

Joseph Schumacher

Die Mystik im Christentum
und in den
nichtchristlichen Religionen



PATRIMONIUM-VERLAG 2016

IMPRESSUM



1. Auflage 2016
© PATRIMONIUM-VERLAG
In der Verlagsgruppe Mainz
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Erschienen in der Edition »PATRIMONIUM THEOLOGICUM«

Patrimonium-Verlag
Abtei Mariawald
52396 Heimbach/Eifel
www.patrimonium-verlag.de

Herstellung und Vertrieb:
Druck & Verlagshaus Mainz GmbH
Süsterfeldstraße 83
52072 Aachen

www.verlag-mainz.de

Abbildungsnachweis (Umschlag):

»Rom, Vatikan, Petersdom, Innenansicht der Kuppel.jpg« – Created: 17 March 2005; by Dnlor 01 - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=32438889>

ISBN-10: 3-86417-051-6
ISBN-13: 978-3-86417-051-5

Inhalt

VORWORT	13
I. Kapitel: HINFÜHRUNG ZUM THEMA	15
1. Von der Spiritualität zur Mystik	15
2. Diffuse Begeisterung, Mystik als Esoterik, Magie, Aberglaube	24
3. Mystische Kirche statt dogmatischer Kirche	28
4. Rationalität und Mystik	29
5. Bedeutung für das Christentum und für die Kirche	31
6. New Age–Mystik, Irrationalismus, Plädoyer für das Andere der Vernunft	32
7. Was die Hinwendung zur Mystik heute bedingt	36
a) <i>Abwendung von der kalten Vernunft</i>	36
b) <i>Abwendung von einer Welt der Leistung – Suche nach Sinn</i>	39
c) <i>Angst vor den technischen Errungenschaften</i>	40
d) <i>Sprachlosigkeit der Kirche</i>	41
e) <i>Erfahrung statt Abstraktion und Spekulation</i>	42
f) <i>Rechtfertigung des Glaubens durch Kontakt mit der Transzendenz</i>	42
g) <i>Überwindung der Krise des Christentums und der Kirche</i>	43
8. Drogenmystik	44
9. Mystik in den Religionen	45
10. Die Beziehung zwischen Mystik und Religion	46
11. Eine erste Definition der echten Mystik	47
12. Mystik und Theologie, Mystik als Wissenschaft und ihre Stellung im Rahmen der theologischen Disziplinen	48
13. Glaube als Hintergrund der Mystik	50
14. Mystische Theologie – Mystagogie – Mystologie	52
15. Tiefere Erkenntnis in der Mystik als in der rationalen Theologie	54

16. Augustinus: »Res difficilis perceptu, difficilior dictu«	57
17. Bedeutende Autoren	58
18. Die Mystik in der Sicht der verschiedenen Wissenschaften	60
19. Wertschätzung der Mystik im Christentum und in der Kirche	62
20. Mystik als Medium der Ökumene	64
21. Die Affinität der mystischen Erfahrungen zur Poesie	65
22. Das Hohelied und die nuptiale Mystik – Bernhard von Clairvaux	68
23. Außergewöhnliche Fähigkeiten der Psyche	71
24. Mystik und Pathologie	72
25. Hysterie und religiöser Wahn	73
26. Zur Unterscheidung der Geister	75
27. Neue »Wallfahrtsorte«	76
28. Echte und falsche Mystik	77

II. Kapitel: DAS WESEN DER MYSTIK 83

1. Semasiologie und Etymologie der Wortfamilie »Mystik«: mystisch, mystês, mystêrion, mystikós	83
a) <i>Gebrauch der verschiedenen Termini in der Heiligen Schrift</i>	83
b) <i>Bei den Vätern und im Mittelalter</i>	83
c) <i>In der Neuzeit und in der Gegenwart</i>	86
d) <i>Die Begriffe »mýo« und »myéo«</i>	86
e) <i>Phil 4,12 : »... in alles bin ich eingeweiht ...«</i>	89
f) <i>Die antiken Mysterienreligionen</i>	90
g) <i>Die Weiterbildung der Mystik im Neuplatonismus</i>	95
h) <i>Grundlegende Differenzen im Christentum</i>	97
2. Worum es in der Mystik geht?	98
a) <i>Mystik und Mystizismus</i>	98
b) <i>Natürliche und übernatürliche Mystik.</i>	99
c) <i>Einige Definitionen</i>	100
d) <i>Drei Grundformen</i>	104
e) <i>Zwei Grundhaltungen</i>	109
f) <i>Bezug zur »visio beatifica«</i>	110
g) <i>Erworbene und eingegossene Beschauung</i>	110

h) <i>Mystik im katholischen Sinn</i>	111
i) <i>Mystik und transzendente Erfahrung (Karl Rahner)</i>	112
j) <i>Veranschaulichung der Mystik an der Gestalt des Hiob</i>	112
k) <i>Große und kleine Mystik</i>	113
l) <i>Dominanz der Liebe</i>	113
m) <i>Intuition und Affekt</i>	114
n) <i>Freude und Schmerz</i>	116
o) <i>Actio und passio</i>	117
p) <i>Östliche und westliche Mystik</i>	118
q) <i>Der Offenbarungsvorgang als mystisches Erleben</i>	119
r) <i>»Männliche« und »weibliche« Mystik</i>	120
s) <i>Nähere Beschreibung der mystischen Beschauung</i>	120
t) <i>Quietismus und Subjektivismus</i>	123
u) <i>Das mystische Kernerlebnis</i>	124
v) <i>Von der Meditation zur Kontemplation</i>	130
w) <i>Früchte der Liebe</i>	132
x) <i>Zwischen der Endvollendung und dem normalen Erkennen</i>	134
y) <i>Das Paradiesesleben und die mystische Schau</i>	137
z) <i>Geistsendung als positives Heilsgut</i>	140
z ¹) <i>Die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die sieben Tugenden</i>	142
z ²) <i>Beschauung als Liebe</i>	143
z ³) <i>Mystisches Erleben und Gebet</i>	146
z ⁴) <i>Stufen des mystischen Aufstiegs</i>	147

III. Kapitel:

DIE CHRISTLICHE MYSTIK – MYSTIK IM CHRISTENTUM	152
1. Die Mystik im Protestantismus	152
2. Anleihen aus der heidnischen Welt	156
3. Personale Begegnung	157
4. Hell-Dunkel (»docta ignorantia« – »nächtige Intuition«)	157
5. Aufstiegs- und Abstiegsmystik (cherubinische und seraphinische Mystik)	159
6. Bindung an die Schrift	160
7. Bindung an Christus	162

8. Trinitarische Akzentuierung	164
9. Bezogenheit auf das Lehramt der Kirche	164
10. Mystik und Lebensalter	180
11. Priorität der Haltung des Mystikers vor seinen Erlebnissen	181
12. Geistliche Leitung	181
13. Die Mystik und das normale christliche Leben	185
a) <i>Kontroverse Poulain – Garrigou-Lagrange</i>	185
b) <i>Die heiligmachende Gnade als Wesensprinzip des Mystischen</i>	187
c) <i>Die Stellung der großen Theologen im Altertum und im Mittelalter zu dieser Frage</i>	188
d) <i>Die Mystik als Ziel der Seelsorge</i>	192
e) <i>Die Mystik im Leben der Heiligen</i>	196

IV. Kapitel:

MYSTIK IM ALTEN UND IM NEUEN TESTAMENT, IN DER HEILIGEN SCHRIFT

	197
1. Der Umgang der ersten Menschen mit Gott vor dem Verlust der Urstandsgnade	197
2. Der Offenbarungsvorgang als mystisches Erleben	197
3. Mystik im Alten Testament – Glaubensmystik	201
4. Mystik im Neuen Testament – Glaubensmystik	202
5. Die Ausprägung der neutestamentlichen Mystik in der Nachfolge Jesu	203
6. Zwei bedeutende Mystiker: Paulus und Johannes	204
7. Die Mystik des Paulus	204
8. Die johanneische Mystik	209
9. Alle neutestamentliche Mystik ist Christus-Mystik und Kreuzesmystik	210
10. Der personale Gott und die Einheit mit Gott in der Liebe	212

V. Kapitel: GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN MYSTIK	213
1. Märtyrer und Jungfrauen, Mystiker des Anfangs	213
2. Bedeutende Mystiker der Väterzeit	214
3. Augustinus und Gregor der Große, hervorragende Mystiker unter den lateinischen Kirchenvätern	217
4. Pseudo-Dionysius Areopagita	222
5. Allgemeine Charakterisierung der Vätermystik und der Mystik des Mittelalters	225
a) <i>Die Mystik der Kirchenväter</i>	225
b) <i>Die Mystik des Mittelalters</i>	227
6. Bernhard von Clairvaux, der eigentliche Begründer der mittelalterlichen Mystik	230
a) <i>Die Jesus-Liebe, das entscheidende Element</i>	230
b) <i>Fruchtbarkeit der Mystik</i>	231
c) <i>Zurücktreten der Begleitphänomene</i>	231
7. Bernhard von Clairvaux und Bonaventura	233
8. Die Deutsche Mystik	234
a) <i>»Theologia Deutsch«</i>	234
b) <i>Das Wesen der Deutschen Mystik und ihre Entfaltung</i>	235
c) <i>Meister Eckhart</i>	240
d) <i>Die Frauenmystik, der eigentliche Ort der Deutschen Mystik</i>	244
e) <i>Hildegard von Bingen</i>	245
f) <i>Andere große Frauen der Deutschen Mystik: Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg, Gertrud die Große, Mechthild von Hackeborn, Juliana von Lüttich, Margareta Ebner</i>	252
g) <i>Bedeutende Akzente der Frömmigkeit in der Deutschen Mystik</i>	255
h) <i>Bedeutende mystisch begabte Frauen außerhalb der Deutschen Mystik: Katharina von Siena und Birgitta von Schweden</i>	259
i) <i>Nachblüte der Deutschen Mystik (Jan van Ruysbroek, Geert Grootte, Devotio moderna)</i>	264

j) <i>Weitreichender Einfluss der Deutschen Mystik</i> (<i>Nikolaus von Flüe, Nikolaus von Kues,</i> <i>Friedrich von Spee, Angelus Silesius</i>)	267
k) <i>Die antimystische Einstellung der Reformatoren</i>	268
l) <i>Vertreter reformatorischer Mystik; Kaspar Schwenckfeld,</i> <i>Jakob Böhme, Gerhard Tersteegen, Emmanuel Swedenborg,</i> <i>Friedrich Christoph Öttinger, Philipp Jakob Spener,</i> <i>Nikolaus Graf Zinzendorf</i>	270
m) <i>Katholische Mystiker am Beginn der Neuzeit</i>	271
n) <i>Die spanische Mystik</i>	272
Theresa von Avila	272
Allgemeine Charakterisierung dieser Mystik	296
Johannes vom Kreuz	301
Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz im Vergleich: Zwei Formen der Rationalität und der Unbedingtheit des mystischen Weges	314

