseindrücke, den Geschäftigkeiten und Zerstreuungen des Alltags sowie von den verschiedensten Meinungen der Mitmenschen. Gesucht wird in der Mystik vielmehr eine gespannte Konzentration auf das eine

⁶ Ebd., 413.

Wesentliche, das eigene Selbst des Menschen. Denn hier, im tiefsten Inneren des Menschen, im sog. „Seelenfünkeln“, ist Gott und das Heil zu finden. Vor all dem Ablenkenden da draußen muss man sich in „Abgeschiedenheit“ halten, wie Meister Eckhart oft sagt. Warum aber ist Gott gerade im Innersten der Seele zu erfahren und nicht etwa draußen in der Welt? Weil die Seele wie Gott gleichsam ein und alles ist. Denn alles, was wir denken, erfahren und wahrnehmen, geht ja durch unsere Seele, durch unser Ich. So ähnelt die Seele Gott, ja ist ihm letztlich gleich – und Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden, wie ein antiker philosophischer Grundsatz seit Platon und Aristoteles sagt.

Unio mystica

Aber gibt es das denn: zwei Größen, Gott und die Seele, die je für sich allein ein und alles wären? Es kann doch nur *Eines* ein und alles sein?! Ja, das stimmt, und deshalb, so sagen die Mystiker, sind ja auch im Grunde Gott und die Seele letztlich eins, ununterscheidbar miteinander identisch. Diese grundlegende Einheit des Menschen in seinem Innersten mit Gott nennt man „unio mystica“ – sie zu erleben und zu schauen ist für die Mystiker höchste Seligkeit, denn darin besteht des Menschen Ziel und Heil. Kaum ein anderes Wort in der Sprache der Mystik wird deshalb so oft benutzt wie das Wort „Einheit“ und seine Varianten: Vereinigung, Einssein, Einöde, Einsamkeit etc. Man könnte sogar Mystik mit der Erfahrung von schlechthinniger Einheit charakterisieren: „Daß wir so eins werden mit Gott, dazu helfe uns ‚ein Gott, Vater aller‘. Amen“⁷ – so und in ähnlichen Formulierungen beendet daher Meister Eckhart oft seine Predigten.

Doch obwohl wir in der Tiefe unserer Seele immer schon mit Gott ununterscheidbar verbunden sind und eins sind, ist diese „unio mystica“ uns nicht immer, ja nur selten bewusst. Zumeist ist diese Einheit des Menschen mit Gott verdeckt, verstellt, verschüttet. Sie muss erst wieder frei gelegt werden, um in unser Bewusstsein zu gelangen. Zwar ist die Einheit mit Gott und damit das Heil schon da, aber eine Wolke hat sich wie zwischen unser Auge und die Sonne geschoben und verdeckt sie, wie Meister Eckhart sich bildlich ausdrückt. Oder sie ist wie ein Brunnen mit frischem Wasser, aber der Brunnen ist verschüttet und muss erst wieder offengelegt werden, wie es mit einem anderen Bild beschrieben wird. Alles, was uns die Einheit mit Gott verstellt, muss abgebaut werden. Dazu haben viele Mystiker eine Art Methode entwickelt (via purgativa, illuminativa, unitiva),

⁷ Ebd., 255.

so dass wir Schritt für Schritt oder Stufe um Stufe höher zur unmittelbaren Einheitserfahrung mit Gott gelangen können.

Der Weg zur mystischen Einheit

Diese Stufen beinhalten zum Beispiel, dass wir uns zunächst an bestimmten Vorbildern für ein heiliges Leben orientieren, dass wir uns dann nach Gottes Geboten richten, danach aus demjenigen leben, was aus unserer eigenen Liebe zu Gott folgt, ohne auf Gebot und Vorbild zu achten, ja, dass wir um des Guten willen sogar das Böse erleiden und uns dem aussetzen, dass wir uns schließlich selbst und unseren Eigenwillen, auch wenn er das Gute will, ganz aufgeben und „gelassen“ werden, um dann schließlich kraft göttlicher Gnade die unverhüllte Einheit mit Gott, mit uns selbst und allem, was ist, d.h. die Gottesgeburt in der Seele zu erleben.⁸ „So weit du ausgehst von allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, dafern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäußerst. Damit heb an, und laß dich dies alles kosten, was du aufzubringen vermagst. Da findest du wahren Frieden und nirgends sonst“, heißt es bei Meister Eckhart.⁹ Das ist das Ziel der ewigen Seligkeit, die aber – darauf legen die Mystiker größten Wert – nicht irgendwann nach dem Tod zu erwarten ist, sondern hier und jetzt im Augenblick, im Alltag wirklich werden kann, im „ewigen Jetzt“ (nunc aeternum oder nunc stans).

Manche Kritiker der Mystik halten nun dagegen, dass doch Gott durch solche Methoden gleichsam gezwungen werden soll, seine Gnade in den Menschen einzugießen, und das sei doch etwas Gotteslästerliches. Denn ein methodischer Zwang widerspreche doch der freien und unverfügbaren Gnade Gottes.

Aber das ist ein Missverständnis. Denn es soll durch solche Anleitungen nur Raum im Menschen geschaffen werden, damit Gott wirken kann. Das Heil soll und kann nicht durch menschliches Tun oder Lassen hergestellt, aber es kann so offenbart werden. Die Gnade Gottes wird dadurch nicht herbeigezwungen, sondern nur sichtbar gemacht. Es ist, gleichnishaft gesprochen, wie wenn Wasser kraft seiner eigenen Natur fließt, sobald der Staudamm abgetragen wird. Es hätte auch da keinen Sinn zu sagen: Das Wasser wird zu Unrecht durch das Abtragendes Staudamms gezwungen, zu fließen. Es fließt eben, sobald ihm Raum

⁸ Vgl. ebd., 142f.

⁹ Ebd., 57.

eröffnet wird – das ist sein eigenes Naturgesetz. Und Gott schenkt Gnade, gemäß seinem eigenen Wesen, das nicht abhängig ist vom Menschen und seinem Tun. Diese sehr „reformatorisch“ klingende Überlegung hat auch Martin Luther (1483-1546) angesprochen. Denn ihm ging es ja wie der Mystik darum, die göttliche Gnade gegenüber allem menschlichen frommen Tun herauszustellen. Er kannte die Mystik über die Schriften eines geistlichen Sohnes Meister Eckharts, nämlich Johannes Tauler (ca. 1300-1361). Auch eine der mystischen Grundschriften, die sog. „Theologia deutsch“, hielt Luther für so bedeutsam, dass er sie mehrfach herausgegeben und mit einem wohlwollenden Vorwort versehen hat.

Reformatorische Theologie und Mystik

Und doch: Es gibt gravierende Unterschiede zwischen Luthers reformatorischer Theologie und den Anliegen der Mystik. Denn nach Luther gibt es kein unmittelbares Einsein mit Gott, das immer schon da, wenn auch zumeist verdeckt wäre. Die Sünde, die in ihrer Radikalität von den Mystikern so nicht gesehen wird, ist vielmehr der Grund einer abgrundtiefen Trennung von Gott und Mensch, die nur durch die Vermittlung des Gottessohnes Jesus Christus überbrückt werden kann. Somit liegt das erhoffte, nicht jetzt schon erlebbare Heil des Menschen nicht in ihm selbst, in seinem „Seelenfünklein“ oder in seinem „edlen“ Innersten, wie Meister Eckhart behauptet, sondern das Heil liegt außerhalb des Menschen, „extra nos“ in Jesus Christus, wie Luther immer wieder betont. Es muss uns von außen, durch das Wort und die Sakramente zugesprochen und mitgeteilt werden, um für uns wirklich werden zu können. Es kann nicht unabhängig von Verkündigung und anderen Vermittlungsinstanzen allein aus dem Menschen selbst geholt werden.

Attraktivität der Mystik

Nach mystischer Auffassung liegt das Heil im Menschen selbst und braucht nicht durch äußere Instanzen – etwa durch die Institution Kirche – vermittelt zu werden. Vielleicht ist diese Überzeugung mit ein Grund dafür, dass sich viele, dem „offiziellen“ Kirchen-Christentum ferner stehende Menschen gerade in heutiger Zeit von mystischem Gedankengut angezogen fühlen. Bezeichnenderweise wird dem modernen, aufgeklärten Menschen solche Religiosität weniger von der Kanzel oder aus theologischen Lehrbüchern nahe gebracht, sondern vielmehr durch die poetische Welt der Dichtung. Rainer Maria Rilke (1875-1926), Hermann Hesse (1877-1962) und Robert Musil (1880-1942) wären in diesem

Zusammenhang zu nennen, sind doch alle drei von der Mystik stark beeinflusst. Auch die Tatsache, dass mystische Religiosität nicht notwendigerweise mit einer bestimmten Religion oder Konfession verbunden ist, sondern gleichsam in ökumenischer Weite und Verwandtschaft auftritt – z.B. im Sufismus des Islam, in der Kabbala des Judentums, im Hinduismus und im Zen-Buddhismus, im Katholizismus wie im Protestantismus (Gerhard Tersteegen; Albert Schweitzer) –, macht die Mystik gerade für den weltoffenen, modernen Menschen der Gegenwart attraktiv, wenn er überhaupt einen Sinn für Religion hat. Auch scheint die Gegenwart wie die früheren Blütezeiten der Mystik durch tiefgreifende Krisenerfahrungen gekennzeichnet zu sein, und in Krisenzeiten entsteht oft ein Einheits- und Harmoniebedürfnis, das die mystische Gotteserfahrung befriedigen will. Nach Friedrich Nietzsche (1844-1900) entsteht daher Mystik, wenn „Scepsis und Sehnsucht sich begatten“.¹⁰

Allerdings hat die Mystik, um noch einmal auf einen ihrer tiefsinnigsten Repräsentanten des christlichen Abendlandes, nämlich auf Meister Eckhart zurückzukommen, wegen ihrer gewagten, oft auch anstößigen Formulierungen immer einen gewissen Hang zur Häresie. Um die Unangemessenheit menschlicher Vorstellungen und dogmatischer Begriffe in bezug auf den an sich unennbaren Gott deutlich werden zu lassen, spricht z.B. Meister Eckhart davon, Gott um Gottes willen zu „lassen“¹¹, ja er identifiziert manchmal sogar Gott mit dem Nichts¹², so dass seine Mystik vordergründig betrachtet einen Zug zum Atheismus oder gar zum Nihilismus hat. Papst Johannes XXII. hat denn auch mit seiner Bulle „In agro dominico“ aus dem Jahre 1329 auf solche und ähnliche Gedanken Meister Eckharts reagiert, indem er sie als Ketzerei oder zumindest als der Ketzerei verdächtig verurteilt hat. Doch diese Verurteilung hat den Lese- und Lebe-meister nicht mehr zu Lebzeiten erreicht; er hat sich ihr gleichsam durch seinen Tod im Jahre 1328 still entzogen.

Viele Christen heute werden wie damals Papst Johannes XXII. ähnliche Schwierigkeiten haben, die Mystik mit ihren eigenen traditionellen Glaubensüberzeugungen zu vereinbaren. Aber man sollte nichtsdestoweniger die tiefe, aufrichtige und auch wohldurchdachte Frömmigkeit der Mystik verkennen. Sie stammt aus einem brennenden, von Gottesliebe durchglühten Herzen, die sich deshalb auch nicht zwanghaft der Welt und ihren Aufgaben entziehen muss, sondern in tätiger „Gelassenheit“ in ihr lebt und wirkt. Mystik hat nicht notwendiger-

¹⁰ Friedrich Nietzsche, Musarion-Ausgabe Bd. XIV, 22.

¹¹ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, a.a.O., 214.

¹² Vgl. ebd., 196f.

weise eine Tendenz zur Weltflucht, aber sie reibt sich nicht in Geschäftigkeiten auch eines frommen Aktivismus auf. Das verdeutlicht Meister Eckhart mit seiner bedeutenden Predigt über Maria und Martha (Lk 10,38-42), wobei entgegen dem üblichen Verständnis die Martha und ihr Tun höher geschätzt wird als Maria und ihr bloßes Lauschen auf die Worte Jesu. Denn Martha ist für Meister Eckhart die Reifere von beiden, die „bei“ den Dingen des alltäglichen Tuns steht, ohne „in“ dem geschäftigen Treiben unterzugehen. Sie ist sich ihrer Einheit mit Gott gewiss.¹³

II. Mystik und Esoterik

Fragt man nun nach dem Verhältnis von Mystik und Esoterik, so muss man sich zunächst darüber im klaren sein, dass es „die“ Mystik genauso wenig gibt wie „die“ Esoterik. Letztere ist vielleicht noch schwieriger begrifflich zu fassen, weil sie eher einer nicht-institutionalisierten Szene gleicht als dass sie ein distinktes Phänomen ist. Unter diesem Vorbehalt kann aber doch gesagt werden, dass das Verhältnis von Mystik und Esoterik weder das von Freunden noch das von Feinden ist, sondern vielmehr das von Geschwistern, die sich manchmal zanken, einiges gemeinsam haben oder machen, sich aus den Augen verlieren und kaum noch etwas von einander wissen, sich von einander entfremden und sich nichts mehr zu sagen haben, auf gegenseitige Abgrenzung bedacht sind – aber auch aus gemeinsamer Herkunft leben. Es wiederholt sich hier in gewisser Weise ein Verhältnis, wie es zur Zeit des frühen Christentums mit der Gnosis bestanden hat. Der Kolosserbrief (Kap 2,8-23) ist ein erstes Zeugnis (um 80 n. Chr.) für diese spannungsgeladene Beziehung in neutestamentlicher Zeit: Gegen die esoterisch-synkretistische Verehrung von Himmelmächten, Engeln und „Elementen“ sowie die strenge Beobachtung von Speise- und Feiertagsgeboten von „Eingeweihten“ setzt der Verfasser des Kolosserbriefes Christus, den Pantokrator, der über alle Welt- und Himmelmächte herrscht und sie entmacht hat. Insofern wird die moderne Esoterik auch mit Recht „Neo-Gnostizismus“ genannt.¹⁴ Ihre gemeinsame Herkunft, ihr Oberbegriff, ist „Religion“, auch wenn manche Spielarten von Esoterik sich gerade von (jedenfalls institutionalisierter) Religion abgrenzen möchten.

¹³ Vgl. ebd., 280-289.

¹⁴ Vgl. Josef Sudbrack, *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*, Mainz ³1988, 22f; Medard Kehl, *New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus*, Mainz ²1988, 86-105.

Nun ist es wiederum genauso schwierig, „Religion“ zu definieren, wie auch „Mystik“ und „Esoterik“. Zum Zweck einer systematisch-theologischen Verständigung folge ich hier Paul Tillichs (1886-1965) sehr weitem Verständnis von Religion als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.¹⁵ Auch Friedrich D. E. Schleiermachers (1768-1834) Bestimmung von Religion als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“¹⁶ ist hier zum Aufweis von Beziehungen und Unterscheidungen zwischen Mystik und Esoterik hilfreich, wobei die christliche Religion bestimmt ist durch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit in bezug auf die Erlösung durch Jesus Christus.¹⁷ Wenn nun unter „Mystik“ die religiöse Erfahrung unmittelbarer Einheit des Menschen mit Gott verstanden werden kann, dann meint „Esoterik“¹⁸ das religiöse Wissen und/oder die religiöse Erfahrung von der inneren (griech.: esoterikós) Zusammengehörigkeit aller Dinge, die äußerlich (griech.: exoterikós) betrachtet völlig disparat sein mögen. Im Grunde aber hängt alles mit allem harmonisch in einem „Netzwerk“ zusammen, es ist ein Absolutes in polarer Einheit aller Dinge z.B. als Energiefluss. In diesem holistischen Denken der Esoterik¹⁹ herrschen daher Analogien vor, z.B. zwischen Makro- und Mikrokosmos, oben und unten, innen und außen, so dass auch wechselseitige Beeinflussungen angenommen werden können. Mit „Esoterik“ kann aber auch ein Geheimwissen gemeint sein, das nur einem inneren (esoterikós) Kreis Auserwählter und Eingeweihter zugänglich ist. Und wenn auch diese historisch richtige Worterklärung bei gegenwärtig 10 Prozent Marktanteil am Buchhandel und 20 Prozent von der Esoterik zugetanen Menschen in Deutschland, Österreich und der Schweiz nicht mehr leitend sein kann (denn „geheim“ ist hier nichts mehr)²⁰, so besteht auch hier eine Gemeinsamkeit zur Mystik. Denn dieses Fremdwort wird nicht nur auf das griechische „myein“ (= die Augen, den Mund schließen) zurückgeführt, sondern auch auf das griechische „mysterion“ (= Geheimnis).

Dennoch wäre es verkehrt, Mystik und Esoterik gleichzusetzen, auch wenn es fließende Grenzen und gleitende Übergänge sowie „Familienähnlichkeiten“ gibt, um diesen Ausdruck Wittgensteins zu benutzen. Denn beides ist institutionskritische und transkulturelle Religion und kann Ausdruck des Ergriffenseins vom

¹⁵ Vgl. z.B. Paul Tillich, *Philosophie und Religion* (1930), in: GW V, Stuttgart ²1978, 101ff.

¹⁶ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821/22), § 9.

¹⁷ Vgl. ebd., § 18.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Hartmut Zinser, Art. „Esoterik“, in: RGG II, Tübingen ⁴1999, Sp. 1580f.

¹⁹ Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *Heilung im Heilsstrom. Totalitäre Ganzheitlichkeit in der Esoterik*, in: *Evangelische Kommentare* 10/1997, 572-576.

²⁰ Vgl. Roman Schweidlenka, *Esoterik. Neue Trends seit 1990*, in: *Materialdienst der EZW* 7/1995, 203-210.

Unbedingten vor dem Hintergrund eines ausgeprägten Krisenbewusstseins sein. Insofern gibt es in der Mystik auch „Esoterisches“ in beiden o.g. Bedeutungen des Wortes – die These von der inneren, auf Schöpfung und Erlösung verweisenden Zusammengehörigkeit aller Dinge im göttlichen Absoluten sowie auch eine Art Geheimwissen (etwa die Zahlenmystik der Kabbala) –, wie es auch umgekehrt Mystisches in der Esoterik gibt – insbesondere das ausgeprägte Heilsverlangen und eine starke Erlösungssehnsucht. Aber es fehlt der Esoterik der konstitutive Bezug auf Erlösung angesichts der Überzeugung, dass Menschen sich ihr eschatisches Heil nicht selbst verschaffen können, dass sie soteriologisch (von griech.: *soteria* = Rettung, Heil) ohnmächtig und in dieser Hinsicht auf die Gnade Gottes angewiesen und von dieser „schlechthin abhängig“ sind (entsprechend dem reformatorischen Grundsatz „*sola gratia*“, der auch in der Mystik eine entscheidende Rolle spielt). Wie die Mystik daher von Ekstase und Gelassenheit spricht und damit vor allem ein sich selbst Lassen meint, so befestigt im Unterschied dazu z.B. die in der Esoterik häufig vertretene Überzeugung von einer Reinkarnation gerade die These von einer soteriologischen Macht des Menschen, letztlich für sein Heil – in immer neuen Anläufen und Versuchen – selbst verantwortlich zu sein. Hier stehen sich die gelassene Selbstaufgabe des Menschen in der Mystik und die angestrengte Selbstsuche des Menschen in der Esoterik gegenüber. Wenn es demnach zu einer theoretischen, argumentativen Auseinandersetzung zwischen Mystik und Esoterik kommen soll, dann auf dem Boden des jeweiligen Menschenbildes, der Anthropologie, und des damit korrespondierenden Heilsverständnisses, der Soteriologie.

