

Rande der Tagung mit dem sechsundachtzigjährigen Fürsten Joseph Ernst Fugger von Glött (†13. 5. 1981). Dieser Repräsentant der großen Augsburger Vergangenheit, der nach dem Zweiten Weltkrieg u. a. durch den Wiederaufbau der Fuggerei, der bekannten Sozialsiedlung, hervortrat, sagte nach der Diskussion: Drauf und dran sei er gewesen, diese Erinnerung beizusteuern: Die beste Gesellschaft, die er in seinem Leben gefunden habe, sei die im allnächtig bombardierten Berliner Zuchthaus gewesen; sein einer Zellennachbar sei Pater Alfred Delp SJ, der andere Helmuth Moltke gewesen. Die beiden, mit denen er im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen Adolf Hitler eingekerkert worden war, seien bis zu ihrer Todesstunde durchdrungen gewesen von dem, was ein vierter Mitverschworener ihnen gesagt habe, der Sozialdemokrat Carlo Mierendorff; Er fand nach fünf Konzentrationslager-Jahren zu der Überzeugung: Gesundung und Heilung könne das deutsche Volk, könne Europa, könne die Menschheit nur durch bewußte Rückbindung an Gott finden. Und das, so erklärte der Fürst, finde er jetzt verwirklicht und greifbar bei Balthasar Staehelin – sie, die Rückbindung des *ganzen* Menschen an Gott. Seine Mithäftlinge aus dem Kreisauer Kreis hätten ihre mutige Haltung gewagt aus Liebe zum Menschen, der Ebenbild Gottes ist – so wie Moltke vor dem Gang zum Galgen schrieb: „Europa nach dem Krieg ist nicht die Frage von Soldaten und Organisationen, Europa ist die Frage, wie kann in den Herzen unserer Mitbürger das Bild des Menschen wieder aufgerichtet werden.“

In der Augsburger Tagung ging es um das Bild des Menschen, des *ganzen* Menschen in seiner psycho-somatischen Einheit. Wenn es Gott ist, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, und wenn Jesus Christus das vollkommene Bild des Vaters ist, von dem her und auf den hin der Mensch seine Erlösung findet, dann gibt es für den Menschen nichts Wichtigeres, als daß er sich nach dem Bild Jesu Christi neugestalte, daß er seinen Leib (=Soma) und seine Seele (=Psyche) Jesus gleichgestalte, daß er, wie Balthasar Staehelin es formuliert, in sich den psychosomatischen Christus wachsen lasse.

Otto Kopp, Arosa

LITERATURBERICHT

Hunger nach Gotteserfahrung

Ein Bericht zur Unterscheidung

Michael Rutschky hatte die gute Idee, seinen vielgelobten „Essai zu den achtziger Jahren“ „Erfahrungshunger“¹ zu nennen. Mit diesem Generalnenner kann er tatsächlich alles vereinen, was die letzten zehn Jahre bewegte: Meditationsbewegung, Studentenunruhe, große Politik, ökologische Neubesinnung, Jugendproteste, das Auf und Ab der Sensationen bei Meinungsmachern und Massenmedien, aber bei allen Angst und nochmals Angst.

¹ Köln 1980.

Ähnlich umfassend – aber diesmal nicht als Novelle, sondern als Tatsachenmaterial dargeboten – beschreibt *Wolf Schneider* das Sehnen des Menschen: „Glück, was ist das? Versuch, etwas zu beschreiben, was jeder haben will.“² Resignierend endet dieser aufschlußreiche Bericht:

Vielleicht ist es wahr..., daß unser aller Leben bloß ein notgedrungenes trauriges Durchgangsstadium sei – politisch zu einer besseren Gesellschaft, theologisch zu einer künftigen Seligkeit, biologisch zu einer höheren Entwicklung unserer Art, und daß deshalb ums Verrecken gelebt werden müsse... Doch wahr ist dann auch, daß wir unseren traurigen Entwicklungszustand in einer widrigen Welt etwas abgelistet haben, was dieselben strengen Biologen, Ideologen, Philosophen uns nicht gönnen... eine Blume nicht als Arbeitsplatz anzusehen..., sondern uns an ihr zu freuen... Zwischen dem Nichts, das vorher war, und dem Nichts danach ist auf diesem Planeten etwas aufgeflackert, was im unendlichen Raum der kreisenden Kugel von Gas und Sein vielleicht ein Novum war und vielleicht ein Unikum ist... ein Lachen, eine Umarmung, ein Jubel, ein Ja.

Auf die große Verweigerung der siebziger Jahre von *Herbert Marcuse*³ ist eine milde Resignation gefolgt, in der das klein wenig Glück eine Ecke freibekommen möchte und dafür all die utopischen Ideale der Menschen von Gott, von Liebe, von Ethos, von Fortschritt, von Kultur, von Ewigkeit über Bord wirft.