VI. Kapitel:

DIE AUSSERORDENTLICHEN

BEGLEITERSCHEINUNGEN DER MYSTIK

	315
1. Allgemeine Charakterisierung	315
2. Ekstasen	323
3. Visionen und Auditionen	332
a) <i>Wichtige Unterscheidungen</i>	332
b) <i>Schwerpunkt Marienerscheinungen</i>	337
c) <i>Bedeutung für die Kirche</i>	340
d) <i>Konkrete Kriterien</i>	343
e) <i>Ein Imperativ</i>	352
f) <i>Approbation</i>	354
4. Charismatische Herzenskunde: Kardiognosie und Hierognosie	356
5. Stigmata	357
a) <i>Worin sie bestehen</i>	357
b) <i>Künstlich induzierte Stigmata</i>	360
c) <i>Die seelische Disposition</i>	361
d) <i>Natürliche Erklärung und religiöse Echtheit</i>	363
e) <i>Keine Stigmatisation in den Ostkirchen</i>	364
f) <i>Bedeutende Trägerinnen und Träger der Wundmale</i>	365
g) <i>Geistige Stigmatisation</i>	365

6. Nahrungslosigkeit	366
a) <i>Fallbeispiele</i>	366
b) <i>Beurteilung</i>	370
7. Nichteintreten der Verwesung	373
a) <i>Das Phänomen</i>	373
b) <i>Beispiele</i>	373
c) <i>Häufig in der Orthodoxie</i>	377
d) <i>Unverweste Leichname im Buddhismus</i>	377
e) <i>Im profanen Kontext</i>	379
8. Wunderbare Vermehrung materieller Mittel und Elongationen	379
9. Bilokation	381
10. Unempfindlichkeit (Immunität) gegenüber Feuer	382
11. Levitationen	384
a) <i>Im Zusammenhang mit der Ekstase</i>	384
b) <i>Levitation in der Geschichte der Mystik</i>	384
c) <i>Parallelen in der Hypnose, in der Parapsychologie und in außerchristlichen Religionen und Kulturen</i>	385
d) <i>Beurteilung</i>	386
12. Der Wohlgeruch der Heiligkeit und das Ausbleiben der Leichenstarre	388
a) <i>Der Wohlgeruch der Heiligkeit</i>	388
b) <i>Das Ausbleiben der Leichenstarre</i>	390
13. Allgemeine Bewertung der außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik	393

VII. Kapitel:

DIE MYSTIK IN DEN NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN	397
1. Echte Mystik in den Religionen?	397
2. Primitive Mystik	398
3. Altchinesische Mystik: Daoismus	400
4. Die Mystik in den Hochreligionen	401
a) <i>Hochreligionen</i>	401
b) <i>Brahmanismus und Hinduismus</i>	402
Hindu-Religionen	402
Seelenwanderung	402

Inneres Gebet und Yoga	406
Bhakti –Yoga	408
Unbegrenzte Toleranz	409
c) <i>Buddhismus, reformierter Hinduismus</i>	412
Die Lehre und der Lehrer	412
Hauptströmungen	420
Selbsterlösung und Weltverneinung	427
»brahman« – »atman« – »karma«	431
Buddhismus und New Age	432
Mission	433
Meditation als Weg	436
zur mystischen Erfahrung	436
Buddhistische Mystik	437
Zen-Buddhismus	439
d) <i>Jüdische Mystik: Kabbala</i>	441
e) <i>Islamische Mystik: Sufismus</i>	443
Lehre	443
Mystik	449
5. New Age – Mystik	457
SCHLUSSWORT	461
LITERATURVERZEICHNIS	462
I. Kirchenväter, mittelalterliche Theologen, Mystiker und Mystikerinnen (Primär-Literatur)	462
II. Sekundär-Literatur	463
PERSONENREGISTER	472
SACHREGISTER	478

VORWORT

Das Phänomen der Mystik begegnet uns in beinahe allen Religionen. Es entfaltet sich in ihnen umso tiefer, je vitaler sie sich darstellen. Dabei schlägt die Mystik nicht selten um in den Mystizismus, die unechte Variante der echten Mystik, wenn sie sich nicht gar von Anfang an als Mystizismus darstellt. In der Gestalt des Mystizismus hat die Mystik heute in der westlichen Welt viel an Terrain gewonnen. Das ist verständlich angesichts der Tatsache, dass das Christentum weithin zu einer reinen Lebensphilosophie verkommen und gleichzeitig zur Magd der Politik geworden ist und nicht zuletzt weithin subjektiver Beliebigkeit anheimgefallen ist. Entgegen einer verbreiteten Meinung ist die Mystik nicht subjektiv, irrational oder gar im Gefühl beheimatet, sie ist vielmehr rational und objektiv. Die echte Mystik hat ihren Ort vornehmlich im Christentum. Aber es gibt sie in allen Religionen. »Wer Heiliger Geist sagt, sagt Mystik«, so erklärt der evangelische Theologe Rudolf Otto in seinem Buch »Vom neuen Singen. Christliche Welt« (Würzburg 1919). Das kann man recht verstehen. Diese Gleichung hat allerdings zwei Unbekannte.

Mystik ist Erfahrung Gottes aus der Mitte der Existenz. In der Mystik geht es um die Vereinigung des Menschen mit dem Unendlichen, wobei das Unendliche unpersonal oder personal, monotheistisch oder polytheistisch verstanden werden kann. In der Mystik sucht die ins Endliche gebannte Seele sich aus den Schranken der Endlichkeit zu befreien, um sich mit dem Unendlichen zu vereinigen. Im Kern ihres Wesens ist Mystik die höchstmögliche Form der Gottverbundenheit des Menschen auf Erden. Psychologisch betrachtet, verbindet sich mit ihr das Bewusstsein einer besonderen Nähe zu Gott, wenn nicht gar das Bewusstsein der Einswerdung mit Gott.

Es handelt sich bei der Mystik um den Gipfel der Frömmigkeitsübungen oder des Gebetslebens. Daher können wir sie auch als vertiefte Spiritualität verstehen. Immer gehört die Meditation zu ihr, das innere Gebet, die Betrachtung und

die Versenkung. Im Mittelalter sprach man statt von der mystischen Erfahrung gern von der »contemplatio«, von der Beschauung.

Die vorliegende Abhandlung geht zurück auf eine Vorlesung, die der Autor wiederholt an der Freiburger Universität für Hörer aller Fakultäten gehalten hat und die durch nicht wenige Interessierte über das Internet mitverfolgt worden ist. Zur besseren Orientierung hat er der Darstellung außer einem umfangreichen Literaturverzeichnis ein Personenregister und ein Sachregister angefügt. Er möchte die Publikation als Dankesgabe verstehen für seine treuen Hörer.

Joseph Schumacher

Freiburg i. Br.,
am 1. November 2015,
dem Fest Allerheiligen

HINFÜHRUNG ZUM THEMA

1. Von der Spiritualität zur Mystik

Das Wort »Spiritualität« ist zu einem Modewort geworden. In den letzten Jahren sind Hunderte von Büchern erschienen, die sich mit dem beschäftigen, was man Spiritualität nennt. Die Rede von Spiritualität ist vielleicht deshalb so inflationär, weil man sie so wenig hat und weil man diesen Mangel irgendwie spürt. Oft ist es ja so, dass einem das, wovon man sehr viel spricht, existentiell fremd geworden ist. Würde die Spiritualität so intensiv praktiziert, wie über sie gesprochen wird, so sähe es anders aus im Christentum und in der Kirche.

Das Wort »Spiritualität« bezeichnet nicht einmal einen besonders komplizierten Sachverhalt. Es steht für Frömmigkeit oder genauer für die Weise, in der die Frömmigkeit im Leben Gestalt annimmt. Man könnte auch sagen: Spiritualität ist die geformte Gestalt des religiösen Lebens, speziell des christlichen Lebens. In dem Wort »Spiritualität« ist der Begriff »spiritus« enthalten. Das ist ein Hinweis auf den »Spiritus Sanctus«, den Heiligen Geist. Um ihn geht es hier. Für den Christen ist er die Seele seines religiösen und seines moralischen Handelns. Von daher können wir den Begriff der Spiritualität auch definieren als Leben aus dem Geist Gottes, als geistliches Leben.

Wer von Spiritualität spricht, ist auf jeden Fall auf der Höhe der Zeit, mehr auf jeden Fall als der, der sich wirklich um sie bemüht. Die Priesteramtskandidaten der katholischen Kirche durchlaufen ein Spiritualitätsjahr, bevor sie mit dem Studium der Philosophie und der Theologie beginnen. Dieses Jahr ist bestimmt für die Einübung des geistlichen Lebens, für die Intensivierung der »vita spiritualis«, die im Selbstverständnis der Kirche der eigentliche Inhalt der priesterlichen Sendung ist.

In der Spiritualität verbindet sich das moralische Handeln mit dem religiösen. Die Spiritualität oder das spirituelle Leben ist dabei im christlichen Verständnis die Antwort des Menschen auf die Ansprache Gottes an ihn, wie sie in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments eine feste und verbindliche Gestalt angenommen hat. Als solche ist sie von der Gnade getragen.

Eine doppelte Gestalt hat die Spiritualität: Zum einen besteht sie im Gebet und im Kult, zum anderen in der Erfüllung der Gebote – oder allgemeiner – des Willens Gottes. Dabei kommt dem Gebet und dem Kult die Priorität zu, wenn gleich das Gebet und der Kult ohne die Moral erstarren und veräußerlichen und gar zu einem Ärgernis werden und das Zeugnis der Kirche verdunkeln. In diesem Verständnis können wir die Spiritualität mit dem religiösen Leben identifizieren. Um es genauer zu sagen: Das religiöse Leben wird zum geistlichen Leben durch eine gewisse Intensivierung und durch eine gewisse Professionalität. Das geistliche Leben aber wird seinerseits zum mystischen Leben, wenn es noch einmal eine gewisse Steigerung erfährt. Zwischen der Spiritualität und der Mystik besteht demnach nicht ein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied, nicht anders als zwischen dem religiösen Leben und dem geistlichen. In der Mystik begegnet uns somit nichts anderes als eine intensivere Form der Frömmigkeit.

Solche Zusammenhänge werden unterstrichen durch die Tatsache, dass man in der christlichen Tradition zwischen der kleinen und der großen Mystik oder die Mystik im weiteren und im engeren Sinne unterschieden hat, je nachdem, wie tief sich die Mystik verwirklicht, und dass man dann die kleine Mystik wiederum mit der Spiritualität identifiziert hat.