Keine polemischen Abgrenzungen

Gegenüber diesem anthropologisch-soteriologischen Vergleichs- und Unterscheidungsgrund treten andere Verhältnisbestimmungen zwischen Mystik und Esoterik als weniger hilfreich zurück, wie z.B. das sonst häufig in den Vordergrund gerückte Gottesverständnis (personal-dialogisch statt pantheistisch-unpersönlich). Insbesondere hat es wenig Sinn, ihr Verhältnis zueinander nach den Kategorien von wahr und falsch, Glaube und Aberglaube, rational und irrational, nützlich und schädlich, Gotteswort und Menschenwort, echte Religion und Religionersatz etc. zu beurteilen.²¹ Denn das alles lässt sich kaum objektiv feststellen bzw.

²¹ Gegen solche immer noch verbreiteten Klischees argumentiert die informative Sammelrezension „Die Metaphysik der dummen Kerle“ von Ludger Lütkehaus in: *DIE ZEIT* Nr. 28 vom 6.7.2000, 47f.

all das kommt hier wie dort vor. Interessanterweise kann daher auch die Mystik der Esoterik genau dasjenige vorwerfen, was sonst der Mystik von anderen vorgeworfen wurde und immer noch wird: sie sei irrationaler, elitärer, totalitärer, reaktionär-konservativer bis faschistischer Aberglaube. Wenn man sich aber dessen bewusst ist, dass es unter den Mystikern auch Denker wie Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, und unter den der Esoterik Nahestehenden auch Geistesgrößen wie Dante, Shakespeare, Goethe und George Sand gibt, erweisen sich solche wechselseitigen Vorwürfe zumindest in ihrer Pauschalität als fragwürdig. Entscheidendes Kriterium kann in diesen Zusammenhängen eigentlich nur das gelebte Leben selbst sein („an den Früchten sollt ihr sie erkennen...“ nach Mt 7,16). Umgekehrt bedeutet das aber auch, dass aus Gründen eines gesellschaftlichen Relevanzverlustes christlicher, auch mystischer Traditionen nun nicht der Anschluss an die gegenwärtig populärere Esoterikwelle gesucht oder Esoterisches in den eigenen Traditionen gleichsam anbietend betont werden müsste. Ebenso wenig wäre es überzeugend, wenn sich Esoteriker als die wahren Christen oder Mystiker präsentieren würden. Denn bei aller gemeinsamen Herkunft („Religion“) ist das eine dem anderen fremd,²² ohne dass es hier deswegen wechselseitige Anathematisierungen und Denunziationen geben müsste. Auch der Versuch, die jeweilige Akzeptanz durch einen (insbesondere im Capraismus²³ sehr gesucht wirkenden) Anschluss an (Natur-) Wissenschaft zu steigern, ist insofern wenig erfolgversprechend. Denn beides – Mystik wie Esoterik – ist Religion und nicht Wissenschaft bzw. metaphysische Kosmologie oder Naturphilosophie, obwohl natürlich auch hier die Grenzen fließend sind.

Esoterik und die Ambivalenzen des Daseins

Im Verhältnis zwischen Mystik und Esoterik kann und sollte es also weder um polemische Abgrenzungsversuche noch um krampfhaftes Beteuern von dann doch mehr oder weniger peripheren oder unspezifischen Gemeinsamkeiten gehen. Der Sinn einer solchen Verhältnisbestimmung liegt vielmehr darin, sich angesichts des fremden Anderen auf sich selbst zu besinnen, das Andere auch zum Anlass einer Selbstkritik, vielleicht sogar zu einer Selbstrelativierung zu

²² Analog z.B. zur Bezeichnung von Magie als „fremdes Denken“; vgl. dazu Hans-Günter Heimbrock / Heinz Streib (Hg.), *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*, Kampen 1994, 7-14.

²³ Vgl. z.B. Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* (engl. 1975), Bern / München 1984.

nehmen. Und es ist in diesem Zusammenhang eine Stärke der Mystik, dass sie das ohne Angst vor Identitätsverlust tun kann. Ob die Esoterik auch dazu in der Lage ist, muss dagegen wohl bezweifelt werden. Das hat mit der m. E. entscheidenden Frage in bezug auf das gelebte Leben zu tun, ob nämlich und ggf. inwieweit Mystik bzw. Esoterik es vermag, produktiv mit den Unsicherheiten, Relativitäten und Ambivalenzen des Daseins umzugehen. Dazu gehören vor allem die Probleme des Bösen und des Leids, der Schuld und der Verzweiflung, das Respektieren von Unverfügbarkeit und Geschichtlichkeit, die Zweideutigkeiten der Naturerfahrung, die Art und Weise, mit Skepsis und Zweifel umzugehen, kurz: das Problem der Kontingenz. Hier scheint die Esoterik, insbesondere soweit sie sich mit Astrologie, Magie und Heilkunst befasst, unter einem nicht einlösbaren Erfolgszwang zu stehen, zum Zweck berechenbarer Lebenssicherung (lat.: *securitas*) alles in den Griff bekommen zu müssen. Im Unterschied dazu braucht die Mystik wegen ihrer genuinen Erfahrung von Gnade, Selbstbescheidung und Gelassenheit solche „Erfolgsstories“ nicht und kann sich so gerade angesichts der Ambivalenzen und Kontingenzen des Lebens in religiöser Gewissheit (lat.: *certitudo*) bewähren. Denn die Mystik weiß durchaus unterschiedliche Stufen des Heils sowie zwischen irdischem Wohlergehen und eschatischem Heil, gleichsam zwischen „vorletzten“ und „letzten Dingen“ (D. Bonhoeffer) zu unterscheiden – eine Unterscheidung, die in der Esoterik zu verwischen droht bzw. im Rückzug auf eine vermeintlich überschaubare und harmonisch-heile Welt übersprungen wird. Mystik entsteht – so das bereits erwähnte Zitat von Nietzsche –, wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten. Esoterik aber muss die Skepsis meiden, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will.

Kopf und Herz zusammenbringen

Sich selbst kritisch im Licht des Anderen verstehen – so könnte sich die Esoterik angesichts der Mystik und ihrer „einfältigen“ Sprache selbst fragen, ob sie nicht an einem inneren Widerspruch leidet. Denn einerseits versteht sich die Esoterik ja als Gegenwurf zur neuzeitlich-rationalistischen, technisch-ökonomischen Weltanschauung und ihrer Krise, indem sie ein transrationales, magisch-mythisches und ganzheitliches Wirklichkeitsverständnis vertritt. Andererseits bemüht sie sich aber selbst um technisch-methodische Verfahren, um wissenschaftlich-rationale und auch ökonomische Vorgehensweisen, wie sie insbesondere im betonen Pflegen einer komplizierten „wissenschaftlichen“ Terminologie und „wissenschaftlicher“ Seminare, aber auch im geomantischen Kultstätten-Tourismus mit einem ausgeprägten Sinn für das Spektakuläre deutlich werden. Hier liegt

eine Diskrepanz von Form und Inhalt der Esoterik vor, indem sie gerade das mit einem geschichtsphilosophischen Fortschrittsoptimismus und einer Machbarkeitsideologie des 19. Jahrhunderts übernimmt, was inhaltlich kritisiert wird.

Umgekehrt könnte sich die eher geschichtslose Mystik angesichts der Esoterik selbst fragen, ob sie das noch vermag, was die Esoterik für viele so attraktiv macht²⁴, nämlich das wirkmächtige Wort in einem persönlich-individuellen Bezug. Kann sie noch die authentische und existentielle Relevanz ihrer Überzeugungen für die alltäglichen Sorgen und Probleme deutlich werden lassen? Mystik sollte sich um ihrer selbst willen der Heilssehnsucht der Menschen, der Sehnsucht nach Einheit und Frieden mit der Welt, der Natur und mit sich selbst annehmen und sie angesichts der Erfahrung gegenwärtiger Gottesferne thematisieren. Das bedeutet nicht, diese Sehnsüchte erfüllen zu müssen, aber es bedeutet, Skepsis und Sehnsucht gleichermaßen zu Wort kommen zu lassen, so dass Kopf und Herz befriedigt werden können.

²⁴ Vgl. Jörg Wichmann, *Die Renaissance der Esoterik*, Stuttgart 1990, und Georg Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität. Esoterik, östliche Mystik, Sekten, Islam, Fundamentalismus, Volkskirchen*, Stuttgart 1992.

Zur christlichen Rezeption spiritueller Praktiken aus anderen Religionen

Eine kleine Erfahrung am Anfang: Zur ersten Sitzung eines Seminars über „Yoga und Meditation“ kamen auch eine Studentin und ihre Mutter. Ich erläuterte, was ich in dem Seminar vorhätte, nämlich zu überlegen, was geschieht, wenn man den Yoga aus seinem hinduistischen Kontext herausnimmt und ihn in die christliche Spiritualität einfügt. Nach der Sitzung sagte die Mutter, sie habe schon eigene Erfahrungen mit dem Yoga gemacht. Was ich in diesem Seminar vorhätte, sei ein völlig unangemessener Zugang zum Yoga, typisch westlich-verkopft und viel zu intellektualistisch. Eine solche Beschäftigung werde dem ganzheitlichen Charakter des Yoga nicht gerecht. Sie und ihre Tochter kamen dann auch nicht wieder. Die beiden Frauen hatten offenbar die Befürchtung, hier werde etwas zerpfückt und zerfasert, was eigentlich eine die ganze Person erfassende Erfahrung sei.

Das Beispiel zeigt eine Extremposition: die unreflektierte Übernahme, die sich bewusst auf die Praxis unter der Anleitung eines Meisters oder einer Meisterin konzentriert und die distanzierte Reflexion für unnötigen Luxus, wenn nicht sogar für gefährlich hält. Manche Lehrer fördern eine solche Haltung. Bei solcher Praxis macht man natürlich Erfahrungen und empfindet sie vielleicht als erhellend und wohltuend. Nur darf man nicht meinen, hier begegne man dem unverfälschten indischen Yoga in Reinform. Auch hier findet natürlich eine Interpretation statt. Nur verzichtet man darauf, sie bewusst zu machen.

Das andere Extrem ist die Haltung, die überall Gefahren sieht und ständig damit beschäftigt ist, Grenzmarken zu setzen, die sicherstellen, dass der christliche Glaube nicht durch Fremdes beeinträchtigt wird. In diese Richtung gingen – so scheint mir – z.B. Johannes Aagaard und Friso Melzer, letzterer jedenfalls in seinen späteren Veröffentlichungen. Aagaard vertrat die Ansicht, dass die meisten Menschen, die Yoga trieben, ungewollt „hinduisiert“ würden.¹ Melzer meinte, Yoga könne von seinem hinduistischen oder buddhistischen Kontext nicht losgelöst werden.²

¹ J. Aagaard, Was ist Yoga wirklich?, hg. vom Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften der VELKD, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover 1, Hannover 1981, 12.

² F. Melzer, Der Stellenwert östlicher Methoden im Christentum, in: G. Ruhbach (Hg.), Meditation. Versuche, Wege, Erfahrungen, Göttingen / Regensburg 1975, 72-77; bes. 72.

Zwischen diesen beiden Extrempositionen liegt das, was ich unter „Rezeption“ verstehe: Ein Bedenken dessen, was man tut, wenn man ein Element aus dem Zusammenhang einer anderen Religion nimmt und es in die eigene Religion und religiöse Praxis einfügt. In aller Regel findet dabei eine Neuinterpretation und damit natürlich auch eine gewisse Veränderung statt, die man sich bewusst machen sollte. Und sicher geht es auch darum, dass man bei solchen Übernahmen die eigene Identität bewahrt.³

Diesen Prozess der Neuinterpretation und Veränderung möchte ich in einem längeren ersten Teil (I) an einigen Beispielen veranschaulichen. Ich nenne diesen Vorgang „bedachte Übernahme“. Man hätte natürlich auch – etwas anspruchsvoller – von „reflektierter Rezeption“ sprechen können. In einem – eher anhangsweisen – zweiten Teil (II) will ich dann die Frage kurz anreißen, was wir bei einer derart „bedachten Übernahme“ gewinnen.

I. Bedachte Übernahme spiritueller Praktiken

Meine Beispiele sind alle aus den asiatischen Religionen genommen, was zum einen biographisch begründet ist, was aber auch – wie mir scheint – den Gegebenheiten entspricht, da die meisten spirituellen Praktiken, die in die christliche Spiritualität übernommen werden, aus dem Hinduismus oder dem Buddhismus stammen.

Zen-Meditation und christliche Spiritualität

Im Jahr 1983 machte eine Gruppe deutscher Mönche und Nonnen vom Orden der Missions-Benediktiner unter Führung von Erzabt Notker Wolf ein Experiment. Sie gingen für drei Wochen in ein Zen-Kloster in Japan, um durch persönliches Erleben diese Form des Mönchtums kennenzulernen. Notker Wolf hat darüber einen Bericht in der Zeitschrift „Una Sancta“ veröffentlicht.⁴ In ihm findet sich fol-

³ Der Erzabt der Missionsbenediktiner, Notker Wolf, sagt in einem Bericht über einen Aufenthalt von deutschen Mönchen und Nonnen vom Orden der Missionsbenediktiner in einem japanischen Zen-Kloster: „Wir können so manches von einander lernen, vorausgesetzt, daß wir unsere eigene Identität wahren und den Mut aufbringen, darüber zu reden.“ Notker Wolf, Schweigen und Freiheit. Konvergierende und divergierende Erfahrungen in der Begegnung von Benediktinermönchen mit Mönchen des Zen-Buddhismus, in: *Una Sancta* 43/1988, 249-262; Zitat auf S. 250.

⁴ Notker Wolf, Schweigen und Freiheit, a.a.O.

gendes interessante Detail: Als er – der Erzabt – den Zen-Meister einmal fragte, warum man denn gerade dem Zen-Weg folgen müsse, um Erleuchtung zu erlangen, reagierte dieser in überraschender Weise:

Der Meister, der sonst einen sehr ruhigen Eindruck erweckte, wurde ganz erregt und fuhr mich an: „Das ist eine typische westliche Frage. Ihr fragt immer: Warum, warum? Sie müssen es einfach tun!“⁵

„Einfach tun“ – das wäre unbedachte Übernahme. Steht dahinter die Annahme, dass es so etwas gibt wie „reine, uninterpretierte Erfahrung“? Aber eine solche ungedeutete Erfahrung gibt es nicht. Die Frage ist nur, ob man die Deutung bedacht oder unbedacht vollzieht.

Die großen Vermittler der Zen-Meditation, Hugo Enomiya-Lassalle und Heinrich Dumoulin, haben natürlich darüber nachgedacht, in welcher Weise die Zen-Meditation in die christliche Spiritualität einbezogen werden kann.

Es leuchtet meines Erachtens unmittelbar ein, dass die Zen-Meditation einen besonderen Zugang zu Inhalten des Glaubens oder auch zu Worten der Bibel vermitteln kann. Hugo Enomiya-Lassalle hat das eindrücklich beschrieben:

Man nimmt ein Schriftwort, das einen besonders angesprochen hat, wie wenn es nur für einen selbst gesagt worden wäre. Aber man denkt nicht darüber nach, analysiert es nicht auf seinen Sinn, sondern lässt es in den Grund, die Tiefen der Seele einsinken ohne Reflexion und Entschlüsse, wenigstens vorläufig.⁶

Das Wort oder auch eine Lehre wird – sozusagen ungefiltert – in den Menschen eingelassen und kann dann zu sprechen und zu wirken anfangen. Reflexion gäbe die Bahnen vor, in denen sich das Schriftwort entfalten könnte, und würde es damit von vornherein einengen und begrenzen. Ein Wort in sich „einsinken“ zu lassen – das ist ein anderer Umgang mit dem Wort der Bibel, ein stärkeres Sich-Öffnen, nicht ohne Risiko vielleicht, aber ganz sicher voller Überraschungen. Man könnte von einem Ein-fall – in der Mehrdeutigkeit des Wortes – sprechen. An anderer Stelle sagt Enomiya-Lassalle das hier Gemeinte noch knapper:

Das Zazen ... ist dafür da, sich die Lehre „einzuverleiben“...⁷

⁵ Ebd., 256.

⁶ H. Enomiya-Lassalle, Zen Meditation. Eine Einführung, München 1982, 77.

⁷ H. Enomiya-Lassalle, Zen – Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1987, 86.

Nun bleibt man natürlich bei dieser Verwendung der Zen-Meditation ganz im Bereich des Gegenständlichen, in der gegenständlichen Meditation. Die Zen-Meditation jedoch ist vor allem ungegenständliche Meditation. So sagt es Heinrich Dumoulin:

Die Zen-Meditation ist wesentlich ungegenständliche Meditation.⁸

Es ist eine viel diskutierte Frage, ob die ungegenständliche Meditation auch ihren Platz in der christlichen Spiritualität haben kann. Das bejahen sowohl Dumoulin als auch Enomiya-Lassalle. Und beide begründen das damit, dass das, was den Meditierenden auf- und einleuchtet, wenn sie sich einfach öffnen oder einfach in sich versenken, durch ihre bisherige religiöse Prägung bestimmt ist. So sagt Heinrich Dumoulin:

Die Tiefenerfahrungen des Menschen auf dem Weg seiner geistlichen Reifung entsprechen der Religion, in der er zuinnerst wurzelt.⁹

In dieselbe Richtung geht es, wenn Hugo Enomiya-Lassalle schreibt:

Wenn das Unbewusste christlich ist, so wirkt sich diese Meditation im christlichen Sinne aus.¹⁰

Meine Frage ist, ob damit nicht die gegenstandslose Meditation indirekt zu einer gegenständlichen gemacht wurde. Der Gegenstand begegnet nur nicht mehr von außen, sondern bereits als ein verinnerlichter, einer, der mir sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen ist. Und er muss immer wieder neu vergewissert werden.

Deshalb betont Dumoulin, dass es unentbehrlich für christliche Zen-Meditierende sei, in den Frömmigkeitsformen ihrer Tradition zu leben:

... Christen können auf das persönliche Gebet und auf die sakramentale Frömmigkeit nicht verzichten.¹¹

⁸ H. Dumoulin, Zen im 20. Jahrhundert, München 1990, 135.

⁹ Ebd., 160.

¹⁰ H. Enomiya-Lassalle, Zen Meditation, 74.

¹¹ H. Dumoulin: Zen im 20. Jahrhundert, 143.

Und er meint offenbar, das sei bei den Zen-Buddhisten mutatis mutandis auch nicht anders. Westliche Besucher japanischer Zen-Klöster nähmen immer wieder mit Verwunderung zur Kenntnis, dass die Mönche täglich zur Sutren-Rezitation zusammenkämen und oft ausgefeilte Rituale durchführten.¹² Aber ich bin nicht sicher, ob Dumoulin hier dem Selbstverständnis von Zen-Buddhisten wirklich gerecht wird. Diese gehen doch davon aus, dass man den Buddha oder die Leerheit oder wie man auch sagen will, nicht deshalb in der Tiefe des eigenen Seins findet, weil man das vorher durch Rezitation und Studium gelernt hat, sondern weil das eigene Herz tatsächlich der Buddha oder die Leerheit ist. In diesem Sinn zitiert Shinichi Hisamatsu folgenden Passus aus einer buddhistische Schrift:

Die verblendete Welt weiß nicht, daß ihr eigenes Herz selbst der Buddha ist. So läuft sie von sich weg, um Buddha zu suchen und ist den ganzen Tag damit beschäftigt, Amithaba anzubeten und zu verehren. Wo aber sollte denn Buddha sein? Man darf auf keinen Fall solch einer Vorstellung erliegen, sondern muß nur bestrebt sein, sein eigenes Herz zu erkennen. Denn Buddha ist nirgends als im eigenen Herzen.¹³

Ich frage mich also, ob selbst so herausragende Kenner des Zen wie Enomiya-Lassalle und Dumoulin an diesem Punkt die Neuinterpretation, die sie tatsächlich vorgenommen haben, verschleiert haben. Es könnte freilich sein, dass die scholastische Ontologie an diesem Punkt dem Zen-Buddhismus näher steht als das beim reformatorischen Denken der Fall ist.