Ist das alles? Ein Gang in einen der modernen Massenbuchläden genügt, um anhand der Neuerscheinungen dem Interesse der Menschen nachzuspüren. Dort „erfährt“ man hautnah, daß die Menschen sich mit dieser kleinen „Erfahrung“ nicht zufrieden geben, sie suchen Umfassenderes und Endgültiges, sie suchen einen Sinn, der Bestand hat. Die Buchproduktion der „Esoterik“, also des Geheim-„Wissens“, in dem das Ganze, Unendliche, Umfassende und Beständige namhaft und für jedermann erreichbar wird, schwillt von Tag zu Tag an⁴. Der Mensch gibt sich mit dem kleinen Glück *Wolf Schneiders* nicht zufrieden. Die kleine Blume in der Ecke genügt höchstens gescheiterten Literaten oder Spießbürgern, die in den Tag hinein leben. All die anderen aber suchen mehr; und dies besonders dann, wenn sie erfahren müssen, wie verkümmert und wie gebrochen und wie selten doch auch dieses kleine Glück blüht, wenn es allein dasteht und nicht in eine größere Hoffnung hineinwachsen darf. Diese größere Hoffnung aber verspricht die Esoterik und möchte sie jetzt schon in die Erfahrung des Menschen hineinstellen.

Aber verspricht dies nicht auch die christliche Mystik? Tatsächlich wird auf dem Jahrmarkt der Publikationen kritiklos alles durcheinandergeworfen: Christliche Erfahrung und Astrologie, Jesus und Buddha und dazu der Scharlatan Castaneda, medizinisches Heilfasten in homöopathischer Art und Protokolle aus dem Jenseits, ethnische Untersuchungen und die Phantastereien Dänikens, der von Götterbesuchen der Ver-

² Hamburg 1981 (Rowohlt-Taschenbuch 7392), 293 f.

³ *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaften*, Neuwied 1980¹⁴.

⁴ Vgl. J. Sudbrack, *Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis?* Internationale katholische Zeitschrift 9, 1980, 306–315.

gangenheit berichtet, C. G. Jung und die amerikanische transpersonale Psychologie, Mystik und Magie, Dogma und Dämonie.

Auf all das einzugehen, was sich dort an Richtigem und Falschen, an Dummheit, Betrug und Wahrheit vermischt, ist unmöglich und wäre auch Zeitverschwendung. Wenn ein amerikanischer Sektenprediger durch Europa mit teuren, vielbesuchten Vorträgen reist und dabei christliches Gebet als Mittel zur Bankkonten-Erhöhung anbietet, so gehört das eher auf die Humor-Seite einer Zeitung als in die ernsthafte Diskussion. Aber auch solche Kuriosa finden eifrigen Zulauf. Die Shri Rainesh Bhagwan Begeisterin ist noch keineswegs zu Ende. Eine Auseinandersetzung mit all dem bleibt notwendig.

In drei Kapiteln soll ein Durchblick durch zentrale Probleme versucht und damit der Blick geschärft werden auch für die seltsamen Randprobleme der heutigen Gesellschaft.

Um das Wesen von Mystik und Gotteserfahrung

Im englischen Sprachraum, der wohl die Hälfte der Weltbuchproduktion umfaßt, ist der Katalog von Veröffentlichungen, die erklären und verstehen wollen, was eigentlich „Mystik“ sei, kaum noch zu übersehen. Fast alle aber stützen sich auf wenige, grundlegende Werke. Auf *William James*, *Varieties of Religious Experience*⁵; dort wurde unter religionspädagogischen Gesichtspunkten eine Fülle von Erfahrungserzeugnissen gesammelt, die in einer Art von „Bewußtseinserweiterung“, also im Übersteigen des Normal-Bewußtseins zusammenkommen. *W. T. Stace*, *Mysticism and Philosophy*⁶ und *Margarita Laski*, *Ecstasy, A Study of some Secular and Religious Experience*⁷; beide Bücher versuchen Ordnung in die Vielfalt dessen hineinzubringen, was unter dem Namen Mystik angeboten wird. Stace eher philosophisch, Laski mehr psychologisch-pädagogisch. Hinzu kommt die umfangreiche Materialsammlung aus den religiösen Traditionen von *Evelyn Underhill*, *Mysticism*⁸. Aber bei der deutschen Neuauflage dieses wichtigen Buchs übersieht man oft geflissentlich, daß die Autorin in ihrem Vorwort zur 12. Auflage von 1930 ausdrücklich Abstand nimmt von Grundvoraussetzungen, die ihre erste Auflage prägen:

Mir ist also aufgegangen: Ein kritischer Realismus, der Raum bietet für unsere vollständige menschliche Erfahrung, für die Dualität von Ewigem und Zeitlichem, von übernatürlicher und natürlicher Realität, stellt einen geeigneteren philosophischen Hintergrund zum Verständnis der mystischen Erfahrung dar, als der Vitalismus, der vor zwanzig Jahren einen so verheißungsvollen Weg aus dem naturwissenschaftlichen Determinismus heraus öffnete...

⁵ Die erste (revidierte) Ausgabe London 1902; die deutsche Übersetzung lautet: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*.

⁶ Erste Auflage 1960; Neuauflage von 1972.

⁷ 1961 Die ähnlichen materialreichen Bände von E. Arberman, *Ecstasy or religious trance*, Uppsala 1963–70, sind wenig bekannt geworden.

⁸ Erstauflage 1910; der vor kurzer Zeit erschienene Neudruck der deutschen Übersetzung (Turm-Verlag, Bietigheim, ohne Datum) läßt das korrigierende Vorwort aus – wissend oder unwissend, beides ist in gleicher Weise unverzeihlich.

