

**MYSTIK UND KOINONIA: DAS EKKLESIOLOGISCH-MISSIOLOGISCHE
POTENTIAL MYSTISCHER SPIRITUALITÄT**

**(Mysticism and Koinonia: The ecclesiological and missiological
potential of mystical spirituality)**

by

Roy Breidenbach

submitted in fulfilment of the requirements
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

Missiology

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

FEBRUARY 2015

Declaration

Student number: 3586-559-8

I declare that

Mystik und Koinonia: Das ekklesiologisch-missiologicalische Potential mystischer Spiritualität (Mysticism and Koinonia: The ecclesiological and missiological potential of mystical spirituality) is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

20. February 2015

.....

Date

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'H. W. R. Breidenbach', written over a horizontal dotted line.

Signature
(H. W. R. Breidenbach)

Erklärung

Student number: 3586-559-8

Hiermit erkläre ich dass

Mystik und Koinonia: Das ekklesiologisch-missiologicalische Potential mystischer Spiritualität
(Mysticism and Koinonia: The ecclesiological and missiological potential of mystical
spirituality) von mir stammt und dass alle Quellen, die ich gebraucht oder zitiert habe, durch
vollständige Quellenangaben kenntlich gemacht sind.

20. February 2015

.....

Date

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'H. W. R. Breidenbach', written over a horizontal dotted line.

Signature
(H. W. R. Breidenbach)

Lebenslauf

Roy Breidenbach wurde am 9. Juli 1965 in Hagen/Westfalen geboren. Nach der Berufsausbildung zum Landschaftsgärtner und mehrjähriger beruflicher Tätigkeit, absolvierte er von 1992 bis 1995 ein theologisches Studium an der Freien theologischen Fachschule Breckerfeld, nachdem er im Alter von 25 Jahren eine Hinwendung zum Glauben an Jesus Christus vollzogen hatte. Von 1997 bis 1999 folgte ein Studium an der heutigen Akademie für Weltmission in Korntal bei Stuttgart (Columbia International University) mit dem Abschluss M.A. in Exegese und Hermeneutik. Von 2004 bis 2008 studierte Roy Breidenbach an der University of South Africa und schloss dieses Studium mit dem MTh in Praktischer Theologie ab.

Nach der Tätigkeit als Pastor in Berlin, Schalksmühle und Hagen, ist Roy Breidenbach zur Zeit Pastor der Evangelischen Stadtmission in Bünde, einer Gemeinde der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland. Seit nun 25 Jahren bewegt sich Roy Breidenbach im christlichen Kontext von Gemeinde und Kirche, sowohl in ehrenamtlicher, als auch in hauptamtlicher Mitarbeit.

Seit 1997 ist Roy Breidenbach mit Rita verheiratet.

Curriculum Vitae

Roy Breidenbach was born on July 9, 1965 in Hagen / Westphalia. After the training as a landscape gardener and some years of work in this business, he completed theological studies at the "Freie theologische Fachschule Breckerfeld" in the years from 1992 to 1995, after he had experienced a turn to faith in Jesus Christ at the age of 25 years. From 1997 to 1999 he then studied at the now called "Akademie für Weltmission" in Korntal (Columbia International University) and graduated with the degree of MA in exegesis and hermeneutics. From 2004 to 2008 Roy Breidenbach studied at the University of South Africa where he finished his studies with the MTh in Practical Theology.

After working as a pastor in Berlin, Schalksmuehle and Hagen, Roy Breidenbach is currently pastor of the "Evangelische Stadtmission Buende", a congregation of the "Evangelische Gesellschaft fuer Deutschland". For 25 years now, Roy Breidenbach works and lives in the christian context of community and church, both, voluntary as well as a full-time employee.

Since 1997, Roy Breidenbach is married to Rita.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit untersucht primär das Potential christlicher Mystik für die Ekklesia, Koinonia und die Mission der Kirche. Dabei wird berücksichtigt, dass der Mystikbegriff definitorisch nur schwer zu greifen ist, da keine eindeutige Definition dieses Begriffes existiert.. Auf Grund dieser Tatsache entstehen Irritationen und Missverständnisse, gerade auch in der evangelischen und evangelikalen Christenheit, die keine traditionelle Verankerung der Mystik in ihrem Glaubensleben kennen, wie es etwa bei der katholischen Kirche der Fall ist. An dieser Stelle definiert diese Arbeit in einem hinführenden ersten Teil, was christliche Mystik ist, in ihrer Unterscheidung zu esoterischen Phänomenen oder auch nichtchristlichen Mystiken.

In der Folge wird nach den praktischen Ausformungen christlicher Mystik anhand von vier exemplarisch ausgewählten spirituellen Übungswegen gefragt. Auch psychologische Fragen, sowie die Frage nach der Mystagogie finden hier ihren Platz.

Im Weiteren wird dann das Verhältnis zwischen der christlichen Mystik und der Koinonia, Ekklesia und Mission der Kirche bedacht. Hier ist es immer wieder das zentrale Begegnungsgeschehen, welches im Mittelpunkt des Interesses steht und als verbindendes Element dieser Aspekte ins Blickfeld rückt.

Abschließend skizziert diese Arbeit eine mystische Ekklesiologie, wie sie auf Grund der vorangegangenen Erwägungen denkbar ist. Das Potential christlicher Mystik in Gemeindeaufbau und Mission wird verdeutlicht, sowie die Notwendigkeit einer empirischen Überprüfung der aufgestellten Theorie anhand einiger praktischer Anregungen aufgezeigt.

Schlüsselbegriffe

Christliche Mystik, Mystik, Spiritualität, Frömmigkeit, Mission, Gemeindegrowth, Gemeindeaufbau, Ekklesia, Koinonia, Theologie der Mystik, Ekklesiologie, Missiologie

Summary of the Thesis

This work mainly asks for the potential of christian mysticism for the Ekklesia, Koinonia and the mission of the Church. In order to this, it is considered that the term mysticism is difficult to grasp by definition, for there is no clear definition of the term mysticism. Due to this fact irritations and misunderstandings are caused, especially in the protestant and evangelical Christianity, that have no traditional anchoring of mysticism in their life of faith, as it is the case in the catholic Church for example. At this point, the work at hand defines in an afferent first part, what christian mysticism is, in distinction to esoteric phenomena or non-christian mysticism.

The following part asks for the practical forms of christian mysticism with reference to four selected samples of spiritual exercises. At this place, psychological issues are considered too, as well as the question for the mystagogy.

In the next part of this work, the relationship between the christian mysticism and Koinonia, Ekklesia and the mission of the Church will be considered. At this point, the occurrence of community as a connecting element for these issues is in the focus of interest.

Finally, this work outlines a mystical ecclesiology, as it is now possible and conceivable on the basis of the foregoing considerations. The potential of christian mysticism for church development and the mission of the church will be clarified, as well as the need for empirical research and testing of the shown theory by some practical suggestions.

Key Terms

Christian Mysticism, Mysticism, Spirituality, piety, mission, church growth, church development, Ekklesia, Koinonia, theology of mysticism, ecclesiology, missiology

Danksagung

Es ist kein geringes Wagnis, neben den alltäglichen Anforderungen des Berufes, eine umfangreiche Arbeit wie die vorliegende in Angriff zu nehmen. Dazu, dass dies schlussendlich gelingen konnte, haben viele Menschen beigetragen. Ihnen gilt an dieser Stelle mein besonderer Dank. Sie haben es mir ermöglicht, eine mir persönlich sehr wichtige Thematik tiefgehend und mit erheblichem Zeitaufwand zu erforschen. Diese Studie hat mein Blickfeld wissenschaftlich enorm erweitert und mir unschätzbare geistliche Impulse mit auf den Weg gegeben.

Ich danke meiner Frau Rita für ihr geduldiges Tragen und Verständnis, sowie für ihr wertvolles Feedback und nicht zuletzt ihre treue Gebetsunterstützung.

Weiter danke ich meinem Onkel Hajo, ohne dessen Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Auch meiner Mutter gilt mein Dank, deren anhaltendes Gebet mich fraglos durch manche "Durststrecke" hindurchgetragen hat.

Mein Dank gilt all denen, deren Ermutigung zur Motivation und deren Gebet zur tragenden Kraft für mich wurde. Das Entstehen dieser Arbeit ist nur auf dem Hintergrund dieser anhaltenden Unterstützung denkbar.

Meinem Doktorvater Prof. Dr. Johannes Reimer danke ich insbesondere für alle Unterstützung, Ratschläge und Hilfestellung während des Entstehens dieser Arbeit.

Am Ende dieser Danksagung steht ein an den Anfang gehörendes und im wahrsten Sinne des Wortes gemeinte "Gott sei Dank". Aus dem Glauben heraus entstand diese Arbeit und nur in der Kraft des Glaubens konnte sie realisiert werden. Damit hat sie mein Glaubensleben wesentlich und positiv geprägt. Deshalb danke ich Gott für dieses Vorrecht.

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG	10
------------------	----

I VORAUSSETZUNGEN UND GRUNDLAGEN

1. DER BEGRIFF MYSTIK.....	13
1.1 Sprachlich-ethymologische Erwägungen.....	14
1.2 Mystik als menschlich-religiöses Phänomen	18
1.3 Erscheinungsformen der Mystik.....	24
1.4 Das Verhältnis zwischen Mystik und Spiritualität	37
1.5 Die christliche Mystik	52
1.6 Die Verwendung des Mystikbegriffes in der vorliegenden Arbeit	65
2. POSITIONIERUNG UND METHODE	66
2.1 Positionierung, Voraussetzungen und das Forschungsproblem.....	66
2.2 Der Forschungsansatz	71
3. DER FORSCHUNGSSTAND	77
4. MYSTIK UND POSTMODERNE	82
5. DIE MYSTIK IN DER KIRCHENGESCHICHTE.....	87
5.1 Traditionsstränge.....	89
5.1.1 Die ostkirchliche Tradition.....	94
5.1.2 Die westkirchliche Tradition	98
5.2 Mystische Persönlichkeiten im Kontext	102
6. DIE THEOLOGIE DER CHRISTLICHEN MYSTIK	110
7. DIE MYSTIK IN DEN NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN	115
7.1 Die Mystik im Islam	116
7.2 Die Mystik im Judentum.....	117
7.3 Die Mystik in den fernöstlichen Religionen am Beispiel des Buddhismus	119
8. KRITISCHE ANFRAGEN AN DIE MYSTIK.....	121
9. ERTRAG	124

II MYSTIK UND PERSÖNLICHE FRÖMMIGKEIT – GRUNDLAGEN UND

VOLLZÜGE.....

1. MYSTIK, FRÖMMIGKEIT UND SPIRITUALITÄT.....	128
2. PSYCHOLOGISCHE ASPEKTE DER MYSTIK	130
3. DIE MYSTIK IM PRAKTISCHEN VOLLZUG	135
3.1 Das Jesusgebet.....	138
3.2 Die Lectio Divina.....	142
3.3 Ignatianische Exerzitien.....	146
3.4 Kontemplation.....	155
4. MYSTAGOGIE	158
5. ZUSAMMENFASSENDE KRITIK	162
6. ERTRAG	164

III MYSTIK UND KOINONIA – DIALOGISCHE KONGRUENZEN	167
1. DIE MYSTIK ALS DIALOG	170
2. DAS VERHÄLTNIS VON MYSTIK UND KOINONIA	175
3. RELIGIONS_SOZIOLOGISCHE ASPEKTE DER MYSTIK	183
4. MYSTIK UND VERANTWORTUNG	194
5. ERTRAG	199
IV MYSTIK UND EKKLESIA – TRANSZENDENT-IMMANENTE KOEXISTENZ	202
1. DAS VERHÄLTNIS VON EKKLESIA UND KOINONIA	205
2. DAS VERHÄLTNIS VON EKKLESIA UND MYSTIK	208
3. DIE MYSTIK ALS DIALOG ZWISCHEN TRANSZENDENZ UND IMMANENZ	214
4. DIE KIRCHE ALS MYSTISCHER ORT	220
5. ERTRAG	233
V MYSTIK UND GEMEINDEAUFBAU – MYSTISCH-SPIRITUELLE KYBERNETIK	235
1. DIE DYNAMIKEN VON GEMEINDEAUFBAU UND GEMEINDEWACHSTUM	237
2. MYSTIK UND KYBERNETIK	245
3. DAS MISSIOLOGISCHE POTENTIAL DER MYSTIK	251
4. DAS EKKLESIOLOGISCHE POTENTIAL DER MYSTIK	255
5. ERTRAG	258
VI MYSTISCHE EKKLESIOLOGIE – EINE ANNÄHERUNG	259
1. EKKLESIOLOGISCHE MYSTIK – MYSTISCHE EKKLESIOLOGIE	261
2. DIESES GEHEIMNIS IST GROß...	269
3. MYSTISCHE DIMENSIONEN DER KIRCHE	275
4. MYSTISCHE THEOLOGIE DER KIRCHE	279
4.1 <i>Die Mystik und die evangelische Theologie</i>	282
4.2 <i>Die Mystik und die evangelikale Theologie</i>	285
5. ERTRAG	290
VII ZUSAMMENFASSUNG	292
VIII BIBLIOGRAPHIE	296
IX ABBILDUNGSVERZEICHNIS	318

Einführung

Die Motivation der vorliegenden Arbeit und damit verbunden der Anlass sich mit der Thematik des Verhältnisses zwischen Mystik, Koinonia und Mission zu beschäftigen ist eine dreifache. Zunächst ist an dieser Stelle das persönliche Interesse des Verfassers zu nennen. Die christliche Mystik für das eigene geistliche Leben, die individuelle Frömmigkeit und Spiritualität nutzbar zu machen, ist mir seit Jahren ein zentrales Anliegen. Da die christliche Mystik als solche und in Unterscheidung zu Pseudomystiken und anderen Phänomenen, nicht ganz einfach zu greifen ist, ist gerade in dieser Hinsicht m.E. eine intensive Auseinandersetzung mit dieser Thematik geboten, um Klarheit zu gewinnen. Weiter ist in der MTh Dissertation des Verfassers, die der vorliegenden Arbeit vorausging, die wesentliche Relevanz der Koinonia für Gemeindebau und auch Mission, gerade in postmodernem Umfeld, erneut in den Fokus gerückt. Wie verhält sich die Mystik, der nicht selten ein exklusives und auch isolierendes Potential nachgesagt wird zu dieser Beobachtung? Kann sie Impulse für die Gemeinschaftsbildung und, damit verbunden, Impulse für die Mission der Gemeinde setzen? Mit anderen Worten gefragt: Besitzt die christliche Mystik eine Relevanz für den Gemeindeaufbau und die Mission der Kirche, gerade auch, wenn sie zunächst als ganz persönliche Spiritualität in Erscheinung tritt? Ein dritter Beweggrund für diese Arbeit ist die Beobachtung, dass der echten christlichen Mystik mit vielen Vorbehalten und Vorurteilen begegnet wird. Dies resultiert einerseits aus der mangelhaften Greifbarkeit des Mystikbegriffes, andererseits aber auch aus einer gewissen Vermengung christlicher Mystik und der Mystik anderer Religionen. Viele Ressentiments und Missverständnisse entspringen m.E. auch einer schlichten Unkenntnis über die christliche Mystik und ihren Wurzeln. Hier zu einem besseren Verständnis beizutragen, ist ein wesentliches Anliegen der vorliegenden Arbeit.