Ich komme zu einem zweiten Beispiel.

Die buddhistische Metta-Meditation

Horst Georg Pöhlmann, an dessen Bezeichnung dieser Meditation ich mich in der Überschrift gehalten habe, war offenbar bei seinen Begegnungen mit Buddhisten von dieser Meditations-Methode besonders beeindruckt. Pöhlmann beschreibt diese Meditation, die er auch „Einübung der Liebe“¹⁴ nennt, folgendermaßen:

¹² Ebd.,142-143.

¹³ Sh. Hisamatsu, Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen, Pfullingen 1980, 45.

¹⁴ H. G. Pöhlmann, Begegnungen mit dem Buddhismus, Frankfurt a. M. 1998, 90.

In dieser Metta-Meditation wird in immer weiteren Kreisen an Menschen gedacht, die wir lieben sollen, von den „liebsten Menschen“ bis zu den „neutralen“ und „verfeindeten Menschen“, von den Menschen in der eigenen Straße bis zu denen in anderen Erdteilen und so fort. Dabei soll man sich den jeweiligen Menschen mit einem „freundlich lächelnden Gesicht vorstellen“ und den Wunsch aussprechen, „er soll glücklich sein“.¹⁵

Pöhlmann gibt dann eine ausführliche Anleitung zu dieser Meditation. Die ganze Welt wird in ihr gewissermaßen mit Liebe – *mettaā/maitriā* – durchdrungen, in immer weiter ausgreifenden Kreisen, ausgehend von der eigenen Person über andere einzelne Menschen zu Menschengruppen und sogar zu den Tieren und Engeln.¹⁶ Was hier geschieht ist das Einüben einer allen Wesen gegenüber freundlich-zugewandten Haltung. Und Pöhlmann ist sich sicher:

Bei Menschen, die täglich diese Meditation machen, wird sich etwas ändern.¹⁷

Das klingt überzeugend. Meines Wissens wird diese Meditation auch von fast allen buddhistischen Richtungen gepflegt.

Pöhlmann übergibt freilich, dass die Metta-Meditation im Buddhismus in den Zusammenhang der Einübung der sogenannten „Vier göttlichen Verweilzustände“ (*brahīma-vihaāras*; auch „Vier Unermesslichkeiten“ [*apramaānias*]) gehört. Die klassische Darstellung dieser Meditation findet sich in dem großen Werk des Buddhaghosa (aus dem 5. Jh. n. Chr.), das den Titel „*Visuddhi-Magga*“ (Weg zur Reinheit) trägt.

Mettaā (Güte o.ä.) ist die erste Stufe dieser Meditation, gefolgt von *karunīā* (Mitleid), *muditaā* (Mitfreude) und *upeksā* (Gleichmut). Die Meditation soll sich nach Buddhaghosa ungefähr in der Weise vollziehen, wie das Pöhlmann beschrieben hat. Von sich selber ausgehend, über den Lehrer, bis hin zu den Feinden soll allen Wesen Güte entgegengebracht werden, dann Mitleid, dann Mitfreude. Die Darstellung nimmt bei Buddhaghosa einen breiten Raum ein, weil er immer wieder – teilweise sehr rationale – Motivationen einfügt. Bei der Meditation des Mitleids, die übrigens mit den Feinden beginnen soll, wird z.B. überlegt, warum gerade die Feinde Mitleid verdienen. Tatsächlich ist der Feind, der einem anderen gegenüber Zorn hegt, ein äußerst bemitleidenswertes Wesen. Er ist – wieder nach Buddhaghosa – wie einer,

¹⁵ Ebd., 95.

¹⁶ Ebd., 96-97.

¹⁷ Ebd., 95.

der mit beiden Händen glühende Kohlen oder Kot ergreift, um einen anderen damit zu bewerfen¹⁸,

und der auf diese Weise nur sich selbst verbrennt oder beschmutzt. Oder er ist wie einer,

der gegen den Wind stehend einen anderen mit Staub bewerfen will, sich aber bloß selber damit bewirft.¹⁹

Den Höhepunkt erreicht die meditative Entfaltung der „Vier Unermesslichkeiten“ in der Entfaltung des Gleichmuts. Und hier zeigt sich eine eigenartige Wendung. Wer die Entfaltung des Gleichmuts übt, der

erblicke in den drei früheren Entfaltungen einen Nachteil, eben weil man dabei in dem Ge-/danken: „Mögen diese beglückt sein usw.“ dem (persönlichen) Wohlgeuß der Lebewesen Aufmerksamkeit schenkt, weil man sich in der Nähe von Neigung und Abneigung bewegt, weil Mitfreude grob geartet ist wegen ihrer Verbindung mit Frohsinn.²⁰

Im Gleichmut ist man nicht mehr mit dem Wohl der Wesen beschäftigt. Im Zustand des Gleichmuts bleibt man vielmehr erst,

nachdem man die Beschäftigung mit den Gedanken wie „Mögen sie frei sein von Haß usw.“ überwunden und das „Einhalten der Mitte“ erreicht hat.²¹

Durch diesen Zusammenhang wird die ursprüngliche Intention der Metta-Meditation deutlich. Bei ihr ging es nicht in erster Linie um das Wohl der anderen Wesen, sondern darum, dass im Meditierenden die schädlichen Affekte von Missgunst, Zorn und Hass überwunden werden. Ebenso ist es beim Mitleid und bei der Mitfreude. Durch diese drei Meditationsschritte werden sozusagen die groben schädlichen Emotionen und Affekte überwunden und ausgeschieden. Sie wurden durch feinere, weniger schädliche ersetzt. Der Gleichmut überwindet

¹⁸ Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka, Konstanz ³1989, 345.

¹⁹ Ebd., 345.

²⁰ Ebd., 361/362.

²¹ Ebd., 363.

nun auch diese, indem er jede Gemütsregung ausschaltet und bewirkt, dass der Mensch „das ‚Einhalten der Mitte‘ erreicht“²².

Löst man die Metta-Meditation aus diesem Zusammenhang und nimmt sie für sich, so gibt man ihr einen neuen Sinn. Die Einübung einer allen Wesen gegenüber gütig-zugewandten Haltung wird jetzt zum Hauptziel der Meditation. Das ist ohne Zweifel ein sehr schönes Ziel, dessen Einübung aller Mühe wert ist. Ich kann deshalb die Begeisterung von Horst Georg Pöhlmann durchaus verstehen. Trotzdem ist es meines Erachtens nicht unwichtig, zu sehen, dass damit die Metta-Meditation völlig neu interpretiert wurde. Was ursprünglich ein vorläufiges Ziel war, das im Zuge weiterer spiritueller Vervollkommnung überwunden werden muss, ist jetzt zum Hauptziel geworden. Das kommt daher, dass die Metta-Meditation in einen neuen Kontext eingefügt wurde, in dem andere Werte bestimmend sind. Nicht mehr „das Einhalten der Mitte“, die absolut emotionslose innere Ausgeglichenheit, ist der letzte Wert, sondern die – vielleicht sogar zur Aktivität werdende – Liebe zu den anderen Wesen. Möglicherweise wurde diese Neuinterpretation schon von Buddhisten selbst vollzogen, vielleicht in der Begegnung mit anderen Werte-Systemen.

Die Metta-Meditation in dieser neu-interpretierten Form kann meines Erachtens unserer Spiritualität einen von uns eher vernachlässigten Aspekt hinzufügen, oder einen von uns zurückgedrängten Aspekt wieder in Erinnerung bringen, nämlich die Bedeutung der inneren Haltung für das nach außen gerichtete Handeln. Und vielleicht könnte in diesem Zusammenhang auch der Gleichmut neu zur Geltung kommen. Gleichmut und Aktivität müssen ja nicht Gegensätze sein. Der Gleichmut kann ausstrahlen, er kann auf andere einwirken und so gleichsam in Aktivität übergehen. Er ist nicht mit fauler Bequemlichkeit zu verwechseln, sondern er ist die Ruhe, die das Handeln durchdringt, die dem Handeln eine eigene Qualität gibt.

Das kann in jedem Gespräch deutlich werden. Kommen die Worte aus einem erregten, aufgewühlten Geist, so sind sie vielleicht durch Zorn, Aggressivität und unterschwellige Gehässigkeit geschärft, Messern gleich, die zustechen und verletzen und die ähnliche Stich-Worte und Schlag-Worte provozieren. Solche Worte mögen verwunden, aber sie werden nicht gewinnen; sie mögen zum Schweigen bringen, aber sie werden nicht überzeugen; sie mögen Ohr und Geist der anderen treffen, aber das Herz erreichen sie nicht. Das wird anders sein, wo unsere Worte durch den Gleichmut gereinigt worden sind. Ein solches Gespräch wird nicht weniger spannend sein als der erregte Wortwechsel.

²² Ebd., 363.

Hinduistische und buddhistische Texte lehren Gleichmut gegenüber den Gegensatzpaaren von Lob und Tadel, Ehre und Schande, Freund und Feind, Erfolg und Misserfolg, Glück und Unglück. Damit weisen sie auf Punkte, die unser Handeln zu korrumpieren und zu verfälschen drohen:

So machen uns die hinduistischen und buddhistischen Texte auf einen notwendigen Gleichmut aufmerksam, dessen Geringschätzung uns und unserer Gemeinschaft schadet. Vom Hinduismus und Buddhismus können wir auch lernen, dass sich dieser Gleichmut nicht von selbst versteht, sondern dass er eingeübt und gepflegt werden muss, wenn er sich im Handeln auswirken soll. Und die Metta-Meditation zeigt einen Weg solchen Einübens.

Ich komme zu einem dritten Beispiel.

Mantra-Rezitation

Ein Mantra ist ein Satz, eine Formel, ein Wort oder auch nur eine Silbe, von denen angenommen wird, dass ihnen eine besondere Kraft innewohnt, so dass schon das Aussprechen diese Kraft aktiviert und den Sprechenden in den Genuss der Wirkung bringt. Es gab angeblich Yogis, die allein durch das Aussprechen eines Mantra ein Feuer anzünden konnten.²³ Das Mantra muss nicht unbedingt einen erkennbaren Sinn haben, und man muss beim Aussprechen auch nicht unbedingt ganz bei der Sache sein. Das wiederholte Aussprechen – *japa* – ist das Entscheidende. Ist das Mantra der Name eines Gottes, so spricht man von *nama-japa*. Kein geringerer als Mahatma Gandhi war ein großer Anhänger des Aussprechens des Namens des Gottes Rama, wovon er erwartete, dass in den verschiedensten Situationen Hilfe komme.

In Europa wurde *mantra-japa* durch das Mantra der Hare Krishna-Bewegung bekannt, das man auch heute manchmal noch auf der Straße hören kann.

Man hat immer darauf hingewiesen, dass es in der ostkirchlichen Tradition eine erstaunliche Parallele zur Mantra-Rezitation gibt, nämlich das Jesus-Gebet oder auch Herzens-Gebet. Allerdings scheint mir ein Unterschied doch darin zu liegen, dass es beim Jesus-Gebet nicht der macht-haltige Klang ist, der eine Wirkung herbeiführt. Es ist vielmehr ein sinnvoller Satz, der wiederholt wird (Herr Jesus Christus, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner). Der Inhalt dieses Satzes und die in ihm ausgesprochene Haltung werden vergegenwärtigt und verinnerlicht.

²³ Vgl. B. Walker, Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism, Bd.II, Delhi 1983, 25-26 (s.v. Mantra).

Für eine Einbeziehung von *mantra-* und *nama-japa* in die christliche Spiritualität haben sich vor allem der Benediktiner-Mönch Abhishiktananda (Henri Le Saux 1910-1973) und die Nonne Vandana (vom Orden Sacré Coeur) eingesetzt. Sehr eindrücklich beschreibt Abhishiktananda, wie das Gebet immer mehr verinnerlicht wird. Am Anfang steht das laute oder leise Aussprechen des Namens oder der Formel. Dann werden die Worte nicht mehr ausgesprochen, sondern nur im Geist wiederholt. Die höchste Stufe beschreibt Abhishiktananda folgendermaßen:

Der höchste Grad dieses Gebets ist dann erreicht, wenn der Name im Herzen seinen Ort findet. Dabei findet weder eine Bewegung der Lippen noch der Stimmbänder statt, und am Höhepunkt nicht einmal die geringste Bewegung der Gedanken. Das Gebet ist jetzt in der Mitte des Seins gegründet. Von dort strahlt es aus und erleuchtet alles. Dies ist wirklich die Erfahrung des Heiligen Geistes, wie es die russischen Heiligen gerne ausdrücken.²⁴

In ähnlicher Weise gibt Schwester Vandana Hinweise, wie der Name oder das Mantra ins innerste Wesen aufgenommen und von dort her ihre Wirkung entfalten können. Sie schreibt etwa:

Die Macht des Namens zeigt sich auch im Schlaf. Am späten Abend neigen wir dazu, die Probleme des vergangenen Tages und die Ängste vor dem nächsten Tag zu bedenken. Anstatt mit diesen Problemen im Kopf einzuschlafen, sollten wir das Licht ausmachen, die Augen schließen und anfangen, den Namen so lange zu wiederholen, bis wir einschlafen. Es wird einige Zeit und Mühe brauchen, doch das ist es wert, denn der (sic!) Mantra wird seine heilende Wirkung die ganze Nacht hindurch fortsetzen. Es ist wichtig, bis zum letzten Augenblick des Wachseins am Mantra festzuhalten. Wenn wir im Zwischenbereich von Wachsein und Schlaf sind, dann können wir den Namen tief in unserem Bewußtsein verankern; wie ein Pfeil dringt er in die Tiefe des Bewußtseins ein.²⁵

Ich könnte mir vorstellen, dass die Mantra- und Namens-Rezitation nicht die spirituelle Praxis vieler werden wird. Dafür ist sie zu fremdartig. Obwohl uns die Wirkkraft des Wortes bewusst ist, scheint mir die hier beschriebene Methode doch stark an Wortmagie zu grenzen und hat – trotz des rein verbalen Charakters – für meine Begriffe etwas Gewaltames an sich, gleicht einem Überschwemmen mit dem Wort.

²⁴ H. Le Saux, *Die Gegenwart Gottes erfahren*, Mainz 1980, 86/87.

²⁵ Vandana, *nama japa. Das Gebet des Namens in Hinduismus und Christentum. Praktische Anleitung. Ursprünge und Traditionen*, Mainz 1992, 111/112.

Eine Anregung für unsere geistliche Praxis könnte aber von der Mantra-Rezitation doch ausgehen. Ich denke etwa daran, dass man einen kurzen Satz eines Psalms mehrmals am Tag bewusst einige Male wiederholt. Unsere unruhigen Gedanken brauchen vielleicht etwas, zu dem sie zurückkehren und bei dem sie ruhen können. Ein einziger Satz oder auch nur ein Wort gibt uns genug zu denken für einen oder mehrere Tage. Und in der angedeuteten Weise immer wieder in die Realität des Lebens hineinerinnert und hineingesprochen, kann das Wort eine ungeahnte Aussagekraft und Wirkkraft bekommen.

Das ist weit entfernt von dem, was Abhishiktananda und Schwester Vandana im Sinn haben. Bei ihnen geht es fast um die Aneignung eines Habitus. Vielleicht macht sich da auch ihre katholische Tradition bemerkbar. Aber auch für uns scheint mir das wiederholende Erinnern eines Wortes eine gute Übung zu sein, die dazu helfen kann, dass Wirklichkeit wird, was Paulus sagt:

Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen. (Röm 10,8)

Ich komme zu einem vierten Beispiel, vielleicht dem bekanntesten.

Christlicher Yoga

Ich will mich hier kurz fassen und nur an einer Stelle andeuten, in welcher Weise eine bedachte Übernahme des Yoga in die christliche Spiritualität eine Neuinterpretation bedeutet.²⁶

Man kann natürlich den Yoga als gymnastische Übung verwenden, und ich bin sicher, dass er in dieser Weise verwendbar ist. Allerdings sollte man berücksichtigen, dass man sich durch falsch praktizierten Yoga auch erhebliche gesundheitliche Schäden zuziehen kann. Wichtig ist auch, dass man keine Wunderwirkungen erwartet, wie manche Yoga-Bücher sie versprechen. Als Beispiel sei auf das Buch „Selbsterziehung durch Yoga“ von Selvarajan Yesudian, dem Begründer der ersten *yoga*-Schule in Zürich, hingewiesen. Nach Yesudian erlangt der Yogi die Fähigkeit, Schwefelsäure zu schlucken, das Herz fünf Minuten lang stillstehen zu lassen, über 300 Jahre alt zu werden, über das Wasser zu gehen und zu fliegen.²⁷ Wie fremdartig für uns ein Yoga ist, der stärker in der indischen Tradition wurzelt,

²⁶ Vgl. zum Folgenden ausführlicher F. Huber, Christlicher Yoga? Überlegungen zur Verwendung des Yoga im Rahmen christlicher Spiritualität, in: *Geist und Leben* 1991, 346-364.

²⁷ S. Yesudian, *Selbsterziehung durch Yoga*, Engelberg (Schweiz) / München ³1980, 150/151.

das kann man sehen, wenn man z.B. die Anweisung von Swami Vishnudevananda liest, die er für die Reinigung der Speiseröhre gibt:

Nimm ein feines Stück Musselin-Stoff, drei inches breit und 15 Fuß lang... Tauche es in lauwarmes Salzwasser. Presse das Wasser aus und schlucke ein Ende [des Stoffes] Stück für Stück. Am ersten Tag schlucke nur ein Fuß, laß den Stoff ein paar Sekunden lang dort und zieh' ihn dann langsam wieder heraus. Am nächsten Tag verschlucke ein bißchen mehr, laß den Stoff ein paar Minuten [in der Speiseröhre] und zieh' ihn dann langsam wieder heraus. So kannst du nach und nach die gesamte Länge verschlucken; halte aber das Ende gut mit der Hand fest. Laß den Stoff ungefähr 2 Minuten; dann entferne ihn wieder. Sei nicht hastig. Verletze deine Kehle nicht durch grobe Behandlung. Nach der Übung trinke eine Tasse Milch.²⁸

Ich lasse die Vielfalt der indischen Ausprägungen von Yoga unberücksichtigt und beschränke mich auf die berühmte Definition von Yoga, die sich in den Yoga-Sutren des Patanjali, und zwar in YS I,2, findet. Dort wird Yoga folgendermaßen definiert:

I,2 Yoga ist das Zum-Stillstand-Bringen (nirodha) der Bewegungen des Geistes.

Meist wird in den Übersetzungen dieses Satzes nicht vom „Zum-Stillstand-Bringen“ geredet, sondern von einem „Zur-Ruhe-Bringen“²⁹, „Zur-Ruhe-Kommen“³⁰ oder ähnlich. Dies erweckt den Eindruck, als solle der Geist aus Hektik und Zerstreuung heraus zur Ruhe und Konzentriertheit klaren und gesammelten Denkens geführt werden. Nicht wenige Menschen, die bei uns Yoga betreiben, mögen dieses schöne Ziel anstreben und möglicherweise auch erreichen – das soll in keiner Weise bestritten werden. Nur – auf die klassische Yoga-Definition in YS I,2.3 kann man sich dabei nicht berufen. Der Yoga von YS I ist viel radikaler. Ruhiges und gesammeltes Denken, das subjektiv wohltuend ist und der Meisterung des Lebens in der Welt dient, ist für den Yoga von YS I höchstens ein vorläufiges Ziel. Ihm geht es nicht um Meisterung des Lebens in der Welt, sondern um Erlösung. Und zu dieser führt nur radikales Zum-Stillstand-Bringen der Bewegungen des Geistes.