Als Mystik bezeichnen wir die Erfahrung des Nicht-Erfahrbaren. Man hat die Mystik als experimentelle Gotteserkenntnis definiert¹. Das ist richtig, wenn man nicht übersieht, dass es sich hier nur um mittelbare Gotteserkenntnis handelt. Im strengen Sinne ist diese Gotteserkenntnis keine erfahrungsmäßige, weil sie nicht aus einer unmittelbaren Gottesbegegnung hervorgeht. Die Basis auch der mystischen Gotteserkenntnis ist der Glaube. Der »status viae« wird nicht aufgehoben in der Mystik. In unserem Erdenleben gibt es für uns keine unmittelbare Verbindung mit der Transzendenz, sondern nur eine mittelbare. Entweder beruht unsere Verbindung mit der Transzendenz auf unserem schlussfolgernenden Denken, oder sie beruht auf dem Glauben, verstanden als Übernahme von Fremdeinsicht. Im einen Fall sprechen wir

1 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 97 a. 2 ad 2; Alois Mager, Art. Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg i. Br. 1935, 410.

von der natürlichen Gotteserkenntnis, im anderen Fall von der übernatürlichen. Demgemäß können wir unterscheiden zwischen der philosophischen Mystik und der Glaubensmystik. Im einen Fall ist die Basis die Metaphysik, im anderen Fall die Offenbarung, die jüdisch-christliche Offenbarung oder der Glaube der Kirche. Wenn wir hier von Mystik sprechen, meinen wir die Glaubensmystik, sofern sie den Glauben der Kirche zur Basis hat, allgemeiner gesprochen: den Glauben der Christenheit. Mit dieser verbinden sich, wie uns die Geschichte lehrt, eine Reihe von außerordentlichen Phänomenen, nicht immer, aber zuweilen, mit denen wir uns hier ein wenig näher befassen werden, sofern sie in ihrer Außergewöhnlichkeit eine gewisse Nähe zu den Wundern haben und zuweilen gar als Wunder angesehen worden sind.

Immer gibt es für uns, solange wir im Pilgerstande sind, nur mittelbare Gotteserkenntnis, Gotteserkenntnis auf der Grundlage des Glaubens, auf der Grundlage des Lebens mit dem Wort Gottes. Nur in diesem Verständnis können wir von Gotteserfahrung sprechen. Eine unmittelbare Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung würde den Pilgerstand aufheben, die Gottesschau der Ewigkeit vorwegnehmen. Das ist zwar nicht in sich unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich. Deswegen gehen wir hier davon aus, dass auch im mystischen Erleben der Glaube das entscheidende Element ist. Das bedeutet, dass Gott im mystischen Erleben in seinen Wirkungen und durch seine Wirkungen wahrgenommen wird und nicht zuletzt durch die Gewissheit seiner Nähe, wie er sie der Seele im mystischen Erleben schenkt.

Wenn wir auf die christliche Mystik schauen, so ist die gemeinsame Klammer, die die verschiedenen Formen umfasst, die personale Begegnung mit dem unbegreiflichen Gott, ganz gleich, welches Niveau sie erreicht. Personale Begegnung aber ist immer Geschenk und gleichzeitig Verwirklichung der eigenen Freiheit. Das gilt schon im natürlichen Leben. Ist Mystik – christlich verstanden – immer personale Begegnung, sofern sie »Erfahrung« Gottes ist aus der Mitte der Existenz², so ist sie wesentlich ein inneres Moment jedes lebendigen Gottesglaubens³. Dabei wird auf dem Gipfel der mystischen Erfah-

2 Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich 1980, 375 f.

3 Georg Sporschill, Hrsg., Am Horizont der Religiosität, Wien 1984, 24.

rung die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zwischen zeitlich und ewig, subjektiv als überwunden angesehen⁴, und sie wird erfahren als Vereinigung mit dem Unendlichen, wobei das Unendliche personal oder unpersonal, monotheistisch oder polytheistisch verstanden werden kann. Wir können also sagen: Das religiöse Leben wird zum geistlichen Leben, und das geistliche Leben wird zum mystischen Leben. Dabei ist jeder Getaufte zur Mystik berufen, ist die Mystik das Ziel aller Frömmigkeit.

Die Kirchenlehrerin Theresa von Avila († 1582) ermahnt in ihrer Schrift »Weg der Vollkommenheit« alle ihre Mitschwester, »ohne Ausnahme«, danach zu streben und darum zu ringen, dass die Seele durch das innere Gebet reif wird für die mystische Beschauung⁵.

Alle sind zum mystischen Leben berufen, wenn man einmal absieht von den außerordentlichen Gaben der Mystik, die manche, freilich fälschlicherweise, für das Wesen der Mystik halten. Als außerordentliche Gaben der Mystik begegnen uns die Ekstase, die Vision und die Audition, die Nahrungslosigkeit, die Stigmatisation, die Levitation, das Nichteintreten der Verwesung, die Kardiognosie oder die Hierognosie. Diese außerordentlichen Gaben sind nicht mit dem mystischen Leben als solchem zu verwechseln. Sie sind Begleiterscheinungen der Mystik, die nicht besonders häufig vorkommen, die vor allem aber in sich peripherer Natur sind. Wo immer sie das mystische Erleben begleiten, können sie es beglaubigen, aber auch verdunkeln.

Können wir auch im strengen Sinn von Spiritualität nur im Christentum sprechen, weil man nur dort den »Spiritus Sanctus«, den »Heiligen Geist« kennt, so können wir doch im weiteren Sinne in allen Religionen von Spiritualität sprechen. In allen Religionen gibt es folglich auch Mystik. Auch außerhalb des Christentums ist es zudem der Heilige Geist – wer sollte es sonst sein? –, der die Spiritualität und die Mystik bewirkt, soweit sie echt ist. Hier gelten das Wort des Johannes-Evangeliums: »Der Geist weht, wo er will« (Joh 3, 8). sowie die

4 Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen ²1954, 1.

5 Theresa von Avila, Weg der Vollkommenheit 19, 19; 25, 1–3: Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu, Bd. VI, München ⁵1990, 110. 130–132.

Mahnung des 1. Johannesbriefes: »Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind« (1 Joh 4, 1).

Wir verstehen die Spiritualität als kleine Mystik, als Mystik im weiteren Sinne. Auch im Christentum begegnet sie uns in sehr verschiedenen Formen. So unterscheiden wir zwischen evangelischer, orthodoxer und katholischer Spiritualität, wobei die evangelische Spiritualität differiert entsprechend den verschiedenen Denominationen, in denen sich das evangelische Christentum darstellt. Innerkirchlich unterscheiden wir zwischen benediktinischer, franziskanischer, dominikanischer oder karmelitischer Spiritualität oder zwischen der priesterlichen Spiritualität und der Laienspiritualität. Soweit es sich um katholische Spiritualität handelt, müssen wir hier gemeinsame Elemente erkennen, müssen gemeinsame Elemente vorhanden sein, auf die man bei aller Akzentuierung bestimmter Ausdrucksformen nicht verzichten kann. Solche Elemente sind das sakramentale Leben, speziell die Mitfeier des eucharistischen Opfers und das Bußsakrament sowie die Marienverehrung und die Liebe zum Petrusamt.

Immer gehört zur Spiritualität auch die Meditation, das innere Gebet, die Betrachtung, wie sie nicht weniger wesentlich zur Mystik gehört. Ignatius von Loyola († 1556), der Gründer des Jesuitenordens, hat einst seinen Söhnen vorgeschrieben, jeden Tag eine Stunde der Betrachtung zu widmen.

Wenn sie heute vernachlässigt wird in der Kirche, die Meditation oder die Betrachtung – wir sprechen auch vom betrachtenden Gebet –, wenn die Meditation heute in der Kirche vernachlässigt wird, obwohl sie so oft thematisiert wird, so ist doch zu registrieren, dass die neuen geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche, deren Zahl nicht gerade gering ist, sich in der Regel wieder intensiv auf diese Übung besinnen.

Die Meditation ist ein integrales Moment der katholischen Spiritualität, und zwar seit eh und je. Sie ist, wenn sie intensiv gepflegt wird, gewissermaßen die Brücke vom spirituellen zum mystischen Leben. Man kann sie auch als die Seele der Spiritualität oder auch der Mystik bezeichnen. Sie ist der eigentliche Motor allen spirituellen Lebens.

Immer steht die Meditation im Kontext der Mystik. Deshalb ruft der Begriff »Meditation« heute durchweg positive Assoziationen hervor, nicht anders als der Begriff »Mystik«.

Im Jahre 1999 stellte der »Rheinische Merkur« in einem Artikel über die Chancen des religiösen Buches im Buchhandel fest, die Nachfrage nach religiösen Büchern im klassischen Sinne sei entsprechend dem Kreditverlust, den die Kirche in der Öffentlichkeit gefunden habe und entsprechend dem Rückgang des kirchlichen Einflusses in der Gesellschaft bis zu 20 % zurückgegangen, gleichzeitig aber erfreuten sich Bücher, die sich mit Spiritualität und Mystik beschäftigten, eines wachsenden Interesses und einer wachsenden Nachfrage. Da hieß es, ein Buch mit dem Titel »Fromm werden im Religionsunterricht« verkaufe sich etwa sehr viel schlechter als ein Buch mit dem Titel »Meditative Übungen für unruhige Geister«⁶.

Von der Spiritualität und der Mystik erwartet man Lebenshilfe. Mystik und Spiritualität stehen für religiöse Spontaneität, für Freiheit von Autoritäten, für Freiheit der Gestaltung des Lebens, für Überwindung des Formalismus, für erlebte Religiosität, für Glaubenserfahrung, Anti-Institutionalismus und Grenzerfahrungen.

Das religiöse Interesse, das uns hier begegnet, ist indessen nicht geordnet, sondern unverbindlich und schweifend. In ihm geht es letzten Endes um die Sinnsuche, wobei die Tendenz zu erkennen ist, dass man einen Sinn sucht, der möglichst billig zu haben ist. Solche Zusammenhänge machen auch das wachsende Interesse an den fremden Religionen verständlich, am Hinduismus, am Islam, am Judentum und vor allem am Buddhismus, ganz abgesehen davon, dass das Fremdartige immer eine besondere Faszination hat.

Wir werden hier fragen: Was ist Mystik? und eine genauere Definition dieses Phänomens geben. Wir werden fragen: Was geschieht in den mystischen Vorgängen?, und: Wie sind sie theologisch zu deuten und einzuordnen? Wir werden sodann fragen: Was ist das Spezifische der christlichen Mystik? Wie verhält sich die Mystik im Christentum zum normalen christlichen Leben? In welcher Beziehung steht die Mystik zum gewöhnlichen Leben des Getauften? Was können wir dem Alten Testament und dem Neuen Testament über die Mystik entnehmen? Und: Wie stellt sich die Mystik in der Geschichte der christlichen und der außerchristlichen Mystik dar?

6 Rheinischer Merkur vom 10. September 1999.

Heute begegnet uns immer wieder der Versuch, die christliche Mystik in der Gestalt der christlichen Meditation mit der fernöstlichen Mystik und mit fernöstlichen Meditationsformen zu verschmelzen. Durch Verwendung nichtchristlicher Meditationsformen will man geistliche Erfahrungen hervorbringen und vermitteln, die denen der christlichen Mystiker ähnlich sind. Eine große Rolle spielt dabei die negative Theologie, teilweise geschieht das dergestalt, dass man gänzlich abseht von den Offenbarungsaussagen des Alten und des Neuen Testaments, wenn man sie nicht gar völlig negiert.