Mystisches Leben wird oft irrtümlicherweise mit einer weltverneinenden Verinnerlichung gleichgesetzt. Gerade in der evangelisch-evangelikalen Christenheit gesellt sich dazu eine Angst die, oft aus Unkenntnis aber auch aus konkreten missbräuchlichen Beispielen resultierend, christliche Mystik mit okkulten bzw. esoterischen Praktiken verbindet oder gar gleichsetzt. Dies mag im Endeffekt auch aus vielen Parallelen zu fernöstlichen Religionen, gerade auch dem nicht unpopulären Zen-Buddhismus resultieren. Hier entsteht häufig eine, aus zum Teil durchaus berechtigter Sorge entspringende, vorverurteilende Distanz, die eine Beschäftigung mit mystischer Spiritualität von vornherein ausschließt. Damit beraubt die Kirche sich aber eines kaum zu überschätzenden reichen Erbes, welches gerade in

postmoderner Zeit den Menschen wieder einen neuen Zugang zu einer Frömmigkeit und Gotteserfahrung öffnen kann, die – wie zu zeigen sein wird – auch den Weg in ein reiches Gemeinschaftserleben ebnet. Denn gerade der postmoderne oder mittlerweile schon post-postmoderne Mensch ist aufgeschlossen für mystisches Denken, für die Begegnung mit dem Numinosen. Dies äußert sich unübersehbar in der Hinwendung der Menschen zu esoterischen Themen in ihren verschiedensten Ausprägungen, sowie zu den fernöstlichen Religionen. Auch das im Kirchenjahr 2009/2010 ausgerufenen „Jahr der Stille“, ist auf gewisse Weise Ausdruck einer Sehnsucht nach einem, vielleicht etwas nebulösen aber dennoch vorhandenen, „Mehr“ im Glauben. Hier sind beide, sowohl Christen als auch säkular geprägte Menschen Teilhaber und Teilhaberinnen einer gemeinsamen Sehnsucht. Diese Tatsache aber ist eine missiologische Chance und auch Herausforderung, der sich die Kirche in der Hinwendung und Bewusstwerdung ihrer mystischen Traditionen stellen kann. Das Bedürfnis der Menschen nach Erfahrung des Transzendenten ist damit ein ganz zentraler Anknüpfungspunkt für die missiologisch-evangelistischen Bemühungen im Gemeindebau. Mystische Spiritualität, biblisch fundiert und theologisch durchdacht, bietet an dieser Stelle ein großes Potential den „Erfahrungshunger“ der Menschen auf explizit christliche und auch christlich-evangelische Art und Weise zu stillen.

Darüber hinaus sollte nicht übersehen werden, dass die Mystik in der katholischen Tradition deutlich fester verankert ist, als dies in den Kirchen der Reformation der Fall ist. Mit einer theologisch fundierten Öffnung für mystische Glaubenserfahrungen von evangelisch/evangelikaler Seite aus, könnten hier Kongruenzen aufgezeigt werden die, wenn auch nicht zwingend Ökumene an sich fördernd, so doch ein verbessertes Verständnis füreinander und als Resultat ein verbessertes Miteinander erzeugen.

Aus diesen Überlegungen heraus stellt sich zuletzt die Frage, ob es möglich ist eine mystische Ekklesiologie zu definieren, welche der mystischen Spiritualität einen festen Platz in der Theologie der Gemeinde und des Gemeindebaus zuweisen kann. Damit wäre dann das Ziel erreicht, biblisch-theologisch begründet, mystisch-spirituelle Elemente in das Gemeindeleben und –wachstum zu integrieren und so dieses reiche Erbe zu nutzen, ohne sich in der Beliebigkeit persönlicher Erfahrung zu verlieren. Diese aber wird hiermit einen Maßstab an die Hand bekommen, der einen Raum eröffnet, in dem sich diese Erfahrung in dem Bewusstsein entfalten kann, sich innerhalb des Rahmens der biblischen Offenbarung zu bewegen. Eine solche Ekklesiologie schafft damit ein Stück weit Kontinuität und Sicherheit für das mystische Glaubensleben innerhalb der (evangelischen) Kirche. Hierzu soll diese Arbeit ihren Beitrag leisten.

I Voraussetzungen und Grundlagen

In diesem ersten Kapitel sollen und müssen zunächst die Grundlagen gelegt werden, die das Fundament für alle weiteren Erwägungen bilden werden. Hierzu wird zunächst der Mystikbegriff an sich, sowie einige Erscheinungsformen der Mystik und ihr Verhältnis zur Spiritualität im Allgemeinen dargestellt werden. Weiter werden wesentliche Inhalte der speziell christlichen Mystik erwogen, um zuletzt zu einer für die vorliegende Arbeit hinreichenden Definition von Mystik zu gelangen.

Es folgt eine Darlegung der eigenen Position des Verfassers, die Beschreibung des angewandten Forschungsansatzes und der inhaltlichen Struktur, der diese Arbeit folgt. Die Offenlegung der persönlichen Voraussetzungen wird, obwohl sie der Subjektivität verhaftet bleibt, zur korrekten Einordnung der Ergebnisse dieser Arbeit beitragen. Denn wie alle Forschung, entsteht auch diese Arbeit im Kontext der ganz persönlichen Voraussetzungen des und der Forschenden. Ein Bewusstwerden dieser Voraussetzungen, soweit dies möglich ist, wird die jeweilige Forschung und damit auch die vorliegende, auf dem Hintergrund und in dem Kontext in dem sie entsteht, besser einzuordnen wissen.

Im Weiteren schließt sich eine Übersicht über den aktuellen Forschungsstand an. Dieser wird sich in erster Linie auf die Forschung zur Mystik an sich beziehen, um die kaum zu übersehende Fülle der Forschung zum allgemeineren Thema der Spiritualität sinnvoll einzugrenzen. Nichtsdestoweniger wird auch diese Forschung zur Kenntnis genommen, soweit hier eine direkte Relevanz für das Thema der Mystik und der vorliegenden Arbeit gegeben ist.

Die Postmoderne oder, je nach Verständnis, die Post-Postmoderne der westlich geprägten Staaten, ist der gesellschaftstheoretische Hintergrund auf dem diese Arbeit entsteht. Somit muss auch die zeitgenössische Mystik im Kontext dieses Paradigmas menschlichen Denkens eingeordnet werden. Um für Menschen mit eben diesem Hintergrund relevant zu sein oder auch zu werden, muss an dieser Stelle eine Bewertung des Verhältnisses zwischen der Mystik im Allgemeinen und der christlichen Mystik im Besonderen zur gegenwärtigen Gesellschaftsform vorgenommen werden.

Es schließt sich ein Blick auf die Entwicklung der Mystik im Laufe der Kirchengeschichte anhand ihrer Traditionsströme und einiger ihrer herausragenden Vertreter und Vertreterinnen an. Dies kann, angesichts des Umfangs des Materials, nur schlaglichtartig geschehen. Trotz dieser Tatsache ist es m.E. wesentlich, sich die Entwicklung der Mystik zumindest in groben Zügen vor Augen zu führen. Denn die Gegenwart kann nur auf dem

Hintergrund ihrer Vergangenheit recht verstanden werden und die christliche Mystik der Gegenwart ist das Produkt einer langen (kirchen)geschichtlichen Entwicklung.

Die Theologie der Mystik, soweit definiert, bildet den theoretischen Unterbau für das Nachdenken über Mystik, gerade auch in ihrer empirischen Realität. Deshalb erscheint es notwendig auch hier einen, zumindest in wesentlichen Zügen, Überblick über diesen theologischen Rahmen zu gewinnen.

Einem kurzen Blick auf die Mystik in den nichtchristlichen Religionen wie dem Islam, dem Judentum und den fernöstlichen Religionen, der ein Gespür für die interreligiösen Dimensionen der Mystik wecken soll, schließen sich zuletzt einige kritische Anfragen an die Mystik, speziell im Hinblick auf die Pseudo-Mystik und den Mystizismus an. Die Erwägung der Grundlagen für diese Arbeit schließt dann mit einer kurzen Zusammenfassung.

All dies mag für eine einführende Grundlagendarlegung ein wenig umfangreich erscheinen. Dies ist m.E. jedoch sowohl legitim als auch notwendig, da das große Themenfeld Spiritualität, Mystik und christliche Mystik ein mitunter sich etwas unscharf darstellender Bereich sein kann. Dies beginnt mit dem Fehlen einer allgemein anerkannten Definition des Mystikbegriffes, zieht sich über nicht klar definierbare Grenzen zwischen Mystik und Spiritualität, hin zu der Beobachtung, dass die Mystik ihrem Wesen nach ein sich der klaren Systematisierung tendenziell entziehendes Phänomen ist. Diese Einführung muss dieser Arbeit daher zumindest *den* Dienst leisten, inmitten dieser Unschärfe einen anwendbaren und definierten Rahmen für alle weiteren Erwägungen zu bieten.

1. Der Begriff Mystik

Der Begriff „Mystik“ ist weder leicht zu fassen noch ohne Weiteres auf eine griffige Definition zu reduzieren. Zu groß ist die Bandbreite mystischer Erfahrung in den verschiedenen Kontexten religiöser, persönlicher und situativer Verfassung. Gleichwohl lassen sich Grundzüge und Kongruenzen aufzeigen, die den Mystikbegriff in einer für diese Arbeit adäquaten Art und Weise greifbar machen können. Ziel dieser Begriffsstudie kann es daher nicht sein, eine allgemeingültige Definition des Phänomens Mystik zu bieten. Denn „eine allgemein anerkannte Definition gibt es bisher weder von „Mystik“ im allgemeinen noch von „christlicher Mystik“ im besonderen“ (Bangert 2003:16). Vielmehr soll anhand der sprachlich – etymologischen Wurzeln und der verschiedenen Bedeutungsvarianten der Mystik eine hinreichende Definition des Begriffes *für diese Arbeit* dargelegt werden, wobei die

Konnotationen der anderen Bedeutungsfelder nicht ausgeklammert werden, sondern die Projektionsfläche für die, dieser Arbeit zugrunde liegenden Begriffsdefinition bilden.

1.1 Sprachlich-ethymologische Erwägungen

Das Substantiv Mystik, sowie die Ableitung Mystiker(in) ist ein Kunstbegriff (Leppin 2007:7), der erstmals im 17./18. Jahrhundert (Sudbrack 2002:17) in französischer Sprache (*la mystique*) geprägt wird (Leppin 2007:7) und zwar im Zuge der beginnenden Auseinandersetzung von Aufklärung und dem (dazu reaktiven) Fideismus (Margreiter 1997:47). „Mystik“ wurde im Zuge dieser Auseinandersetzung als Substantiv zur eindeutigen Definition der Ziel-Erfahrung der „*cognitio experimentalis de Deo*“ geprägt (Sudbrack 2002:17). Zu dieser Zeit fand allerdings auch eine Bedeutungsverschiebung statt, in deren Zuge nun das Adjektiv „mystisch“ mehr die Bedeutung von „rätselhaft“ oder „geheimnisvoll“ erhält (Waaijman 2005:61). „Das Adjektiv ‚mystisch‘ wird zu einem Substantiv und dieses meint: ein besonderes Wirklichkeitsgebiet mit einem eigenen Sprachgebrauch, einer eigenen Logik und eigenen Experten, den Mystikern.“ (:61). Dies bestätigt Josef Sudbrack und weist auf die Folgen dieser Veränderungen hin (2002:17):

Daran zeigt sich allerdings ein Mentalitätsumschwung im Umgang mit der Sinnerfahrung. Eine rationalistische Grundhaltung zu ihr machte aus der Qualitätsbezeichnung des Adjektivs, was für vieles gilt (mystische Tiefe, mystischer Weg, mystische Erfahrung, mystisches Wort), ein Lehr-Fach für ein begrenztes Sachgebiet, das neben anderen Fächern steht. Aus dem „Mystischen“ als einem umfassenden Wort für die Offenheit auf Gott wurde ein Teil, wenn auch ein hervorragender, innerhalb der Gottesbeziehungen.

Somit wurde der Kunstbegriff „Mystik“ ursprünglich zur Differenzierung vom Paradigma und Primat des nur rationalen, vernunftgeleiteten Denkens der Aufklärung geprägt. Die „*cognitio experimentalis de Deo*“ sollte mit dem Terminus „Mystik“ eine neue Eindeutigkeit, die sich notwendiger Weise vom Primat der reinen Vernunft abhebt erhalten, da sich diese Erfahrung Gottes, genauso wie Gott selbst, nicht mit der Vernunft *alleine* fassen und beschreiben lassen kann. Die Abgrenzung zur Aufklärung hat aber, und hier ist Josef Sudbrack zuzustimmen, weithin ein *Lehrfach* „Mystik“ hervorgebracht, welches das mystische Erleben, so wie es das Adjektiv „mystisch“ Jahrhunderte lang beschrieb, an vielen Stellen in eine wissenschaftliche Beschreibung eben dieses Erlebens, in eine Lehre der Mystik, eine Mystologie eingebunden hat. Diese Mystologie sollte nun aber nicht in negativer Bewertung als eine Verkürzung des

mystischen Erlebens auf wissenschaftliche Beschreibung verstanden werden. Vielmehr ist hier eine Ergänzung entstanden, welche diese umfassende Offenheit auf Gott, wie sie das Adjektiv „mystisch“ noch beschrieb, zwar als eine subjektiv-erfahrungsgebundene Größe wahrnimmt, sie jedoch gleichzeitig – gerade im Hinblick auf die Aufklärung – als auch vernunftbegründet–beschreibbares Phänomen erforscht.

Die Substantive „Mysterium“, „Mystik“ und „Mystizismus“, die Adjektive „mysteriös“, „mystisch“ und „mystizistisch“, sowie das Verb „mystifizieren“ und das entsprechende Substantiv „Mystifikation“, werden im heutigen deutschen Sprachgebrauch als zusammenhängendes Wort- und Begriffsfeld benutzt (Margreiter 1997:46). Hierbei wird „Mysterium“, gerade im religiösen Sprachgebrauch, eher als Geheimnis verstanden, wohingegen die Bedeutung von „mysteriös“ vielmehr in die Richtung von „seltsam“, „ungeklärt“ oder „unheimlich“ reicht (Margreiter 1997:46). Dies bestätigt Joseph Schumacher (2009:76), wenn er feststellt, dass als „mystisch“ weithin alles was dunkel oder unverständlich ist oder so empfunden wird bezeichnet wird. Reinhard Margreiter (1997:47) präzisiert an dieser Stelle:

Während ‚Mystik‘ und ‚mystisch‘ einer Vielzahl von Bedeutungen und dabei auch durchaus unterschiedlichen Bewertungen unterliegen, werden ‚Mystizismus‘ und ‚mystizistisch‘ im Deutschen – anders als im Englischen oder in den romanischen Sprachen – *nur* abwertend im Sinn von ‚Geheimnistuerei‘, ‚Verschleierung‘ und ‚Phantastik‘ verstanden. [...] Im Englischen umfaßt das Wort ‚mysticism‘ (adjektivisch: ‚mystical‘) hingegen die Gesamtheit der Bedeutungen, die sich in den deutschen Ausdrücken ‚Mystizismus‘ und ‚Mystik‘ je verschieden bündeln.