²⁸ Swami Vishnudevananda, *The Complete Illustrated Book of Yoga*, New York 1972 (1. Aufl. 1960), 16 (Übersetzung von mir).

²⁹ So z.B. M. von Brück, *Einheit der Wirklichkeit* (vgl. Anm. 13), 281: „Yoga ist das Zur-Ruhe-Bringen des Flusses des Geistes (*citta*).“

³⁰ So z.B. B. Bäumer, *Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patanjali, die Grundlage aller Yoga-Systeme*, Bern / München / Wien ³1979, 21: „Yoga ist jener Zustand, in dem die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen.“

Wozu ist das nötig? Erst wenn die unruhigen Bewegungen des Geistes zum Stillstand gekommen sind, kann das Selbst des Menschen in seiner Klarheit aufleuchten und der Mensch die erlösende Erkenntnis erlangen. Für eine solche unverfälschte Wahrnehmung verwenden die Yoga-Sutren einen eindrücklichen Vergleich: Wenn man einen Kristall auf eine farbige Unterlage legt, dann nimmt der Kristall die Farbe der Unterlage an. Genau genommen kann man freilich gar nicht sagen, er „nimmt die Farbe an“. Das klingt noch zu aktiv. Wer etwas annimmt, der tut etwas: er greift nach etwas und nimmt es, auch wenn es sich um ein geistiges Greifen und Nehmen handelt. Aber der Kristall bleibt völlig passiv. Er tut gar nichts. Er greift nicht nach der Farbe und „nimmt sie an“, sondern: er lässt sich von der Farbe durchdringen. Er lässt die Farbe in sich einströmen. Gerade die reine, passive Reglosigkeit macht ihn aufnahmefähig. So auch der Geist des Menschen: Wenn er ganz still geworden ist, wenn die Unruhe der ständigen Bewegungen zum Stillstand gekommen ist, dann ist er wirklich aufnahmefähig geworden.

Hier liegt meines Erachtens die Bedeutung, die der Yoga in der christlichen Spiritualität haben könnte. Ich denke, wir müssen und dürfen den Yoga aus seinem philosophischen Kontext herauslösen und ihn in unseren eigenen, christlichen Kontext einfügen. Damit wird ihm zwar seine soteriologische Spitze – wenn man so sagen will – abgebrochen, die er im Hinduismus hat. Aber er erhält zugleich für die christliche religiöse Praxis eine doppelte Bedeutung:

- Im hinduistischen Kontext sollen die Yoga-Übungen die Übenden dazu bereit machen, dass in ihnen mit Klarheit hervortritt, wer sie selber sind, nämlich das ewige, unveränderliche Selbst. Auch für uns ist es eine Frage, wer wir selber sind. Unser Geist steht einer Klärung dieser Frage oft mehr im Wege, als dass er ihr dient, weil er eine instinktive Angst vor dem Ergebnis hat. Selbsterkenntnis kann bitter sein. Wenn der Yoga die Bewegungen des Geistes zu einem zeitweiligen Stillesein führen könnte, in dem dann hervortreten könnte, wer wir selber sind, dann hätte er damit auch für unser religiöses Sein eine Bedeutung. Yoga – so könnte man pointiert sagen – lässt uns sehen, wer wir selber sind.
- Die zweite Bedeutung ist die oben im Bild vom Kristall angedeutete: Es fällt uns schwer zu hören. Nicht nur deshalb, weil manches schwer verständlich ist. Das wäre das kleinere Problem. Das Hören fällt uns vor allem deshalb schwer, weil wir manches – aus den verschiedensten Gründen – partout nicht hören wollen. Das gilt auch vom Hören dessen, was Gott zu uns sagt. Der Yoga aber verspricht, das Störfeuer unseres Geistes zum Stillstand zu bringen, damit in uns eindringen kann, was zu uns gesagt wird. Yoga – so könnte man wieder pointiert sagen – lässt uns hören, was ein anderer zu uns sagt.

Das ist gewiss nicht mehr der hinduistische Yoga. Die Radikalität eines völligen Zum-Stillstand-Bringens des Geistes lässt sich nicht übernehmen. Sehen und Hören und Wahrnehmen sind schließlich selbst – wenn man so will – Bewegungen und Aktivitäten des Geistes. Es besteht kein Grund für uns und vielleicht auch nicht die Möglichkeit, sie auszuschließen. Statt dessen wird im christlichen Kontext gerade das Miteinander der Selbsterkenntnis und des Hörens auf das, was uns gesagt wird, wichtig. Wir erkennen als Christen nicht dadurch uns selbst, dass wir uns in uns selbst vertiefen – so nützlich auch das sein kann –, sondern dadurch, dass wir uns dem Wort Gottes aussetzen, also dem, was ein anderer zu uns sagt. Wenn der Yoga uns bei diesem Miteinander helfen kann, bei dem Mit- und Ineinander von *sehen, wer wir selber sind* und *hören, was ein anderer zu uns sagt*, dann könnte man meines Erachtens durchaus mit Recht von einem „christlichen Yoga“ sprechen.

Wir haben vier Beispiele einer bedachten Übernahme nichtchristlicher spiritueller Praxis betrachtet. Was gewinnen wir dadurch?

II. Empfangene Bereicherung durch spirituelle Praktiken aus anderen Religionen

Man kann natürlich immer sagen, dass das meiste, das wir bei anderen Religionen kennen lernen und von ihnen in bewusster Neuinterpretation übernehmen, wenigstens ansatzweise auch in unserer eigenen Tradition vorhanden ist. Aber vielleicht muss manches auf dem Umweg über andere zu uns kommen, damit wir es wieder entdecken. Ich nenne drei Aspekte.

Religiöse Erfahrung

Heute ist viel vom „Erfahrungsdefizit“ die Rede.³¹ Darunter kann man natürlich sehr Verschiedenes verstehen. Manche wünschen sich vielleicht visionäre oder mystische Erlebnisse. Wichtiger scheint mir eine andere Erfahrung, die man vielleicht „Erfahrung der Gewissheit“ nennen könnte. Ich meine damit das, dass wir

³¹ G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 3-28.

die Wahrheit und Verlässlichkeit unseres Glaubens als eine innere Gewissheit erfahren. Als Vivekananda im letzten Jahrhundert dem Hindu-Heiligen Ramakrishna gegenüberstand, da soll er ihn gefragt haben: Hast du Gott gesehen. Und Ramakrishna gab zur Antwort:

Ich habe ihn gesehen, so wie ich dich sehe, nur viel deutlicher!

Das ist vielleicht mehr, als wir erhoffen. Aber Gewissheit wünschen wir uns wahrscheinlich auch, eine Gewissheit, die sagen kann: „Ich weiß, woran ich glaube.“ Ich weiß es nicht nur mit dem Verstand und in vorformulierten Wendungen ausdrückbar, sondern ich weiß es mit innerer Gewissheit.

Dass man das nicht erzwingen kann, ist sicher richtig. Das kann aber nicht heißen, dass wir gar nichts dazu tun können. Gottes Handeln und unser Handeln lässt sich nicht auf einer Ebene gegeneinander verrechnen. Heinrich Dumoulin und Hugo Enomiya-Lassalle waren der Ansicht, dass in der christlichen Zen-Meditation die Wahrheit des christlichen Glaubens in neuer Weise erfahren wird. Man erfährt vielleicht nichts Neues. Aber man erfährt etwas, das man längst gewusst hat, in neuer Weise, so dass es doch eine neue Einsicht ist. Das ist dann wirklich eine Erfahrung des ganzen Menschen, mit Leib und Seele. Ich erinnere nochmals an die Formulierung von Enomiya-Lassalle:

Das Zazen ... ist dafür da, sich die Lehre „einzuverleiben“.³²

Was Enomiya-Lassalle ausdrücken will, das ist meines Erachtens diese den Menschen als ganzen erfassende, gewiss-machende Erfahrung. Wenn die meditativen Praktiken des Zen-Buddhismus oder vielleicht auch der Yoga des Hinduismus zu solcher Erfahrung verhelfen können, dann ist das ein wichtiger Beitrag.

Man sollte freilich nicht vergessen, dass die eigentliche christliche Erfahrung nicht auf dem Meditationskissen gemacht wird, sondern im täglichen Leben. Davon sprechen – soweit ich sehe fast ausschließlich – die Psalmen:

Wir kamen in Feuer und Wasser;
aber du hast uns herausgeführt ins Weite³³. (Ps 66,12)

Aber es ist wohl nicht angebracht, die meditativ gewonnene Erfahrung und die Glaubenserfahrung im Leben gegeneinander auszuspielen. Sie ergänzen sich eher.

³² Vgl. oben Anm. 7.

³³ So mit LXX und anderen alten Übersetzungen; MT: „in die Fülle“.

Übung

Die spirituellen Praktiken der östlichen Religionen erinnern uns daran, dass Religion auch Übung ist. Schon das Hören, das für den christlichen Glauben besonders wichtig ist, ist eine komplizierte Sache. Darauf wurde oben schon hingewiesen. Das hat das Alte Testament durchaus gewusst. Der Prophet sagt:

Jeden Morgen weckt er [Gott] mir das Ohr. (Jes 50,4)

Das Hören ist also so schwer, dass es eines täglich neuen göttlichen Eingriffs bedarf, um es zu ermöglichen. Und der Psalmist sagt es noch drastischer:

Ohren hast du mir gegraben. (Ps 40,7)

Wieder gilt: Wenn Gott etwas tut, dann schließt das unsere eigene Übung nicht aus. Und jedenfalls verspricht der Yoga eine Übung zu sein, die zu unverstellter Wahrnehmung verhilft. Allerdings: Das erfordert Übung.

Übung stand auch bei der Metta-Meditation im Vordergrund, wie sie Horst Georg Pöhlmann beschrieben hatte. Das besonders Anregende besteht meines Erachtens hier darin, dass es sich um eine Einübung einer inneren Haltung handelt, die dann auch die Quelle für äußeres Handeln sein kann.

Auch hier gilt, dass die christliche Tradition natürlich auch weiß, dass der Glaube eingeübt sein will. Exerzitien sind bekanntlich nichts anderes als Übungen. In der Praxis aber hat sich – wenn ich recht sehe – eine Haltung durchgesetzt, der die Einübung des Glaubens eher suspekt ist. Die einfachen Formen des Einübens müssen wir erst wieder zurückgewinnen.

In dieser Hinsicht geben die östlichen spirituellen Methoden nicht nur einen Gedankenanstoß, sondern sie zeigen auch durchaus überlegenswerte Wege auf.

Ordnung

Dieser Aspekt gehört mit dem vorherigen eng zusammen. Vor einigen Jahren verbrachte ein Berliner – Eckart Kroneberg – ein Jahr in einem buddhistischen Kloster in Sri Lanka. Seine Erfahrungen hat er in einem amüsanten Büchlein niedergeschrieben, das vor kurzem in 2. Auflage mit einem Nachtrag erschienen ist.³⁴

³⁴ Eckart Kroneberg, Buddha in der City. Achtsam leben im Alltag, Freiburg i. Br. 1997.

An einer Stelle beschreibt Kroneberg den Tagesablauf im Kloster. Er ist bis in Einzelheiten hinein geordnet.

Ich habe zwar den Verdacht, dass Kroneberg hier übertreibt. Wie dem auch sei – als er schildert, wie schwer ihm ein paar Monate später der Abschied vom Kloster gefallen ist, da sagt er im Rückblick auf die Lebensordnung im Kloster:

Eine Ordnung hinter sich zu lassen, die einer als Freiheit erlebte, das wahrhaftig ist Leiden.³⁵

Der festgelegte Tagesablauf war also für ihn kein Zwang, oder jedenfalls nicht nur Zwang, sondern ein Rahmen für das Erleben von Freiheit.

Zum spirituellen Leben gehört Ordnung der Zeit und Ordnung des Raumes. Die Ordnung der Zeit begegnet uns vielleicht im Islam am eindrucklichsten. Sie bildet zugleich eine Strukturierung des Tages und hat vielleicht sogar eine gesundheitlich relevante Bedeutung.

Noch weniger bewusst ist uns vielleicht, dass Spiritualität auch eine Ordnung des Raumes braucht. Vor einiger Zeit ist die deutsche Übersetzung einer Anleitung zur Meditation erschienen, die ein hoher Würdenträger des tibetischen Buddhismus, der sogenannte Vierte Panchen Lama, verfasst hatte, der von 1781-1852 lebte.³⁶ In allen Einzelheiten wird beschrieben, wie eine Meditation ablaufen soll. Das ist nicht immer eine fesselnde Lektüre. Die allererste Anweisung zur Meditation lautet folgendermaßen:

Man reinigt den Ort, an dem man meditiert, damit man den Besuch des Buddha empfangen kann ...³⁷

Am Anfang steht also eine Anweisung zur Ordnung des Raumes für den spirituellen Vollzug. Auch Buddhisten würden natürlich sagen, dass man überall meditieren kann. Denn vom Buddha gilt ja, was man auch vom Gott der Juden und der Christen gesagt hat: Es gibt keinen Ort, wo er nicht ist.³⁸ Trotzdem ist nicht jeder Ort in gleicher Weise geeignet. Und wenn man die Möglichkeit hat, dann soll

³⁵ Ebd., 111.

³⁶ Geshe Lhündub Söpa / Jeffrey Hopkins, Der Tibetanische Buddhismus, Düsseldorf/Köln 1977.

³⁷ Ebd., 16.

³⁸ Vgl. M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 821: „Als Rabbi Jizchak Meir ein kleiner Junge war, brachte ihn seine Mutter einmal zum Maggid von Kosnitz. Da fragte ihn jemand: ‚Jizchak Meir, ich gebe dir einen Gulden, wenn du mir sagst, wo Gott wohnt.‘ Er antwortete: ‚Und ich gebe dir zwei Gulden, wenn du mir sagen kannst, wo er nicht wohnt.‘“

man den Raum so gestalten, dass er die Meditation fördert. Wie sollen im Innern des Menschen Reinheit und Klarheit entstehen, wenn um ihn herum Schmutz und Chaos herrschen?

Eine Frage wurde im bisherigen Aufsatz noch gar nicht gestellt: Ist dieses Übernehmen aus anderen Religionen denn überhaupt legitim? Es wurde jedenfalls seit den Zeiten des Alten Testaments geübt. Und für das Neue Testament würde ich mich an Paulus halten: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“ (1. Kor 3,23).

Mystik in Christentum und Buddhismus

Wer heute von Religion spricht, spricht damit zugleich ein breites Erfahrungsfeld an, das weniger von kritischer Rationalität als von Emotionen und oftmals unaussprechlichen Erfahrungen geprägt ist. „Mystik“ ist dabei ein inzwischen inflationär gebrauchtes Codewort. Dabei können viele Zeitgenossen kaum sagen, was sie unter Mystik verstehen. Wenn man die Situation in groben Umrissen beschreibt, verweist das Wort auf den Innenraum des Menschen, hat es in diesem Sinne mit „Esoterik“ zu tun. Hier zählen weniger äußere Anstöße als innere Antriebe und Motivationen.

Wenn nicht alles täuscht, wird im Begriff „Mystik“ heute zudem auf die Religion übertragen, was in der allgemeinen neuzeitlichen Öffentlichkeit an Geltung gewonnen hat: Der emanzipierte Mensch wehrt sich auch im Bereich der Religion gegen alle Weisen von Fremdbestimmung und möchte statt dessen selbst bestimmen; in diesem Sinne sucht er „Selbstverwirklichung“. „Selbst“ – eine ursprünglich reflexiv gebrauchtes Pronomen – ist seit langem zum Ersatz für „Ich“ und zur Bezeichnung des Subjekts geworden. Theologisch ist der seit dem Mittelalter erkennbare Prozess zumeist als Wende von der Theozentrik zur Anthropozentrik beschrieben worden.

„Innen“ und „Selbst“ sind aber dann mehr als Ortsbeschreibungen. Wer von Mystik spricht, stößt recht bald auf „innere Sinne“, auf die „innere Stimme“, das „innere Wort“, den „inneren Meister“. Dabei tritt die Religion als äußerlich greifbare Organisation und Institution zugunsten von Religiosität und subjektiver Selbstverwirklichung des Menschen in den Hintergrund. Dass die Geringschätzung der objektiven Momente wie Kirche, kirchliche Lehren, kirchliche Moralvorschriften usw. gerade in den etablierten christlichen Kirchen eher skeptisch angesehen wird, ist verständlich. In der Tat fragt es sich, ob nicht in der starken Versubjektivierung des Religiösen die Gefahr einer Auf- bzw. Ablösung von kirchlicher Gemeinschaft liegt.

Fehlen nicht angesichts der in subjektiven Erfahrungen gründenden Zeugnisse oft genug die Beurteilungskriterien? Wenn im spirituellen Bereich heute etwas erforderlich ist, ist es die Anleitung zur *discretio spirituum*, der Unterscheidung der Geister, wie wir sie aus der Geschichte des frühen Mönchtums und in der beginnenden Neuzeit von Ignatius von Loyola und seinen Anleitungen zu den *Geistlichen Übungen* kennen.

Die Stunde der Mystik

Ein viel, oft freilich verkürzt zitiertes Wort von Karl Rahner ist bis heute wegweisend geblieben:

Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer, der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. (Schriften zur Theologie VII, 22f)

Damit ist Folgendes gesagt:

- (1) Wir sprechen heute keineswegs mehr von Christen allein, sondern von den „Frommen“ der Zukunft.
- (2) „Mystik“ hat es hier mit persönlicher Erfahrung zu tun und nennt keinen Sonderweg im Rahmen des christlichen Lebens, auch wenn dann freilich genauer zu bestimmen ist, was hier „Erfahrung“ besagt.
- (3) Auf jeden Fall steht sie der milieuhaft anerzogenen und somit unabhängig von persönlicher Entscheidung gewonnenen „Religion“ gegenüber.
- (4) Gerade weil aber die „Anerziehung“ bis in die nahe Vergangenheit vorherrschend war und der Übergang in eine „mystagogische“ Einweisung, d.h., eine persönlich bestimmte Einführung in das letzte Geheimnis von allem sich in unseren Breiten nach wie vor eher zögerlich vollzieht, kommt der Betonung des „inneren Menschen“ ein ganz neuer Rang zu.
- (5) Folglich ist dem Verhältnis von Innen und Außen im menschlichen Leben besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

I. Grundsätzliche Erwägungen zum Thema

Mystik und Ekstase

Bevor von Mystik im Buddhismus und Christentum gesprochen wird, ist aber daran zu erinnern, dass die Rede von der Mystik keiner der beiden genannten Bewegungen erwachsen ist. Angesichts des heute relativ freizügigen Umgangs mit

dem Begriff, ist es daher angebracht, den Ursprung des Wortes in Erinnerung zu rufen. Es geht auf das griechische Verbum *myein* = sich schließen, zusammengehen zurück. In diesem Sinne spricht „Mystik“ von der Erfahrung der geschlossenen Augen, der Dunkelheit, der Wahrnehmung des Verborgenen und Geheimnisvollen. Wer die Augen schließt, öffnet sich aber dann in der Tat für das Innen.

Wer nach innen schaut, wendet sich zunächst einmal vom Außen ab. Dieser Akt der Abwendung darf aber nicht missverstanden werden. Es geht bei der Abwendung vom Außen und der Hinwendung zum Innen keineswegs um einen Rückzug des Individuums auf und in sich selbst. Das Ergebnis dieser Wendung darf – in der Sprache der Reformatoren gesagt – nicht der *homo incurvatus in seipsum*, also der in sich selbst verkrümmte oder zurückgekrümmte Mensch sein. Wer so denken würde, missversteht die Mystik von Anfang an.