Gerade die Hinwendung zur negativen Theologie und die Begeisterung für sie ist ein bedeutendes Element der gegenwärtigen Hinwendung zur Mystik. Dabei ist man von großer Skepsis bestimmt gegenüber der begrifflichen oder auch gegenüber der dogmatischen Formulierung des Glaubens. In diesem Kontext hat der Terminus »dogmatisch« nicht selten eine grundlegend negative Bedeutung, gilt er als Synonym für fundamentalistisch oder ideologisch.

Konstruierte oder gemachte Mystik begegnet uns heute in den charismatischen Gruppierungen, in den christlichen Gemeinschaften, die stark subjektivistisch bestimmt sind, oder in den charismatischen Elementen des Gottesdienstes in den verschiedenen christlichen Konfessionen wie auch nicht selten im katholischen Christentum, wo immer man sich willkürlich hinwegsetzt über die vorgegebenen Normen der Kirche.

Ein wichtiger Aspekt unserer Überlegungen wird auch der Vergleich der christlichen Mystik mit der Mystik in den außchristlichen Religionen sein. Wir werden daher fragen: Was ist gleich in der Mystik des Christentums und in der Mystik der anderen Religionen und was ist verschieden? Wenn wir nach der Mystik des Christentums fragen, geht es uns speziell um die Mystik im katholischen Christentum, in dem die Mystik, allgemein gesprochen, eine bedeutendere Rolle spielt und sich auch stärker entfaltet hat als in den übrigen christlichen Gemeinschaften.

Eine nicht unbedeutende Rolle spielt heute die Mystik des New Age, die sich hier in spezifischer Weise ausprägt in der Gestalt des Okkultismus und nicht zuletzt auch der Drogenmystik. Wir würden diese Mystik als Mystizismus bezeichnen, weil es sich hier um einen klassischen Fall unechter Mystik handelt.

Das New Age versteht sich ex professo als Mystik. Faktisch handelt es sich hier jedoch um ein Surrogat, um eine Ersatzspiritualität, so würden wir jedenfalls aus christlicher Sicht sagen, die mit der christlichen Mystik nicht viel zu tun hat.

Wir fragen in diesem Zusammenhang nicht zuletzt nach den Unterschieden zwischen echter und unechter Mystik sowie nach den außerordentlichen Phänomenen der Mystik wie Visionen, Ekstasen, Levitationen, Stigmata, Nahrungslosigkeit, Kardiognosie, Unverweslichkeit von Leichnamen usw. Darin verwoben sind Fragen der Psychosomatik, der Parapsychologie und der Pastoralmedizin. Dabei stellt sich dann etwa auch die Frage, die man in gewissen Kreisen heute ohne Einschränkung – wohl fälschlicherweise – im behandelnden Sinne beantwortet: »Gibt es mystische Beziehungen zu den Verstorbenen?«

Eine gewichtige Frage, die uns bei unseren Überlegungen beschäftigen wird, nicht als ein eigenes Kapitel, sondern durchgehend, ist die nach der Bedeutung der Mystik für uns heute.

Man kann nicht von christlicher Mystik reden, ohne auch auf die großen Mystikerinnen und Mystiker des Mittelalters einzugehen, auf die Mystikerinnen Hildegard von Bingen (1098–1179), Mechthild von Hackeborn (1241–1299), Mechthild von Magdeburg (1212–1283), Gertrud die Große von Helfta (1256–1302) – übrigens die einzige Frau in der Geschichte, der man den Beinamen »die Große« gegeben hat – und viele andere. Eingehen muss man, wenn man von christlicher Mystik redet, vor allem auch auf die Mystiker Jan von Ruysbroek (1293–1381) – man bezeichnet ihn für gewöhnlich als den größten flämischen Mystiker –, Geert Groote (1340–1384) und Thomas von Kempen (1380–1471). »Die Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen wurde zum meist gelesenen Erbauungsbuch des späten Mittelalters und hat bis heute seine fundamentale Bedeutung für das spirituelle Leben nicht verloren. Möglicherweise ist nicht Thomas von Kempen der Verfasser dieser Schrift, sondern Geert Groote, der gestorben ist, als Thomas von Kempen vier Jahre alt war. Thomas von Kempen hat das hohe Alter von 91 Jahren erreicht.

Ein bedeutender Mystiker der Kirche ist in der Neuzeit Ignatius von Loyola (1492–1556), der Gründer des Jesuitenordens. Er verbindet seine Mystik mit den Exerzitien, den

geistlichen Übungen, wodurch damals ein neues Element in die Mystik einzog und die Mystik in weiteren Kreisen Fuß fassen konnte. Das hat nicht zuletzt große Bedeutung für den Erfolg der so genannten Gegenreformation, besser: der innerkirchlichen Reform im Anschluss an die Reformation, die eine Reform sein sollte, aber zu einer Reformation geworden ist. Ignatius von Loyola und der durch ihn gegründete Jesuitenorden sind das eigentliche Zentrum der innerkirchlichen Reform. Der Jesuitenorden wurde gegründet im Jahre 1534. Das besondere Merkmal dieses Ordens ist das die drei Gelübde der evangelischen Räte ergänzende Gelübde des besonderen Gehorsams gegenüber dem Papst.

Als die drei bedeutendsten Mystiker der Neuzeit bezeichnet man für gewöhnlich Theresia von Avila (1515–1582), Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Franz von Sales (1567–1622).

Die Literatur über die Mystik ist sehr umfangreich und vielschichtig. Sie überschwemmt geradezu den Büchermarkt, meistens in zustimmender oder positiver Weise, nicht nur in der Gegenwart, in der Gegenwart aber in besonders auffälliger Weise. Sie ist vielfach sehr kompliziert, die Literatur über die Mystik. Sehr häufig bringt sie aber auch substantiell nicht viel. Es wäre ein Leichtes, Hunderte von Titeln zusammenzutragen. Unter dem Stichwort »Mystik« werden im Katalog der Freiburger Universitätsbibliothek 1100 Titel angegeben, darunter befinden sich allein in den Jahren 2001 und 2002 über 100 Neuerscheinungen. »Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?« war im Jahre 1991 das Thema der Salzburger Hochschulwochen.

In dieser Studie sollen die wichtigsten und bedeutendsten Veröffentlichungen über die Mystik aufbereitet dargeboten werden. Dabei soll auf manche Werke des Näheren eingegangen werden.

Sieben Kapitel umfasst diese Monographie. In ihnen geht es um eine Allgemeine Hinführung zum Thema (1), um das Wesen der Mystik (2), um die christliche Mystik bzw. um die Mystik im Christentum (3), um die Mystik im Alten und im Neuen Testament, um die Mystik in der Heiligen Schrift (4), um die Geschichte der christlichen Mystik (5), um die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik (6) und um die Mystik in den nichtchristlichen Religionen (7).

2. Diffuse Begeisterung, Mystik als Esoterik, Magie, Aberglaube

Der Terminus »Mystik« ist heute in aller Munde, alle reden von Mystik. Das Wort »Mystik« ist so etwas wie ein Modewort geworden. Dabei bezeichnet man mit ihm allerdings recht disparate Dinge: Charismatisches, Schwärmerisches, Esoterisches, Irrationales, Verschwommenes oder gar Weltflüchtiges. Man spricht etwa von einem mystischen Dunkel und meint dann etwas in seiner Realität extrem Fragwürdiges.

Mit dem Begriff der Mystik verbinden sich – speziell im Christentum – Assoziationen wie Spiritualität, Gebet, Beschauung, Läuterung, dunkle Nacht, Erleuchtung, Erleuchtungsgnade, Ekstase, Einigung, Einsprechungen und Privatoffenbarungen.

Viele denken, wenn sie von Mystik hören, zunächst an außergewöhnliche Phänomene wie Visionen und Auditiven, Stigmatisation, Levitation, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Heilungswunder und dergleichen. Diese Phänomene gehören auch zur Mystik, stehen aber nicht in ihrem Zentrum. Sie bewegen sich eher an der Peripherie der Wirklichkeit, die hier gemeint ist. Das Wesen der Mystik und der mystischen Vorgänge, ihr Inneres liegt tiefer, und vor allem ist die Mystik auf dieses Außen nicht angewiesen, weshalb wir diese außergewöhnlichen Phänomene für gewöhnlich als außerordentliche Begleiterscheinungen der Mystik bezeichnen. Es handelt sich bei ihnen, sofern sie echt sind, um außergewöhnliche Manifestationen der Mystik. Weil bei ihnen das Sinnenhafte, das Körperliche beteiligt ist, deshalb fallen sie mehr in den Blick, deshalb ist man oft geneigt, sie als den eigentlichen Ausdruck des mystischen Lebens anzusehen, faktisch sind sie jedoch im Kontext der Mystik im Grunde mehr oder weniger zufällige Phänomene⁷.

Manchen kommt die Mystik unheimlich vor, sie verschließen die Augen davor, wie man die Augen vor Geheimnisvollem und Unverständlichem verschließt. Andere wieder wenden sich ihr begeistert zu. Im Allgemeinen steht man ihr eher

7 Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 24.

positiv gegenüber als negativ. Dabei ist die Mystik und das, was man dafür hält, heute sehr häufig zu einem Tummelplatz verschwommener Ideen geworden, wenn man alles Mögliche unter Mystik versteht. Das darf nicht übersehen werden.

Nicht wenige sind in diesem Kontext fixiert auf die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Das heißt: Sie denken bei der Mystik an parapsychologische Phänomene oder an psychoreligiöse Praktiken, wie sie in esoterischen Zirkeln geübt werden. Wieder andere denken an eine Sonderform weltverneinender Spiritualität.

In wissenschaftlichen Darstellungen identifiziert man Mystik vielfach mit Magie und Aberglaube, bezeichnet man als Mystik alles, was im Dunkel und Zwielficht angesiedelt ist, unterscheidet man also nicht zwischen Mystik und Mystizismus. So liest man etwa auch in seriösen Darstellungen, die Mystik sei die Magie der Primitiven, sie sei das Nirwana des Buddhismus, der Neuplatonismus eines Plotin, der Tanz des indischen Derwises usw.

Nicht selten fasst man unter Mystik einerseits skurrile Formen des Aberglaubens, den ganzen Bereich des Okkulten, des Magischen, des Mantischen und des Astrologischen, also jene Bereiche, die man in einer tiefer durchreflektierten Gestalt dieser Materie unter den Begriff des »Mystizismus« fassen würde, und andererseits die durchgeistigte Mystik eines Meister Eckhart und einer Hildegard von Bingen⁸.

Häufiger sieht man die Mystik auch einfach als eine Unterabteilung der Esoterik an, als eine Art von Frömmigkeit oder Religiosität, die einen Zug zum Geheimen hat und in kleinen Gruppen von Eingeweihten gepflegt wird. In einem gewissen Gegensatz dazu steht jenes Verständnis von Mystik, das die Mystik einfach als eine Sonderform weltverneinender Spiritualität definiert.