Hier gilt es also immer auch den Kontext des Sprachgebrauchs zu berücksichtigen, der in einer globalisierten Welt mit zunehmender interkultureller Kommunikation einen nicht zu unterschätzenden Stellenwert erlangt. Die zutreffende Beobachtung Reinhard Margreiters, dass im deutschen Sprachgebrauch die Ausdrücke „Mystik“ und „Mystizismus“ verschiedene, ja beinahe polare Bedeutungsfelder repräsentieren, gilt ohne Zweifel für den wissenschaftlichen (korrekten) Sprachgebrauch, oder sollte dies zumindest. Es ist jedoch anzuzweifeln, ob diese Unterscheidung so auch im normalen allgemein-gesellschaftlichen oder kirchlich-gemeindlichen Kontext konsequent angewandt wird. Insofern scheint es ratsam, auch im deutschsprachigen, nichtwissenschaftlichen Sprachkontext davon auszugehen, dass eine Bedeutungsverschmelzung, wie sie im anglo-amerikanischen bzw. romanischen Sprachraum anzutreffen ist, zumindest implizit stattgefunden hat. Dies bedeutet nicht notwendigerweise, die Trennung zwischen „Mystik“ und „Mystizismus“ aufzugeben, da

der (deutschen) Sprache hiermit ein Mittel größerer kommunikativer Eindeutigkeit an die Hand gegeben ist.

Vor der Entstehung des Begriffes „Mystik“ im 17. Jahrhundert und der damit einhergehenden Bedeutungsverschiebung und –erweiterung des Adjektivs „mystisch“, ist ein deutlich engeres Verständnis von „mystisch“ und des dazugehörenden Nomens „Mysterium“ zu beobachten. Im lateinischen Schrifttum des Mittelalters findet sich der Terminus „mystisch“ vor allem im Sinne der geheimnisvollen Begegnung des Menschen mit Gott durch, so Joseph Schumacher (2009:76): „[...] Aszese und Gebet als Kulmination der „vita spiritualis“. Der gebräuchlichere Terminus für „Mystik“ ist in diesem Sinne im Mittelalter allerdings der Begriff „contemplatio“. In dieser Beschauung, so Schumacher weiter, also in der Schau Gottes und der Mysterien des Glaubens sah man das höchste Ziel aller Frömmigkeit. Das Nomen „Mysterium“ wiederum hat im Mittelalter eine primär „christlich-religiöse, insbesondere eine kultische und theologische Bedeutung“ (Margreiter 1997:48), denn dieses Geheimnis ist das Geheimnis des Glaubens, welches, im Gegensatz zur Vernunft, allein die übernatürliche Erkenntnis der heiligen Schrift offenbaren kann. Somit „[...] gelten als ‚mystisch‘ all jene Annahmen und Praktiken des Glaubens, die sich ‚vernünftiger‘ Begründung und Rechtfertigung entziehen [...]“ (:48). Dieses Geheimnis des Glaubens ist für die Kirchenväter schon als „mystische“ Botschaft, geheimnisvoll (*mystikos*) im Alten Testament verborgen (Sudbrack 2002:16) und verweist auf den verborgenen, Jesus meinenden Sinn des Bibelwortes (Sudbrack 1998:367). Dieses *μυστήριον* wird im neutestamentlichen Kontext von Paulus zentral auf die Person des Christus bezogen, so dass das *μυστήριον* im *christlichen* Glauben immer Christusmysterium bleibt (Bobert 2010:47).

Das Begriffsfeld Mystik und seine Derivate lassen sich auf die Wortwurzel „my“, die in die griechisch-mykenische Frühzeit zurückreicht (Margreiter 1997:46) und das griechische Verb „myein (*μύειν*)“ zurückführen, das mit „Augen und Lippen schließen“ zu übersetzen ist (Bangert 2003:13). Dieses Verb meint in einer allgemeineren Bedeutung das Schließen der Sinne überhaupt, also nicht nur der Augen und Lippen, sondern der Organe der Wahrnehmung und Mitteilung um eine Abkehr von der Welt und ihren Einflüssen zu ermöglichen (Joseph Schumacher 2009:77). Das Verbum „myeo (*μύεω*)“ bedeutet „in die Mysterien einweihen“¹. „Beide Verben begegnen im Kontext der Einweihungsriten der

¹ Ruhbach und Sudbrack (1989:29) weisen, unter Rückbezug auf eine Studie des französischen Forschers Bouyer, darauf hin, dass die Wortstatistik antiker und biblischer Texte zeigt, „daß das Verb „myo“ und das Adjektiv „mystikos“ im außerbiblischen Hellenismus kaum gebraucht wurden – nicht einmal als rituelles Fachwort der Mysterienreligionen; und wenn, dann nur „rein literarisch“, ohne „eine Lehre oder eine religiöse Erfahrung zu bezeichnen“.

antiken Mysterienreligionen und tauchen im christl. Sprachgebrauch nicht auf“ (Ruhbach 1993:1388)². Die Verbindung zu den Mysterienkulten bestätigt W.K. Fleming (o.J.:8):

For Mysticism has a close etymological connexion with the term „the Mysteries“ applied to certain pagan initiations of the world of St. Paul’s day. A mystic (μύστης) was one initiated into divine things: he must keep his mouth shut (μύειν) about them, because the initiation was secret.³

So sind also die Mysterien Geheimnisse transzendenter, göttlicher Natur, in die der Myste (μύστης) – und hier ist nicht der/die Mystiker(in) des modernen Sprachgebrauchs gemeint – eingeweiht und, damit einhergehend, einer Arkandisziplin unterworfen wird. Das μυστήριον wurde sowohl als Bezeichnung des Mysterienkultes an sich, als auch der kultischen Mitteilung geheimnisvoller Erkenntnisse im Christentum (Schumacher 2009:79) verwendet, wobei die praktische Anwendung und Ausformung im Christentum nicht mit der in den Mysterienkulten gleichgesetzt werden kann. Das griechische μυστήριον selbst wird später zum lateinischen „sacramentum“ (:79). Der Mysterienkult kann im Endeffekt auch als eine Sonderform von Initiation gelten (Margreiter 1997:51). Die Worte „mysteria (μυστήρια)“ und „myein“ haben, geht man von antiken lateinischen Übersetzungen aus, eine präzise kultische Bedeutung, die auf diese Initiation verweisen, nämlich „initia“, „initiare“ und „initiatio“ (Bobert 2010:34). So kommt auch Sabine Bobert (:34) zu dem Schluss, dass myeo entsprechend mit „einweihen“ (in ein Mysterium) zu übersetzen ist.

So haben wir nun den Bogen geschlagen von der zeitgenössischen und z.T. unscharfen Verwendung des Begriffes Mystik, hin zu seiner grundlegenden Bedeutung der Einweihung in ein (Kult)Geheimnis. Reinhard Margreiter (1997:53) bietet eine brauchbare Definition:

Das Substantiv ‚Mystik‘ kann also in einer ersten Annäherung erläutert werden als – je nach erkenntnistheoretischen und ontologischen Prämissen der jeweiligen Verfechter – Sehnsucht, Gewißheit, Lehre, Erkenntnis, oder auch nur Lebenshaltung, in deren Mittelpunkt ein spezifischer ‚Geheimnischarakter‘ der Wirklichkeit steht.

Die Attribute Sehnsucht, Gewissheit, Lehre, Erkenntnis oder Lebenshaltung sind m.E., obwohl inhaltlich zweifellos zutreffend, für eine Definition zu weit gefasst aber ausreichend für die angestrebte erste Annäherung an eine Definition von Mystik. Wesentlich ist bei dieser Definition der Bedeutungsmittelpunkt des Geheimnischarakters, der zurück verweist auf die

² Im Alten Testament erscheint der Begriff μύστης im Sinne von „Eingeweihter“, einerseits um die Kultpraxis der Kanaaniter negativ zu qualifizieren, andererseits um die Weisheit als Teilhabe an der Erkenntnis Gottes zu charakterisieren, als Weisheit, die das Eingeweihtsein in das Wissen Gottes bezeichnet (Schumacher 2009:73).

³ Volker Leppin (2007:8) betont allerdings, dass das Adjektiv „mystisch“ zwar eine sprachliche Nähe zum griechischen „mysterion“ aufweist, diese Nähe aber keine Bedeutung für das etymologische Verständnis des Begriffes hat.

Definition der Einweihung in ein (Kult)geheimnis. Dieser Bedeutungsmittelpunkt führt nun weiter, weg von den sprachlich-etymologischen Erwägungen, hin zu den inhaltlichen Fragen die sich im Bezug auf den Begriff „Mystik“ und diesem „Geheimnischarakter der Wirklichkeit“ allgemein und der explizit christlichen Mystik im Besonderen stellen.

1.2 Mystik als menschlich-religiöses Phänomen

Mystik ist ein Phänomen, das in jeder Religion vorkommt und eine Intensivform und – erfahrung des Glaubens meint, so Gerhard Ruhbach (1993:1389). Als religiöses Urphänomen basiert die Mystik auf der „Erfahrung eines unmittelbaren, intuitiven Kontaktes mit Gott bzw. mit dem Absoluten oder Unbedingten“ (Wehr 2006:237).⁴ Mystik ist demzufolge eine allgemein-religiöse (Intensiv)erfahrung des Numinosen, welche nicht primär an eine religiöse Institution oder ein Dogma gebunden ist und dennoch selbstverständlich immer auf dem Hintergrund ihres jeweiligen religiösen Kontextes gesehen und bewertet werden muss. So beschreibt Carl-A. Keller (1998:o.S.) ein Grundmoment mystischen Erlebens wie folgt:

Die Grundeinstellung der Mystiker ist in allen Traditionen dieselbe, nämlich Wille und Bereitschaft, das Ich zugunsten der letztgültigen Wirklichkeit preiszugeben und zu verleugnen. „Nicht ich, sondern Du, Gott“, so könnte man das Grundmotiv aller theistischen Mystik formulieren. Der Buddhist würde beifügen: Es gibt überhaupt kein Ich.

Joseph Schumacher (2009:90) beschreibt die Mystik oder das mystische Erleben seinem Wesen nach als ein tief inneres geheimnisvolles Erleben auf religiösem Gebiet, bei dem es um eine innere Vereinigung mit Gott bzw. dem Göttlichen geht. „In seinem Kern wird das mystische Erleben als Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen erfahren“ (:91). Diese Vereinigung unterscheidet sich grundlegend von der alltäglichen Gottvereinigung im Gebet. Mystik ist in diesem Sinne eine Intensivierung oder auch Steigerung des Glaubenslebens, d.h. der (alltäglichen) Frömmigkeit oder Spiritualität. Bernard McGinn (1994:19) sieht es ähnlich: „Die Mystiker versichern immer wieder, daß sich ihre Zugangsweise zu Gott radikal von der des normalen Bewußtseins unterscheidet – auch von dem Innwerden Gottes in der üblichen religiösen Praxis von Gebet, Sakrament und anderen Vollzügen.“ Dabei bewegt sich

⁴ Richard Reschika (2007:25-26) verweist auf den amerikanischen Religionspsychologen William James, der schon am Anfang des 20. Jahrhunderts einen Versuch wagte, das Wesen der Mystik zu beschreiben. Laut James sind es vier Grundmerkmale, die konstitutiv für die mystische Erfahrung sind: 1. Die Unaussprechlichkeit, 2. Die noetische Qualität, 3. Die Flüchtigkeit und 4. die Passivität. D.h. das mystische Erfahrung sich einerseits der begrifflichen Bestimmung entzieht, andererseits jedoch einen Erkenntnisgewinn in sich trägt. Diese Erfahrung ist dabei sowohl punktuell (flüchtig), als auch nicht willentlich herbeizuführen.

mystisches Erleben nicht jenseits der Vernunft, quasi in einem nebulösen religiösen Glaubensraum in dem die empirische Erfahrung des Numinosen jenseits einer rationellen Deutung angesiedelt ist. Vielmehr kann das rationelle Denken in letzter Konsequenz gerade zur Mystik und ihren inhaltlichen Fragen führen. Dies bestätigt Alois M. Haas (2004:32) und schreibt: „Nur wo die Vernunft mit aller Anstrengung ihrer anspruchvollsten Begrifflichkeit ihre Leistungsfähigkeit abgeschritten hat, kann sie schließlich legitimerweise ihre Grenze und ihr Jenseits einer die Ratio überschreitenden *intuitio mystica* ansichtig werden.“ In ähnlicher Weise äußert sich Nickel (2010:29), indem er sich auf W. H. Thorpe bezieht:

Die Annahme scheint vernünftig, dass die Gesamtheit der mystischen und religiösen Erfahrung uns mit einem Aspekt der Realität in Berührung bringt, der sich in der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung nicht offenbart, und dass jedes System einer spekulativen Philosophie extrem einseitig sein wird, wenn es diese Erfahrung ignoriert. Übereinstimmend hiermit seien nicht nur viele Naturwissenschaftler, sondern auch Philosophen der verschiedensten Richtungen wie Bergson, Bradley, McTaggart, Whitehead und Wittgenstein zu der Feststellung gelangt, dass die nachdrücklichsten Versuche, das logische Denken bis zu seiner äußersten Konsequenz voranzutreiben, in Mystik gipfelten.

Somit bewegt sich die Mystik in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Rationalität der westlichen Kultur (Waaijman 2000:62). Dieses Spannungsfeld kann aber, wenn es als kreatives Moment gesehen wird, nach der rationellen Grenzerfahrung im Sinne der Feststellung von Alois M. Haas, „mystische Früchte“ tragen und von der Physik zur Metaphysik und damit eben zur Mystik leiten. Anders gesagt beginnt die Mystik also dort, wo die Vernunft vernünftigerweise ihre Grenzen erkennt.⁵ So äußert sich auch Thomas Broch (2008:74) in Rückbezug auf Wittgenstein und schreibt, dass der Sinn der Welt außerhalb ihrer liegen muss und zitiert im Weiteren Wittgenstein: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“ Das oben beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Rationalität kann also nicht aufgelöst aber ausgehalten und fruchtbar gemacht werden, wenn an dieser Stelle nicht zwei sich ausschließende Pole gesehen werden. Thomas Broch (:87) bringt es auf den Punkt:

⁵ In die gleiche Richtung weist auch Immanuel Kant (Kritik der reinen Vernunft), wenn er die Grenzen der Erkenntnis und der Vernunft aufzeigt und damit gleichzeitig die Tür zum Glauben öffnet. So kann Horst Poller zu Recht schreiben (2009:257): „Kant zeigte die Grenzen der reinen (theoretischen) Vernunft auf. Von einem Jenseits und damit von Gott, Seele und Unsterblichkeit können wir nichts wissen. Obwohl die Vernunftkenntnis auf die metaphysischen Fragen keine Antwort geben kann, ist mit dem Aufzeigen ihrer Grenzen doch erreicht, dass Raum geschaffen wird für den Glauben.“

Und doch muss die Spannung von Wissen und Nichtwissen ausgehalten werden. Und die fragende Vernunft steht, wenn sie ehrlich ist, immer auf der Seite des Nichtwissens. Sie muss das Scheitern mitbedenken; auch die Tragik, bis hin zur Tragik des wissenden Nichtwissens und des nicht wissenden Wissens – *docta ignorantia*.