Man tut deshalb gut daran, die Fortbildung des Verständnisses von Mystik nach dem Areopagiten ins Mittelalter hinein, bei den Viktorinern, bei Bernhard von Clairvaux, bei Bonaventura, Nikolaus von Kues bis in die jüngere Neuzeit, etwa zu Martin Heidegger hin zu verfolgen. Hier stößt man dann neben der Rede von Mystik auch auf das Phänomen der Ekstase, die auf den ersten Blick genau das Gegenteil der mit geschlossenen Augen vollzogenen Wende nach innen betont.

„Ekstase“ heißt wörtlich „aus sich heraustreten“, gleichsam „neben sich stehen“. Bei Platon wirkt Ekstase deshalb auch zunächst wie eine geistige Verwirrung; tatsächlich aber ist sie Ausdruck des Enthusiasmus angesichts der erfahrenen vollen Wirklichkeit der Ideen. Das geschieht in einem *raptus*, einem Hingerissensein, in einem *excessus*, einem „Exzess“, also in hingerissener Begeisterung. „Ekstase“ ist ganz offensichtlich nicht der Normalzustand des Lebens. Ohne hier die Geschichte der verschiedenen Begriffsfelder ausführlicher zu erläutern, ist aber Folgendes zu beachten:

Wenn Mystik = „Einkehr nach innen“ und Ekstase = „Außer-sich-sein“ zusammengedacht werden, ergibt das nur dann einen Sinn, wenn das Innen keine Sackgasse kennt, sondern in eine Offenheit führt, in der das personale Ich keine Begrenzung mehr erfährt, sondern für das „wahre Selbst“, die „wahre Wirklichkeit“, das Nicht-mehr-Definierbare, damit für die uneinholbare Fülle offen steht. Hier kann man dann darüber streiten, ob das Gemeinte noch aussagbar ist oder ob sich nicht eher Schweigen und Verstummen empfehlen, so dass sich in der Tat nur noch diejenigen, die solche Erfahrungen machen, einander erkennen und wahrnehmen.

Ekstase und Mystik zusammen führen zu einem volleren Verständnis dessen, was Mystik meint. Doch auch die Ekstase muss ihrerseits als etwas grundsätzlich Menschliches erkannt werden, das sich fundamental von allem Abstrusen und Extraordinären unterscheidet. Zugleich muss deutlich werden, dass da, wo Men-

schen sich heute im Abendland mit Mystik beschäftigen, sich verschiedene Grundeinstellungen zum Teil überschneiden. Dazu gehören (1) die aus der christlichen Spiritualitätsgeschichte überkommene Sicht der Mystik, in der es wesentlich um eine – wie immer zu beschreibende – Erfahrung Gottes geht, (2) die Übertragung des Begriffs auf Phänomene anderer, zumal asiatischer Religionen wie des Buddhismus, schließlich (3) die Tatsache, dass in der neuzeitlich-säkularisierten Gesellschaft ein Mystikverständnis um sich greift, das nicht von Gott, sondern wesentlich vom Menschen und der Welt, der Natur und dem Kosmos spricht. Diese drei Facetten sind schon deshalb zusammenzuführen, weil der Buddhismus in der modernen westlichen Welt heute gerade in seiner „Gott-losigkeit“, besser vielleicht: in seiner „Gott-Unabhängigkeit“ eine so starke Herausforderung darstellt.

Mystik und Religion

Wenn wir nun von Mystik im Buddhismus und Christentum sprechen, verbinden wir die mystische Erfahrung zugleich mit einem bestimmten religiösen Rahmen. Dieser wiederum entreißt die Erfahrung der reinen Innerlichkeit und schafft seinerseits ein Spannungsfeld zwischen Innen und Außen, Individualität und Gemeinschaft, Schweigen und Sprache. Zu diesem Spannungsfeld gehört dann auch die Spannung von Esoterik und Exoterik. Auch wenn sich aus der Nennung von formalen Bestimmungen auf der einen Seite ein Koordinatensystem für parallele Beobachtungen in den genannten Religionen erstellen lässt, bedeutet das freilich auf der anderen Seite nicht, dass die mystischen Erfahrungen in den verschiedenen Religionen einfachhin, auch nicht in ihrem Kern identisch sind.

Was wir formal genannt haben – innen und außen, individuell und gemeinsam, Sprachverweigerung und Sprechen –, führt deshalb da, wo es inhaltlich gefüllt wird, zunächst nicht einfach zur Übereinstimmung, sondern zu Unterschieden. Diskutiert wird dann, ob es sich bei diesen Unterschieden um vordergründige, prozesshafte Phänomene handelt, die sich bei stärkerer Annäherung an das Ziel verlieren, oder nicht. Wir haben eingangs gesagt, dass Religionen heute immer mehr von ihren *Grunderfahrungen* her zu bestimmen sind; wir können auch sagen: Religionen sind deutlicher von ihrem Wegcharakter her zu bestimmen; demgegenüber treten theoretische Lehrgebäude zurück. Die Lehre ist gegenüber dem Weg nur insoweit bedeutsam, als sie Menschen zur Praxis eines Lebensweges befähigt. Das zeigt sich nicht zuletzt im Raum des Christentums. Die Krise der christlichen Kirchen im Westen hat es denn auch gerade damit zu tun, dass Menschen sich in zunehmendem Maße von zentralen Punkten des Glaubensbekennt-

nisses und damit der lehrhaft gewachsenen Überzeugungen entfernen und umgekehrt in den Kirchen keine Orte geistlicher, das aber heißt innerer Führung und damit des geistlichen Weggeleites mehr entdecken.

Ich betone: Kirchen des Westens, weil es in den östlichen Kirchen neben dem vielfach erstarrten hierarchischen System doch auch historisch deutlich erkennbar die Menschen der geistlichen Führung gegeben hat, etwa in Russland die Starzen. Demgegenüber ist das römische System deutlich vom Lehrprimat beherrscht, dem im Bereich geistlicher Führung – auch wenn man das Klosterleben und die durchaus vorhandenen geistlichen Laienkreise nicht völlig übersehen darf – dennoch nichts Gleichwertiges zur Seite steht. Wie sich die Situation in den reformatorischen Kirchen geschichtlich darstellt und wie sie heute zu beurteilen ist, ist ein eigenes Thema, das sich hier nicht entfalten lässt. Wichtig ist nur, dass einmal der Überhang des Lehrhaften die persönliche Frömmigkeit in hohem Maße an den Rand abgedrängt hat, sodann aber auch zu einer starken Sprachlosigkeit beigetragen hat, bzw. dass dort, wo es dennoch zu Sprachprozessen kommt, die Sprache oft hilflos, banal und belanglos wirkt. Hier ist nur auf das kirchliche Liedgut zu achten, das dort stark ist und zeitlos erscheint, wo es sich an klassischen Texten orientiert, und andererseits sich dort eher schnell abnutzt, wo es melodisch und textlich zu sehr vom Augenblick lebt.

Zwei Fragen stellen sich aber dann:

(1) Welche Rolle spielt Religion gegenüber der mystischen Erfahrung der Gläubenden? Oder im Hinblick auf das früher zitierte Rahner-Wort gefragt: Wodurch wird das, was Menschen früher milieuhaft zugewachsen ist, heute ersetzt? Geht es im Leben wirklich um einen radikalen Neuanfang? Oder hat das scheinbar Neue am Ende nicht doch noch immer mit dem zu tun, was Menschen in ihrem Lebensumkreis, in Familie und Erziehungsorten, Schulen, Freundeskreisen, aber dann immer noch in Religionen und Weltanschauungen vorfinden und was ihnen von dorthin zuwächst? Wieweit ist der Mensch wirklich ursprünglich kreativ, fängt er wirklich neu an? Daraus folgt:

(2) Wie verbindet sich am Ende doch das Innen mit dem Außen, der Mensch mit seiner Geschichte, damit mit der Gesellschaft, mit Zeitgenossenschaft und Tradition, mit der Kultur, der Sprach- und Vorstellungswelt, der er von seinem begrenzten, fest umrissenen, in diesem Sinne „definierbaren“ Anfangspunkt her – ob er will oder nicht –, verhaftet ist und bleibt? Was besagt es für den Menschen in seiner Erfahrung, dass er auf der einen Seite vorgeprägt ist und sich dann doch im Bereich der Vorprägung auf eigentümliche Weise als frei und Verfügungsfähig erfährt? Freiheit und Bindung, Freiheit und Orientierung bzw. Verbindlichkeit, die

Erfahrung des Unbedingten im Netz der Bedingtheiten – all das erhält im religiösen Zusammenhang heute eine ganz neue Brisanz und findet im Umgang mit der Mystik seine Bewährung.

Hier bietet es sich nun an, die verschiedenen Überlegungen im Hinblick auf die beiden ausgewählten Religionen zu konkretisieren, zumal beide Religionen sich in ihrer Weghaftigkeit und ihren Zielvorstellungen beschreiben lassen und die bis hierher immer wieder angesprochenen Spannungsfelder in beiden Großtraditionen ihre Rolle spielen. Insofern als beide Religionen in einer historischen Menschengestalt – in Jesus dem Christus und in Shakyamuni dem Buddha – ihren zentralen Orientierungspunkt besitzen, stoßen wir zugleich auf maßgebliche Ähnlichkeiten und Unterschiede.

II. Mystik im Christentum

Jesus: der Weg, die Wahrheit und das Leben

Das Neue Testament bietet vor allem zwei Wege zur jesuanischen Mystik: einmal den Weg des Johannesevangeliums, sodann das paulinische Verständnis. Bei aller theologischen Dichte, die das Johannesevangelium umgibt, ist Jesus bleibend „Fleisch“, Mensch, genauer: Jude, der in und mit seinem Volke lebt. Die Radikalität jüdischer Existenz aber ist begründet im Glauben an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, im Bewusstsein der Nähe Gottes in der Geschichte des Volkes, das er sich wie ein liebender Gatte in einem unauflöselichen Bund anvertraut hat und das er folglich auch durch alle Tiefen und Höhen des Lebens begleitet, das er immer wieder aus allen Nöten errettet und erlöst: aus Ägypten und Babylon, aus der Wüste und bei der Zerstörung des Tempels.

Für das jesuanische Leben ist denn auch seine Verbundenheit mit Gott zentral, den er „Vater“ nennt. Die Verkündigung der Herrschaft dieses Gottes ist so stark, dass sie die Jünger antreibt, nach diesem Gott und seinem Wo zu fragen. Zwei Sätze stehen in den Abschiedsreden Jesu dicht beieinander:

Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. (Joh 14,6)

Und:

Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. (Joh 14,9)

Wo es aber dann um die jesuanische Mystik geht, ist ein dritter Satz anzufügen:

Ich und der Vater sind eins. (Joh 10,30)

Weniges sei zu den Sätzen angemerkt. In Joh 14,6 stehen die lebenskräftigen Erfahrungsworte „Weg – Wahrheit – Leben“ nebeneinander. Jesus ist hier nicht wie Johannes der Täufer ein großer Wegweiser, an dem vorbei Menschen ihren Weg suchen und finden können. Jesus ist dadurch, dass er mit der Ex 3,14-Formel „Ich-bin-da“ sich selbst „Weg, Wahrheit und Leben“ nennt, in seiner Existenz der Emmanuel, der „Gott-mit-und-für-uns“ ist.

Dieser Gedanke findet seine Vertiefung, wo in der Frage nach dem Wo Gottes die Antwort lautet: Das Sehen Jesu ist das Sehen Gottes. Wiederum ist es seine Person, die für den, der Jesus begegnet und ihm nachfolgt, für Gott transparent ist, wie der Bibelkenner es aus Szenen wie der Taufe Jesu, dem Taborgang und dem Ölgarten kennt. Freilich kommt mehr als die Szene, in der Jesus auftritt, nicht in den Blick.

Joh 10,30 wird in Asien immer wieder zitiert, weil sich die Einheit von Jesus und seinem Vater im Sinne etwa des hinduistischen Einheitsverständnisses interpretieren lässt. Das geht freilich nur, wenn Joh 1,14 – das Bekenntnis zur Fleischwerdung des Logos – überspielt wird.

Es gibt aber dann noch eine andere Formel im Johannesevangelium, die zugleich zu Paulus hinüberweist: das wechselseitige „in“: „im Vater“ / „in mir“. Das „in“ ist nichts Anderes als die dynamische Formel der Einheit von Vater und Sohn. Freilich ist hier zu beachten: „In“ meint eine existentiell-dialogische Einheit. Die Identitätsformel hebt weder die Identität des Vaters noch die des Sohnes auf; die je eigene Identität kommt im wechselseitigen „in“ vielmehr erst zur vollen Entfaltung. Erst in der Beziehung zum Sohn ist der Vater wirklich und voll Vater, und umgekehrt erst in der Beziehung zum Vater ist der Sohn wirklich und voll Sohn.

Zur christlichen Mystik des „in“

Schon in den johanneischen Abschiedsreden wird aber dann das Wechselverhältnis von Vater und Sohn auf die Jünger hin fortgeschrieben und führt es zur Teilnahme am Wechselspiel zwischen Vater und Sohn im Geist. Dieses Wechselspiel zwischen Christus und den Christen beherrscht dann ganz besonders das paulinische Denken, so dass zu Recht von paulinischer Mystik gesprochen wird. In Gal 2,20 findet sich ein eigenartiger Satz, den der japanische Religionsphilosoph Keiji Nishitani wiederholt wie ein Zen-Kōan benutzt und in das Gespräch mit

evangelischen Theologen wie Karl Barth und Rudolf Bultmann eingebracht hat:

Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.

Die Frage, die sich für Nishitani stellt, lautet: Wenn „nicht mehr ich“, wer spricht denn dann in mir; wer ist das sprechende Subjekt?

Mit der Aufhebung der Identität im „eins“ und der Verneinung des „Ich“ finden wir jene Berührungspunkte, die uns gerade aus der asiatischen, zumal der buddhistischen Erfahrungswelt entgegengebracht werden. Zuvor sei aber wiederholt, dass die christlichen Sätze zwar auf den ersten Blick recht positiver Art zu sein scheinen, doch bei genauerem Hinhören außer dem Faktum des Sehens und Begegnens nichts ausgesagt wird. Es gibt, selbst wenn es zu erzählerischen Ausgestaltungen kommt, keine wesentliche Aussage über das, was sich in der Erfahrung ereignet. Streng genommen ist die Aussage des Sehens selbst schon wieder Ausdruck eines gleichzeitigen Entzugs. Die erfahrene Nähe sagt Ferne, die beglückende Erfahrung gleichzeitiges Nicht-Wissen und Unbegreiflichkeit an. Das gesprochene Wort erklärt nichts, beschreibt nichts, es wird in bestimmten Situationen wie etwa im Tode Jesu zu einem Schrei, der das große Schweigen markiert. In diesem Sinne heißt es schon im Buch der Weisheit 18,14f:

Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war,
da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron herab
als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land.

In Finsternis und Schweigen erstrahlt Licht und wird das Wort auf neue Weise gehört. In der Liturgie der Kirche heißt es am Ende der Lesungen oft: „Wort Gottes“ oder „Wort des lebendigen Gottes“. Wenn es nicht einfachhin dahingesagt und wirklich bejaht wird, ist dieses eine ungeheuerliche Aussage.

Wissendes Nicht-wissen

Gerade weil sowohl in der Schultheologie wie auch in der Verkündigung des christlichen Glaubens lange der Sinn für das Brechen der Augen und das Zerbrennen der Sprache verloren gegangen zu sein schien, ist daran zu erinnern, dass bei den großen abendländischen Mystikern der Sinn für die sogenannte Negative Theologie ausgesprochen stark entwickelt war. Mit der Nennung des Stichworts „*Negative Theologie*“ sei zugleich auf einen Strang der Spiritualitätsgeschichte verwiesen, der in unserer Zeit der Gotteskrise schon deshalb erneut Aufmerksamkeit

findet, weil nicht selten am Rande des religiösen Denkens anzusiedelnde Denker die Erinnerung auf neue Weise wecken und die Diskussion erneut entfachen. Hier mag es im Übergang zu einem Blick in Richtung Buddhismus genügen, wenn wir exemplarisch aus dem Lied des spanischen Kirchenlehrers und Mystikers Johannes vom Kreuz zitieren, das die Überschrift trägt: „Alles Wissen übersteigend“. Wir zitieren vier Strophen des Liedes (Übers. M. Delgado):

1. Nicht wußt' ich, wo hingekommen,
als ich dort mich wahrgenommen
und nicht wußte, wo ich weilte,
Großes habe ich verstanden;
nicht erzähl' ich, was erfahren,
da nichts wissend ich verharrete,
alles Wissen übersteigend.

4. Wer dort wirklich hingekommen,
wird des „ich“ gänzlich verlustig;
was er früher sicher wußte,
ihm sehr niedrig wird erscheinen;
doch sein Wissen wird so wachsen,
dass nichts wissend er wird harren,
alles Wissen überschreitend.

6. Dieses Wissen im Nichtwissen
ist von einer solchen Größe,
dass der Weisen Argumente
es nie können widerlegen;
denn ihr Wissen wird nie können
nicht-begrifflich doch verstehen,
alles Wissen überschreitend.

8. Und wenn ihr es nun wollt hören:
dieses höchste allen Wissens
ist erhabenes Erfahren
Gottes Wesenheit und Größe;
es ist Werk seines Erbarmens
nicht-begrifflich zu verharren,
alles Wissen überschreitend.

In den zitierten vier Strophen kommen zentrale Momente der christlichen Mystik zum Ausdruck, zugleich aber solche, die eine Brücke zu andersreligiösen Formen schlagen. Über allem steht der Gedanke des Ekstatisch-Exzessiven: Der Mensch gelangt im Überschreiten des von ihm auslotbaren Wissensbereiches in den Be-

reich des „wissenden Nicht-wissens“. Er geht seines „Ichs“ verlustig. Hier fragt es sich – wie im Übrigen auch im asiatischen Raum –, was mit diesem „Ich“ gemeint ist. Zwei Konsequenzen werden am Ende deutlich: Menschliches Wissen, menschliche Argumentation, menschliche Begrifflichkeit sind nicht in der Lage, die Tiefen und Höhen der hier gemeinten Erfahrung auszuloten, zu erfassen und zu beschreiben. Christlicherseits wird die Erfahrung als „Werk göttlichen Erbarmens“, also als gnadenhaftes Geschenk, das am Menschen geschieht, vorgestellt. Anders gesagt: Der Mensch, der hier ans Ziel gelangen will, muss sich „lassen“, er muss „los-lassen“, an sich geschehen-lassen. Das freilich bedeutet nicht, dass der Mensch in dieser Erfahrung gleichsam untergeht und versinkt. Im christlichen Verständnis der Dinge findet der Mensch da, wo er sich loslässt, im Anderen-seiner-selbst sein eigentliches, wahres Selbst.