Der Bogen dessen, was man unter Mystik versteht, ist also weit gespannt, wenn man einerseits sensationelle und ungewöhnliche Vorgänge sowie skurrile Formen des Aberglaubens als Mystik bezeichnet, andererseits die durchgeistigte Spiritualität eines Meister Eckhart († 1328) und einer Hildegard von Bingen († 1179). Den Dominikaner Meister Eckhart hat

8 Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 320.

man immer wieder als den Fürsten der mittelalterlichen Mystik bezeichnet.

Ein gemeinsamer Nenner könnte hier gefunden werden, wenn man alles das als Mystik bezeichnen würde, was in irgendeiner Weise im Dunkel und Zwielficht das alltägliche Menschsein übersteigt und irgendwie religiös geprägt ist, religiös im weitesten Sinne des Wortes⁹.

Das esoterische Verständnis der Mystik ist sehr verbreitet, vor allem in der Volksmeinung. Richtig daran ist, dass die Mystik naturgemäß – nicht nur die christliche Mystik – immer in gewisser Weise in einem Zusammenhang mit der Esoterik steht oder dass die Esoterik sich ex professo als Mystik versteht. Die Brücke bildet hier die Hinordnung auf das Übersinnliche, das sich in der Religion allerdings, speziell in der christlichen, als Transzendenz darstellt. Die Transzendenz aber ist das »Ganz Andere«, das »totaliter aliter«, während das Übersinnliche als die Kehrseite der natürlichen Wirklichkeit verstanden werden muss.

In den esoterischen Kreisen geht es um Lehren und Handlungen bezüglich des Übersinnlich-Übermenschlichen, von denen man meint, sie seien nur einem begrenzten Kreis von Eingeweihten, Einverstandenen und Erleuchteten, nicht aber der Allgemeinheit verständlich. An die Stelle des Glaubens für alle tritt in der Esoterik die Erkenntnis, die Gnosis. Die Gnosis ist nur für wenige gedacht, für jene, die man durch die Initiation in besondere Bewusstseinszustände, durch mystisch-meditative Versenkung und Intuition und durch symbolische Deutekunst erreicht. Die Esoteriker setzen auf verborgene und innerliche Kenntnisse und distanzieren sich damit von der allgemein anerkannten, von der so genannten exoterischen Wissenschaft und Religion. Die Wissenschaften und die Religionen sind für die Esoteriker gleichermaßen exoterisch, während die Esoteriker sich selber immer als elitär verstehen, ihre Lehren und Praktiken geheim halten und auf Erkenntnis und Erleuchtung setzen.

Demgegenüber ist die echte Mystik nicht elitär in diesem Sinne, ist sie vielmehr für alle bestimmt, wie auch die Religion auf alle hingeeordnet ist. Für Eingeweihte sind demgegenüber

9 Vgl. ebd.; Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt/M. 1953, 8.

die Mysterienreligionen bestimmt. Tendenzen zum Elitären gibt es freilich immer wieder auch in den Religionen und auch im Christentum. Dort setzen sie sich jedoch nicht durch, auch nicht in der offiziellen Mystik.

Von der Qualität wie auch von der Bestimmung her liegen Welten zwischen der Mystik eines Meister Eckhart, einer Hildegard von Bingen und einer Theresa von Avila und der New Age–Mystik, dem Okkultismus, der Magie und der Astrologie. Im einen Fall geht es um Bewusstseinsweiterung, Selbstfindung, Erleuchtung, Einweihung und Gnosis, das heißt: Erkenntnis, im anderen Fall geht es um personale liebende Begegnung mit dem Du Gottes auf der Grundlage der Offenbarung im Kontext der Gnade und um die Hingabe an den unbegreiflichen Gott.

Im esoterischen Verständnis ist Mystik, wenn man das esoterische Verständnis der Mystik zugrundelegt, weithin gleichbedeutend mit Aberglaube, mit Hinwendung zum Mythos, damit aber mit Rückschritt und Anachronismus¹⁰. Wir müssen jedoch, wie bereits betont wurde, unterscheiden zwischen der echten und der unechten Mystik, zwischen der genuinen Mystik und dem Mystizismus. Der Mystizismus ist in der Tat etwas der gesunden Frömmigkeit Widersprechendes und eine Erscheinung der Dekadenz der Frömmigkeit. Die Unterscheidung zwischen echter und unechter Mystik ist hier von großer Bedeutung. Eine unklare Begrifflichkeit stiftet Verwirrung und führt zu immer neuen Missverständnissen¹¹.

Falsch ist es, wenn man, wie es immer wieder geschieht, auch im säkularen Kontext Menschen, die in dem Ruf stehen, ungewöhnliche Gaben zu besitzen, die medial veranlagt oder mit außergewöhnlichen paranormalen Fähigkeiten ausgestattet sind, oder solche, die die besondere Fähigkeit haben, sich die Tiefenseele zunutze zu machen oder die man einfach als Psychopathen bezeichnen müsste, als Mystiker bezeichnet. In Wirklichkeit kann man sie bestenfalls als Mystizisten bezeichnen.

Obwohl die Mystik für das Christentum, aber auch für die Religionen von großer Bedeutung ist, mehr oder weniger – in

10 Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg i. Br. 1921, 1 f.

11 Ebd., 1 ff.

den Weltreligionen hat sie in allen Fällen ihren Ort, im Hinduismus, im Buddhismus, im Judentum und im Islam –, spielt sie im normalen Theologie-Studium kaum eine Rolle. Das ist nicht angemessen.

Dabei müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass hier nur ein bescheidener Ausschnitt eines weitverzweigten Gebietes behandelt werden kann, dass hier nur eine erste Einführung in ein sehr komplexes Thema gegeben werden kann. Was hier gesagt werden kann, ist also aufs Ganze gesehen nur wenig.

3. Mystische Kirche statt dogmatischer Kirche

Innerkirchlich oder innerchristlich plädiert man heute gern für eine mystische Kirche. Gern stellt man eine mystisch ausgerichtete Kirche – die gegenwärtige – einer dogmatischen – der Kirche von gestern – gegenüber. Immer wieder liest und hört man, die Kirche sei heute spirituell-mystisch ausgerichtet, bestimmt von einem tieferen Verwurzelsein in Gott. Sofern damit der Ist-Zustand der Kirche gemeint ist, kann man da, abgesehen von kleineren Aufbrüchen, nur skeptisch sein – da scheint eher der Wunsch der Vater des Gedankens zu sein. Auf jeden Fall berührt die Forderung nach einer mystisch ausgerichteten Kirche den *nervus rerum* unserer Zeit. Das ist nicht zu leugnen.

Christlich verstanden stehen Spiritualität und Mystik nicht im Gegensatz zum Dogma, obwohl man das immer wieder so darstellt. Spiritualität und Mystik stehen, christlich verstanden, nicht im Gegensatz zum Dogma, vielmehr ist es so, dass das Dogma der Prüfstein der Echtheit der Mystik ist.

Es gibt kaum ein Wort von dem Jesuitentheologen Karl Rahner († 1984), das so häufig zitiert wird wie jenes: »Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der Gott erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.« Rahner schrieb dieses Wort zum ersten Mal in seinem Aufsatz »Das neue Bild der Kirche« in der Zeitschrift für christliche Spiritualität »Geist und Leben«¹². Später hat er es oft wiederholt. Wir finden dieses Wort allein zweimal im VII. Band der Schriften Rahners zur Theologie¹³. Im 14. Band der Schriften Rahners

12 Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität 39, 1966, 4–24.

13 Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Zur Theologie des geistlichen Lebens), Einsiedeln/Zürich 1971, 11–31.

heißt es wiederum: »Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei«¹⁴.

Im Anschluss an das berühmte Rahner-Wort erschien im Jahre 1979 ein Aufsatz von Harvey D. Egan unter dem Titel »Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, mit dem Untertitel »Mystik und Theologie Karl Rahners«¹⁵.

Schon im Jahre 1966 präzierte Rahner seine Aussage, um jede esoterische und mystizistische Missdeutung abzuwehren, wenn er erklärte, dass Mystik »recht verstanden kein Gegensatz zum Glauben im Heiligen Pneuma« sei, »sondern dasselbe«¹⁶.

Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann wird dieser Satz in seiner Wahrheit und seinem Gewicht in der Spiritualität der Zukunft deutlicher werden müssen¹⁷. Rahner betont mit Recht, die Mystiker seien nicht eine Stufe höher als die Glaubenden, sondern die Mystik sei in ihrem eigentlichen, theologischen Kern ein inneres, wesentliches Moment des Glaubens¹⁸.

4. Rationalität und Mystik

Wenn Rahner von Mystik spricht, denkt er also nicht an absonderliche oder elitäre Erlebnisse, nicht an Zen-Erleuchtung und psychologische High-Erfahrungen, sondern es geht ihm einfach um das, was man heute gern als »Glaubenserfahrung« oder spe-

14 Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 14 (Christliches Leben), Einsiedeln/Zürich 1980, 161.

15 Harvey D. Egan, Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, Mystik und Theologie Karl Rahners, in: Herbert Vorgrimler, Hrsg., Wagnis Theologie, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (Karl Rahner zum 75. Geburtstag), Freiburg i. Br. 1979, 99–112.

16 Vgl. Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg 1989, 99.

17 Karl Rahner, Horizonte der Religiosität, Kleine Aufsätze, Hrsg. von Georg Sporschill, Wien 1984, 375 f.

18 Karl Rahner, Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, in: Karl Rahner, Horizonte der Religiosität, Kleine Aufsätze, Hrsg. von Georg Sporschill, Wien 1984, 24; Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg 1989, 99 und 133.

zieller: als »Gottese Erfahrung« bezeichnet, Termini, die allerdings missverständlich sind, wie bereits deutlich wurde. Es geht ihm also um eine affektive Begegnung des Menschen mit Gott aus der Mitte seiner Existenz heraus. Mit Recht klagt man heute darüber, dass diese Form der Religiosität ein wichtiges Desiderat sei, dass ihre Absenz ein verhängnisvolles Defizit sei, in der katholischen Kirche wie auch in den reformatorischen Gemeinschaften¹⁹. Die Termini »Glaubense Erfahrung« und »Gottese Erfahrung« sind deshalb nicht besonders gut, weil und sofern sie den Eindruck erwecken, als gäbe es in der Immanenz, in unserer immanenten Welt, einen direkten oder einen unmittelbaren Zugang zur Transzendenz. Einen Zugang zur Transzendenz gibt es für uns nur auf dem Weg über die Metaphysik – das ist der Weg des Denkens mit Hilfe des logischen Schlussverfahrens – und auf dem Weg des Glaubens – in der vernünftigen Bejahung der Offenbarung Gottes, in einem »rationabile obsequium«²⁰.