Diese belehrte Unwissenheit ist sich ihrer Grenzen und damit auch ihrer Möglichkeiten der transrationalen Grenzüberschreitung bewusst. So gesehen ist Mystik auch ein wachstümlicher Vorgang, der in seinem prozesshaften Charakter sowohl rationelles Denken als auch religiöse Praxis vereint, um beide schließlich über sich selbst hinaus zu führen in die intensive Erfahrung eines unmittelbaren Kontaktes mit Gott bzw. dem Numinosen an sich, in welcher Ausprägung es sich in dem jeweiligen religiösen Kontext auch darstellen mag. Diesen prozesshaften Charakter beschreibt Bernard McGinn (1994:15) folgendermaßen:

Zweitens muß man im Auge behalten, daß Mystik immer ein Prozeß bzw. ein Lebensweg ist. Gewiß kann man das wesentliche Merkmal – oder besser Ziel – von Mystik als eine besondere Weise der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem unendlichen Geist und dem endlichen menschlichen Geist konzipieren. Dennoch ist alles, was zu dieser Begegnung hinführt und sie vorbereitet, wie auch alles, was daraus für das Leben des einzelnen in der Glaubensgemeinschaft erwächst, genauso mystisch, wenn auch nur in einem abgeleiteten Sinn.

Mystische Erfahrung ist also nicht allein eine „Gipfelerfahrung“ die als göttlich-transzendentes Geschenk für besondere, religiös oder sakral verortete Momente reserviert ist. Sie ist ebenso im Prozess des alltäglichen Glaubenswachstums zu finden, welcher sich prinzipiell auf alle Lebensbereiche erstrecken kann, denn „auch die gewöhnlichen Formen religiöser, pantheistischer oder ästhetischer Erfahrung haben mystische Elemente in sich“ (Sölle 1999:32). Wenn das Numinose greifbar in diese alltäglichen, profanen Lebenssituationen einbricht, weitet sich das normale Bewusstsein, Verborgenes wird sichtbar und die Wahrheit kann als eine Form von Unverborgenheit erscheinen. Dorothee Sölle präzisiert (:32): „Die Erfahrung einer Gegenwart des Göttlichen geschieht dann nicht mehr durch Lehre, heilige Schrift oder Sakrament vermittelt.“ Hier wird die Unmittelbarkeit der Mystik deutlich, die nicht durch institutionelle oder formale Rahmenbedingungen beschränkt ist, wie sie einer *statischen* Religion (Störig 1999:634) im Allgemeinen zu eigen sind. Im Gegensatz zu der bindenden und erhaltenden Funktion einer *statischen* Religion, ist die Mystik *dynamische* Religion, „welche bei den Griechen in Ansätzen, bei den Indern in spekulativer Form, bei den christlichen Mystikern in Vollendung ausgebildet ist“ (:634). Dieser dynamische Charakter der Mystik wird gerade in ihrer Prozesshaftigkeit greifbar. Sie ist einerseits unverfügbares Gnadengeschenk, d.h. Mystik ist nicht „machbar“, da sie einen

unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität (Scholem 1980:5) bzw. der menschlich unverfügbaren Transzendenz darstellt. Dies gilt insbesondere für die Mystik der großen monotheistischen Religionen. Andererseits ist es möglich, günstige Rahmenbedingungen für diesen Kontakt zu schaffen, die der Mensch sich in einem wachstümlichen Prozess aneignen kann. Somit wird das statische Ziel und Zentrum der Mystik auf einem dynamischen Weg des Werdens erreicht. Dieses Ziel aber, die unmittelbare Erfahrung des Transzendenten bildet zwar das Zentrum mystischen Strebens, dennoch ist nicht der ganze Bereich dessen was Mystik genannt wird von einer unter Umständen ekstatischen Erfahrung oder Schau erfüllt (:6). Schon der dynamisch sich ausstreckende Weg zum Zentrum mystischer Erfahrung ist Mystik, ist in seiner Dynamik ek-statisch. In diesem Bereich sind dann auch die verschiedenen Übungswege, die mystisches Streben im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und gepflegt hat angesiedelt. Hierüber wird an anderer Stelle dieser Arbeit zu reden sein. Mystik kann an dieser Stelle also, als erste Zusammenfassung, als ein dynamisches-wachstümliches Werden hin zu einer höchsten Intensivierung des Glaubenslebens beschrieben werden. Waaijman (2005:62) betont mehr den Begegnungscharakter wenn er zusammenfasst: „Das Grundwort ‚Mystik‘ deutet das Wirklichkeitsgebiet der Spiritualität als ein Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das eine eigene Sprache und Logik besitzt und sich dem objektivierenden Blick der Ratio entzieht.“

Am Anfang jeder Religion steht die Mystik, so René Bütler (2007:30) und das religiöse Lehrgebäude der jeweiligen Glaubensgemeinschaft prägt die je unterschiedliche Mystik und ihre Vertreter. Diesen unterschiedlichen Ausprägungen steht nun eine unübersehbare inhaltliche Übereinstimmung der Mystik in den verschiedenen Glaubensrichtungen gegenüber. „Die weitgehende Übereinstimmung der Erkenntnisse der Mystiker beziehungsweise des mystischen Gehalts aller Religionen, unabhängig von Zeit und Ort [...]“ (:29), sind für Bütler starke Indizien dafür, dass alle Mystiker aus der Quelle der einen großen Wahrheit schöpfen. Aussagen dieser Art implizieren, dass jede Religion oder Glaubensgemeinschaft schlussendlich denselben Gott oder dieselbe transzendente Konzeption verehrt. Sie sind quasi unterschiedliche Emanationen der einen Ursprungswahrheit. Die Mystik dieser Emanationen variiert zwar, so Bütler (:29), in Ausdrucksweise und Symbolik, sowie in der verschiedenen Gewichtung der Wahrheitsinhalte. Auch die jeweiligen mystischen Werke der verschiedenen Religionen oder Religionsgemeinschaften tragen zwar den unverkennbaren Stempel des jeweiligen Dogmas (:30), diese seien allerdings mehr

äußerliche Abweichungen, die der grundsätzlichen Übereinstimmung keinen Abbruch tun.⁶ Hat die Mystik tatsächlich diese Qualität einer „Metareligion“, eines transinstitutionellen Urgrundes transzendenter Erfahrung? Dem widerspricht Werner Thiede (2009:14):

Die häufig anzutreffende Meinung, es gebe „die“ Mystik schlechthin, und die einzelnen Religionen und Konfessionen seien nur „Einkleidungen“ von nachrangiger Bedeutung, ja am besten „transkonfessionell“ zu überwinden, erweist sich bei genauerem Hinsehen schon innerhalb des Christentums als problematisch.

Thiede sieht die Mystik eng mit den kulturell unterschiedlichen Gottes- und Menschenbildern verbunden, die unterschiedliche mystische Erfahrungen und Konzepte generieren (:21). Deshalb ist „die verbreitete Annahme illusionär, es gebe „die“ Mystik schlechthin als ein Grundphänomen, als die immer gleiche Erfahrung rund um die Welt“ (:21). Diese Beobachtung betont nun nicht nur die je unterschiedliche empirische Gestalt der Mystik, sondern, unter Verweis auf die verschiedenen Gottesbilder, den je unterschiedlichen Inhalt der Mystik. Somit hat die Mystik, laut Thiede, gerade nicht die Qualität einer, aus einer allen Menschen gemeinsamen transzendenten Wahrheitsquelle schöpfenden Metareligion. Eine nicht zu leugnende Tatsache ist allerdings, dass Elemente mystischer Erfahrung in allen Hochreligionen verbreitet sind, so unterschiedlich diese Erfahrung auch jeweils beschrieben wird (Wehr 2006:237-238). Es kann hierbei jedoch davon ausgegangen werden, dass Mystik kein Glaubenssystem (Religion) hervorbringt, sondern Mystik im Kontext des jeweiligen Glaubenssystems entsteht.⁷ Damit bleibt sie aber eng an das jeweilige Dogma, sei es systematisiert oder eher intuitiv tradiert gebunden. In diesem Sinne äußert sich auch Bernard McGinn (1994:15):

Kein Mystiker (wenigstens bis zu unserem Jahrhundert) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Hinduismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten.

Mystik ist also, als Intensivform religiös-spirituellen Strebens, bei aller Dynamik immer auch an ihren je eigenen dogmatisch-kulturellen Kontext gebunden. Deshalb ist es trotz aller Übereinstimmungen mystischen Erlebens in den verschiedenen Kontexten unmöglich, der

⁶ Auch auf Grund dieser Beobachtung, fordert Lothar Gerritzen (2010:34) eine „Integrative Religion“, die auch Atheismus und Agnostizismus mit hineinnimmt in eine neue, künstliche Religion, welche die Vorzüge des Bisherigen integriert, nicht aber die Defizite. Die Definition, was nun aber Vorzug und was Defizit ist, bleibt bei Gerritzen ganz der subjektiven Empfindung und persönlichen Erfahrung anheim gestellt. Diese Forderung nach einer integrativen Religion, so gut sie gemeint ist, übersieht die tatsächlich vorhandenen Unterschiede und muss an einer künstlichen Nivellierung wesensmäßiger Charakteristika der unterschiedlichen Ausprägung von Religion scheitern.

⁷ Damit wird natürlich nicht in Abrede gestellt, dass ein oder mehrere punktuelle mystische Erlebnisse eines Religionsstifters, einer Religionsstifterin zu einem religiösen Glaubenssystem führen kann.

Mystik ein sich selbst genügendes, ja selbst erklärendes Kontinuum zuzuweisen, welches in einer gewissen „Selbsttranszendenz“ die Immanenz der dogmatisch-institutionellen Glaubensform überwindet. Somit ist christliche Mystik, jüdische Mystik oder islamische, hinduistische, zen-buddhistische Mystik eben genau das, was ihr jeweiliges Attribut aussagt und nicht nur unterschiedliche Spielart der einen großen Wahrheit. Daher kann an dieser Stelle als erstes Resümee festgehalten werden, dass Mystik ein religiös-spirituelles Urphänomen aller Glaubensrichtungen ist, welches in seiner empirischen Gestalt transkonfessionelle Züge trägt. Dabei bleibt eine mehr oder weniger deutliche inhaltliche Differenz bestehen, die durch den konfessionell-dogmatischen Kontext bedingt ist.

Wenn von Mystik die Rede ist, ist es weiter dringend geboten zwischen echter und unechter Mystik zu unterscheiden. Dies gilt umso mehr, da die gegenwärtige gesellschaftliche Verfassung der westlich geprägten Industrienationen, die auch als Post-Postmoderne bezeichnet werden könnte, die spirituelle Suche der Menschen nach Halt, Sinn und Kontinuität einerseits und Entschleunigung und Stille andererseits offenbart. Hier kann echte Mystik existentielle Antworten geben. Wird in diesem Zusammenhang aber zwischen „echt“ und „falsch“ unterschieden, so kann und darf es hier zunächst nicht um konfessionelle Präferenzen gehen. Diese haben ihren legitimen Platz im Religionsdialog, in dem es dann allerdings nicht mehr um die Frage von „echt“ und „falsch“ gehen wird. Die Differenzierung zwischen „echt“ und „falsch“ bezieht sich auf die Frage, ob es dem jeweils vorliegendem mystischen Erleben um das Kernanliegen, das Zentrum der Mystik geht, nämlich der intensivst möglichen Gottes- bzw. Transzendenzbegegnung. Wenn dies nicht der Fall ist, muss die Frage nach dem Ziel gestellt werden. Geht es eher um Effekthascherei, finanzielle Interessen oder eine schleichende Hinführung zum Okkultismus? „Echte Mystik bedeutet die Wendung nach Innen, um die Tiefen des menschlichen Selbst zu erfahren. Gleichzeitig geht es jedoch auch um die Loslösung von sich selbst, um sich für die Tiefen der Gotteserkenntnis zu öffnen“ (Wolz-Gottwald 2008:337). Für Nickel (2010:37) gibt es allerdings eine „Vor-Mystik“, die „erst zu Gott hintendiert, ohne den Bereich des Mystischen erreicht zu haben.“ Damit verweist Nickel auf die notwendige Prüfung der Phänomene die, wenn auch nicht „echte“ Mystik, so doch ein Schritt auf dem Weg zu eben dieser Mystik darstellen können. Die Indikatoren einer echten Mystik können selbstverständlich keine Aussagen über die *persönliche* Motivation des jeweiligen Mystikers, der jeweiligen Mystikerin treffen. „Unechte Mystik“ dagegen wird einerseits gekennzeichnet durch schlichten Betrug oder wenn sich die Phänomene dieser Mystik rein aus der Psychologie, der Psychopathologie und der Parapsychologie erklären lassen (Schumacher 2009:88). Dies bestätigt Paul Mommaers

(1979:60) und schreibt: „Alle diese psycho-physischen Erscheinungen haben an und für sich gar nichts mit der eigentlichen Erfahrung des Mystikers gemein.“ Bernhard Fraling (2008:15) sieht eine Pseudomystik da gegeben, wo sie sich nicht mehr auf das umgreifende Geheimnis der Welt im Ganzen bezieht, „sondern auf jenseitige Mächte, Gewalten, Kräfte um deren habhaft zu werden.“ Hier befinden wir uns eher, so Fraling, „auf dem Gebiet des Okkultismus (Animismus, Totemismus usw.) als auf dem einer authentischen Mystik.“ Mystik als Blendwerk oder als rein psychologisches Phänomen ohne die spirituelle Komponente der mystischen Zielvorgabe muss demzufolge als Pseudo-Mystik klassifiziert werden. Anders ausgedrückt ist nicht jede Erscheinung die das Etikett Mystik trägt tatsächlich das, was sie zu sein vorgibt. Deshalb ist es erforderlich in einer differenzierten Weise von Mystik zu reden. Dies kann jedoch nur in einer fundierten Sensibilisierung für diese Thematik gelingen, zu der auch die vorliegende Arbeit ihren Beitrag leisten möchte. Das dies dringend geboten ist, wird in der aktuellen und z.T. sehr undifferenziert geführten Debatte um die Mystik im deutschen evangelikalen Raum deutlich.⁸

1.3 Erscheinungsformen der Mystik

In ihren konkreten Erscheinungsformen ist die Mystik ein heterogenes Phänomen. Über verschiedenste Ansätze versuchen Mystikerinnen und Mystiker sich dem Zentrum der Transzendenzerfahrung zu nähern. Dabei handelt es sich hierbei weniger um die konkreten Methoden, d.h. die verschiedenen Übungswege, welche an anderer Stelle bedacht werden sollen, sondern um die Paradigmen mystischen Denkens. Denn der dynamische Weg der Mystik ist zunächst einmal ein gedanklicher Entscheidungsprozess, der maßgeblich von den kontextuellen Bedingungen beeinflusst wird. Dieser Kontext setzt sich aus den religiösen, kulturellen und persönlichen Voraussetzungen der Mystiker(innen) zusammen. Das Wort Mystik kann immer nur vom jeweiligen existenzialen Hintergrund her verstanden werden, sei er „psychologisch, phänomenologisch, philosophisch, religiös, sufistisch, buddhistisch, anthroposophisch, schamanistisch, christlich, positivistisch u.ä.“ (Sudbrack 1998:368), oder mit den Worten Johannes Nikels (2010:40), der Erich Neumann zitiert:

⁸ Siehe hierzu auch die Publikation des evangelikal-konservativen Maleachi Kreises: Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.