III. Buddhistische Mystik

Gautama Shākyamuni: Buddha – der Erleuchtete

Dass im Mittelpunkt des Buddha-Weges die Erfahrung der Erleuchtung steht, bedarf keiner Erläuterung. Wohl macht es einen Sinn, auf einige Unterschiede im Weg- und Zielverständnis der beiden Großen der Menschheitsgeschichte hinzuweisen. Auch der Buddha ist in eine Kultur- und Religionsgeschichte eingebettet. Er lebt in einer Zeit, in der im Hinduismus Reformkräfte aktiv werden. Auch hier gibt es einen Gegensatz von äußerer Erfüllung des religiösen Rituals, bei dem Spezialisten, die Brahmanen, als Kenner der Riten und der rituellen Sprache, behilflich sind und auf die Dauer eine dominierende Rolle spielen und einem Rückzug auf den Weg des Innen, für den es gleichfalls Anregungen gibt, wehren. Der Buddha geht den Weg der Loslösung, konkret: der Hauslosigkeit. Das heißt: Er lässt Frau und Kind, seine höfische Umgebung hinter sich. Er löst sich aber auch von der Bindung an Veden und an das Kastenwesen. Sein Leben ist einmal geprägt von der grundlegenden Einsicht, dass alles Leben der lebenden Wesen leidvoll ist infolge der Bindungen und Anhänglichkeiten, in denen sich Leben vollzieht, und der Blindheit, die nicht weiß, dass es Befreiung gibt. Dem steht die andere Erfahrung gegenüber, dass es einen Weg gibt, der aus der leidvollen Existenz befreit und erlöst. Der Durchbruch zu dieser Erkenntnis ist nichts Anderes als die Erleuchtung bzw. die Buddha-Erfahrung. Wer sie erfährt, kann auch die letzte Frage beantworten, die Menschen stellen: Was müssen wir tun, um zur Erleuchtung zu gelangen?

Was gerade dem westlichen Menschen auffällt, ist die Tatsache, dass es für den Buddha – anders als im Falle Jesu – keine Bindung an einen Gott gibt. Gott, so wie Juden und Christen, aber auch die Muslime von ihm sprechen, wird nicht ausdrücklich geleugnet, ist aber existentiell nicht bedeutsam, kommt in diesem Sinne nicht vor. Dieser Punkt ist zu beachten, weil gerade er für den modernen Abendländer eine ungeheure Attraktion darstellt. Denn auch das Andere ist nicht zu übersehen: Der Buddhismus, bei dem westliche Menschen lange zögerten, ihn wegen seiner „Gott-Losigkeit“ nicht unter die Religionen einzureihen, wird spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil problemlos zu den Religionen der Welt gezählt. Ausdrücklich hat das die Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 2 getan, wo es über den Buddhismus heißt:

In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen.

Hier ist zu beachten, dass der Text das Ziel – in Anlehnung an die beiden Grundrichtungen bzw. das Kleine und das Große Fahrzeug – einmal eher negativ als Befreiung – gemeint ist: Befreiung *von*, nicht Befreiung *für* –, sodann eher positiv als Erleuchtung anspricht. Das Gegenüber von „eigener Bemühung“ und „höherer Hilfe“ bezieht sich vordergründig auf die vor allem im mittelalterlichen japanischen Buddhismus einsetzende Unterscheidung von *jiriki* = Eigenkraft und *tarikiki* = Fremdkraft und damit auf die beiden Richtungen des meditativen Zen-Buddhismus und des invokativen Amida-Buddhismus, in dem aus der endlosen Anrufung des Amida-Namens dessen helfende Kraft zur Befreiung erhofft wird. Hier lässt sich für neuzeitliche Menschen vordergründig schnell der Unterschied von Autonomie und Heteronomie ablesen, wenngleich nachdrücklich vor falschen Parallelisierungen gewarnt werden muss. Diese Warnung schließt dann die andere ein, voreilig die Frage nach Gott für abgeschlossen zu erklären (vgl. dazu H. Waldenfels, *Gottes Wort in der Fremde*, Bonn 1997, 265-281).

Beispiele

Wie zuvor schon angemerkt, ist „Mystik“ kein ursprünglich buddhistischer Begriff. Entsprechend ist zu fragen, ob der Begriff überhaupt auf den Buddhismus anwendbar ist. Um die Unschärfe der Situation zu kennzeichnen, sei an folgen-

des Begebnis erinnert: Von D. T. Suzuki, dem großen Propagandisten des Zen-Buddhismus in der westlichen Welt, erschien 1974 unter dem Titel „Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik“ die deutsche Übersetzung seines Buches „Mysticism Christian and Buddhist. The Eastern and Western Way“ aus dem Jahr 1957. Als das Buch auf den deutschen Markt kam, hatte Suzuki selbst den Begriff „Mystik“ für die Zenübung längst abgelehnt. So schrieb er im Anschluss an ein Verständnis, das in der Mystik etwas Verborgenes, Dunkles erblickt:

Unglücklicherweise habe ich selbst vor einigen Jahren auch den Begriff [d.h. Mystik – H.W.] in Verbindung mit Zen gebraucht. Ich habe dies schon längst bedauert, da ich ihn heute bei der Erklärung des Zen-Denkens für äußerst irreführend halte. Es mag genügen, hier zu sagen, dass Zen nichts „Mystisches“ an sich oder in sich hat. Es ist ganz einfach, klar wie Tageslicht, alles offen mit nichts Verborgenen, Dunklen, Obskuren, Geheimen oder Mysteriösen in sich. (Zitiert nach H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, Freiburg ³1980, 161)

In ähnlicher Weise besteht auch Shizuteru Ueda auf der Unverhülltheit und Offenheit der Zen-Erfahrung gegen einen Mystikbegriff, der die Dunkelheit betont:

Die Mystik versteht dies als etwas Verborgenes, Mysteriöses. Das ist der Mangel in der Mystik. In Wahrheit ist es etwas Offenbares in seiner vollen Größe, etwas, das sich in aller Klarheit gleich vor uns präsentiert. Es ist unverhüllt, ganz offen. (Ebd. 162)

Das Urteil über „Mystik“ beruht hier zweifellos auf einem Missverständnis. Zu unterscheiden ist zwischen der Erfahrung und ihrer sprachlichen Umsetzung. Es muss aber das, was sich der klaren Sprache entzieht, keineswegs auch in sich unklar und dunkel sein. Wohl entzieht sich das Innerste einer individuell-persönlichen Erfahrung dem adäquaten sprachlichen Ausdruck. Derselbe D. T. Suzuki hat zur sprachlichen Begrenztheit des Menschen angemerkt:

Die Sprache ist ein Produkt der Einsicht, und Einsicht ist das, was unser Intellekt zur Wirklichkeit hinzufügt oder – besser gesagt – von der Wirklichkeit abzieht. Die Wirklichkeit ist nicht so in der Sprache, wie sie in sich selbst ist. Um die Wirklichkeit zu verstehen, muß man sie in die eigenen Hände nehmen oder – besser – sie sein. Sonst werden wir, wie die Buddhisten es in passender Weise illustrieren, den Finger für den Mond halten; der Finger ist der Zeiger und nicht der Mond selbst. Ebenso ist Geld ein dienliches Mittel, das wir gegen eine reale Substanz austauschen. Wenn eine Krise kommt, dann lassen wir das Geld fahren und

halten uns an das Brot. Die Sprache ist das Geld und der Finger. Wir müssen unser Gehirn davor bewahren, dass es sich verwirrt. (Ebd.166f)

Um diese terminologischen Schwierigkeiten in der Verwendung des Mystikbegriffs sollte man wissen; dann kann man – ungeachtet der Terminologien – der Sache selbst die Aufmerksamkeit schenken.

Erleuchtung und Leere

Genauso wie in der jesuanischen Erfahrung sich trotz des Verweises auf das „Sehen des Vaters“ oder in der dem Mose geschenkten Kundgabe des Namens „Jahwe = *Ich bin der Ich-bin-da*“ Sehen und Name den Gesehenen und den Benannten zugleich entziehen, bleibt auch die Rede von der Erleuchtung inhaltlich leer. Dabei ist „Leere bzw. Leerheit“ seit dem Inder Nāgārjuna in seiner Negativität bzw. in der negativen Dynamik seiner umfassenden Loslösung ein Schlüsselwort der indischen Erfahrungswelt.

Bedeutsam ist nur, dass das, was absolut negativ klingt, in seiner Negativität dennoch zugleich Ausdruck einer letzten, unüberbietbaren Positivität ist. Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat ein kleines Buch mit dem Titel „Das Licht des Nichts“ (Düsseldorf 1980) verfasst. Der Titel ist einem vierzeiligen Gedicht entlehnt, das Wilhelm Weischedel hinterlassen hat (vgl. ebd. 54; H. Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren*, München 1988):

Im dunklen Bechergrund
Erscheint das Nichts des Lichts.
Der Gottheit dunkler Schein
Ist so: Das Licht des Nichts.

Auf dem Weg zu seinem Ziel hat der Übende alles hinter sich zu lassen, was irgendeiner Form Anhänglichkeit bedeutet. Eine offene Frage ist es nach wie vor, ob das Erreichen des Zieles wirklich Ergebnis menschlichen Bemühens ist oder es sich nicht doch letztendlich „verdankt“. Das Gegeneinander von *jiriki* = Eigenkraft und *tarik* = Anderkraft ist nicht nach den Regeln der abendländischen formalen Logik auflösbar; es bleibt vielmehr in seiner Paradoxität miteinander bestehen. In dieser Paradoxität wie auch im Anspruch, dass die Erleuchtung den Menschen befreit und heilt, ist heute auch die Einsicht begründet, dass der Buddhismus als Religion anzusprechen ist. Unbestreitbar begegnet er uns aber dann wesentlich als Erfahrungsreligion. Damit rückt der Buddhismus – ob wir den Begriff

benutzen oder nicht – in die Nähe dessen, was bei uns als Mystik bezeichnet wird. Das konkrete Weggeleite, somit auch die Phänomenologie der Erfahrung sind in den verschiedenen Schulen des Buddhismus nochmals verschieden. Einen eigenen, faszinierenden Kosmos bildet der Tibetische Buddhismus, der selbst wiederum eine Mehrzahl von Schulen kennt. Für die erste Annäherung eines Europäers bietet sich aber schon angesichts der inzwischen unübersehbaren Literatur die Zenübung an. Die Frage, ob Zen in seiner Übung selbstverständlich buddhistisch ist, so dass die Rede von Zen im Grunde ein verkürzter Ausdruck für „Zen-Buddhismus“ ist, wird freilich heute kontrovers diskutiert. Bekanntlich gibt es eine Mehrzahl von Christen, die ohne Konversion zum Buddhismus von japanischen Zen-Meistern bevollmächtigt sind, in die Übung einzuweisen und Übende auf dem Weg zum Ziel der Erleuchtung zu begleiten. Demgegenüber gibt es aber auch Buddhisten, die die Verbindung von Christsein und Zenübung ablehnen.

Ob und wieweit die Überwindung einer jeden Form von Dualismus, also die Forderung nach einem radikalen Non-Dualismus, sich als inkompatibel mit dialogischem Denken erweist, bedarf gleichfalls weiterer Prüfung.

Dass die Identität des Einzelnen in einem positiv ausgesprochenen Monismus nach der Weise des Aufgehens eines Wassertropfens im großen Meer zu verstehen ist, wird inzwischen mit größerer Zurückhaltung behauptet. Dennoch bleiben im Buddhismus die Deutung der Pluralität, damit verbunden das Verständnis der Geschichte, aber auch die Frage nach zu bejahenden und zu verneinenden Unterschieden ein nach wie vor virulentes Problem, das dringend der Lösung bedarf. In diesem Zusammenhang ist erneut auf den Umgang mit der Sprache zu achten.

Sprache

Ein grundlegender Akt der Teilung und Unterscheidung ist in der Sprache das „Ur-Teil“. Wenn aber die Ursünde des Menschen im Vollzug des „Ur-teils“ besteht, bleibt im Hinblick auf die Sprache in der Begegnung mit der letzten Wirklichkeit der Erleuchtung nichts als das schweigende Lächeln des Buddha, bzw. im Vollzug der Sprache die Leerheit, also nochmals ihr Verstummen. Allerdings stellen wir auch im Buddhismus fest, dass es neben der radikalen Verwirklichung des Schweigens immer noch Sprache gibt, und sei es der sprachliche Aufruf zu schweigen.

Zu den bekanntesten Weisen der Zen-Sprache gehört das sog. *Kōan*. In der Regel handelt es sich um kurze Geschichten oder auch Sätze, die den Übenden mit

Hilfe der Unauflöslichkeit des Problems – „Höre den Laut der einen Hand!“ – in die Sprachlosigkeit bzw. in den Durchbruch in das neue Verständnis treiben. Entsprechend hören wir beim Eintritt der Erleuchtung von Schreien und Gelächter, von Tränen und anderen Gefühlsausbrüchen bis hin zum Um-sich-schlagen u.ä. Hier zerbricht im wahrsten Sinne des Wortes die Sprache, ohne dass der Tod der Sprache auch den Tod des Menschen bedeutet. Im Gegenteil: Das Sterben der Sprache wird zur Erfahrung der Auferstehung und des Lebens in einer neuen Qualität.

Die Erfahrung hat sich in der chinesisch-japanischen Welt außerdem in unzähligen Bilddarstellungen, in Japan zudem in einer Vielzahl den Alltag begleitender „Wege“ (jap. *dō*) Ausdruck verschafft. Wir kennen den „Weg des Tee“ (*chadō*), „des Blumensteckens“ (*ikebana*), „des Schreibens“ (*shodō*), „des Schwertes“ (*kendō*) u.a.m. Vielfach kommentiert und inzwischen auch in den um Zen wissenden abendländischen Kreisen gut bekannt sind Bilder und Texte der zehn Stationen des sogenannten *Ochsenpfades*. In unserem Zusammenhang sind vor allem die letzten drei Stationen zu beachten.

Die Station 8 erweist sich als der große Durchbruch: Es gibt keinen Ochsen und keinen Hirten mehr. Das Bild zeigt einen leeren Kreis, der aber vielfach auch wie eine leuchtende Sonne erscheint und somit das Licht des Nichts repräsentiert. Man möchte meinen, die Endstation sei erreicht. Dieser Vorstellung entspricht auch die Tatsache, dass da, wo christlicherseits das Kreuz steht, buddhistischerseits zumeist die Gestalt des in sich ruhenden, im Lotossitz sitzenden Buddha zu finden ist. Doch machen die nächsten Stationen – wie übrigens auch die ältesten Buddhadarstellungen – deutlich: Die Erleuchtung ist nicht wie ein Endzustand zu betrachten. Vielmehr beginnt die Geschichte neu; die Welt ist eine andere, die Sprache entsteht neu. Die vergängliche Welt wird zur unendlichen Welt, in der Sprache des Buddhismus gesagt: *Samsāra* ist *Nirvānā*, *Nirvānā Samsāra*.

So ist es denn konsequent, wenn in den Stationen 9 und 10 die Welt der Natur und die Welt der Menschen neu erstet. Im Bild der Station 9 sitzt der Hirte gemütlich vor seinem Haus, raucht das Pfeifchen und schaut in die weite Landschaft. Im Bild 10 tritt er mit großem Lachen auf den Marktplatz der Stadt, tritt in die Kneipe, und – pfingstlich – ereignet sich das Wunder: Er versteht alle Sprachen, teilt sich in allen Sprachen mit.

Abschließend möchte ich aus den Lobgesängen zitieren (Übers. K. Tsujimura / H. Buchner):

Station 8:

1

Peitsche und Zügel, Ochs und Hirt sind spurlos zu Nichts geworden.
In den weiten und blauen Himmel reicht niemals ein Wort, ihn zu ermessen.
Wie könnte der Schnee auf der rötlichen Flamme des brennenden Herdes verweilen?
Erst wenn ein Mensch in diesen Ort gelangt ist, kann er den alten
Meistern entsprechen.

2

Schande! Alle Welt wollte ich bisher retten.
Erstaunen! Es gibt keine Welt mehr zu retten.
Kein Wort vermöchte zu sagen. wie es dem Hirten in dieser Lage zumute.
Vorgänger – Nachfolger: beides gibt es hier nicht.
Rätsel! Wer kann diese Wahrheit erben, wer sie vererben?

3

Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer.
Heiliges, Weltliches spurlos verschwunden.
Im Unbegangenen endet der Weg.
Vor dem Tempel leuchtet der helle Mond und es rauscht der Wind.
Alle Wasser von allen Flüssen münden im großen Meer.

Station 10:

1

Mit entblößter Brust und nackten Füßen kommt er herein auf den Markt.
Das Gesicht mit Erde beschmiert, der Kopf mit Asche über und über bestreut.
Seine Wangen überströmt von mächtigem Lachen.
Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen, läßt er jäh die dürren Bäume erblühen.

2

Freundschaftlich kommt dieser Kerl aus einem fremden Geschlecht.
Bald zeigt sein Gesicht deutlich die Züge des Pferdes, bald die eines Esels.
Schwingt er einmal den eisernen Stab schnell wie der Wind –
öffnen sich jäh geräumig und weit Tür und Tor.

Gerad ins Gesicht springt aus dem Ärmel heraus der eiserne Stab.
Bald spricht er hunnisch, bald chinesisches, mit mächtigem Lachen auf seinen Wangen.
Wenn es ein Mensch versteht, einem Selbst zu begegnen und unbekannt ihm zu
bleiben –
Wird sich weit das Tor zum Palaste öffnen.

Mit der Exegese dieser Verse könnten wir den Gang vom Buddhismus zum Christentum und deren Mystik erneut beginnen. Denn selbst in der poetischen Sprache der Lobverse kehren Grundbegriffe des interreligiösen Diskurses wieder. Trotzdem brechen wir hier ab. Denn es macht auch einen Sinn, Texte für sich allein sprechen zu lassen und dann im eigenen Vernehmen zu dem vorzustoßen, was gemeint ist und im Text sich verbirgt. Wie nahe und fern sich dabei Christentum und Buddhismus sind und bleiben, ist ein eigenes Thema, das gleichfalls hier nicht abschließend besprochen werden soll. Offenheit aber ist ein Schlüsselwort, das überall da gelten muss, wo wahrhaftig Begegnung gesucht wird.

Mystik und Nachfolge – Kriterien christlicher Spiritualität

I. Drei erste interrogative Sichtvermerke zur Wahrnehmung der Problematik

Das mir gestellte und gern von mir akzeptierte Thema, weil es einen neuen Aspekt in der Verbindung zweier bisher wenig zusammengedachter Leitbegriffe christlicher Existenz zur Sprache bringt, enthält zumindest drei Probleme, die sich durch entsprechende Grundsatzfragen erschließen.

Mystik und Nachfolge, wie verhält sich das? Passt das überhaupt zusammen?

Bei dem Stichwort *Nachfolge* denke vermutlich nicht nur ich an *Dietrich Bonhoeffer* und sein in der ganzen Welt verbreitetes wirksames Buch von 1937 „Nachfolge“¹. Aber hat das etwas mit Mystik zu tun?

In jener Schrift kommt das Wort *mystisch* nur einmal vor, und zwar in Teil II in dem Kapitel „Der Leib Christi“. Es heißt da in der Beschreibung des Verhältnisses von Christus und seiner Kirche: „Die heilsgeschichtliche Tatsache, die dieses Gegenüber notwendig macht und eine mystische Verschmelzung von Gemeinde und Christus niemals zuläßt, ist die Himmelfahrt Christi und seine Wiederkunft“². Bonhoeffer will Einheit und Unterschied von Christus und seiner Kirche zusammendenken. Mystik wird als Verschmelzung abgelehnt.

Also ein klares Nein?

Interessanterweise hat aber Gerhard Krause in seinem TRE-Artikel „Bonhoeffer, Dietrich“³ in der „Nachfolge“ doch „Anklänge an Mystik“ wahrgenommen.⁴ Er weist darauf hin, dass „Nachfolge als ‚Bindung an die Person Jesu Christi allein‘

¹ Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 4, Gütersloh 1989.

² DBW 4, 234.

³ TRE, Bd.8, 55-66.