Die Antithese zwischen den Religionen der „Autorität“ und den Religionen des „Geistes“ ist falsch. Das eine bedarf des anderen – der sogenannte „reine“ Mystiker, der alle äußeren Formen verurteilt, ist eine Mißgeburt (an abnormality).

Er tendiert unausweichlich zum Pantheismus und ist kaum einmal ein wirklicher Zeuge für das Leben in Einheit (the unitive life).

Sie nennt also abnorm und falsch dasjenige, was z. B. in einem Standardlexikon als undiskutierte Voraussetzung angenommen wird; dort wird die Mystik Heinrich Seuses als „Verwandlung reiner Mystik in eine problematisch ‚christliche‘“⁹ abgewertet, weil sie dialogisch bleibt und sich den konkreten neutestamentlichen Ereignissen zuwendet.

Um diese Autoren lagert sich dann ein Kranz von wichtigen anderen Untersuchungen; teils mit psychologischer Ausrichtung (z. B. A. H. Maslow und seine peak-experience), teils mit psychedelischen Interessen (W. N. Pahnke mit seinem berühmten Bostoner Drogenexperiment am Karfreitag), teils mit religionsphänomenologischer Basis (wie die Autoren um das *Bollington-Institut*, wo die Forschungen C. G. Jungs weitergetrieben werden).

Peter Heigl hat in seinem „kritischen Vergleich“, „Mystik und Drogenmystik“¹⁰ einiges aus diesen Forschungsbereichen zusammengefaßt. Er stellt eine theologische (nach R. C. Zaehner, von dem Heigl wie viele andere nur sein Mysticism, Sacred und Profane,¹¹ kennt) und eine philosophische (nach Stace) Typologie der Mystik nebeneinander; greift dasjenige heraus, was beide gemeinsam haben, und vergleicht es mit Drogenmystik. Das Ergebnis nun lautet: Weder im Hinblick auf die Erfahrung, noch im Hinblick auf ethische und kulturelle Auswirkungen der Erfahrung läßt sich ein grundlegender Unterschied zwischen beiden feststellen – solange allerdings mit der Droge kein Mißbrauch getrieben wird, sondern sie vernünftig als Erfahrungsstimulans eingesetzt wird; Mißbrauch aber ist auch bei den anderen Wegen zur Mystik möglich. Wie die meisten dieser Studien endet auch diese mit dem dringlichen Aufruf an die westliche Mentalität, die Werte von Erfahrung und Spiritualität, die aus den östlichen Religionen auf uns zukommen, ernstzunehmen.

Der unbefangene Leser aber wird zu einem weiteren Ergebnis kommen: Wenn man mystische Erfahrung auf „Bewußtseinserweiterung“, auf Seinsfühlen, auf Vertiefung des Ich zum Selbst, auf kosmisches Erleben und ähnliches reduziert (was durchaus legitim sein kann), dann muß man grundsätzlich Mystik und Drogenerfahrung gleichsetzen. Die Arbeiten und Publikationen von St. Grof¹² zeigen, zu welch erstaunlichen Ergebnissen man mit dieser Gleichsetzung gelangt. Aber für die christliche Mystik und Gotteserfahrung stellt sich die Frage: Trifft dies wirklich die Erfahrung unserer großen Mystiker?

Der französische Philosoph Henri Bergson, Nobelpreisträger für Literatur und mit seinem Denken einflußreich für Teilhard de Chardin, gibt darauf in seinem neu aufgelegten Buch eine eindeutige Antwort. In „Die beiden Quellen der Moral und der Reli-

⁹ Kindlers *Literatur-Lexikon*, Zürich 1970, Bd. II. 1680 zu Seuses *Büchlein der ewigen Weisheit*.

¹⁰ *Ein kritischer Vergleich*, Düsseldorf 1960.

¹¹ Deutsch: *Mystik, Religiös und Profan*, Stuttgart o. D. Die englische Erstausgabe erschien 1957.

¹² Dazu Geist und Leben 53, 1980, 464.

gion“¹³ analysiert er die religiöse, die mystische Erfahrung. Man hat seine Grundkonzeption verkennend oftmals mit „Vitalismus“ gleichgesetzt. Tatsächlich auch spürt Bergson in seinen Arbeiten mit einem erstaunlichen physikalischen, biologischen, psychologischen Fachwissen dem „Lebensstrom“ (*élan vital*, nicht glücklich mit „Schwung“ übersetzt) nach. Vorliegendes Buch bildet den Gipfel seines Lebenswerks, der philosophischen Erforschung dieser „*évolution créatrice*“, des „schöpferischen Dynamismus“ (Titel eines seiner grundlegenden Werke). In ihren großen Gotteserfahrungen erreicht die Menschheit den göttlichen Urquell des Lebensstromes, aus dem sie Kraft erhält. Nach Bergson sind die institutionalisierte Religion und Moral (also die zweite, andere „Quelle“) nur versteinierter Abfall auf dem Weg zu der ursprünglichen Berührung mit Gott. In der Mystik nun, in dieser lebendigen Erfahrung, geht „die Seele durch das Denken und Fühlen in Gott auf“. Doch dieses „Einswerden mit Gott“ ist kein monistischer Pantheismus, keine „kosmische Bewußtseinserweiterung“; vor dieser Verkennung wird Bergson durch genaues Quellenstudium (und sicher auch durch persönliche Erfahrung – als Jude näherte er sich immer mehr dem katholischen Christentum) bewahrt. Der Wille, also die Entscheidung, das personale Ja bedingen als Höhepunkt der Erfahrung immer auch zugleich eine bleibende Distanz zum Urquell des Lebensstromes. Wo das „personale Ja“ Gipfel wird, ist der Dialog, die Begegnung, aber nicht die Verschmelzung Grundzug der Einheit. Die Seele „weiß es, davon ist sie in vager Weise beunruhigt, und diese Unruhe ist charakteristisch für das, was wir die vollständige Mystik nennen; sie besagt, daß der Schwung, zu dem sie angesetzt hat, weiter-schwingen soll.“