Das mystische Phänomen zeigt gleichzeitig, wie Erich Neumann aufweist, dass es „theistische und atheistische, pantheistische und panentheistische, aber auch materialistische und idealistische, extravertierte und introvertierte, personale und transpersonale Formen“ mystischer Erfahrung gibt. Das gemeinsame Merkmal ist ihre Intensität.

Insofern ist Mystik immer auch persönliche Mystik, Individualmystik, eingebettet in einem vorgegebenen Rahmen, welcher vorschreibt, wie diese Mystik verstanden und definiert werden kann. In dieser Hinsicht äußert sich Werner Thiede (2009:42):

In der Tat trägt alle Mystik weltanschauliche Aspekte von Gewicht in sich. Umso mehr kommt es darauf an, um welche Art von Mystik es sich jeweils handelt. Denn es gibt keineswegs einfach „die“ Mystik. Vielmehr kommt beispielsweise neben die christliche Mystik die muslimische des Sufismus und die jüdische der Kabbala zu stehen, neben die hinduistische die buddhistische, neben die taoistische sogar eine „atheistische“. Das Phänomen des Mystischen zeigt sich in unterschiedlichsten religiösen und weltanschaulichen Zusammenhängen – mit entsprechend verschiedenen Auswirkungen auf Daseinsverständnis und Ethos.

Damit bietet sich eine erste Unterscheidung und damit Klassifizierung der Mystik anhand des *religiösen Hintergrundes* an. Denn hier gilt die Beobachtung von Gerhard Wehr (2006:239): „So groß der Gleichlaut mystischer Zeugnisse sein mag, so unzweideutig ist die geistige Verwurzelung eines religiösen Mystikers in der glaubensmäßigen Tradition, der er entstammt.“ Über die verschiedenen Ausprägungen der Mystik in den unterschiedlichen Religionsformen wird an anderer Stelle in dieser Arbeit zu reden sein. Um nun die verschiedenen Erscheinungsformen der Mystik zu systematisieren, bieten sich folgende, kurz skizzierte Ansätze an.

A. Kosmische Mystik - Selbstmystik - Gottesmystik

Eine erste Systematisierung der Mystik kann durch die auf Karl Rahner (Sudbrack 1998:370) zurückgehende Dreiteilung in kosmische Mystik – Selbstmystik – Gottesmystik vorgenommen werden. Joseph Schumacher (2009:94) spricht in Anlehnung an diese Dreiteilung von Naturmystik (kosmische Mystik), monistischer Mystik (Selbstmystik) und von theistischer Mystik (Gottesmystik). Diese Typologie ist allerdings nicht scharf getrennt und es entstehen zwischen diesen Ausprägungen erhebliche Schnittmengen, so dass in der Unterscheidung dieser drei Mystikformen jeweils nur besondere Akzente, eben monistische, kosmische und theologische festgestellt werden können (:95).

Der Neuplatoniker Plotin (Plotinos) ist herausragendster und paradigmatischer Vertreter der *Selbstmystik* (monistische Mystik). Kern seiner mystischen Lehre ist die

selbstvergessene Hingabe, die die unmittelbare Vereinigung mit dem Göttlichen ermöglicht (Störig 1999:230). Joseph Schumacher (2009:95) präzisiert mit folgenden Worten:

Die Seele richtet sich allein auf die Schau des Einen und wird dadurch mit ihm eins. Dann ist die Seele von dem Gegenstand ihres Denkens nicht mehr unterschieden. In dieser Einung ist das Selbst identisch geworden mit dem Sein, sind das Geschaute und der Schauende eins geworden.

Die neuplatonische „Konzeption einer wechselseitigen Relation der Seele und des Einen, die bis zur aktiv wirksamen Immanenz des Einen in der Seele gesteigert wurde [...]“ (Haas 2004:37), ist Paradigma aller Selbstmystik. Für Plotin ist die Einung (Henôsis) ein göttlich sein oder göttlich werden, eine Einung des Seins, „das sich so in die ursprüngliche Einmaligkeit und Einheit auflöst, indem es dorthin zurückkehrt“ (:57). Dabei versteht Plotin diese Einung nicht als Akt, der das begreifende Denken aufhebt, sondern als Ziel der rationalen Reflexion, welches wiederum auf das Denken zurückwirkt. So erklärt Werner Beierwaltes (2009:10-11):

Plotin versteht vielmehr begreifendes, diskursives und dialektisches Denken als notwendige Einübung in dessen eigene Aufhebung; damit *vollendet* sich in der *Einung* das Denken, indem es sich selbst übersteigt. [...] Demnach vollzieht sich Plotins mystische Philosophie und jede von ihr geleitete mystische Erfahrung im Spannungsfeld von *Reflexion und Einung*: das gesamte Philosophieren tendiert zur Einung als seinem Telos, die Einung wiederum wirkt zurück aufs Denken, ist dessen Erfüllung-verheißendes Stimulans.

Selbstmystik ist also auch immer Seinsmystik, die das eigene Sein in der Wesenseinheit mit dem Göttlichen verortet (Störig 1999:230), ohne dabei die persönliche Ratio zu diskriminieren. Einung, Einswerden und *unio mystica* sind demzufolge auch die großen Themen der Selbstmystik.

Die *kosmische Mystik* (Naturmystik) fühlt sich eins mit dem Ganzen (Sudbrack 1998:370). Sie zielt auf die Verschmelzung des Ich mit der Natur und Kosmos (Schumacher 2009:97). Dieser Mystikform liegt eine pantheistische Gottesvorstellung nahe, wobei sie mit ihrem weiten Gottesbild dem modernen Menschen, namentlich dem vom New Age geprägten Menschen nahe steht. Als Naturmystik findet sie sich bei allen Religionen (Brockhusen 1998:372) als eine Intuition der Größe und Gegenwart Gottes im Betrachten der Schöpfung. Naturmystik kann, so Gerda von Brockhusen, zu einer echten Christuserfahrung führen. So sind für Johannes vom Kreuz „[...] Himmel und Erde, Berge und Täler der Geliebte selbst.“ Dieser „echten Christuserfahrung“ steht der, im Zusammenhang mit der kosmischen Mystik öfter auftauchende Begriff des „kosmischen Bewusstseins“ gegenüber. Dieses wird als Bewusstseinsweiterung erlebt, die sich, so Werner Thiede (2009:33), „als eine umfassende

Wahrnehmung des ganzheitlichen Zusammenhangs aller Dinge darstellt – das wahrnehmende Subjekt mit eingeschlossen.“ Diese Erfahrung allerdings ist nicht unproblematisch, da sie auch auf künstlichem Wege (körpereigene oder künstliche Drogen) erzeugt oder abgerufen werden kann (:35). Dadurch, so Thiede, ist die Offenbarungsqualität dieser Art von Mystik begrenzt oder wird überhaupt in die Nähe des Illusionären gerückt. Ein prominenter Vertreter der kosmischen Mystik ist der 1955 verstorbene Jesuit Teilhard de Chardin. Er wollte die Naturmystik in das Christentum integrieren, indem er einen „kosmischen Christus“ postulierte, in dem sich das Materielle zur höchsten Bewusstheit und Liebe hin entfaltet (Schuhmacher 2009:98). De Chardin bleibt dabei jedoch bei einer Mystik des Materiellen, in der der „kosmische Christus“ pantheistische Züge annimmt, so Joseph Schumacher. De Chardin ist mit seiner Interpretation im Mystizismus des New Age populär geworden, jedoch kann seine Mystik nicht mehr als explizit christliche bezeichnet werden (:97).

Gottesmystik (theistische Mystik) ist, so Joseph Schumacher (2009:99), „die klassische Form der christlichen Mystik“ oder hat dem Christentum zumindest stets als Ideal vorgeschwebt. Sie ist weniger, so Schumacher weiter, auf Einheit mit dem Sein ausgerichtet, als auf das Begegnungsgeschehen zwischen Mensch und Gott in der Liebe, der Ekstase und im „affektiven Hingerissensein des Mystikers“. Verständlicher Weise ist die Gottesmystik immer in Bezug zu dem jeweiligen Gottesbild zu verstehen, welches, je nach religiöser Ausrichtung, dieser Form der Mystik ihr spezielles Gepräge verleiht. Im Christentum liegt der Gottesmystik die Vorstellung der Begegnung mit Gott als Gegenüber zugrunde und zwar in einer Form, die der ungetrübten Gottesbeziehung des ersten Menschen ähnelt, diese aber transzendiert. Anselm Stolz (1936:97) sieht es so:

Nun ist zwar die mystische Gottverbindung nicht identisch mit der adamitischen, aber es ist unmöglich, die Vielgestalt der mystischen Gnaden in einer Einheit zu sehen, wenn man nicht den Gnadenstand Adams zu Hilfe nimmt, der in Christus in anderer und höherer Weise wiederhergestellt wird.

Dieser Gnadenstand Adams spielt auch „als Ideal dessen, was in der Mystik zu erreichen ist, eine große Rolle“ (:99). Gottesmystik ist Begegnungsmystik, Beziehungsmystik, die das Gegenüber in der erstrebten Vereinigung, der „unio mystica“ nicht zerstört und das Subjekt im Göttlichen aufgehen und mehr oder weniger verschwinden lässt (Thiede 2009:47). Für Thiede ist hier, im Gegensatz zu einer „Substanzmystik“, eine Liebesmystik vorhanden, die, bei aller Betonung liebender Vereinigung, die Grundunterschiede der Liebenden nicht verwischt. „Substanzmystik ist mehr kosmisch-apersonal, Liebesmystik mehr personal auf das göttliche Du hin orientiert, ohne dabei das „Kosmische“ aus den Augen zu verlieren“

(:48). Vereinigung oder Einung ist in dieser Hinsicht keine Entpersonalisierung, sondern im Gegenteil, ein Ganzwerden in der vollkommenen Ergänzung. Josef Sudbrack stellt, in Rückbezug auf Martin Buber, fest (2002:21):

Diese menschliche Begegnung und Liebe als Erfahrung totaler Einheit weit über jeglichen „Gegenstand“ aber löst den personalen Eigenstand beider Partner nicht auf, sondern bestärkt ihn in seiner Tiefe. An dieser Erfahrung macht Buber die mystische Beziehung zu Gott, die „unio mystica“ als Begegnung, verständlich: Der Mystiker ist vom Hinblicken auf Gott oder in seiner Sehnsucht nach ihm so verzückt, dass alles, auch er selbst, zweitrangig und vergessen, sogar zu „Nichts“ wird, obgleich gerade dadurch die Ich-Kräfte sich festigen.

Somit ist die Gottesmystik als Begegnungsgeschehen, gerade in ihrer höchsten Form, der „unio mystica“ paradoxer Weise die notwendige Voraussetzung zur ganz individuellen Ich-Werdung, zum Werden der Person als kreatürliches Individuum.

B. Regressive, progressive und zeitimmanent-punktueller Mystik

Eine weitere Einteilung bietet Alois M. Haas (2004:26) indem er regressive, progressive und zeitimmanent-punktueller Mystik unterscheidet, wobei er hiermit primär auf das vitale Grundbegehren des Menschen nach Einheit mit sich selbst und dem Absoluten abzielt. Dies sind allerdings wiederum Kerngedanken jeder mystischen Erfahrung. Regressive Mystik bezeichnet in dieser Systematik die Sehnsucht nach dem Ursprung, von Freud als infantile Regression in den Mutterschoß, als mystische Rückkehr in ein ozeanisches Gefühl stigmatisiert. Werner Thiede (2009:235) definiert folgendermaßen:

Psychologisch gesprochen, fällt *regressive* Mystik zurück in die Anfänge des eigenen Daseins: in das chaotisch-süße Einssein mit dem Allumfassenden, wie es der Embryo oder das Baby in der symbiotischen Einheit mit der Mutter vor aller Fähigkeit zu unterscheidendem Denken und zum Sprechen erlebt hat.

In letzter Konsequenz, so Thiede (:236), „begründet die Mystik der „Versenkung“, des „Grundes“, der wohligen „Leere“, eine Theorie substanzieller Göttlichkeit des eigenen Seelenkerns.“ Progressive Vorstellungen hingegen zielen auf utopische oder apokalyptisch-eschatologische Rückkehr oder Einheitsphantasien. Diese beinhalten oft nur marginal mystische Dimensionen. Eine Ausnahme bildet, so Haas, an dieser Stelle Thomas Müntzer. Andererseits sieht Werner Thiede in der progressiven Mystik „christliche Mystik im besten Sinn.“ Werner Thiede präzisiert:

Denn hier ereignet sich Verankerung weniger in einer vergangenen Erfahrung des Getragen- und Geborgenseins, die ja doch der Gefahr des Überholtwerdens ausgesetzt bleibt. Vielmehr geschieht hier vor allem Verankerung in der letztgültigen Zukunft. Sie ist deswegen unüberbietbar, weil sie unüberholbar ist.

Hier setzt Werner Thiede eine spezifische christliche Eschatologie voraus, die, als hoffnung- und sinnstiftende Ermutigung, den gegenwärtigen Menschen froh eine tiefgehende Beziehung zu Gott eingehen lässt. Somit weist die progressive Mystik auch zurück auf die gegenwärtige Erfahrung. Dies verweist auf die dritte von Haas angeführte Einteilung, nämlich die auf den Augenblick bezogene zeitimmanent-punktuale Mystik, die auf die Ereignispotenz des Moments zielt und Teil der Mystik aller Zeiten und Religionen ist. Diese ist oft von ekstatischen Erlebnissen gekennzeichnet oder begleitet.