⁴ TRE, a.a.O., 60.

zur Gleichgestaltung mit seinem Leben und Sterben wird und nur in ihr Erkenntnis Christi wahr wird“.⁵

Ich erinnere unterstützend an jene Sätze aus dem Schluss der „Nachfolge“ in dem viel zu wenig gewürdigten letzten Kapitel „Das Bild Christi“, die mir immer wieder nachgegangen sind:

Das Leben Jesu Christi ist auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht. Christus lebt es weiter in dem Leben seiner Nachfolger. Nicht von unserem christlichen Leben, sondern von dem wahrhaftigen Leben Jesu Christi in uns ist nun zu reden. „Nun aber lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).⁶

Das sind doch in der Tat Anklänge an Mystik, allerdings in einer bestimmten biblischen Fassung, die an die *conformitas* der Christen mit Christus erinnert, die sowohl in der Mystik wie in der Reformation von großer Bedeutung war und ist. Immerhin hat sich Bonhoeffer intensiv mit Thomas von Kempen (vgl. die Übungen in seiner Dozentenzeit Berlin 1932/33) beschäftigt und ihn auch in seiner Haft weiter studiert. Er erwähnt dessen „Imitatio Christi“ im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zu der 5. Strophe des Weihnachtsliedes von Paul Gerhardt „Fröhlich soll mein Herze springen“, wo es heißt „Lasset fahr’n, o liebe Brüder, was euch quält, was euch fehlt, ich bring alles wieder“. Er teilt zugleich seine Erfahrungen mit dem Lied „Ich steh an deiner Krippen hier“ mit, das er in der Zelle neu entdeckt habe: „Ein klein wenig mönchisch-mystisch ist es, aber doch gerade nur so viel, wie es berechtigt ist, es gibt eben neben dem Wir doch auch ein Ich und Christus, und was das bedeutet, kann gar nicht besser gesagt werden als in diesem Lied.“⁷

Können wir also Nachfolge und Mystik, Bonhoeffer und Meister Eckhart oder Johannes Tauler doch zusammendenken, weil Nachfolge auch Anteilhabe bedeutet oder weil beides den Zusammenhang von Gott und dem Menschen als sein Ebenbild anspricht? Dann wäre *Bildung* das Verbindungswort, wenn wir an das Pauluswort denken, dass wir in des Herrn eigenes Bild verwandelt werden (2. Kor 3,18), was bekanntlich Meister Eckhart zur Schaffung des deutschen Worts *Bildung* veranlasste. Ist Nachfolge mit mystischem Kontext also ein christliches Bildungsgeschehen in der globalen Bildungskrise der Gegenwart?

⁵ Ebd.

⁶ DBW 4, 303.

⁷ Widerstand und Ergebung, DBW 8, Gütersloh 1998, 246.

Wie verhalten sich Mystik und Nachfolge zu der christlichen Spiritualität? Sind beide Kriterien christlicher Spiritualität? Wenn ja, in gleicher Weise?

Nachfolge ist sicher ein genuin christlicher Handlungsbegriff, denn für Jesus war der Ruf in die Nachfolge durchaus im Unterschied zum Institut des Rabbinats und seiner Schüler kennzeichnend. Ein Problem ergab sich allerdings mit der nachösterlichen Situation des erhöhten Christus. Jetzt war keine direkte Nachfolge mehr möglich, und nicht zufällig spricht Paulus von *mimesis* und *transformatio* bzw. vom *Glauben* als dem Vollzug christlicher Existenz, aber nicht von Nachfolge. Trotzdem ist in der Kirchengeschichte immer wieder, vor allem in und aus mönchischer Tradition, der Ruf in die Nachfolge erneuert worden. Reiner Strunk hat in seinem bemerkenswerten Buch „Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation“⁸ die Geschichte dieses Leitworts nachgezeichnet und für die Gegenwart „Nachfolge als christliches Symbolhandeln“ zu bestimmen versucht.⁹ Als aktuelles Beispiel nennt er die Aktion „Ohne Rüstung leben“¹⁰, warnt aber vor einer Institutionalisierung solchen Symbolhandelns, die als allgemeine Forderung Gesetzlichkeit in sich schließe. Seine Konzeption geht dahin, dass Nachfolge und Kirche nicht einfach gleichgesetzt werden können. Vielmehr gilt es, Nachfolgegruppen und Großkirche zu unterscheiden. Nachfolgegruppen provozieren, und es sei ein lebendiges Spannungsverhältnis von Nachfolgegruppen und verfasster Kirche zu realisieren. Ich erinnere mich, wie bei einer Losungsfindung für den Deutschen Evangelischen Kirchentag der Satz vorgeschlagen wurde: „Folge mir nach!“, aber dann doch keine Mehrheit, wohl aus Besorgnis über Gesetzlichkeit, fand.

Wenn Spiritualität auf den Geist verweist, der Christi Gegenwart liebt und lebt, dann ist Nachfolge ein Kriterium der christlichen Spiritualität, steht aber in der Gefahr, aus einer Weisung ein Gesetz zu machen. Bonhoeffer sah später selbst die Gefahren seines Buches, „zu dem ich allerdings nach wie vor stehe“¹¹ deutlich, dass glauben und ein heiliges Leben führen nicht eo ipso identisch sind. Vielleicht ist gerade Mystik eine notwendige Zusatzbestimmung zur Nachfolge?

Christliche Spiritualität mit Mystik zusammenzudenken, ist traditionell eher umstritten oder bedenklich, aber für die Gegenwart ist es charakteristisch, dass Spiri-

⁸ München 1981.

⁹ Ebd. 242.

¹⁰ Ebd., 252

¹¹ DBW 8, 542.

tualität immer mehr durch den Leitbegriff Mystik interpretiert und konkretisiert wird. Das ist nun näher zu untersuchen, indem die alte Frage nach dem Verhältnis von Wort und Mystik, zuerst polemisch von Emil Brunner in seiner Schleiermacher-Kritik „Die Mystik und das Wort“¹² entwickelt, in heutiger Theologie neu bedacht wird. Dabei wird offensichtlich kein zwingendes Entweder Oder mehr konstatiert wie seinerzeit bei der Dialektischen Theologie.

Wie lassen sich überhaupt Kriterien christlicher Spiritualität bestimmen?

Was bedeutet heute die biblische Forderung: „Prüfet die Geister“? Das heißt doch kritisch nach Kriterien fragen, „ob sie von Gott stammen“? Das ist doch das Grundthema aller evangelischen Weltanschauungsfragen. Was leisten hier Exegese, Dogmatik, Ethik und Ästhetik, aber auch Praktische Theologie? Wie verhalten sich etwa, so hat Klaus-Peter Joerns gefragt, *lex orandi, lex credendi* und *lex convivendi*, beten, glauben und zusammenleben?¹³

Spiritualität wird derzeit theologisch vielfach thematisiert.¹⁴ Der Begriff trägt weiter als Frömmigkeit. Ich leitete eine Arbeitsgruppe des Fakultätentages, die über Spiritualität im Theologiestudium nachzudenken hatte, weil die Reformüberlegungen der Gemischten Kommission dazu überhaupt nichts vermeldeten. Die dabei auftretenden Spannungen waren für den Fakultätentag zu groß. Sollte man in Richtung Manfred Seitz und Gerhard Ruhbach auf ein besonderes *Studium spirituale* zugehen? Oder gab es auch eine Spiritualität im theologischen Denkvollzug überhaupt, etwa in dem Sinn der Verhältnisbestimmung von *pneuma* und *nous* bei Paulus mit der Forderung nach Hermeneutik wie bei der Glossolie? Und wie steht es mit der Spannung von Fundamentalismus und Pluralismus? Sollte man von notwendig verschiedenen Gruppierungen der Spiritualität ausgehen, insbesondere von einer kirchlich distanzierten Spiritualität, die anzuerkennen wäre (so vor allem Matthias Kroeger). Die Denkschrift der EKD „Evangelische Spiritualität“¹⁵ ist inzwischen vermutlich überholt, hat aber auch gar nicht recht

¹² Tübingen 1924.

¹³ K.-P. Jörns, *Lex orandi – lex credendi – lex convivendi. Paradigma für Kirche und Theologie*, in: ders., *Der Lebensbezug des Gottesdienstes*, München 1988, 12-22.

¹⁴ Ich nenne hier nur als gute Hilfen für einen ersten Zugang Hans-Martin Barth, *Spiritualität*, *Bensheimer Hefte* 74, Göttingen 1993, und Karl-Friedrich Wiggermann, *Was ist Spiritualität?* Gütersloh 1997.

¹⁵ Gütersloh 1979.

die Basis von Kirchen und Gemeinde erreicht. In ihr ist übrigens von „Nachfolge und Weltgestaltung“ durchaus die Rede¹⁶, allerdings nicht von Mystik. Es geht dort um das Verhältnis von Kampf und Kontemplation (Taizé), Glaube und Politik. Das jedenfalls hat der Begriff der Spiritualität dem der Frömmigkeit voraus, dass er besser vom dritten Glaubensartikel herzuleiten und nicht einfach nur mit Innerlichkeit abzugelten ist, sondern, dass Spiritualität mit ökumenischer Ethik und Theologie der Befreiung verbunden ist.

Derzeit ist m.E. der Versuch vorherrschend, Spiritualität weniger direkt politisch, als vielmehr *kulturtheologisch lebensweltlich* an Lebensform und Lebensstil zu konkretisieren, wobei die Ästhetik gegenüber der Ethik zumindest gleichrangig ist. *Wahrnehmung* geht allem Handeln voran. Die Nähe der Kunst des Lebens wie der Kunst der Künstler zu Glauben und Kirche ist neues Thema, so dass Gemeindepädagogik aktuell als Gemeindekulturpädagogik zu betreiben ist.¹⁷ Das Impulspapier der EKD „Kritik und Gestaltung. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert“¹⁸ passt in diesen zu begrüßenden Trend.

Die genannten drei Fragen verlangen zunächst nach einer Klärung der alten Kontroversen um Theologie des Wortes und Mystik, d.h. auch der Verhältnisbestimmung von Luthers Theologie der Rechtfertigung zur Mystik.

II. Unterwegs zu einer spezifischen Mystik des christlichen Glaubens

Die Mystik oder das Wort?

Vor kurzem ist gerade eine Abhandlung von Gerhard Müller, dem Hauptherausgeber der TRE, Kirchengeschichtler sowie früheren Bischof der Braunschweiger Landeskirche, erschienen: „Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses“¹⁹.

Müller geht von der derzeitigen Hochschätzung der Mystik und der inzwischen geringeren Bewertung des Wortes aus, stellt aber fest: „Dennoch bleibt das Chris-

¹⁶ Evangelische Spiritualität, 46-50.

¹⁷ Vgl. meinen Beitrag „Unterwegs zu gemeinsamer Wahrheit von Theologie und Pädagogik“, *epd-Dokumentation* 1/2000, [11-18], 15.

¹⁸ Hannover 1999.

¹⁹ Gerhard Müller, *Die Mystik oder das Wort?* Mainz 2000.

tentum eine Offenbarungsreligion, die mit dem Wort zu tun hat, ja dessen zentrale Gestalt, nach der es genannt wird, selbst als ‚Wort‘, als logos bezeichnet wird (Johannes 1,1). Die Frage nach ‚Mystik und Wort‘ hat deswegen eine lange Geschichte. Sie soll hier neu gestellt werden, um nicht dem, was Konjunktur hat, unkritisch zu folgen. Ob es allerdings bei der Alternative bleiben muß: ‚Mystik oder Wort‘, das muß sich zeigen.“²⁰

Müller setzt bei Emil Brunners Schrift „Die Mystik und das Wort“ ein, jener Kampfansage an Schleiermacher und die liberale Theologie und deren Kulturprotestantismus im Gegensatz zu einer Theologie des Worts. Brunner stellte die Alternative auf: „Entweder die Mystik, oder das Wort“²¹. Müller überprüft diese Alternative.

Er beschränkt sich auf die evangelische Christenheit, weist aber auf die reiche „Mystik in der römisch katholischen Kirche und in den orthodoxen Kirchen“²² hin. Ich erinnere an Adolf von Harnacks berühmten Satz, der uns auch in die konfessionelle Thematik führt: „Ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant“.²³

Müller erinnert dann unter der Überschrift „Keine Rückkehr zum Katholizismus!“ an Albrecht Ritschl, der die These entwickelte: „Es kann die Reformation Luther’s, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner Verwandtschaft mit der Mystik stehen“.²⁴

Angesichts der starken Ablehnung der Mystik in der deutschen Aufklärung – Kant meinte Mystik sei „schwärmerei“ und „vernunfttötend“ – untersucht Müller Luthers Einstellung zur Mystik. Er kommt zu dem Ergebnis, das Bernhard Maurer so formuliert hat: „Die Christumystik, das Verständnis des Wortes und der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube sind bei Luther nicht zu trennen.“²⁵ Mit Ebeling gesprochen, gehe es bei Luther um die „Wiederbelebung der unteilbaren Einheit von Theologie und Frömmigkeit“.

Ich erinnere hier auch an den klassischen Sinn der Formel *theologia practica* als Theologie der *vita christiana*, der Spiritualität, erneuert von so verschiedenen Theologen wie Rudolf Bohren und Manfred Seitz. Hier ergibt sich ein wichtiger Tatbestand: *Mystik konnte oft als Lösung des Theorie-Praxis-Problems aufgefasst werden*. E. Chr. Achelis nennt Aegidius von Rom (1243-1316) als ersten Beleg²⁶,

²⁰ Ebd., 5.

²¹ E. Brunner, zit. bei Müller, 11.

²² G. Müller, Die Mystik oder das Wort?, 11.

²³ A. v. Harnack, Dogmengeschichte III 3. A., 392f, auch bei G. Müller, 12.

²⁴ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 28f, bei G. Müller, 15.

²⁵ G. Müller, Die Mystik oder das Wort?, 29.

²⁶ Vgl. den Art. „Ägidius von Rom“ von Adolar Zumkeller, TRE 1, 462-465.

weil jener die Theologie weder als *speculativa* noch *practica* aufgefasst habe, sondern *affectiva vel dilectiva*, womit die „mystische Versenkung und Vergottung“ gemeint sei.²⁷ Es würde sich lohnen, jenen in der Scholastik als tiefgründigen Lehrer (*doctor fundatissimus*) bezeichneten Theologen mit augustinischer und thomistischer Tradition praktisch theologisch einmal näher zu untersuchen. Für ihn ist die *caritas* das oberste Ziel der Theologie.

Müller schildert die „Rezeption der Mystik im Luthertum“, insbesondere bei Valentin Weigel (1533-1588), und schließt mit einer Bilanz, die auch Karl Rahners bekannte These, dass der Christ heute Mystiker oder nicht mehr Christ sein werde, anführt, aber auch den lutherischen Erzbischof von Uppsala Gustav Hammar zitiert:

Ich bin der Meinung, daß die Mystiker die Christen der Zukunft sind. Die Mystik ist die Möglichkeit der Kirche, dem Suchen des Menschen zu begegnen. Wir müssen es lernen, mehr unserm Herzen zu vertrauen und nicht nur unserm Gehirn. Wenn ich von Mystik spreche, meine ich die inkludierende Mystik, was bedeutet, daß Gott nie der Schöpfung entgegengestellt werden kann.²⁸

Ist Mystik also, wenn ich es so salopp sagen darf, die rechte Mitte des Herzens zwischen „Verkopfung“ und „Verbauchung“ des Glaubens?

Jedenfalls in seinem Interesse am *ganzen Menschen* kommt Müller zu dem Ergebnis: „Die Alternative Mystik oder ‚Wort‘ ist also falsch gestellt. Vielmehr kommt es auf das Wort an, das bewegt, Neues schafft und weiterhilft. Dafür aber vermag die Mystik offenbar hilfreicher zu sein, als von vielen lange Zeit angenommen worden war.“²⁹

Im Blick auf unsere Thematik möchte ich Müllers Abhandlung in drei Punkten ergänzen.

1. Man sollte Hans Emil Webers Studie „Glaube und Mystik“³⁰ nicht vergessen. Er trat gegen Brunners Alternative für die These ein: „Die Glaubensmystik steht über dem Gegensatz ‚Mystik und Wort‘.“³¹ Deshalb lautete Webers Leit-

²⁷ E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Leipzig ³1911, Bd 1,3.

²⁸ G. Müller, Die Mystik oder das Wort?, 42.

²⁹ Ebd., 42f.

³⁰ Hans Emil Weber, Glaube und Mystik, Gütersloh 1927.

³¹ Ebd., 52.

satz: „Darum ist nicht ‚Mystik‘ die Losung, sondern Glaubensmystik.“³² Glauben versteht Weber als „Gott gegenwärtig haben, Ernst machen mit seiner Gegenwart“.³³

2. Hinzuweisen ist auch auf den Aufsatz von Athina Lexutt: „Luthers Verhältnis zur Mystik. Ein kirchengeschichtlicher Lösungsversuch zur Frage: Mystik und Protestantismus – himmlisches Paar oder Duo infernale?“³⁴ Lexutt untersucht außer Luther vor allem Johann Arndt und Philipp Jakob Spener und möchte Luthers Sympathie für die Mystik mit der Verankerung des Glaubens in der Rechtfertigung gegen jede Selbsterlösung festhalten. Also kein Duo infernale, aber auch keine Identifikation. A. Lexutt warnt „Dem Wunsch nach Spiritualität darf nicht ein Wunsch nach einer wie auch immer gearteten Selbsterlösung korrespondieren.“³⁵
3. Alle bisher genannten Untersuchungen beziehen nicht das Thema Nachfolge ein. Das ist bei unserer Fragestellung anders. Damit wird auch die Frage nach dem Verhältnis von *Mystik und Ethik* dringend. Hier ist an *Albert Schweitzer* zu erinnern. Erich Gräßer hat in einem Aufsatz: „Mystik und Ethik. Ihr Zusammenhang im Denken Albert Schweitzers“³⁶ herausgearbeitet, dass Schweitzer die *unio mystica*-Zielvorstellung als unvollziehbar ablehnt und sein Interesse auf eine *ethische* Mystik richtet. Er zitiert Schweitzers eindrückliches Bild: „Die Mystik ... ist nicht die Blume, sondern nur der Kelch einer Blume. Die Blume ist die Ethik.“³⁷ Gräßer formuliert: „Mit ganzer Seele etwas tun, das ist für Schweitzer Mystik.“³⁸ Nebenbei gesagt, ein guter Kommentar zur Jahreslosung 2000: „Wenn ihr mich von ganzen Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen“ (Jer 29,13f). Suchen wäre demnach also auch Mystik. Schweitzer hat hier auch den Dialog mit den anderen Religionen verankert. „Alle tiefe Religion ist Mystik, das Christentum allein ethische Mystik.“³⁹

³² Ebd., 61f.

³³ Ebd., 55.

³⁴ In: *Der evangelische Erzieher* 49/1997, 19-40.

³⁵ A. Lexutt, 40. Zum Thema vgl. auch Karl Dienst, *Eine Renaissance der Mystik?*, in: *Der evangelische Erzieher* 34/1982, 232-241.

³⁶ Erich Gräßer, *Mystik und Ethik*, in: *Albert Schweitzer heute. Brennpunkte seines Denkens*, hg. von Claus Günzler / Erich Gräßer / Bodo Christ / Hans Heinrich Eggebrecht, Tübingen 1990, 190-195.

³⁷ A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (GW. II, 370.f), bei Gräßer, 192.

³⁸ E. Gräßer, *Mystik und Ethik*, a.a.O., 195.

³⁹ Zit. nach E. Gräßer, ebd.

Mir erscheint es allerdings nötig, auch die theologische *Ästhetik* zu bemühen, um das „Ergötzen gegen Götzendienst“ – so der Titel meines Beitrags zum Thema⁴⁰, zu realisieren. Es gilt, gerade das Wort in seiner *sprachmystischen Kraft* zu würdigen, das Wort als Gleichnis, ich erinnere an Franz Kafkas Erzählung „Von den Gleichnissen“ (der Titel stammt von Max Brod) – als Metapher, als Übergang –, um dem *Erstaunen* im Sinne von Albrecht Goes den Weg zu bereiten.