Die Denkweise Bergsons mag dem christlichen Leser ungewohnt vorkommen. Aber in ihr findet Bergson zur Mitte der Gottesmystik: Begegnung und nicht Verschmelzung, Ja des Willens und nicht Einheit des Fühlens.

In dem umfangreichen (leider zu umfangreichen!) Werk über „Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen“¹⁴ stellt R. C. Zaehner einen reich dokumentierten Vergleich der großen religiösen Erfahrungen vor. Zaehner denkt und spricht scharf. Seinem berühmten Vorgänger auf dem Spalding-Lehrstuhl, dem späteren Präsidenten Indiens, Radhakrishnan, hält er unverfroren vor Augen, daß sein dogmatisch als Super-Religion aufgerichteter „Vedanta-Monismus“ die anderen Reli-

¹³ Originaltitel, *Les deux sources de la morale et de la religion*; dt. Übersetzung Olten, Freiburg, Walter-Verlag 1980, 317 S., geb. DM 32,-. Die schon ältere Übersetzung ist lesbar, wenn auch weit entfernt vom hinreißenden Stil des Originals. Man muß dankbar sein, daß in der heutigen Diskussion dieses überlegene, reife Buch wieder greifbar ist. Unsere Zitate S. 228.

¹⁴ Mit einem Geleitwort von Alois M. Haas, Olten, Freiburg, Walter-Verlag 1980, 531 S., geb. DM 56,-. Die Übersetzung ist ausgezeichnet (establishment, 279 ff., 332 f u. ö. ist mit Einrichtung zu schwach wiedergegeben).

Man hat den Eindruck, daß die Vorkämpfer für den Synkretismus zwischen Ost und West, für eine Vermischung der Religionen an diesem 1970 auf Englisch erschienenen Werk vorbeigehen. Durch überlegene Kenntnis und Argumentation, ebenso durch seine ungebrochene Sympathie für die östliche Spiritualität, schlägt es manchem Synkretismus die Waffen aus der Hand. Grob vereinfachend könnte man sagen: Zaehner sieht das Ja des Marxismus zum Diesseits und das Ja indischer Geistlichkeit zur Transzendenz in der Art von Katholizismus vereint, die Teilhard de Chardin zu entwerfen versuchte (ohne daß es ihm, wie Zaehner zeigt, in jeder Hinsicht gelungen ist). Unsere Zitate auf Seite 245.

gionen nur als Verzierung benutze. Zaehner selbst nimmt die indische Religiosität ernst. Der beste, viele sagen: der einzige wirkliche Kommentar zur Bhagavad-Gita¹⁵ stammt aus seiner Hand.

„Mystik. Harmonie und Dissonanz“ hat eine doppelte Spitze. Zum einen ist es ein begeisterndes Plädoyer für die reiche indische Spiritualität. Auf deren Hintergrund kann der im reifen Alter Katholik gewordene Engländer eine scharfe Kritik an seiner Kirche üben. Zum anderen zeigt Zaehner, daß die indische Spiritualität in der Bhakti-Frömmigkeit, in der Liebe zum personalen Gott gipfelt. An der Bhagavad-Gita, der Blüte indischer Spiritualität, und an einer Gestalt aus dem Mahabharata, an Yudishthira, wird sichtbar, wie sehr die Erfahrung des personalen Gottes Gipfel und Mitte aller echten Gottesmystik ist. Dort zeigt sich – wie überraschend ähnlich auch Ruusbroec, Theresa von Avila oder Franz von Sales berichten –, daß „die Integration der Persönlichkeit in ihren unsterblichen Grund, der in allen Wesen gleich“ ist, nur ein Durchgangsstadium bedeutet, zur höchsten Erfahrung, zur „persönlichen Beziehung zwischen Seele und Gott“.

Zaehners Buch ist kämpferisch – so wenn er gegen bestimmte Richtungen der modernen Theologie polemisiert (gegen die Entmythologisierung) und dagegen Gestalten wie Johannes XXIII. und Teilhard de Chardin stellt; so wenn er in überlegener Kenntnis den „Zen-Katholizismus“ lächerlich macht. Doch in aller Polemik bleibt sein Buch wissend und voll tiefer, wissender Sympathie für den Reichtum an Religiosität und Erfahrung, den sich das Christentum vom indischen Subkontinent schenken lassen muß. Ein ausgezeichnetes Register macht das Buch mit den vielen Originalzitaten zu einem Nachschlagwerk über moderne Religiosität, über mystische Erfahrung und über die Begegnung der Religionen.