C. Kataphatisches und apophatisches Reden von Mystik

Mystisches Erleben an sich entzieht sich tendenziell der begrifflichen Bestimmung. Als Einbruch des Numinosen in das Profane, überschreitet diese Erfahrung oft die Ausdrucksmöglichkeiten eines Vokabulars, welches zum größten Teil der immanenten Wahrnehmung entspringt. Wo aber exakt beschreibende Worte fehlen⁹, bleibt entweder eine schweigende Sprachlosigkeit oder es muss auf umschreibende Stilmittel zurück gegriffen werden. Doch auch diese Stilmittel, seien es Poesie, Allegorie, Metapher oder auch Negation, müssen notwendiger Weise hinter der metaphysischen Realität zurück bleiben. Die Beschreibung mystischer Erfahrung windet sich demzufolge häufig spiralförmig, in „stammelnder Überwältigung“ um das zu beschreibende Geschehen, ohne es je wirklich zu erfassen. Auf diesem Hintergrund ist das apophatische bzw. kataphatische Reden von Mystik zu verstehen. Dementsprechend wird zwischen kataphatischer und apophatischer, positiver und negativer Theologie (via negationis) unterschieden. Erstere beschreibt benennbare Eigenschaften Gottes (Gnade, Barmherzigkeit, Liebe etc.), letztere sagt aus, dass es der Mensch bei Gott mit einem Erkenntnisgegenstand zu tun hat, „der nicht Gegenstand sein kann, also mit etwas schlechthin Unerkennbarem, Transzendente[m], so daß Theologie als Rede von Gott zu einer Unmöglichkeit und einer Paradoxie wird“ (Mohr 1998:512). (Pseudo)Dionysius Areopagita hat als Erster eine Dreiteilung der Theologie in theologia apophatike, kataphatike

⁹ Hier stößt dann auch die sogenannte „exakte Wissenschaft“ an ihre Grenzen, da es ihr an einem adäquaten Instrumentarium mangelt. Dies bedeutet in letzter Konsequenz allerdings nicht, dass die Erforschung mystischer Erfahrung letztlich unwissenschaftlich bleiben muss. Hierin liegt eher die Herausforderung, vorhandenes wissenschaftliches Instrumentarium zu modifizieren oder ein neues Instrumentarium zu entwickeln sowie, und dies ist eine wesentliche Voraussetzung, die Grenzen rationalen Denkens bewusst in die Forschung zu integrieren. In diesem Sinne schreibt Joseph Sudbrack (2006:13): „Mehr noch als jede runde Weltbegegnung läßt sich die Gottesbegegnung nicht in Naturwissenschaft und Rationalität auflösen; aber sie muß sich – wie Popper zeigt – empirisch und rational „falsifizieren“ lassen.“

und mystike vorgenommen, obgleich sich Grundzüge der negativen Theologie bereits bei Clemens von Alexandrien finden (Ceming 2004:67). Diese Trias manifestiert sich bei Dionysios in drei Modi des Sprechens über Gott, nämlich in (Carlson 2007:104) „einen affirmativen oder kataphatischen, einen negativen oder apophatischen Modus sowie einen doppelt negativen oder „hyper-negativen“ Modus des Apophatischen, den wir als das „Mystische“ bezeichnen können.“ Es handelt sich hierbei also um ein positives Sprechen über Gott, ein Sprechen über Gott in Negationen, sowie zuletzt um eine Negation der Negationen. Dionysius selbst begründet die *theologia apophatika* in seinem Brief an Timotheus im fünften Kapitel (Sudbrack 2006:31):

Keine Bejahung überhaupt und keine Verneinung mittels dessen, was unter IHM liegt, trifft IHN, oder sagt etwas, was ER nicht ist. Denn ER ist über jeder Bejahung als der völlig eins-seiende Urgrund von allem, und über jeder Verneinung, als die Erhabenheit des von allem völlig Gelösten, die alles überragt.

Gott entzieht sich sowohl der Bejahung, als auch der Verneinung, nicht weil es nichts über ihn zu sagen gäbe, sondern weil das Kleinere keine verbindlichen Aussagen über das Größere machen kann,¹⁰ denn „Deus semper maior - Gott ist je größer“ zitiert Joseph Sudbrack (2002:99) und weiter:

Das greift das ignatianische „mas“, „mehr“ auf und präzisiert es auf Deutsch „mit „je mehr“. Es lässt alle menschliche Haltung vor Gott, auch die „mystische“ Erfahrung, hinter sich. Dieses dynamische „je“ übersteigt jede statische Festlegung und trifft in dionysischer Sprache Gottes Un-Über-Erkennbar-, seine Un-Über-Erfahrbarkeit.

Gott ist lichtet Dunkel, verhüllte Offenbarung und Un-Über-Sägliches. Hier wird die Schwierigkeit des Sprechens über Unaussprechliches, die Grenze menschlichen Denkens und seiner Artikulationsfähigkeit deutlich greifbar.¹¹ So wagt die apophatische Theologie den paradoxen Versuch, sich dem Unaussprechlichen im Nichtaussprechen, in der Unmöglichkeit einer sprachtranszendierenden Sprache zu nähern.

D. Substanzmystik und Liebesmystik

Die Beobachtung, dass die mystische Vereinigung, die *unio mystica*, nicht zwangsläufig impliziert, dass das Subjekt im Göttlichen aufgeht und auf gewisse Weise verschwindet,

¹⁰ Die Selbstoffenbarung Gottes als eigene Aussage Gottes über sich selbst, ist in dieser Hinsicht ein Zugeständnis an die menschliche Unfähigkeit Gott zu erfassen. Sie lässt dann auch positive Aussagen über Gott zu, die allerdings auch immer im Kontext der menschlichen Unzulänglichkeit interpretiert werden müssen.

¹¹ In ähnlicher Weise versucht Nikolaus von Kues (Cusanus) eine Beschreibung des Unbeschreiblichen, indem er diesen Sachverhalt als Paradoxon, als einen „Zusammenfall der Gegensätze“ (*coincidentia oppositorum*) beschreibt. Gott ist „Sowohl als auch“. Da z.B. die menschliche Aussage das Gott Licht sei immer hinter der Realität Gottes zurückbleiben muss, ist die gegenteilige Aussage, das Gott Finsternis sei ebenso korrekt oder inkorrekt, da menschliches Reden eben nicht in der Lage ist, Gottes Realität korrekt zu definieren.

bringt Werner Thiede (2009:47) zu dem Schluss, dass sich ansatzweise zwei Grundarten der Mystik voneinander abheben lassen, nämlich die Substanzmystik und die Liebesmystik. Substanz ist für Thiede das geistig einende Element (:48), welches aller Wirklichkeit und damit auch der menschliche Subjektivität zugrunde liegt und damit alle Unterschiede relativiert. Substanzmystik ist eher kosmisch-apersonal, wohingegen die Liebesmystik „mehr personal auf das göttliche Du hin orientiert“ ist, ohne dabei das Kosmische aus den Augen zu verlieren. Die Liebesmystik „hält bei aller Betonung liebender Vereinigung die Grundunterschiede fest, ohne die es gar keine Vereinigung Liebender gäbe.“ Diese beiden Grundarten der Mystik haben fließende Übergänge und „ähneln einander oft zum Verwechseln.“ Einerseits kennt die Substanzmystik sehr wohl Unterschiede innerhalb des umfassenden Einen, so wie andererseits auch der Liebesmystik der Gedanke des einen umfassenden Sinnes des Ganzen nicht fremd ist.

Die Substanzmystik liegt ihrem Wesen nach dem Zen-Buddhismus nahe. Die nackte Zen-Erfahrung, so Josef Sudbrack (2002:20), kann im radikalen Augenblick des Seins, differenzierende Bewusstseinsinhalte transzendieren und die Meditierenden sich in möglichst radikaler Gegenstandslosigkeit dem eigenen Ursprung, dem Grund des eigenen Selbst, jenseits aller Differenzierungen nähern lassen. Liebesmystik ist für Martin Buber (:21) dialogische Erfahrung von Einheit, wobei die Einung die verzückende Erfahrung von Beziehung ist. Die *unio mystica* ist vor allem intensivstes Begegnungsgeschehen. Diese Intensität lässt die Mystiker und Mystikerinnen so sehr in Verzückung geraten, „dass alles, auch er selbst, zweitrangig und vergessen, sogar zu „Nichts“ wird, obgleich gerade dadurch die Ich-Kräfte sich festigen.“

Wenn Josef Sudbrack (:31) im Weiteren zwischen zwei Grundtypen von Mystik und Religion an sich unterscheidet, nämlich zwischen *Begegnungsmystik* und *Unendlichkeitsmystik*, so sind diese als Synonyme für die Liebes- und Substanzmystik zu verstehen. Erstere verortet Sudbrack grundsätzlich in den abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam). Letztere ist eine Spielart der Mystik in der das Individuum sich auflöst, wie man es, wie aufgezeigt, im radikalen Zen-Buddhismus findet.

Diese beiden Erscheinungsformen der Mystik sollen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Durch die großen Schnittmengen beider Formen, wäre dies auch ein schwer zu verwirklichendes Unterfangen. Vielmehr sind beide Ausprägungen sich ergänzende Protagonisten eines mystischen Weges. Andererseits liegen auch die Differenzen auf der Hand, da die eher personale Liebesmystik nach einer personalen Gottesvorstellung verlangt, wie sie in der Analogie der Brautmystik im Christentum realisiert ist. Die eher a-personale

Substanzmystik hingegen verlangt vielmehr nach einem unpersönlichen Prinzip, wie es in der fernöstlichen Spiritualität häufiger gegeben ist.

E. Natürliche Mystik, übernatürliche Mystik und Aszetik

Nach Johannes Hans A. Nickel (2010:37) wird in der Theologie zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik unterschieden. Innerhalb dieser Unterscheidung ist die übernatürliche Mystik in ihrer völligen Abhängigkeit von Gottes Gnade und Initiative radikal passiv. Somit ist diese Variante mystischen Erlebens in erster Linie eine *empfangende* Mystik. Dagegen ist die natürliche Mystik von der persönlichen Tätigkeit geprägt. Sie bezeichnet das selbstständige Streben nach der Gottesvereinigung, der Erfahrung des Absoluten, wobei auch sie nicht nach Belieben zu verwirklichen ist, sondern nur in Abhängigkeit von der göttlichen Gnade entstehen kann. In dieser Abhängigkeit ist die natürliche Mystik eine *aktiv strebende* Variante mystischen Erlebens. In dieser Definition bietet die natürliche Mystik erhebliche Schnittmengen mit der Aszetik die, so Hildegard Gosebrink (2007:12) die Reflexion des Weges zu Gott bezeichnet, wohingegen die Mystik das Ziel dieses Weges markiert. Deutlicher differenziert könnte gesagt werden, dass die Aszetik sich mit dem beschäftigt, was der Mensch selbst tun kann, die Mystik aber mit dem, was er erreichen will. Der Begriff „betont den Aspekt menschlicher Bemühung auf dem spirituellen Weg“ (Dahlgrün 2009:106). Dies verdeutlicht sich in dem zu Grunde liegenden Begriff der Askese (*ἄσκησις*)¹², welcher „Übung“ oder „Einübung in etwas“ bedeutet (Lanczkowski 1998:32). Der Aszetikbegriff selbst war bis ins 19. Jahrhundert hinein im, von Zucht und Nüchternheit geprägten Protestantismus, Terminus für die gesamte geistliche Literatur (Dahlgrün 2009:107) und somit die „geistliche Übung“, die dieser Begriff repräsentiert, ein selbstverständlicher Teil protestantischer Frömmigkeit. Die Mystik dagegen, wenn sie denn laut der obigen Definition übernatürlich ist, beschäftigt sich mit dem, was Gott an dem Menschen tut. Allerdings ist diese scharfe Trennung zwischen übernatürlicher und natürlicher Mystik nicht unproblematisch, da Weg und Ziel wesensmäßig zusammen gehören. Im Endeffekt vermag der Mensch Gott nur sein Unvermögen hinzuhalten (natürliche Mystik), in der Hoffnung der göttlichen Zuwendung (übernatürliche Mystik), so dass diese Definition eben nur zwei Aspekte der einen Suchbewegung verdeutlicht, denn eine Suche ohne Ziel ist ebenso unsinnig wie ein Ziel ohne Suchende.

¹² Ursprünglich der Begriff zur Bezeichnung der Übungen der Athleten (Bauer 1971:231).

F. Mystik und moderne Physik

Die moderne Quantenphysik ist mit ihren Entdeckungen bis an die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit vorgedrungen. Die Ebenen auf denen sich die Physik nunmehr bewegt, waren bis dato der Theologie und Philosophie vorbehalten, deren transzendente Inhalte sich der klassischen Physik entzogen. Allerdings hat sich die Sichtweise dessen, was in der Physik als Realität angesehen wird, mit der Entstehung der Quantentheorie grundlegend verschoben. „Die Quantenphänomene erlauben es nicht mehr, die Realität – wie in der klassischen Physik und in der Erkenntnistheorie Kants – als eine objektivierbar-gegenständliche anzusetzen (Margreiter 1997:138). Mit den neuen physikalischen Erkenntnissen hat die Naturwissenschaft „erstmalig ein Wissen, das erlaubt, einen universellen Geist zu identifizieren. [...] Dieser Geist entspricht einem virtuellen Informationsfeld (Warnke 2005:310). Es ist nun möglich, so Warnke weiter (:311), das sich Philosophie und Naturwissenschaft in dem Fachgebiet der „Quantenphilosophie“ vereinen. Geist und Materie sind jetzt keine wissenschaftlich streng voneinander getrennten Kontinua mehr, denn es ist mittlerweile experimentell nachgewiesen, dass der Geist, und damit auch der Glaube, Materie unabhängig von Raum und Zeit beeinflussen kann (:313). Der materiellen Wirklichkeit liegt ein sich im Vakuumzustand befindliches Quantenfeld zugrunde (Nikel 2010:101), welches als „Vakuum-Hologrammoid“ (Warnke 2005:319) quasi das gesamte Universum ausfüllt. Dieses Feld hat eine fast unerschöpfliche Informationsspeicherkapazität. In seinem Vakuumzustand ist es reines Potential, welches die Möglichkeit in sich trägt, alle materiellen Erscheinungen zu erzeugen. Johannes A. Nickel (2010:102) erklärt:

Die Physik umschreibt den Vakuumzustand als „Nichts“, gleichzeitig als das „Eine“, umfassend Unendlichkeit und Unbegrenztheit; Begriffe, die bis zum Ende der klassischen Physik (als der das öffentliche Bewusstsein bestimmenden Wissenschaft) nur den Mystikern vertraut waren. Hier erkennen wir eine Analogie zu östlichen Weisheitslehren, die die „Leere“ (Shunyata) kennen.