„Die Mystik des Glaubens ist nicht der Glaube an die Mystik“

Das ist meine Grundthese, die ich 1997 in einem kurzen Aufsatz „Mystik theologisch heute“⁴¹ formulierte. *Mystik und Nachfolge gehören also im Glaubensverständnis wechselkriterisch zusammen.*

Dabei bezeichnet Mystik die mit dem Glauben ermöglichte Partizipation mit Gottes Verheißung, Anteilhabe an der Gnade in den jeweiligen Gnadengaben, den Charismen. Mystik ist präsentische Eschatologie, Gleichzeitigkeit im Augenblick der Unterbrechung der Tendenzen zur Selbsterstörung. Glauben ist aber nicht nur Anteilhabe, sondern auch Unterwegs-Sein. Damit sind Erfahrungen des Suchens und Findens verbunden. Mystik enthält die Gefahr der Weltverneinung und der ästhetischen Ontologie, Nachfolge die Gefahr der Moralisierung und der ewigen Nomadenschaft, während Landnahme, Bebauung und Bewahrung im Wort angesagt sind. Demnach gilt: *Die Mystik ist das ästhetische und die Nachfolge das ethische Kriterium der Spiritualität.*

Beides kann nur in ständiger Vergewisserung mit der Heiligen Schrift kritisch konstant bleiben. Wort und Geist in ihrem Zusammenhang erwirken die Energie des Evangeliums in der Heiligen Schrift, die als *scriptura sacra* stetig *eminens practica* ist. Damit ergibt sich Aufmerksamkeit für den Nachfolgesinn des Wortes in den metaphorischen Übergängen von Bedeutung zu neuer Bedeutung. Am besten lässt sich das bei der Gleichnisauslegung zeigen, wo Franz Kafka zu Recht gefordert hat, den Weg der Gleichnisse mitzugehen. Der Sprachgewinn ermöglicht Auf- und Ausbau von Bedeutung. Das ist praktisch als *Alltagsseelsorge* zu realisieren. Durch Mystik und Nachfolge wird der Glaube zweidimensional im „noch nicht“ des Unterwegs und im „jetzt schon“ des Übergangs der Erfahrung mit der Erfahrung. Kühn gesagt, könnte *Glauben als Um-Bildungserfahrung* beide Akzentuierungen verbinden.

⁴⁰ In: Konrad Stock / Michael Roth (Hg.), *Glaube und Schönheit*, Aachen 2000, 149-158.

⁴¹ In: *Der evangelische Erzieher* 49/1997, [41-44] 44.

Hilfreich finde ich auch Essays von Albrecht Goes, die unter dem Titel „Das Erstaunen. Begegnung mit dem Wunderbaren“ herausgegeben worden sind.⁴² Die Einübung in das Erstaunen könnte Mystik und Nachfolge miteinander verbinden, so wie Goes empfiehlt, Kunst zu begegnen und Lebenskunst zu entwickeln. Bei Goes findet sich auch eine Betrachtung des Johannes Tauler zugeschriebenen Adventlieds „Es kommt ein Schiff geladen“. Schifffahrt könnte eine Verbindung von der Bewegung der Nachfolge und Getragensein in der Mystik sein, dort, wo gilt: „Das Segel ist die Liebe, der Heilige Geist der Mast“. Ein Kalender mit mystischer Losung für jeden Tag von 1994 trug den Titel: „Das Segel ist die Liebe“. Ich nähere mich damit schon den Anregungen für die Praxis, möchte aber auch noch auf Fulbert Steffenskys Beiträge zum Thema hinweisen, wie „Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag“⁴³, der auch die Verbindungslinien zwischen Katholizität und Protestantismus eröffnet. Denn *Mystik müsste nicht nur katholisch sein, sondern ökumenisch werden.*

III. Impulse zur Praxis

„Aufruf zu einem neuen Orden“

Der Informationswissenschaftler und Fachmann für Publizistik Claus Eurich hat 1993 einen „Aufruf zu einem neuen Orden“⁴⁴ verfasst und auch ein gewisses Echo gefunden. „Gemeinsam für die Schöpfung – gegen Ohnmacht und Resignation“, so der Untertitel, schlägt er eine Kirche vor, die bei ihm „Sehnsuchts-, Paar-, Schöpfungs-, Kairos-, mystische, prophetische, Laien-, spirituelle, Beziehungs-, offene und kreuzförmige Kirche“ heißt. Auch er nimmt Karl Rahners Wort auf und wendet es ekklesiologisch: „Die neue Kirche wird mystische Kirche sein, oder sie wird nicht sein.“⁴⁵ „Mystisch und politisch“ soll dieser Orden sein.⁴⁶ Hier bringt Eurich auch den Gedanken der Nachfolge ein:

⁴² A. Goes, Das Erstaunen, hg. v. Oliver Kohler, Eschbach 1998.

⁴³ Stuttgart 1984, ⁵1991.

⁴⁴ Claus Eurich, Aufruf zu einem neuen Orden, Stuttgart 1993.

⁴⁵ Ebd., 60.

⁴⁶ Ebd., 162.

In der Einheit
von Kampf um die Bewahrung der Schöpfung und Herstellung
von Verteilungsgerechtigkeit;
Einfachheit, Gewissensverpflichtung, dem Geist des Nichtverletzens
und der Geschwisterlichkeit;
innerer und gemeinschaftlicher Zentrierung durch die Spiritualität
und der Vernetzung der Kommunitäten und der spirituellen Arbeit
an dem Projekt des Hindurch
erweist sich die mystisch-politische Doppelfunktion des Ordens. In dieser Einheit
kann Nachfolge ganzheitlich und nicht so oder so parzelliert erwachsen.⁴⁷

Es bleiben Fragen, weil die Projekte klare Konturen im Interesse auch zur Unterscheidung brauchen und wesentliche Fragen wie Geld und Umgang mit Medien noch weiter zu klären sind.

Meditation als Einübung in biblische Mystik

Eurich hat Mystik und Meditation fast als Synonyme gebraucht. Immer wieder taucht dieses Wort auf, um die Tiefendimension des Lebens erfahrbar zu machen. Meditation verbindet bekanntlich „Psyche und Wort“ (Hans Joachim Thilo), verlangt allerdings als christliche Spiritualität biblische Ausrichtung. Das Verhältnis von *contemplatio* und *tentatio* ist zu klären. Was sind die Augen des Glaubens? Was bekommen sie zu sehen?

Wir gelangen wieder zu der Bildsprache der Gleichnisse, Sakramente und Visionen. Die Verbindung mit anderen Religionen ist möglich. Ein Beispiel. Ein Pfarrer meiner Generation, Heinz Fast, gleichzeitig Psychoanalytiker, auch schon im Ruhestand, veranstaltet jeden Donnerstagabend in der Nähe von Hamburg in seiner Gemeinde eine *Schweige-Meditation* mit buddhistischen Übungselementen. Die Bedeutung der Körpersprache ist auch im *Bibliodrama* neu entdeckt worden. In der Tat ist Praktische Theologie als Handlungstheorie nur sinnvoll, wenn es um die Handlung des Dramas und das Drama der Handlung geht. Unser Gottesdienst hat in der Regel zu wenig Dramatik, weil die Vergebung schon von vornherein feststeht und bereits am Anfang zugesprochen wird.

Meditation ist aber auch besonderes Denken in der Ergriffenheit geistiger Klärung. C. F. von Weizsäcker hat die Personalunion von harter wissenschaftli-

⁴⁷ Ebd.

cher Naturforschung und Erfahrung von Zugehörigkeit zur Schöpfung in Meditation gefordert. Der „Garten des Menschlichen“, so heißt bekanntlich seine Anthropologie, ist geöffnet. Ich plädiere seit langem für eine hortensische Theologie.

Theologie als Para-Doxologie

Meine theologische Laufbahn begann mit einer Klärung des Paradoxbegriffs. In ihm treffen sich die Grenze des Denkens und der Übergang in eine neue Dimension zugleich. Das Wunderbare ist gegen die übliche *Doxa*, d. h. Erscheinung, Meinung, Erwartung, gerichtet. Ganz anders wird so das Ähnliche. Doxologie ist der Grundton jedes Gottesdienstes, Gott zu loben, auch wenn man ihm nicht immer danken kann. Auf diesen Unterschied hat Claus Westermann schon in seiner Studie „Das Loben Gottes in den Psalmen“⁴⁸ aufmerksam gemacht. Diese Doxologie als geheimer Grund und Abgrund aller Dogmatik ist paradox. Mystik und Nachfolge verbinden sich in der Para-Doxologie einer Theologie, die Ambivalenzen in auch enttäuschbarer Hoffnung auf tatkräftige Veränderung auf sich nimmt. Theologisch wird dabei ein poetisches Moment entwickelt werden müssen. Theologie ist auch als Theopoesie⁴⁹, sogar als Theophonie⁵⁰ möglich und nötig.

Alltagsseelsorge als Theologie der Sehnsucht

Alltagsseelsorge ist ein besonders von Eberhard Hauschildt entwickelter Begriff.⁵¹ Er hat sein Recht, wenn damit auf die Mitteilungsmöglichkeiten in der Lebenswelt verwiesen wird. Jesu Gleichnisrede bleibt für mich das große Vorbild der Alltagsseelsorge. Die Erfahrungen mit Suchen und Finden z. B. (Luk 15) erwecken Aufmerksamkeit auf nörgelnden Hochmut der Gerechten, arbeiten den Vorrang des Verlorenen heraus und animieren zur Freude am Finden und Wiedergefunden werden als *Vollzug* von Evangelium, nicht nur als Bild dafür. Sie erlaubt uns sogar „Vergnügungen“ in unser Thema aufzunehmen, analog Bert Brechts bekanntem Gedicht.

⁴⁸ Berlin 1953, 16-20.

⁴⁹ Vgl. H. Schröer, G. Fermor, H. Schroeter (Hg.), *Theopoesie*, Rheinbach 1998.

⁵⁰ Diese Wortprägung stammt von mir, vgl. H. M. Gutmann, G. Fermor, H. Schroeter (Hg.), *Theophonie*, Rheinbach 2000.

⁵¹ E. Hauschildt, *Alltagsseelsorge*, Göttingen 1996.

VERGNÜGUNGEN

Der erste Blick aus dem Fenster am Morgen
Das wiedergefundene alte Buch
Begeisterte Gesichter
Schnee, der Wechsel der Jahreszeiten
Die Zeitung
Der Hund
Die Dialektik
Duschen, Schwimmen
Alte Musik
Bequeme Schuhe
Begreifen
Neue Musik
Schreiben, Pflanzen
Reisen
Singen
Freundlich sein.⁵²

Sehnsucht ist wohl der Nenner der Theologie, die Nachfolge und Mystik in Pro-
zessionen, Kreuzwegen und Wallfahrt verbindet. Hier gibt es viele sinnvolle
Empfehlungen. Der Schritt der Nachfolge und das Innehalten der Mystik, das
Selbstsein des eigenen Wegs und der Begegnungsraum der Mystik bilden zusam-
men das erstaunliche Wunder, mitten in der Welt Gottzugehörigkeit als Heiligkeit
zu empfinden, so dass wie in der Präfation der Eucharistie Wahrhaftigkeit, Würde
und Gerechtigkeit ihr Fest feiern, gegenwärtig im Gegenwart, dem *Gegenglück*
dienend, dem *Geist*, um an G. Benns Gedicht „Einsamer nie“⁵³ zu erinnern, das
eine Brücke bildet zwischen der Kunst der Sprache und der Gunst des Wortes.

Passagen des Lebens

Die Kriterien christlicher Spiritualität, d.h. vom Geist bewegt und zur Begegnung
geleitet zu werden, sind in Mystik und Nachfolge erfüllt, als gegenwärtiger Über-
gang, als Passage des Lebens. Mir wurde das deutlich bei einer Veranstaltung der
Evangelischen Erwachsenenbildung in Braunschweig in der Welfenhof-Passage

⁵² Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt a.M. ³1984, 1022.

⁵³ G. Benn, Gesammelte Werke in 2 Bde., Wiesbaden 1968, Bd. I., 140. Eine theologische Interpretation dazu habe ich in dem von H. Krötke hgg. Band „Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer“, Stuttgart 1998, versucht.

am 16.9.1999. Sie hatte das Thema: „Da müssen wir durch? – Passagen des Lebens“. In Form einer Talkshow verschiedener Berufe (Hebamme, Bestattungsunternehmer, Tanzregisseur, Journalistin von Ost nach West, Hospizarzt und Theologe) wurde der von Walter Benjamin so tiefgründig schon anvisierte Begriff der Passage lebendig. Ich habe ein Gedicht dazu verfasst und verstehe es als theopoetischen Ausklang für unser Thema. Mystik und Nachfolge zusammen suchen einander und finden sich in den Motiven und Quietiven⁵⁴ der Passage des Lebens, mit Claus Eurich gesprochen, im Projekt des Hindurch. Mein Gedicht lautet:

Passagen des Lebens

Eine poetische Ambulanz

Was fällt Dir ein,
wenn ich PASSAGE sage?
PASSAGE, das ist mehr als nur ein Abschnitt oder eine Straße,
ist Übergang und Überfahrt, denk an die Ost-West-Passage,
ist Durchgang und Transit,
hier und heute nun: geräumig überdachte glitzerfrohe Ladenstraße,
ist Einkauf und Cafe, buntes Leben, reges Treiben,
Geschäftigkeit, auch Einsamkeit, vielleicht gerade mitten in der Menge.
Da müssen wir nun durch? Da wollen wir hinein!
Auch wenn das Ende erst am Ende sichtbar wird.
Was fällt Dir ein, wenn ich vom LEBEN rede?
Doch eben dieses auch: PASSAGE.
Wir sind im Lebenslauf Passanten oder Passagiere,
flanieren, shoppen oder kommen in die Enge. Immer sind wir unterwegs.
Schaufenster gibt es viele, doch mancher drückt sich nur die Nase platt.
Auf jeden Fall ist Unfall inbegriffen.
Es gibt den Übergang vom Tod zum Leben,
vom Waffen-Fluch zum Friedens-Segen.
Die nächste Stufe kommt bestimmt und auch die Angst vor Schwellen oder Fallen,
die Tunnel und die engen Stellen an der Grenze.
Kommt nun der Untergang? Vielleicht sogar der Untergang des Abend-
und des Morgenlandes?
Es kommt der Übergang mit Wandel. Transformation und Transzendenz. Und
ausgebaut, ganz kapital, kommt die PASSAGE, die bunte Laden-Lebenswelt,
der Katalog als Straße, der Warenhimmel auf der wahren Erde schöner
Warenhäuser.

⁵⁴ Friedrich Niebergalls Nutzung dieses Wortpaars religiöser Psychologie in Homiletik und Gemeindepädagogik hat immer noch aktuelle Bedeutung

Ich will hier durch.

Ich muß da durch.

Hier können Sie aber nicht durch!

Wieso? Eben sowieso!

Armer durchgebrochener Mittelstürmer!

In der Passage, wenn wir sie passieren, könnte etwas da passieren?

Was denn?

Einsicht in den Gang des Lebens, mit Stufen, Schwellen, Sprüngen und Spalier.

Muße statt dem Freizeitrummel nur. Das dreimal Eilig der Angina temporis wird

zum dreimal Heilig im gesunden Innehalten. Unterbrechung, Wahrnehmung

schöpferisch, Fest nicht ohne Trauer, Passage-Riten, Segenshandlung gegen

Fluch. *Segnet, die euch fluchen.* Mit dem Grüßen fängt es an.

Nicht Wünsche nur, Gebete auch. Nicht Schauen nur, auch Tunnelgang im Glau-

ben und nicht nur Opfergang, sondern Freude an der Strecke. Ginge nicht alles

besser, wenn wir mehr gingen, wenn wir auf die Suche gingen? Denn Gott und

Trott, das reimt sich nur zur Warnung.

Bewegung braucht Besinnung. Besinnung braucht Bewegung. Es gibt ein Leben

und viel Sterben vor dem Tod, dem Ende aller Rhythmen in Beziehungslosigkeit.

Doch gibt es auch Gebräuche, Symbole, Riten, Zeichenhandlung, Lichterketten,

Sinneswandlung , z. B. weg vom Götzenglotzen hin zum Glauben, Vertrauen als

Kultur.

PASSAGE: großes Gleichnis,

das Übergängliche hier wirds Ereignis – nicht nur im Goethejahr –

aber leider werden wir auch oftmals übergangen.

Doch Hoffnung bleibt auch etwas hängen,

daß wir dennoch hindurch gelangen.

Passant, du bist ein Passagier,

es gibt das Drüben und das Hier,

und beides hängt schon jetzt zusammen.

Es gibt den Segen und den Fluch,

und Liebe steht nicht nur im Buch.

Es braucht nicht nur den Weg,

wir brauchen auch den Steg,

Geländer und Passage,

wie Jordantaufe, Segensleiter, Jakobsbitte,

nicht nur das Aber und das Wenn,

stattdessen dies: *Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.*

Das Böse – Theologische Perspektiven

Die Violetten –
Deutschlands erste EsoterikparteiChristentum und Esoterik –
Eine kontroverse Diskussion

Die Christengemeinschaft wird 80 Jahre alt

Erster geglückter „Menschen-Klon“?

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Wir bieten Ihnen wahlweise:

- die unverbindliche Zusendung von zwei kostenlosen Probeexemplaren
- ein unverbindliches Probe-Abonnement: vier Hefte für 5,- €
- das reguläre Abonnement für 30,- € im Jahr.

Bitte Postkarte, Fax oder E-Mail an:

**Evangelische Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen (EZW)**
Auguststraße 70 · 10117 Berlin
Fax: 030 / 28 39 52 12
Internet: www.ezw.berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW)

Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen

Neue religiöse Bewegungen, nicht-christliche Religionen und christliche Sondergemeinschaften bzw. „Sekten“ sind Teil unserer religiösen Landschaft. Esoterische Angebote und Verheißungen des Psychomarktes, Okkultes und Spirituelles stoßen auf immer größeres öffentliches Interesse. Dies fordert aus christlicher Sicht zum Dialog und zur Unterscheidung heraus. Seit Jahrzehnten ist die EZW die zentrale Auskunfts-, Informations- und Dokumentationsstelle der Ev. Kirche in Deutschland zu Sekten- und Weltanschauungsfragen.

Nutzen Sie unser Wissen und unsere Erfahrungen.

Im *Materialdienst der EZW* finden an Religionsfragen Interessierte, insbesondere Theologen/innen und Lehrer/innen, zuverlässige Beurteilungshilfen. Kompetente Autoren liefern Ihnen laufend aktuelle Informationen und Analysen. Im Laufe der Zeit entsteht so eine einmalige Dokumentation zu Weltanschauungsfragen.

Der *Materialdienst* erscheint monatlich in einem Umfang von ca. 32 bzw. 40 Seiten. Zusätzlich erscheint ein Registerheft. Das reguläre Abonnement kostet incl. Versandkosten 30,- € im Jahr.

Reinhard Hempelmann (1953), Dr. theol., Pfarrer, seit 1999 Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

Friedrich Huber (1941), Dr. theol., seit 1993 Professor für Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Hartmut Rosenau (1957), Dr. phil., seit 2000 Universitätsprofessor für Systematische Theologie / Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Kiel.

Henning Schröer (1931 – 2002), Dr. theol., 1971 – 1996 Professor für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.

Hans Waldenfels SJ (1931), Dr. theol., 1977 – 1997 Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:
Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel 1014001 (BLZ 21060237)