Man kann Zaehners Buch auf weite Strecken hin als das ansehen, was *Peter L. Berger* in seiner religionssozologischen Arbeit, „Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft“¹⁶ fordert. Er weitet darin das vor Jahren mit dem Bestseller „Auf den Spuren der Engel“ begonnene Gespräch zu einem Dialog der Weltreligionen aus. Die Basis des Ganzen ist die Analyse von „Modernität“. Aus der „Schicksalsgesellschaft“, in deren feste Ordnungen der Mensch früher hineingeboren wurde, ist eine „Wahlgesellschaft“ geworden: Ein jeder kann auswählen im breiten Angebot von Sinn-Erschließungen (Häresien). Man muß sich heute zur Religion „entscheiden“; sie ist nicht mehr „schicksalhaft“ angeboren. Der evangelische Christ P. L. Berger stellt nun drei mögliche Entscheidungen vor.

- Die deduktive Möglichkeit: Der Glaube lasse sich nicht in die Welt der Moderne hinein vermitteln; Glauben heiße, in die Offenbarungswahrheit hinein-„springen“, heiße, sich persönlich entscheiden, heiße, das Angebot der Tradition einfachhin übernehmen. Bleibend richtig ist hier, daß die Wahrheit des Glaubens sich immer wieder von selbst bestätigen wird und keine Krücken aus moderner Säkularität nötig hat.
- Die reduktive Möglichkeit: Hier wird die christliche Tradition der modernen Zeit

¹⁵ *The Bhagavad-Gita*, Oxford 1968.

¹⁶ Verlag S. Fischer, Frankfurt 1980, DM 24,-. Der Titel der amerikanischen Originalausgabe von 1979 ist genauer: *The Heretical Imperative; Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Unsere Zitate auf S. 200, 202.

angepaßt. Man versucht neue Sprachen für die alte Wahrheit zu finden, die Sprache der Existenzphilosophie, der politischen Ethik, der Psychologie. Bei allem Richtigen in diesem Bemühen macht Berger klar, daß sich ein solches Unternehmen in Reinkultur irgendwann von selbst aufhebt: Warum noch eine religiös verbrämte Psychologie, wo die reine Psychologie alles das auch sauberer bietet?

– Die induktive Möglichkeit ist der Weg Bergers. Das Christentum muß sich in der pluralen Welt der Häresien auf dem Feld der Erfahrung bewähren; es muß zeigen, daß seine Lehre das Leben sinnvoll macht und die menschlichen Grenzsituationen erhellt.

Mit seiner energischen, soziologisch grundgelegten Verteidigung der Erfahrungstheologie trifft Berger das Anliegen der klassischen Spiritualität. Das letzte Kapitel stellt sich dem Dialog der Weltreligionen.

Sich von der Auseinandersetzung mit der Modernität zur Auseinandersetzung mit Benares (das Stichwort für asiatische Religiosität) hinzuwenden bedeutet einen Ausweg aus der Sackgasse der heutigen Theologie.

Christentum hat nämlich immer dann Fortschritte in seiner Selbstfindung gemacht, wenn es die Auseinandersetzung gewagt hat. Heute aber sind die Christen Europas vor die Frage der Erfahrung gestellt. Statt sie im reinen Binnen-Dialog zu erörtern, sollten wir uns der Herausforderung der asiatischen Religionen (Berger erwähnt leider nicht die afrikanischen) stellen.

Wenn das Christentum eine Zukunft hat, dann im Wiederaufleben christlicher Erfahrung und Frömmigkeit bei Menschen, die niemals ein theologisches Buch gelesen haben.

Das von Berger mit Fachkenntnis und Engagement Dargestellte – die moderne Entscheidungsgesellschaft und die Aufgabe der religiösen Erfahrung – ist von überall her – wenn auch in verschiedensten Tonarten – zu hören. Einige typische Antworten seien vorgestellt.

Ganz im Stil der klassischen Spiritualität, wie sie im goldenen Zeitalter der „französischen Mystik“, im 16./17. Jahrhundert gepflegt und zu Beginn unseres Jahrhunderts wieder aufgegriffen wurde, hat *Jordan Auman* OP seine „Spiritual Theology“¹⁷ geschrieben. Fachleuten sei gesagt, daß dieses Buch den Geist von Garrigou-Lagrange OP atmet. Der von P. L. Berger geforderte Dialog mit der Moderne fällt aber weithin aus. Dennoch dürfte niemand, der sich heute mit religiöser Erfahrung innerhalb des Christentums beschäftigt, an dieser großen Tradition vorbeigehen. Sie bleibt weithin gültig, wenn auch in vorliegender Arbeit die Vermittlung in unsere Zeit hinein ausfällt.

Der Psychoanalytiker *Willy Obrist* versucht diese Vermittlung mit seinem Buch „Die Mutation des Bewußtseins“¹⁸ in radikaler Weise. Obgleich seine Arbeit Religiosität in breitem Sinne untersuchen möchte, ist sein Erfahrungsmaterial weithin christlich geprägt. Obrist unternimmt eine interdisziplinäre Totalsynthese der modernen Welterfahrung. Drei große Perioden der Welt-Deutung gebe es. Das archaische Selbst- und Welt-Verständnis; dort würden innerpsychische Vorgänge in objektive Dinghaftigkeit übersetzt: Angsterfahrung werde etwa zur Höllenfurcht; Geborgenheitserlebnisse

¹⁷ Huntington (Indiana), *Our Sunday Visitor* 1980, 456 S. mit Register.