Die Schwingungen (Strings) der Vakuumenergie bauen Raum-Zeit-Strukturen – und somit auch den Menschen – auf, welche wiederum auf das Vakuum rückwirken (Warnke 2005:320), in einer Korrelation zwischen materieller und immaterieller Wirklichkeit. Dieses „Eine“ oder „Nichts“ als in Wechselwirkung mit der Materie befindliches reines Potential oder auch reine Information, trägt unübersehbare Analogien zu mystischen Gottesvorstellungen in sich. Hierzu noch einmal Johannes A. Nickel (2010:107):

Auch das Vakuum der Physik stellt zu jedem Ort und zu jeder Zeit eine Art unbegrenzter potentieller Lebendigkeit dar, die in jedem Augenblick zu einem Strom von allen möglichen Teilchen angeregt werden kann. Im Vakuumzustand des Feldes finden wir die allgemeinste Form der unendlichen Korrelation, die schon in der Quantenmechanik zum Ausdruck kommt: Er ist ein Zustand absoluter Einheit, da es ein Zustand reiner Potentialität ist. Und er ist vollkommen rein, seine Entropie (Unordnung) ist Null.

Die Grundlagenforschung der Quantenphysik bewegt sich also in Bereichen der Transzendenz, die von jeher zum Inventar mystischer Spekulation gehören. Die Interpretation dieser physikalischen Hypothesen wird nun nicht zwangsläufig im Postulat einer Gottheit münden. Jedoch ist schon alleine die Annäherung zwischen mystisch-spirituellen Denken und naturwissenschaftlicher Forschung eine bemerkenswerte Tatsache. Diese Tatsache kann einerseits die Tür zum Dialog zwischen Religion und Wissenschaft neu öffnen, andererseits aber auch dem Menschen sowohl Wahrnehmungsgrenzen als auch Entfaltungspotentiale aufzeigen. Abschließend soll an dieser Stelle noch einmal Reinhard Margreiter (1997:138) zu Wort kommen. Er nennt hier das Quantenfeld nach Heisenberg die „zentrale Ordnung“:

Da die ‚zentrale Ordnung‘ das Ganze der Wirklichkeit beherrscht, richtet sie sich tendenziell gegen das aufklärerische Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Wesens. Es ist dies der Punkt, an dem Naturwissenschaftler für ein ‚religiöses‘, ‚metaphysisches‘, ‚transzendentes‘ oder ‚mystisches‘ Weltverständnis empfänglich werden, so daß also naturwissenschaftliche Grundlagenreflexion in eine wiederbelebte Akzeptanz überlieferter religiöser und Gottesvorstellungen einmünden kann.

Es bleibt abzuwarten, welche mystisch-spirituellen Früchte diese Entwicklung in Zukunft tragen wird. Die Erkenntnis der Grenzen der Physik und, damit einhergehend, die Einsicht, dass ein materielles Weltbild nicht abgeschlossen werden kann (Pietschmann 2004:68) und die Naturgesetze sich zwar auf die Materie beziehen, selbst aber nicht materiell verstanden werden können, mag manchen Forscher auf die transzendente Ebene der Wirklichkeit verweisen. Möglicherweise kann in Bezug auf die neuesten Erkenntnisse der Physik das bekannte Pauluswort (Römer 1, 20), dass Gott im Geschaffenen erkannt werden kann, ein ganz neues Gewicht bekommen. Angesichts der Ergebnisse der neuen Physik schreibt Richard Rohr (2010). „In beiden Welten, der religiösen wie der naturwissenschaftlichen, ist ein bestimmtes reduktionistisches abendländisches Denken gezwungen, sich umzustellen.“ Was bei der Naturwissenschaft beginnt, wird sich zeitverzögert auch auf breitere Bevölkerungsschichten ausbreiten und zum Anknüpfungspunkt für das religiöse Gespräch werden.

G. Mystologie, Mystagogie, Mystographie, Kontemplation und mystisches Dokument

Abschließend sollen an dieser Stelle kurz einige Begriffe erläutert werden, die bei der Rede von der Mystik des Öfteren auftauchen aber eventuell nicht immer klar umrissen sind. Die Unterscheidung des Sprechens über mystische Erfahrungen in mystisches Dokument, Mystagogie, Mystographie und Mystologie geht auf Irene Behn¹³ zurück, die diese auf dem Hintergrund der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts eingeführt hat (Bangert 2003:15). Michael Bangert präzisiert:

Diese Systematik geht so vor, daß der direkte und sachgetreue Bericht über eine unmittelbare Gotteserfahrung als mystisches Dokument bezeichnet wird. Die praktische Auswertung der mystischen Erfahrung für die Seelenführung, d.h. die geistliche Begleitung anderer, wird traditionell Mystagogie genannt. Eine theoretische Auswertung in mystagogischer oder wissenschaftlicher Absicht erhält die Bezeichnung Mystologie. Das Schreiben über mystische Erfahrungen, z.B. die erbaulich-reflektierende Lebensbeschreibung eines Mystikers oder einer Mystikerin, ist unter Mystographie zu fassen.

Somit ist das mystische Dokument der subjektive Bericht der empirischen Erfahrung mystischen Erlebens. Die Mystagogie versucht diese Erfahrung für die spirituelle Lebenspraxis nutzbar zu machen. Mystagogen werden auch als „Seelenführer“ bezeichnet, da sie Menschen in das mystische Leben einführen. Mystologie ist in dieser Systematik die theologisch-theoretische und systematische Reflexion mystischer Empirie. Sie grenzt die theoretische Beschäftigung mit Mystik von der übenden Hinführung (Mystagogie) und der mystischen Erfahrung selbst ab (Sudbrack 1998b:371). Die Mystographie ist die biographische Darstellung mystischer Empirie anhand der Persönlichkeiten, die diese Erfahrungen gemacht haben.

Die *Kontemplation* ist im Mittelalter als höchste Stufe der Gottesschau angesehen worden. Sie ist der Höhepunkt monastischen Lebens, die höchste Sprosse auf der „scala claustralium“, der Leiter der Mönche, wie es Guigo der Karthäuser (2009:29) in seiner Hinführung zur *Lectio divina* beschrieben hat. Sie ist für Guigo Ziel des Viererschrittes *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*. In diesem Zusammenhang ist die *contemplatio* das stille Verweilen (Gruen 2002:45): „Das Wort bewirkte eine Stille, in der es keiner Worte und keiner Gedanken mehr bedurfte. Es war das wortlose Schweigen, das Einswerden mit Gott im Grund der Seele.“ Kees Waaijman (2005:48) verweist auf die Etymologie des Wortes und schreibt:

¹³ Behn, Irene 1957. *Spanische Mystik: Deutung und Darstellung*. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos.

„Kontemplation“ wird abgeleitet von *con* (zusammen) und *templum* (einen Raum, den der Augur mit seinem Stab abgesteckt hat und in dem er den Vogelflug beobachtet). Kontemplation ist dementsprechend: sich in einen Wahrnehmungsraum hineinbegeben, um dort aufmerksam das Göttliche zu betrachten.

Etwas Ähnliches, so Waaijman weiter, deutet das griechische Wort *theoria* an, welches hier die Bedeutung von „aufmerksam verfolgen, was sich uns als göttliches Schauspiel darstellt“ hat. Die Kontemplation ist eine der am weitesten verbreiteten und dauerhaftesten der historisch und kulturell bedingten Kategorien in denen sich die christliche Mystik entwickelte (McGinn 1994:48). Die Kontemplation als Anschauung Gottes ist auf dem mystischen Stufenprozess zur Einung (*unio mystica*) ein wesentlicher Faktor. Im Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von der gnädigen Zuwendung Gottes, kann der Mensch an der Realisierung der Einung mitwirken. „Im Sinn eines solchen Mitwirkens werden in der Geschichte der Mystik Methoden der Kontemplation ausgearbeitet und weitergegeben, die dem Mystiker helfen, sich auf das mystische Erlebnis vorzubereiten“ (Margreiter 1997:89). Somit ist die Kontemplation nicht identisch mit dem mystischen Ziel der *unio*, jedoch wesentliche und notwendige Voraussetzung für ihr Erreichen. Dies bestätigt Franz Nicolaus Mueller (2005:133):

Vorweg ist festzuhalten, dass das Wort Kontemplation zwei Aspekte eines spirituellen Weges beschreibt. Einerseits ist damit der Übungsweg, also ein Prozess gemeint und andererseits das Ziel dieses Weges, das man als Zustand oder Seinsweise beschreiben könnte, und zwar als „Erfahrung der Gegenwart Gottes und das Verweilen in Gott“.

Andererseits wird die Kontemplation, als intuitive Schau Gottes, verschiedentlich auch als Synonym für Mystik an sich verwendet, so Franz Jalics (2008:15). Auch für Jalics ist die Kontemplation ein Gnadengeschenk Gottes, welches nicht „gemacht“ werden kann. Der Mensch kann sich jedoch dafür disponieren, d.h. für Jalics (:17) der Gnade der Kontemplation -anhand kontemplativer Exerzitien den Weg bahnen. Allerdings bleibt zu fragen, ob diese intuitive Schau Gottes auch als Synonym für die *unio mystica* gelten kann, die ja letztendlich als Höhepunkt der Beschauung gesehen werden kann. Folgt man dem anonymen Autor der „Wolke des Nichtwissens“ (2004:150), so kann an dieser Stelle zwischen Menschen unterschieden werden, die „nicht ohne zahlreiche und lange geistliche Übungen dazu kommen und dann trotzdem nur selten und obendrein auch nur wenn unser Herr sie ruft [...]“ und Menschen, die:

[...] so mit Gnade und Geist erfüllt und so innig mit Gott in dieser Gnade der Kontemplation verbunden sind, daß sie in normaler seelischer Verfassung dazu kommen, wann sie wollen, ob sie nun stehen oder gehen, sitzen oder knien. Und gleichzeitig bleiben sie all ihrer Sinne vollkommen mächtig, sowohl der leiblichen als auch der geistigen, und sie können diese gebrauchen, wie sie wollen, zwar nicht völlig ohne Behinderung, doch ohne große Behinderung.

Für den Autor der „Wolke des Nichtwissens“ gibt es also Menschen, deren Gottesbeziehung so eng ist, dass der Zustand der Kontemplation für sie in gewissem Sinne „abrufbar“ ist und ihnen somit jederzeit zur Verfügung steht. Da die „Wolke des Nichtwissens“ in oben vorgestellter Systematik ein mystisches Dokument ist, beschreibt sie eine subjektive Erfahrung oder Beobachtung, die damit auch subjektiv korrekt, dadurch jedoch nicht objektiv-empirisch verifiziert ist. Gewiss ist eine derartige permanente Geistesfülle, wie sie vom Autor der „Wolke des Nichtwissens“ postuliert wird theoretisch denkbar. Ob diese Aussage jedoch tatsächlich praktisch erfahrbar ist, bleibt jedoch zu hinterfragen. Dies gilt gerade auch im Hinblick auf die Feststellung, dass hier der Mensch und sein Wille im Mittelpunkt stehen, er diesen Zustand erreichen kann „wann er will“ und somit das Moment der Nichtverfügbarkeit weit gehend ausgeblendet wird.

Die in diesem Abschnitt aufgezeigten Erscheinungsformen von Mystik, sind nicht als scharf voneinander abgegrenzte Bereiche der Mystik zu verstehen. Sie zeigen vielmehr die Vielfalt im Reden über Mystik und die Variationsbreite der Annäherungsmöglichkeiten an das Phänomen der Mystik. Dabei macht das Spektrum der Bereiche die dabei berührt werden, sei es die Physik, die Philosophie oder die Spiritualität an sich, deutlich, wie viele Anknüpfungspunkte die Mystik in verschiedensten Kontexten anbieten kann. Hieraus kann dann aber auch, ohne zuviel zu sagen, schon ein durchaus bemerkenswertes missiologisches Potential abgeleitet werden.

1.4 Das Verhältnis zwischen Mystik und Spiritualität

Ein spiritueller Mensch ist nicht zwangsläufig ein mystischer Mensch, ein mystischer Mensch ist aber immer auch ein spiritueller Mensch oder, wie es W. K. Fleming (o.J.:8) ausdrückt: „But while every mystic is, at any rate potentially a spiritually minded person, every spiritually minded person is not by any means a mystic.“ Diese These verweist auf das grundlegende Verhältnis zwischen Mystik und Spiritualität. Ist diese These zutreffend, so stellt die Mystik ein bestimmtes Segment des Oberbegriffes Spiritualität oder, anders ausgedrückt, eine spezielle Ausformung von Spiritualität dar. Hierbei muss allerdings zur Kenntnis genommen werden, dass der Begriff der Spiritualität, ähnlich dem der Mystik, nicht eindeutig definiert ist. Der Begriff "Spiritualität" ist in seiner heutigen sprachlichen Verwendung zu einem Containerbegriff (Ruhbach 1993b:1880) geworden, der die verschiedensten Phänomene geistig-geistlicher Art beinhaltet. Um die zu Beginn stehende

These zu beweisen, ist es somit an dieser Stelle erforderlich, den Spiritualitätsbegriff, in aller gebotenen Kürze, näher zu erörtern.

Dem Spiritualitätsbegriff haftet ein breites Bedeutungsfeld an und ein Konsens darüber, was denn dieser Begriff eigentlich bezeichnet, scheint nicht in Sicht (Sautter 2007:43). Dies resultiert, so Holger Schlageter (2004:88) weniger aus der Annahme, das Spiritualität etwas wäre, was nicht beschrieben werden kann, als aus der Beobachtung, das Spiritualität etwas sei, das sich dem festen Zugriff entzieht. In diese Richtung verweist auch Waaijman (2005:69) und bemerkt: „Seit den sechziger Jahren wurde Spiritualität in nahezu allen Sprachen und für nahezu alle Weltanschauungen zum umfassenden Begriff für alles, was mit geistlichem Leben zu tun hat.“ Damit aber hat sich der Begriff der individuellen Deutung geöffnet und gleichzeitig einer allgemeinen Deutung entzogen, wenn denn diese allgemeine Deutung in einer enggefassten Definition münden soll. Trotzdem lassen sich Grundlinien und Dynamiken aufzeigen, die, jenseits der individuellen Ausprägung der Spiritualität, allgemeingültigen Charakter besitzen.

Der Begriff selbst „stammt in seiner neuen Prägung aus der dominikanischen Ordenstheologie Frankreichs im 19. Jahrhundert¹⁴“ (Möller 2003:19) und hat sich nach dem zweiten Weltkrieg auch in Deutschland durchgesetzt (Maier 2007:115). Das Begriffsfeld Spiritualität findet heute sowohl im religiösen, als auch im säkularen Bereich Verwendung. In Letzterem bezeichnet er die Innenseite oder auch Konzeption bzw. die Vision einer „Zeiterscheinung im Unterschied zu ihrer Außenseite, ihrer fragmentarischen Verwirklichung“ (Ruhbach 1993b:1880). In diesem säkularen Zusammenhang behandelt die Spiritualität also eher ontologische als morphologische Fragen. „Spiritualität“ steht für etwas Unbestimmtes wie „Religiosität, Glaubenserfahrung und religiöse Erfahrung“, Ausdrücke, die ein Gebiet offen halten, das noch nicht von institutionellen Mustern eingenommen ist“, schreibt Waaijman (2005:69) und weiter: „Spiritualität“ kann auf diese Weise ein „neues“ Lebensgefühl [...], eine Emanzipationsbewegung [...] oder globale Motivationen andeuten [...]“. Erwin Moede (2007b:19) beschreibt dieses Moment der Offenheit folgendermaßen:

Die Zielorientierung solch „letzter Sinnbezüge“ bleibt gewollt offen und ungesagt, um dadurch als Leerstelle und Projektionsfläche möglichst viele Interessen und Gestimmtheiten bündeln zu können. „Spiritualität“ als „wertebewusste Existenzweise“ wäre schließlich als passende Formel für Zivilreligion und Gesellschaft ebenso konsensfähig wie banal.