Mit dem Desiderat, das hier angemahnt wird, ist genau das gemeint, woran im Jahre 1988 der damals in Heidelberg lehrende protestantische Neutestamentler Klaus Berger (* 1940)²¹ erinnert, wenn er in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung schreibt: »Die Postmoderne hat mit der Frage nach Religion auch die Nachspiritualität und Frömmigkeit wieder entdeckt. Theologie täte gut daran, darauf zu reagieren, einmal weil sie sich um ihre Grundfragen kümmern und nicht davor gleichermaßen in die durch Sprachlosigkeit gezeichneten Geschwisterphänomene der Sozialethik und des Dogmatismus ausweichen sollte; zum anderen, weil sonst angesichts der besonders im Norden Deutschlands verbreiteten okkultistischen Richtungen den theologisch ausgebildeten Pfarrern bald die Augen übergehen werden«²².

19 Josef Sudbrack, *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, *Der Christ von morgen – ein Mystiker?*, Würzburg 1989, 99 f.

20 Siehe oben S. 14.

21 Klaus Berger war ursprünglich katholisch, trat dann über zum Protestantismus, um nach seiner Emeritierung wieder katholisch zu werden, nachdem er eine Zeitlang behauptet hatte, er sei immer katholisch gewesen und habe nur pro forma evangelische Kirchensteuer bezahlt.

22 Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 202, vom 31. August 1988, 31; vgl. Josef Sudbrack, *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*, Würzburg 1988.

5. Bedeutung für das Christentum und für die Kirche

Die Bedeutung der Mystik für das Christentum, generell und speziell in der Gegenwart, legt es nahe, dass die Theologie ihre Aufmerksamkeit der Mystik stärker zuwendet, auch im theologischen Unterricht. Das ist heute nicht zuletzt auch deswegen notwendig, weil die Seelsorge immer wieder mit der wuchernden Mystik des New Age konfrontiert oder durch sie unterwandert wird.

In der katholischen Kirche ist die Mystik zentraler als in den reformatorischen Gemeinschaften. Der evangelische Theologe Gerhard Ruhbach, Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Bethel schreibt im Jahre 1989: »Für die Katholiken ist sie (die Mystik) ein Randphänomen und für die Protestanten typisch katholisch«²³. Er artikuliert damit einen anderen Aspekt des Phänomens. Daran ist auf jeden Fall vieles richtig.

Die Mystik ist von existentieller Bedeutung für das Überleben des Christentums. Das ist nicht zu leugnen. Das ahnen viele schon seit Jahrzehnten, über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Im Jahre 1987 wurde die Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e. V. gegründet, 1988 führte sie in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb ihre erste Tagung durch. Die entscheidenden Träger dieser Gemeinschaft sind der evangelische Pfarrer Wolfgang Böhme, früher Direktor der Akademie Bad Herrenalb, und der Jesuit Josef Sudbrack.

Zum Teil bemüht man sich heute, auch über die Grenzen der Konfessionen hinweg, die Mystik wirksam werden zu lassen in der Pastoral. Allein, in der Theologie wird sie noch immer nur am Rande thematisiert. Der Durchschnittstheologe erfährt in seinem Studium nicht viel über die Mystik, höchstens am Rande und in der Regel auch nicht besonders qualifiziert. Selbst in der religiös-spirituellen Ausbildung der Priesteramtskandidaten in den Priesterseminaren hat das Phänomen der Mystik eigentlich keinen Ort oder sieht man es als ein Phänomen an, das nur wenige Auserwählte betrifft, und verlegt man sich stattdessen nicht selten auf die Psychologie,

²³ Gerhard Ruhbach, Josef Sudbrack, Hrsg., *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989, 10.

speziell in der Gestalt der Gruppendynamik. Es wäre viel gewonnen, wenn die Beschäftigung mit der Mystik die Psychologie in der Priesterausbildung verdrängen würde. Einstweilen setzt man hier seine Hoffnung jedoch noch mehr auf die Psychologie, was freilich gänzlich der innerkirchlichen Säkularisierung und der Horizontalisierung der Botschaft der Kirche entspricht.

Die Theologie muss schon deshalb ihre Aufmerksamkeit der Mystik zuwenden, weil die Pastoral immer mehr mit der wuchernden Mystik in der Form des Okkultismus konfrontiert wird, wobei das, was man unter Mystik versteht, wenn es nicht im Bereich der Parapsychologie seinen Ort hat, im Bereich des Magischen angesiedelt ist: Mystik als Magie. Das gilt speziell für die neue Weltanschauung des New Age. In ihr spricht man gern von »Neo-Mystik«, von der »Neuen Mystik«: Dem »Neuen Zeitalter«, dem »New Age«, entspricht die »Neue Mystik«. In dieser Mystik werden nicht zuletzt auch bewusstseinsweiternde Drogen eingesetzt, wie LSD, Meskalin und Heroin. Mit ihrer Hilfe will man die Selbstentdeckung und die Bewusstseinsweiterung erleichtern

6. New Age–Mystik, Irrationalismus, Plädoyer für das Andere der Vernunft

In der Mystik des New Age nimmt man vielfach die christlichen Mystiker in Anspruch, interpretiert sie aber anders. So betrachten die New Ager vor allem Meister Eckhart, aber auch die anderen bedeutenden Mystiker des christlichen Mittelalters, als zu ihnen gehörig und deuten sie dementsprechend.

Wo immer man im New Age die christlichen Mystiker und die christliche Mystik in Dienst nimmt, verfremdet man sie im Sinne von Selbstentdeckung und Vergöttlichung des Individuums auf dem Hintergrund einer pantheistischen Weltansicht. Dabei unterwandert der Mystizismus des New Age die christliche Mystik unmerklich im Sinne der »sanften Verschwörung des Wassermanns«, die das Grundprinzip dieser diffusen Bewegung ist, bzw. man bemüht sich um eine solche Unterwanderung. Letztlich geht es in der Mystik des New Age immer um das *Göttliche im Menschen*. Dieser Mystizismus läuft von daher stets auf eine Identifizierung des Men-

schen mit dem Göttlichen hinaus. Die Mystik des New Age ist von daher Mystik der »Immanenz des Göttlichen« oder besser *Mystizismus* der »Immanenz des Göttlichen«.

Ein prominenter Vertreter der New Age-Mystik ist oder war der Physiker, Philosoph und Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker († 2007), der sich seinerzeit mit großem Enthusiasmus der fernöstlichen Mystik zugewandt hat. Zwar finden wir bei ihm nicht den Begriff des New Age, aber es ist unbestreitbar, dass er ein profilierter Vertreter dieser Ideologie gewesen ist, sofern sie sich einer »ökologischen Spiritualität« und einem »religiösen Synkretismus« verschrieben hat²⁴. In seinem Buch »Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie«²⁵ beschreibt er eine Reihe von Erleuchtungen, die ihm angeblich in diesem Kontext zuteil geworden sind. Besonders hebt er dabei ein Erlebnis hervor, das er am Grab eines großen indischen Weisen hatte. Dieses Erlebnis beschreibt er mit folgenden Worten:

»Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des Maharshi trat, wusste ich im Blitz: Ja, das ist es! Ich saß neben dem Grab auf dem Steinboden. Das Wissen war da und in einer halben Stunde war alles geschehen! Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzudeuten sind: Du, Ich, Ja! Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen. Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich zur Erde zurück ... Ich war jetzt ein völlig anderer geworden«²⁶.

In seiner Begeisterung für die fernöstliche Mystik – in der Gestalt des New Age – schreibt von Weizsäcker an anderer Stelle: »Dass ich als Christ getauft bin, beweist nicht die Falschheit asiatischer Religionen«²⁷, und er bemerkt dann,

24 Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age, Aßlar 1988, 152.

25 München 1977 (²1984).

26 Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München ²1984 (¹1977), 595.

27 Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg 1989, 557.

seit er in Amerika mit den dortigen Quäkern in Berührung gekommen sei und auch Mahatma Gandhi († 1948) gelesen habe, sei er gezwungen gewesen, die herrschende westliche Politik zu kritisieren²⁸. Mahatma Gandhi, der politische und geistige Führer der indischen Unabhängigkeitsbewegung – man hat ihn als eine der faszinierendsten Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts bezeichnet –, lebte von 1869 bis 1948.

Charakteristischerweise schreibt von Weizsäcker in dem bereits zitierten Buch »Der Garten des Menschlichen«: »Die Realität hat vielleicht nie jemand deutlicher gesehen als der Buddha«²⁹. Ein wenig bissig hat ein kritischer Autor – ein protestantischer Theologe – die Hinwendung von Weizsäckers zur fernöstlichen Spiritualität – also zum New Age – als Kapitulation eines Physikers und Philosophen vor der Irrationalität bezeichnet, die bedingt sei durch die Tatsache, dass ihm in seinem Fachgebiet nichts mehr eingefallen sei³⁰.

Es ist nicht zu bestreiten, dass die New Age–Mystik, eine säkularisierte Form der Mystik, eine spezifische Versuchung für Intellektuelle ist, vor allem, wenn sie pantheistisch und positivistisch denken und wenn sie Naturwissenschaftler sind. Sie ist unverbindlich und entfaltet sich auf dem Hintergrund eines eher pantheistischen Weltbildes. Die Mystik des New Age ist zwar weithin dem Hinduismus und dem Buddhismus entlehnt, von ihrem religiösen Kontext hat sie sich jedoch weit entfernt.

Carl Friedrich von Weizsäcker schreibt in seinem Buch »Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung«³¹, er bekenne sich zu Fritjof Capras Schau von der Einheit aller Dinge und aller Religionen. Fritjof Capra (* 1939) – Physiker wie auch von Weizsäcker – ist der bedeutendste Protagonist des New Age. Geboren ist er in Wien im Jahre 1939,

28 Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age, Aßlar 1988, 145 f.

29 Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München ²1984 (¹1977), 592.

30 Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age, Aßlar 1988, 148 f.

31 Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Zeit drängt, München/Wien 1986, 114.

studiert hat er bei dem Nobelpreisträger Werner Heisenberg († 1976), als Physiker, Philosoph und Autor lebt er in Kalifornien³². Auch wenn von Weizsäcker nicht den Begriff des New Age verwendet – darauf wurde bereits hingewiesen –, ist er doch unbestreitbar ein profilierter Vertreter dieser Richtung³³.

Der New Age–Autor Stanislav Grof beschreibt die Neue Mystik als Abenteuer der Selbstentdeckung. Stanislav Grof, Medizinphilosoph, Psychotherapeut und Psychiater, Begründer der Transpersonalen Psychologie, geboren 1931 in Prag, steht ganz im Einflussbereich der New Age–Mystik. Nachdrücklich plädiert er auch für den Einsatz psychedelischer Drogen. Er kritisiert am Christentum und an den etablierten Religionen, dass sie eine Vorstellung von Gott vertreten, »wonach das Göttliche eine Kraft ist, die sich außerhalb des Menschen befindet und zu der man nur durch die Vermittlung der Kirche und der Priesterschaft Zugang gewinnen kann«. Er bemerkt: »Im Gegensatz dazu erkennt die Spiritualität, die sich im Prozess einer tiefgehenden Selbsterforschung offenbart (er meint hier die Spiritualität des New Age), Gott als das Göttliche im Menschen. Mit Hilfe verschiedener Techniken, die den unmittelbaren erlebnismäßigen Zugang zu transpersonalen Wirklichkeiten vermitteln, entdeckt man seine eigene Göttlichkeit. Bei spirituellen Übungen dieser Art sind es der Körper und die Natur, die die Funktion des Gotteshauses übernehmen«³⁴. Das ist eine Mystik, deren Fundament, wie gesagt, die »Immanenz des Göttlichen«³⁵ ist.