¹⁸ *Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis*, Frankfurt, Bern, Las Vegas, Verlag Peter Lang, 1980, kart. DM 28,-.

konkretisierten sich in einem gütigen Gott. Die darauf folgende positivistische Weltdeutung habe nun alles entmythologisiert. „Die Positivisten wußten... mit dem abgeschalteten Mythischen nichts anzufangen. Sie hielten es für freie Erfindung des Menscheingesistes (des Bewußtseins) ohne objektive Grundlage.“ Das heutige Selbst- und Welt-Bewußtsein habe dann aber endlich erkannt: Die objektiven Glaubensinhalte seien im Grunde nur „Sprachfiguren“ für innerpsychische Vorgänge und Probleme.

Der Glaube an einen Glaubensinhalt ... fiel mit dem Hereinklappen der metaphysischen Welt dahin. Die Glaubensfunktion hingegen fiel nicht dahin, sondern wurde von der Wissenschaft – von der Tiefenpsychologie, der ersten Disziplin des neuartigen Typus von Wissenschaft – als etwas zum Menschsein Gehörendes – als etwas in der Struktur der menschlichen „Seele“ Begründetes – erkannt. Allerdings verstehen wir darunter nicht mehr das Bezogensein des Menschen auf einen als metaphysisches Wesen vorgestellten Gott, sondern als Bezogensein des Ich auf das „Selbst“.

Obrist möchte diese These auf ein breites naturwissenschaftliches Fundament stellen. Er beginnt mit Molekularphysik, wo nach ihm schon anfanghaft ähnliche „Verinnerlichungsvorgänge“ festzustellen und steigt auf bis in das religiöse Bewußtsein. In der Typologie Bergers ist dies die bis zur Selbstauflösung der Religion durchgeführte „reduktive Möglichkeit“ der Angleichung des Christentums an die Moderne. Ein unbefangener Beobachter allerdings staunt, wie selbstverständlich der Psychoanalytiker an Entwürfen wie dem von Bergson oder auch dem ähnlich gelagerten von Teilhard de Chardin vorübergeht. Dort gelingt eine interdisziplinäre Synthese, die das religiöse Bewußtsein des Menschen auch mit ihrem Inhalt der Du-Beziehung zu Gott ernstnimmt und Gottes objektive Wirklichkeit nicht als Selbsttäuschung zu entlarven sucht.

Aus der Vielzahl von ähnlichen „Reduktionen“ des Christentums auf Humanwissenschaft sei der religionsvergleichende *Nils Björn Kvastad*, „Problems of Mysticism“¹⁹, erwähnt. Das Buch beruht wie fast alle anderen nur auf Sekundärliteratur und verallgemeinert diese „Erfahrung“ so sehr, daß das herauskommt, was auch Peter Heigl (er allerdings bewußt und methodisch sauber) als „mystische“ Erfahrung ansieht; eine Erfahrung, wo Drogenrausch und unio mystica eins werden.

In Bezug auf das Material und auf die Durchdringung bieten die Bücher von *Sir Alister Hardy*, emeritierter Professor für Zoologie, Reicherer und Fundierterer. In seiner These nähert er sich der Position Bergsons. Er sammelt eine Fülle von modernen Zeugnissen über Erfahrungen und alte Berichte, wertet sie statistisch und anderweitig aus und kommt zu folgendem Ergebnis:

Die wichtigsten Züge der religiösen und geistlichen Erfahrung des Menschen zeigen sich in seinem Erfühlen einer transzendentalen Wirklichkeit, die sich oftmals in früher Kindheit manifestiert; es ist ein Fühlen, das mit „Etwas anderem“, als man selbst ist, nun tatsächlich in Berührung kommt; es ist weiterhin eine Sehnsucht, diese Anwesenheit zu personalisieren als Gottheit und mit ihr eine persönliche Ich-Du-Beziehung einzugehen²⁰.

¹⁹ Oslo, Scintilla Press 1980. Das nichtssagende Buch soll nur ein Beispiel für viele andere ähnliche sein.

²⁰ Z. B. *The Divine Flame. An Essay towards a natural History of Religion*, London, Glasgow, Col-

Hier ist die Frage erlaubt, ob man auf solch rein empirische Weise überhaupt noch tiefer in die mystische Erfahrung vorstoßen kann. Auf jeden Fall zeigt Sir Alister Hardy, wie unberechtigt es ist, mit Obrist die christliche Gotteserfahrung nun einfachhin dem „archaischen Weltbewußtsein“ zuzuordnen. Psychologische Reduktion der Gotteserfahrung auf Selbsterfahrung wird dem Phänomen der Mystik nicht gerecht.

Das zeigt auch der evangelische Journalist *Hans Jürgen Baden* in seinem eben erschienenen Buch „Das Erlebnis Gottes. Was bedeutet uns die Erfahrung der Mystik?“²¹ Er steht auf dem Boden des Christentums und gibt ein geistvolles Plädoyer für Gotteserfahrung und Erfahrungstheologie. Leider aber siegt bei ihm allzu oft der flotte Stil des Schreibers über Sachwissen und Nüchternheit. Und leider ist auch gelegentlich seine Neigung zur gnostischen Esoterik nicht ganz überwunden.

Es geht Baden um die christliche Mystik. Aber dann preßt er die Wirklichkeit in ein nicht nur einseitiges, sondern auch falsches Deutungsschema: Auf der einen Seite steht der Mystiker und Gotteserfahrene, der weiß in weiß gemalt wird; und auf der anderen Seite der Theologe, dessen Zeichnung schwarz in schwarz ausfällt. In seinem Eifer für eine Erfahrungstheologie baut er sich einen Popanz von Theologie auf, die leicht zu widerlegen ist. Ein Beispiel dazu. Nach Baden ist „die traditionelle Theologie“ „dias-tatisch“, das heißt, sie reißt einen Graben zwischen dem transzendenten Gott und seiner Erfahrungswirklichkeit auf, der nur mit einem Sprung zu überwinden ist. Zwischen dem Gott im reinen Jenseits und unserer Erfahrung im Diesseits gebe es keine Brücke. Gegen diese allgemeine Verunglimpfung der Theologie muß man nur die beiden immer noch maßgebenden Theologen im katholischen Raum stellen. Karl Rahners erste Arbeiten gingen über mystische Theologie; die Beschäftigung damit (nicht nur wissenschaftlich, sondern ebenso auch religiös engagiert, wie seine geistreichen Kleinschriften zeigen) durchzieht Rahners Leben. Seine wichtige Monographie über Visionen und Prophezeiungen sollte man jedem Schreiber über mystische Erfahrung zur Pflichtlektüre machen. Hätte Baden sich ihr unterzogen, wäre vielleicht seine subkutane Sympathie für gnostische und paramystische Phänomene abgekühlt worden.

Bei dem anderen maßgebenden Theologen, bei Hans Urs von Balthasar, ist das Engagement für Mystik noch offenkundiger; er bekennt offen, daß das Herz seines theologischen Entwurfs von den Erfahrungen einer zeitgenössischen Mystikerin geprägt wurde.

Balthasars „Theologie der Drei Tage“ wie auch Rahners „Theologie des Todes“ hätten Hans Jürgen Baden auch belehren können, wo die unterscheidende Grenze zwischen mystischer Gotteserfahrung und gnostischer Inbesitznahme Gottes liegt. Diese Bücher der Erfahrungstheologie zeigen, daß man den Mystiker nicht einfachhin an der Überwindung der Todesangst messen kann, wie es Baden versucht..

Die Todesfurcht fällt von ihm (dem Mystiker) ab, er wird immun gegen die Schrecken der Vergänglichkeit. Er weiß nicht, ob die Hoffnung einer künftigen Auferstehung ihn jemals von dieser Angst befreien wird . . .

Alles kommt darauf an, die Erfahrung der Auferstehung schon *jetzt* zu machen,

lins 1966; oder: *The spiritual Nature of man. A Study of contemporary religious experience*, Oxford, Clarendon Press 1980². Dort das Zitat S. 131.

²¹ Freiburg, Herder-Taschenbuch 853, 1981. 170 S., DM 6,90. Die Zitate auf S. 91 ff. und 132 f.

von der Gewißheit der Gotteserfahrung erfüllt zu werden, die unaufhaltsam wächst... Der Mystiker lebt in der Gewißheit dieser Todes-Überwindung. Der ewige Sieg teilt sich ihm unaufhörlich mit.

Hoffnung also ist für den Mystiker nach Baden ein Hindernis der Gotteserfahrung; denn sie besagt ja – in paulinischen Worten –: auf etwas bauen, was noch nicht „erfüllt“ ist, was man noch nicht „sieht“ (Röm 8, 24). Der Mystiker Badens braucht keine Hoffnung, weil er die Erfahrung und Gewißheit jetzt schon hat. Er sieht jetzt schon.

Genau hier aber findet alle wahre christliche Mystik einen ihrer Schwerpunkte: Eine Nähe-Erfahrung Gottes ist immer zugleich auch eine Erfahrung des noch fernen Gottes. Die „jetzt-schon“-Erfahrung ist durchzogen von „noch-nicht“-Erfahrung. Ja, die hoffende Sehnsucht der Vollendung wächst, je näher der Erfahrende Gott kommt, je tiefer die Erfahrung von Gott sich in die Seele des Mystikers senkt. Deshalb kennt die christliche Mystik Nachterfahrung, Leidensmystik, Kreuzesmystik, Sehnsuchtsmystik.

Wenn Mystik der Überwindung von Todesfurcht gleichkäme, sollte man Jesus Christus diese mystische Gottesnähe grundsätzlich absprechen. Er nämlich ging, wie der Ölbegräbnisbericht zeigt, voll Angst in den Tod. Die Kraft seiner gottmenschlichen Person zeigt sich nicht in Beiseiteschieben der Todesfurcht, sondern darin, daß er in der letzten Gott-Verlassenheit (.... warum hast du mich verlassen!) zugleich das Äußerste an Hoffnung und Vertrauen auf Gott vollzog (Mein Gott, mein Gott..., Mk 15, 34). Nach Baden müßte also der christliche Mystiker für diesen letzten Schritt auf Gott hin den Pfad der Nachfolge Jesu verlassen und die entgegengesetzte Richtung einschlagen.

Es tut gut, dagegen die tiefe Humanität zu verspüren, die nach der Schrift des Altmeisters christlicher Spiritualität, *David Knowles*, „What is Mysticism?“²², gerade in der Nacht-und-Leid-Erfahrung der Gotterfahrenen liegt.