32 Erinnert sei hier an das prophetische Wort Heisenbergs: »Wenn einmal die magnetische Kraft des Christentums erloschen ist, so fürchte ich, dass sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombombe noch hinausgehen« (Alfred Ziegner, Das ist mal wieder typisch [Herder TB, 913], Freiburg i. Br. 1982, 54).

33 Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age, Aßlar 1988, 152.

34 Stanislav Grof, Heilung durch veränderte Bewußtseinszustände. Ein Leitfaden, München 1987, 324; vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 120.

35 Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 121.

7. Was die Hinwendung zur Mystik heute bedingt

a) Abwendung von der kalten Vernunft

Die gegenwärtige Hinwendung vieler zur Mystik, speziell in der Gestalt des New Age, ist im Grunde eine Absage an einen vermeintlichen oder wirklichen Rationalismus unserer Zeit, entstanden aus dem Überdruß an unserer nüchternen, technisch durchrationalisierten Welt. Sie wird damit zu einem Ausdruck der Hoffnung, das Glück oder das Heil im Irrationalismus zu finden, und das auf der Suche nach dem »Anderen der Vernunft« – so der bezeichnende Titel eines Buches von Hartmut und Gernot Böhme³⁶.

Was die Aufbrüche der so genannten neuen Religiosität, der Religiosität des New Age, verbindet, das ist die Absage an die Moderne bzw. die Absage an die Vernunft als entscheidendes Kriterium unserer Orientierung in der Welt und die entschlossene Hinwendung zum Irrationalismus. Den Beweis für die Richtigkeit eines solchen Verhaltens sieht man in der Orientierungslosigkeit und in den Gefühlen der Ohnmacht, die heute nicht wenige Menschen beschleichen angesichts der immer komplizierter werdenden Welt der Moderne.

Auch in feministischen Kreisen tritt man heute werbend ein für die Mystik. Die evangelische Theologin Susanne Heine (* 1942) klagt in ihrem Buch »Wiederbelebung der Göttinnen?«³⁷ darüber, dass das weibliche Element, das emotionale Element im Christentum zu kurz komme, dass das »mystische« Element darin missachtet werde, dass das rationale männliche Element dagegen dominant sei. Sie plädiert dabei dann allerdings für eine *Verbindung* von Kopf und Herz, wie sie es nennt³⁸.

Das Interesse für die Mystik ist groß, speziell in der Form des Mystizismus des New Age, aber auch im Christentum bzw. in den großen christlichen Gemeinschaften sucht man heute häufiger mystisches Erleben. Innerhalb der katholischen Kirche prägt sich das nicht zuletzt aus in der Begeisterung wachsender Kreise für das Außergewöhnliche und für das Wun-

36 Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt ²1985.

37 Susanne Heine, Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987.

38 Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 45.

derhafte, für Privatoffenbarungen und obskure Wallfahrten, in der Leichtgläubigkeit, der man hier vielfach begegnet. Man sucht hier offenbar etwas, fällt dabei aber nicht selten auf das Falsche herein.

Auch der wachsende Einfluss der so genannten charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb wie auch außerhalb der Kirche ist ein Zeichen für eine neue Hinwendung zur Mystik, wenngleich gerade hier die Grenze zwischen echter Mystik und gespielter Enthusiasmus nicht immer leicht zu ziehen ist. Vieles spricht dafür, dass das meiste hier künstliche Theatralik ist oder Massensuggestion, sowohl das begeisterte Gebet als auch die angeblichen Krankenheilungen, weshalb man dem Phänomen der charismatischen Erneuerung eher skeptisch gegenüberstehen sollte. Immerhin zeigt sich darin jedoch, wohin heute die Erwartung und die Sehnsucht vieler Menschen gehen.

Ein Zeichen für die Hinwendung zur Mystik, für das Interesse an ihr, ist auch die wachsende Anerkennung der Bedeutung der Spiritualität für die Religion, ganz allgemein, für die Religion überhaupt, zumindest verbaliter.

Hier ist schließlich auch an die Anthroposophie zu erinnern, die heute eine gewisse Hochkonjunktur hat, nicht zuletzt deshalb, weil bei ihr die Mystik sehr groß geschrieben wird. Vielleicht kann man sagen, dass die Anthroposophie in der Öffentlichkeit noch nie so viel Sympathie gefunden hat wie in der Gegenwart, obwohl es dort im Moment spezifische innere Schwierigkeiten zu geben scheint.

Die positive Wertung der Mystik ist einerseits Ausdruck einer Ahnung, Ausdruck einer dunklen Erkenntnis unserer geistlichen Unterernährung, Ausdruck eines spirituellen Defizits unserer Zeit. In der Angst und in der Sinnentleerung unserer Zeit erwarten viele Hilfe durch die Hinwendung zur Transzendenz oder zum Übersinnlichen. Andererseits signalisiert die positive Wertung der Mystik aber auch eine allgemeine Glaubensunsicherheit, einen schwachen Glauben, einen Glauben, der »experimentelle« Bestätigung sucht.

Das neue Interesse an der Mystik ist vor allem bedingt durch den Überdruß an dem vermeintlichen oder wirklichen Rationalismus unserer technisch durchrationalisierten Welt. Enttäuscht vom Rationalismus und seiner überdrüssig ge-

worden, wendet man sich nun dem Irrationalismus zu. Damit folgt allerdings dem einen Extrem das andere. Das eine Extrem ist allerdings so falsch wie das andere.

Auf dem Boden dieser Enttäuschung sprießt auch die so genannte postmoderne Kulturkritik, die freilich rein formal ist und inhaltlich leer bleibt, wenn sie sich in reiner Negativität erschöpft. Dazu ist in letzter Zeit eine Reihe von Werken erschienen. Nur einige seien hier genannt: Hans Poser, Hrsg., Philosophie und Mythos, Ein Kolloquium, Berlin 1979; Hans Peter Duerr, Hrsg., Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981; Kurt Hübner, Hrsg., Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, Stuttgart 1982; Manfred Frank, Der kommende Gott, Vorlesung über die Neue Mythologie, Frankfurt/M. 1982; Renate Grabsch, Identität und Tod. Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie, Frankfurt 1982; Helmut Holzhey, Rationalitätskritik und neue Mythologien, Bern 1983; Raimund Panikkar, Rückkehr zum Mythos, Frankfurt 1985; Karl Albert, Mystik und Philosophie, St. Augustin 1986.

Man spricht in diesem Zusammenhang gern von dem »Anderen der Vernunft«. So lautet der Titel eines Werkes, das im Jahre 1985 bereits in 2. Auflage erschienen ist: Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt ²1985. Auf dieses Werk wurde bereits hingewiesen³⁹. Das Andere der Vernunft, das sind die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle⁴⁰. Auf der Suche nach dem »Anderen der Vernunft« wird die Mystik zu einem Ausdruck der Hoffnung, das Glück oder das Heil im Irrationalismus zu finden. Das Andere wird dabei je nach der Herkunft der vielfältigen Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft in einem anderen Licht gesehen: »Es wird (dann – etwa in Gestalt der Sinnlichkeit und der Phantasie –) als Gegenkraft eingefordert oder einfach »als uneingestandene eigene Bestimmung entlarvt« (etwa als Aufklärung in der Gestalt des Mythos)«⁴¹.

39 Siehe oben S. 29.

40 Vgl. Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt ²1985, 13.

41 Emil Angehrn, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik

In diesem Zusammenhang macht man der Aufklärung gern den Vorwurf, sie habe das Nicht-Rationale aus der Welt herausgetrieben und damit den Verlust des Zusammenhangs des Menschen mit den Tiefen der menschlichen Psyche zu verantworten. Der Preis dieser »Vergewaltigung der Wirklichkeit« sei die Tatsache, dass das Subjekt sich nun absolut fremd und unheimlich vorkomme in seiner Welt. – Sieht man das Andere nicht als das Unvernünftige, sondern als »das durch Vernunft an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene«⁴², plädiert man hier also *nicht* für eine Abwendung von der Vernunft, so bekommt man damit eine durchaus wichtige vielseitige Wirklichkeit in den Blick, die ein simpler Rationalismus in der Tat übersieht.

In diesem Sinne ist das Rationale ohne sein »Anderes« nicht bestimmbar, ohne dass es sich dieses einverleiben dürfte. Das Andere als solches muss jedoch seinerseits eine Beziehung zur Vernunft suchen, will es nicht »zum Platzhalter von Unverstand und Aberglaube werden«⁴³. Die Vernunft muss sich bemühen, auch die »vor-, meta- und nicht-kognitiven Elemente«⁴⁴ in den Blick zu bekommen.

Die Lösung liegt darin, dass das Andere nicht als Alternative zur Vernunft gesehen wird, sondern dass die Vernunft eine vernunftgemäße Beziehung zu ihm sucht. Die Vernunft muss ihrerseits ihren entscheidenden Rang behalten als das eigentliche Medium der Orientierung des Menschen. Alles andere ist absurd und führt letztlich in den Abgrund.

b) Abwendung von einer Welt der Leistung – Suche nach Sinn

Die Hinwendung zur Mystik ist bedingt durch die Abwendung von einer kalten Vernunft. Sie ist aber auch bedingt durch die starke Betonung der Leistung in einer – zumindest

der Moderne, Philosophische Rundschau, Bd. 33, H. 3/4, 163; vgl. Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (103), 1989, 125.

42 Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1989 (103), 127.