Es ist einer der größten Vorzüge des heiligen Johannes vom Kreuz, daß er als mystischer Theologe erklären konnte, was andere nur beschreiben. Die zwei überaus verschieden intensiven „dunklen Nächte“ sind nicht in erster Linie Anzeichen für psychologische oder physiologische Schwäche – wenn auch davon sich etwas in ihnen zeigen mag. Sie sind in ihrem Wesen Reaktionen der noch schwachen und nicht gänzlich reinen Seelenkräfte auf die Licht- und Liebes-Fülle, die sich in die Seele ergießt. Und dies wird von den Sinnen und von dem Geist als Dunkelheit und Trockenheit erfahren . . .

Die Wirklichkeit des Leidens (inmitten der sublimsten Mystik), ist einem Zeitalter voll Schrecken, das sich bemüht, alle Arten psychischen Leids zu vermeiden, zu verbergen und zu vergessen, nur mit Mühe nahezubringen... Aber man muß zugestehen, daß manche der leiblichen Katastrophen, die einen Heiligen trafen, von unermeßlichem Wert sind,

– nicht weil er dies stoisch erduldet, sondern wegen der Liebe zu Gott und zu den Menschen, in die das Leid verwandelt wurde. Ein Christ kann eben – dies gehört zum Christentum – seinem Meister auch sehr „wörtlich“ nachfolgen . . . das ist weder morbide noch unreal; das ist ein Erweitern des Lebens Christi auf die Glieder seines mystischen Leibes.

²² *Prayer and Practice*, London, Hawthorn Books, 1979². Unser Zitat 68 ff.

David Knowles stellt nicht nur abstrakte Überlegungen an; er kann es breit in der christlichen Mystik verifizieren – und dies in einer kristallklaren Durchsichtigkeit, die höchstens noch von einigen Gipfelerfahrungen monotheistischer Mystik außerhalb des Christentums (Chassidismus, früher Sufismus) erreicht wird.

Erfreulich ausgewogen gegenüber Baden ist eine andere Veröffentlichung aus dem evangelischen Raum: „Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik“²³. Dort sind verschiedene Arbeiten *prominenter evangelischer Theologen* zusammengestellt; über die „Mystik“ Dag Hammarskjölds, über das Verhältnis von Luthertum und Reformation zur Mystik, über Fragen von Gebet und Meditation, über das Kreuz, über die „Entrückung in den dritten Himmel“, die Paulus in 2 Kor 12, 2–4 beschreibt. Oder über „mystische Erfahrung“ mit der klaren Äußerung: „daß auch die evangelische Kirche *ohne* das Charisma der ‚Spiritualität‘ ... nur noch den Namen hat, daß sie lebt, und ist tot.“ Am schwächsten im Sammelband ist leider der Beitrag über Mystik und Meditation in der Ostkirche.

Man spürt bei allen Aufsätzen ihr Engagement für das Anliegen der Gotteserfahrung, aber leider auch den fehlenden breiten Hintergrund, der einem katholischen Theologen durch seine Tradition geschenkt ist (– sein müßte!). So wundert man sich, daß die katholischen Arbeiten über Hammarskjöld unbekannt geblieben sind²⁴; man staunt, daß Angelus Silesius einerseits wegen seines „hybriden Hochgefühls“ zurechtgewiesen, und andererseits wegen seiner „glühenden Jesumystik“ herausgestellt wird; man fragt sich, warum ausgerechnet an Evagrius Pontikos und Symeon dem „Neuen Theologen“ der Begriff „mystische Erfahrung“ entwickelt wird.

Doch solche Anfragen sind von untergeordneter Bedeutung. Sie machen auf etwas anderes aufmerksam. Der Titel des Buches legt Wert auf das Adjektiv „evangelisch“. Hätte aber nicht gerade der Blick auf die „katholische“ Frömmigkeit (und nicht nur auf die reiche patristische und geschichtliche Literatur aus katholischer Hand) verhelfen können, noch klarer den gemeinsam „christlichen“ Zug der Gotteserfahrung zu finden? Alles Lobenswerte an diesen Aufsätzen ist christlich, nicht aber „evangelisch“ in Unterscheidung zu „katholisch“.

Aber gerade diese Aussetzung macht wieder einmal deutlich, wie sehr sich die beiden Konfessionen kennen und verstehen, sobald sie sich auf den Boden des gelebten und erfahrenen Christentums stellen. Wenn irgendwo, dann ist hier der Ort der ökumenischen Bewegung. Und hier ist dann auch die Stelle, von wo aus der Dialog mit den Weltreligionen und mit der „Modernität“ fruchtbar und weiterführend wird: Hier, im Leben aus dem Glauben und in der Erfahrung von Gott²⁵.

J. Sudbrack, München

²³ Hgg. von Horst Reller und Manfred Seitz, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1980, kart. S. 212 DM

²⁴ Paul Konrad Kurz, *Politiker, Ästhet, Mystiker. Zu Dag Hammarskjölds geistlichem Tagebuch*, Geist und Leben 38. 1965, 185–200.

²⁵ Ein zweiter Teil dieses Literaturberichtes wird über Reihen-Ausgaben und ein dritter über Einzelbücher handeln.