43 Ebd.

44 Ebd.

äußerlich – rationalen Welt. In einer Welt der Sinnentleerung bricht so die Frage nach dem Sinn qualvoll auf. Ob man sich nun der Meditation, dem Yoga, dem Zen, dem New Age–Mystizismus oder der christlichen Mystik zuwendet, immer ist es das Gleiche. Hier tut sich eine Lücke auf, die leider zur Zeit oft vermarktet wird. Hemmungslose Anbieter und Anbietender schlagen Kapital aus einer Verlegenheit. Dabei wird freilich die Sache, um die es geht, oft mysteriös, das heißt, sie gleitet ab. – Der Philosoph Ludwig Wittgenstein († 1951) definiert das Mystische als das, von dem man nicht reden kann, das sich aber zeigt. Er erkennt in ihm ein Heraustreten aus der Rationalität der Gegenwart. Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann (* 1926) sprach vor Jahren im Zusammenhang mit der modernen Mystik von einem seelischen Ausgleichsport, den man abgehetzten Aktivisten, Industriebossen und Wirtschaftskapitänen anpreist, um damit noch indirekt ihre Leistung zu steigern⁴⁵, sofern hier das, was wir mit Mystik meinen, in deprivierter Form durch eine Art von Psycho-Management übernommen werde⁴⁶.

c) Angst vor den technischen Errungenschaften

Ein weiterer wichtiger Grund für das gegenwärtige Interesse an der Mystik dürfte darin gelegen sein, dass die abendländische Fortschrittsidee sich selbst »ad absurdum« geführt hat. Der Mensch hatte gehofft, alles in den Griff zu bekommen und erkennt nun seine Ohnmacht angesichts der Tatsache, dass ihm die technischen Möglichkeiten entgleiten, dass ihm der rasante technische Fortschritt davonläuft, ganz nach dem Motto des Zauberlehrlings: »die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los«. Daher flüchtet er angesichts der Trümmer seines Bestrebens, die Wirklichkeit rational und technisch zu meistern, ins Emotionale, ins Affektive, ins Irrationale. So geschieht es in dem im Jahre 1981 erschienenen Buch des Frankfurter Professors für neue deutsche Literatur Hans Dieter Zimmermann, »Rationalität und Mystik«, wenn er darin My-

45 Jürgen Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*, München 1979, 2.

46 Ebd.

stik mit Irrationalität gleichsetzt und dezidiert die These vertritt, Mystik beginne da, wo die Rationalität aufhöre.

Die Bestimmung von Mystik als das Affektive, das Emotionale, das Irrationale trifft nicht die Mystik, wenn wir sie im strikten Sinne verstehen. Die Mystik fängt nicht da an, wo die Rationalität aufhört, sondern sie ist als solche rational, wenn auch nicht im diskursiven oder analytischen Sinn. Weil sie rational ist, deshalb muss sie sich stets vor dem diskursiven oder analytischen Denken verantworten. Das gilt jedenfalls, sofern man ihrem überkommenen Selbstverständnis folgt. Die überlieferte Mystik des Christentums hat sich stets als rational verstanden, nicht im diskursiven oder analytischen Sinn, sondern im Sinne des intuitiven Denkens. Dabei war es ihr jedoch immer bewusst, dass sie ihre Legitimation letzten Endes allein durch das diskursive, analytische Denken erhalten kann.

d) Sprachlosigkeit der Kirche

Ein wichtiger Grund für das Interesse, das die Mystik gegenwärtig findet, dürfte nicht zuletzt die Unsicherheit sein, die aus der Fragwürdigkeit oder besser: aus der Sprachlosigkeit von Kirche, Christentum und Religion überhaupt resultiert. Der Mensch braucht eine Antwort auf die Frage: Wer bist du eigentlich? Er ist unzerstörbar religiös. Die Kirchenväter sprechen von der »anima naturaliter christiana«, meinen jedoch »naturaliter religiosa«. Denn die Religiosität gehört zur Natur des Menschen, die christliche Heilsordnung ist jedoch übernatürlich und gnadenhaft. Der Mensch sucht nach Bestand, nach Sinn oder, um mit Friedrich Nietzsche († 1900) zu reden, nach Ewigkeit. Der Kirchenvater Augustinus († 430) spricht von der »metaphysischen Unruhe« des Menschen⁴⁷. Eine Zeitlang meinte man, die Wissenschaft, das heißt: die Naturwissenschaft, könnte das religiöse Bedürfnis des Menschen befriedigen und die Religion überflüssig machen. Das hat sich als falsch erwiesen.

Angesichts dieser seiner »conditio humana« ist der Mensch auf die Mystik hin ausgerichtet. Er sucht sie heute allerdings eher in meditativem Training, in esoterischen Praktiken, in westlich vermarkteter östlicher Weisheit und in gruppendy-

47 Augustinus, Bekenntnisse I, 1, 1.

namischen Übungen, in paranormalen Phänomenen und in der Hinwendung zur Tiefenseele mit ihren unvorstellbaren Möglichkeiten als in der überlieferten christlichen Spiritualität oder bei den großen Mystikern der christlichen Vergangenheit. Die neue Hinwendung zur Religion, die in der gegenwärtigen Wertschätzung der Mystik erkennbar wird, vertraut weniger dem Christentum und der überlieferten christlichen Spiritualität als einer säkularisierten Gebrauchsmystik, wie sie heute weithin vermarktet wird. In dem Bestreben nach der Begegnung mit dem, was das Leben eigentlich trägt, setzt sie ihre Hoffnung eher auf okkult inspirierte Meditationstechniken als auf die überkommene christliche Mystik. Die Religiosität, die man hier sucht, empfiehlt sich dadurch, dass sie eine schweifende, vagabundierende und horizontalistische Religiosität ist und dass sie unverbindlich ist und keine feste Bindung kennt.

e) Erfahrung statt Abstraktion und Spekulation

In einem ersten Versuch, die Mystik zu definieren, bestimmen wir sie als Erfahrung, als Erfahrung des ganz Anderen. Bereits unter diesem Aspekt findet die Mystik heute breiteste Zustimmung. Denn der Begriff der Erfahrung löst bei vielen ein begeistertes Echo aus, sofern man ihn als Gegenbegriff sieht zu Theorie, zu unlebendiger Spekulation, zu unfruchtbarer Abstraktion. Es geht hier um die sinnenhafte Anschauung. Was ihr nicht zugänglich ist, was also nicht erfahren werden kann, das hat heute nach der Meinung vieler auch keinerlei Erkenntniswert. Angesichts der Tatsache, dass man in der Gegenwart um jeden Preis sinnenhafte Anschauung und mit ihr existentielle Erlebnisse sucht, ist der Begriff »Erfahrung« zu einer Art von Zauberwort geworden.

*f) Rechtfertigung des Glaubens
durch Kontakt mit der Transzendenz*

Unter diesem Aspekt erwarten viele von der Mystik so etwas wie eine Rechtfertigung des Glaubens als solchen. Sie hoffen, mit Hilfe von existentieller Erfahrung die Realität der Glaubensinhalte fundieren zu können. Da tritt dann die Mystik an die Stelle der Fundamentaltheologie, an die Stelle jener theo-

logischen Disziplin, der die rationale Begründung des Glaubens der Kirche obliegt. Ihr gegenüber ist man ohnehin schon seit geraumer Zeit skeptisch geworden, sofern man eine objektive Fundierung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten vielfach nicht mehr für möglich hält.

Skeptisch geworden gegenüber einer rationalen Begründung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten, erwarten viele heute die Rechtfertigung des Glaubens von der Mystik, sofern sie bestrebt ist, existentiell den Kontakt mit der Transzendenz oder mit dem hintergründigen Unsichtbaren zu vermitteln. Andere erwarten von der Mystik einen erlebnismäßigen Umgang mit den Glaubenswirklichkeiten. Das eine wie das andere ist jedoch nicht möglich, weil es für uns keinen direkten oder unmittelbaren Zugang zur Transzendenz gibt, weil wir die Transzendenz nur durch schlussfolgerndes Denken erreichen oder durch den vor der Vernunft gerechtfertigten Glauben⁴⁸. Das gilt nicht weniger, wenn man sich die Transzendenz als die Kehrseite oder die Rückseite oder auch als die Innenseite dieser unserer immanenten Wirklichkeit vorstellt, wie das allgemein in der Esoterik geschieht. Mit anderen Worten: Viele möchten heute die Krise des Christentums und der Kirche, vor der man die Augen nicht mehr verschließen kann, durch die Mystik überwinden.

g) Überwindung der Krise des Christentums und der Kirche

Das auffallende Interesse an der Mystik in der Gegenwart muss im Kontext des Aufkommens neuer religiöser Bewegungen, im Kontext der Renaissance des Mythos und der Konjunktur esoterischer Literatur gesehen werden. Hier begegnet uns so etwas wie eine neue Hinwendung zwar nicht zu den etablierten Religionen und Religionsgemeinschaften, aber immerhin zum Religiösen, wobei man das Religiöse dann freilich im weitesten Sinne des Wortes verstehen muss. Das aber ist überraschend, wenn man sich vor Augen hält, dass viele in jüngster Vergangenheit noch vom Absterben der Religion gesprochen haben, dass viele in jüngster Vergangenheit noch dem modernen Menschen das Sensorium für die Metaphysik, für das Transzendente oder für das Übersinnliche abgesprochen haben.

48 Siehe oben S. 14 u. 24 f.

Die Meinungsforschungsinstitute stellen immer wieder fest, dass die Zahl derer im Wachsen begriffen ist, die behaupten – durch ihr Verhalten oder auch verbal –, es gebe kein Jenseits und der Mensch überlebe seinen Tod nicht. Das findet nicht zuletzt auch seinen Ausdruck in der Tatsache, dass die Zahl der Kirchenaustritte deutlich steigt. Gegenläufig dazu ist jedoch gegenwärtig ein Trend zum Religiösen zu verzeichnen, das ist nicht zu leugnen. So sind noch in der jüngsten Vergangenheit immer wieder neue Religionen entstanden und entstehen sie auch noch in der Gegenwart und nicht wenige Jugendliche lassen sich durch sie faszinieren. All diese Religionen stehen freilich irgendwie im Einflussbereich des New Age, ob das nun die Transzendente Meditation ist oder die Hare Krishna-Sekte oder die Bhagwan-Sekte oder die Scientology-Sekte, die sich auch als Vereinigungskirche bezeichnet, religiöse Bekenntnisse, die sich weithin »als Religionen aus der Retorte« darstellen. Es *gibt* heute einen gewissen Trend zum Religiösen, aber diese neue Religiosität ist synkretistisch, unbestimmt und vagabundierend und bringt eigentlich keine neuen Religionen hervor.

8. Drogenmystik

Es hängt nicht zuletzt mit der Technisierung der Mystik in der modernen Welt und mit ihrer rein subjektiven Wertung zusammen, wenn man in dem Bemühen um mystische Erlebnisse heute auch Drogen in Einsatz bringt. Vielfach werden gegenwärtig mystische Erlebnisse systematisch produziert. Das geschieht zum einen durch den Einsatz bestimmter Meditationstechniken und zum anderen durch den Einsatz von »bewusstseinsweiternden« Drogen. Es gibt in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Publikationen zum Phänomen der Drogenmystik. Nur einige dieser Publikationen seien hier genannt: Walter Houston Clark, *Chemische Ekstase. Drogen und Religion*⁴⁹; Manfred Josuttis, Hrsg., *Religion und Droge*⁵⁰;

49 Salzburg 1971. Clark ist auch der Herausgeber eines Tagungsberichtes, der Vorträge eines Symposiums (Symposium on Psychology and Religion), der 1973 unter dem Titel »Religious Experience« erschienen ist (Springfield 1973).

50 Stuttgart 1972. Bei diesem Werk handelt es sich um einen Tagungsbericht »über religiöse Erfahrung unter dem Einfluss von Halluzinogenen«.