Der Begriff besitzt somit eine Offenheit und damit einhergehend aber auch eine gewisse Unschärfe, die es ermöglicht, mannigfaltige Ausprägungen innerer Motivationen

¹⁴ Corinna Dahlgrün (2009:117) verortet diese Begriffsprägung am selben Ort, allerdings im 17./18. Jahrhundert.

aufzunehmen und weist damit über eine Engführung hinaus, hin zu einer flexiblen Deutung spirituellen Erlebens. In diesem Sinne äußert sich Anton A. Bucher (2011:16):

Spiritualität ist nicht nur populär, sondern auch schillernd. Mancher denkt dabei an übernatürliche Phänomene, Esoterik und Meditation oder an philosophische Formen der Sinnstiftung. Andere deuten bereits eine streng vegetarische Lebensweise oder den Kick beim Mountainbiken als spirituelle Erfahrung.

Ein Beispiel hierfür ist eine, gerade in Deutschland recht populäre „Umweltspiritualität“, die, besonders von der Partei der Grünen seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf politischer Ebene kolportiert, eine prinzipielle (ontologische) Einstellung oder ein paradigmatisches Verhältnis zur Umwelt und Natur propagiert, welches sich in konkreten (morphologischen) Projekten und politischen Programmen manifestiert. Ein anderes Beispiel liefert Reinhold Bernhardt (2005:63):

So forderte Jaques Delors 1994 die Entwicklung einer „spiritualité de l’Europe“. Das Programm „Europa eine Seele geben“ ist daraus erwachsen. „Spirituell“ in dieser nicht-religiösen Bedeutung verweist auf den „Geist“ im Buchstabenwerk (wie etwa in der vielbeschworenen Formel vom „Geist der KSZE-Schlussakte von Helsinki“), auf die Intention, das geistige Prinzip, die zum Ausdruck kommende Idealvorstellung – im Unterschied zum empirisch Feststellbaren, Mechanischen, Verwaltungstechnischen.

Damit rückt diese säkulare Deutung von Spiritualität allerdings auch stark in den Bereich der Ideologie hinein. In diesem Sinne ist Spiritualität dann häufig der programmatische Unterbau eines (politischen, feministischen, emanzipatorischen, kommunistischen etc.) Denksystems und somit der „Geist“ (Spiritus) einer bestimmten Bewegung. Somit ist Waaijman insofern zuzustimmen, dass der Spiritualitätsbegriff in weitestem Sinne mit geistlichem Leben zu tun hat. Denn an obigem Beispiel wurde deutlich, dass Geist eben nicht nur in religiösem Sinne gebraucht wird, sondern auch als Synonym für eine Idee, eine Doktrin oder auch ein Programm stehend benutzt wird. Jens Martin Sautter (2007:48) präzisiert: „Im säkularen Kontext wird nicht vom göttlichen Geist gesprochen, sondern Spiritualität interpretiert als Grundgestimmtheit des menschlichen Geistes.“ Es ist diese Grundhaltung menschlichen Denkens, die als Geist einer bestimmten Entscheidung, spirituell interpretiert und adaptiert, zur Spiritualität der ganz persönlichen Weltsicht, der ganz individuellen Gesinnung wird. So kann ein Mensch im „Geist der Wahrheit“, „im Geist des Friedens“, „im Geiste der Versöhnung oder eben auch im „Geiste des Umweltschutzes“ ganz ohne religiösen Bezug denken, reden und handeln und dabei doch spirituell sein. Auf der Website des Lasalle Hauses (www.lasalle-haus.org), einem, nach eigenem Bekunden, Zentrum für „Spiritualität, Dialog und Verantwortung“, welches von Jesuiten betrieben wird, findet sich dementsprechend folgende Definition von Spiritualität:

Spiritualität bezeichnete bis vor kurzem einen Lebensstil, der sich durch den Heiligen Geist, d.h. den Spiritus Sanctus, prägen lässt. Heute ist Spiritualität über den christlichen Kontext hinaus zum Inbegriff eines Lebens geworden, das sich geistig-geistlichen Quellen verdankt. Menschen suchen in der Spiritualität neu die Mitte eines fragmentierten Lebens, das Wesentliche unter den vielen Kräften oberflächlicher Zerstreuung, die geistige Vertiefung und Orientierung angesichts einer rationalisierten Welt.

In Rückbezug auf B. Fraling schreibt Erwin Moede (2007b:19), dass Spiritualität, jenseits des dezidiert Religiösen, als Existenzform angesehen werden kann, in der menschliches Leben aus letzten Sinnbezügen heraus bewusst gestaltet wird. Kurz gesagt, wird Spiritualität als Begriff für eine wertebewusste Existenzweise verwendet. Corinna Dahlgrün (2009:119) fasst es so zusammen:

„Unter Spiritualität wird stets etwas verstanden, das mit einem über- oder transrationalen Betrachten und Gestalten des Lebens zu tun hat, der Begriff steht für eine Haltung, für ein Tun, für einen Lebensstil, die aus einer bestimmten, die Welt übersteigenden Sicht der Welt resultieren, aus einer Orientierung an dem „Einen“ oder an einem „Letzten“, wobei nicht von vornherein ausgemacht ist, um was es sich dabei handelt.

Diese Definition betont mehr das transzendente Element, eine Metaebene, die über das alltägliche Erfahren hinausgeht. Diese Transzendenz „als das Zentrum der spirituellen Entwicklung wird problemlos sowohl in theistischen als auch in nicht-theistischen Begriffen verstanden“ (Schlageter 2004:90). In dieser Transzendenz findet sich also das verbindende Prinzip der Spiritualitäten in ihren unterschiedlichen Ausprägungen. Holger Schlageter (:98) definiert Spiritualität folgerichtig als eine Quelle besitzend, die außerhalb des Ich liegt, im Inneren des Menschen wirksam ist und so dessen Handeln prägt. Dieses vielgestaltige und prägende „Letzte“ oder „Eine“ kann nun auch in Gestalt einer, den Lebensstil bestimmenden, Ideologie, einer Grundentscheidung für oder gegen etwas erscheinen. Kreist das Denken, Reden, Handeln, kurz gesagt, die gesamte Lebensausrichtung aber um dieses transzendente Element, so ist damit unter Umständen schon der Bereich des Religiösen betreten, von dem ursprünglich nicht ausgegangen wurde. So gesehen kann auch eine säkulare, eine nicht-religiöse oder a-religiöse Spiritualität in ihrem konsequenten Vollzug religiöse Züge annehmen, wenn nicht gar zu einer Art Religion an sich mutieren. Exemplarisch hierfür mag der momentane nordkoreanische Kommunismus stehen, der, inklusive Heiligenverehrung, quasi-religiöse Züge angenommen hat.¹⁵ Diese Überlegungen führen uns nun weiter zu der

¹⁵ Hier bietet sich selbstverständlich auch der Vergleich mit der jüngeren deutschen Geschichte, namentlich der des dritten Reiches an.

Frage nach der *religiösen* Spiritualität und, damit einhergehend, zu der Frage nach der christlichen Spiritualität.

Religiös motivierte Spiritualität im Allgemeinen und somit auch die christliche Spiritualität im Besonderen ist, analog zur obigen Beschreibung säkularer Spiritualität, eine Grundhaltung, bzw. eine Grundausrichtung und zwar in diesem Falle auf ein religiöses Konzept. Dies muss nicht zwingend eine Ausrichtung auf einen göttlichen Geist, wie es im Christentum der Fall ist beinhalten, denn das jeweilige religiöse Konzept definiert das göttliche, transzendente Element in der jeweils eigentümlichen theologischen Sichtweise. Hierbei wird zwischen intrinsischer und extrinsischer Religiosität unterschieden, die Anton A. Bucher (2011:17) folgendermaßen definiert:

Wissenschaftler unterscheiden dabei zwischen extrinsischer und intrinsischer Religiosität: Erstere praktiziert ein Mensch zu einem bestimmten Zweck – etwa um in einer Glaubensgemeinschaft sozialen Anschluss zu finden oder um bei höheren Mächten Beistand zu erbitten. Intrinsische Religiosität hingegen wird um ihrer selbst willen praktiziert: also Meditieren um des Meditierens willen, nicht um den Blutdruck zu senken.

Die intrinsische Religiosität, also ein aus einem eigenen Antrieb heraus praktizierter Glaube und die Spiritualität an sich, werden oft als sich überlappende Konstrukte gesehen, so Bucher. Die Spiritualität definiert sich demzufolge an dieser Stelle als eine um ihrer selbst willen praktizierte Hinwendung zum Numinosen. Im Groben kann also gesagt werden, dass die extrinsische Religiosität sich eher mit der äußeren Form, die intrinsische sich eher mit inhaltlichen Fragen auseinandersetzt.

Nun manifestiert sich die Hingabe an das Numinose wie auch schon in der säkularen Spiritualität nicht in uniformer Art und Weise. Hier wirken sich sowohl individuelle als auch institutionelle Voraussetzungen aus. Denn zur Frage nach den persönlichen Befindlichkeiten gesellt sich die Frage nach dem Kontext religiöser Spiritualität. Wird sie in organisierter, institutioneller (Hoch)religion ausgeübt oder in einem nicht institutionellen Rahmen wie etwa in verschiedenen Naturreligionen bzw. im Animismus? Reinhold Bernhardt (2005:66) stellt fest, dass der Begriff der Spiritualität weniger auf die objektiven Gebilde der historischen Religionen mit ihren tradierten Lehren, Riten und Institutionen verweist, als auf das subjektive Erfülltsein von transzendenter Geistigkeit, was Bernhardt dann als „Religiosität“ bezeichnet. Bernhardt bezieht sich hierbei auf eine individuelle Persönlichkeitsentwicklung in einem quasi transinstitutionellen Rahmen. So kann er dann auch festhalten:

Der Begriff „Spiritualität“ und sein Bedeutungsinhalt, wie er heute in der deutschen Sprache gebraucht wird, ist demnach eng mit einem bestimmten Typus von Religion verbunden: einer nachtraditionalen, individualisierten, pluralisierten Religion – im Unterschied zu den klassischen Religionen, die ein in langer Tradition gewachsenes, quasi „fertiges“ Identitätsangebot machen.

In diesem Zusammenhang ist religiöse Spiritualität die Spiritualität einer Individualreligion die nicht an starre Dogmen gebunden ist und damit den je wechselnden persönlichen Voraussetzungen angepasst werden kann. Damit aber besitzt sie die Qualität, eine Spiritualität auf der Grundlage postmoderner Paradigmen zu definieren. „Religion“ passt sich der eigenen Identität an, sie wird zu einer religiös motivierten „Individualspiritualität“, die geprägt ist von den mit der Persönlichkeitsentwicklung jeweils wechselnden Bedürfnissen. So muss die persönliche Spiritualität von heute nicht die von morgen sein, sie wird zum Experimentierfeld, das eine dauerhafte Bindung an eine bestimmte, traditionelle Religion im Allgemeinen ausschließt. In diesem Zusammenhang schreibt Sabine Bobert (2010:107):

Auch der Bereich der Religion gewährt keine objektive Lebensorientierung mehr. Denn bereits die Auswahl eines bestimmten religiösen Systems setzt dessen Wählbarkeit und die Möglichkeit von Alternativen und Revisionen voraus. Selbst wenn ich eine Religion zur Lebensorientierung auswähle, so bleibe *ich* das Fundament meiner Wahl.

Ohne weiter auf die mannigfachen Detailfragen die sich aus diesen kontextuell-individuellen Fragestellungen ergeben eingehen zu können, soll religiös motivierte Spiritualität ein Stück weit anhand ihrer Intensität systematisiert werden.¹⁶ Dies erscheint legitim, da das spirituelle Erleben in seiner Intensität zwar vom Kontext in verschiedener Art und Weise beeinflusst wird, prinzipiell jedoch nicht von diesem abhängig ist. Wie intensiv die Spiritualität der jeweiligen Religion gelebt wird, hängt zunächst einmal von den persönlichen Vorentscheidungen der jeweiligen Mitglieder ab. Selbstverständlich werden diese Entscheidungen auch von den theologischen Vorgaben der jeweiligen Religion beeinflusst. Entscheiden muss der Mensch jedoch selber. Die folgende Dreiteilung religiöser Spiritualität kann eine Hilfe sein, die jeweils individuelle Entscheidung zu klassifizieren ohne dabei die Tatsache erheblicher Schnittmengen zwischen diesen Ausprägungen aus den Augen zu verlieren.¹⁷ Weiter ist diese Systematisierung, obschon sie durchaus auch eine qualitative

¹⁶ Gerhard Ruhbach (2003:25) verweist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedlichen Gestaltungsformen von Spiritualität im Laufe der Kirchengeschichte wie z.B. geographisch (östlich – westlich), nach dem Grad der Verbindlichkeit (volkskirchlich, kommunitär lebend) oder auch nach inhaltlichen Schwerpunkten (Heilige Schrift, Liturgie, Kontemplation).

¹⁷ An dieser Stelle können, bei aller selbstverständlichen Vorläufigkeit, gewisse Parallelen zu den drei Arten des Sehens, die, so Richard Rohr (2010:31), die mittelalterlichen Philosophen Hugo von St. Viktor und Richard von St. Viktor dargestellt haben, gesehen werden. Diese postulierten drei Paar Augen des Menschen, die aufeinander

Unterscheidung darstellt, nicht als eine Bewertung des persönlichen Glaubens zu verstehen, die im Sinne eines mehr oder weniger gläubig Seins (ab)klassifiziert. Es handelt sich um eine für die vorliegende Arbeit adäquate Einteilung, die helfen soll das große, oft unüberschaubare Feld der religiösen Spiritualität in einer Arbeitshypothese etwas übersichtlicher darzustellen.

Religiös motivierte Spiritualität kann anhand ihrer Intensität eingeteilt werden in eine allgemeine Spiritualität, eine spezielle Spiritualität und in die mystische Spiritualität.

Hierbei beschreibt die *allgemeine Spiritualität* die prinzipielle Hinwendung der Gläubigen zum Numinosen, ohne die von Glauben nicht gesprochen werden kann und die somit die Voraussetzung von Glauben überhaupt darstellt. Hier hinein fallen die allgemeinen religiösen Verrichtungen, die den jeweiligen Glauben auf seiner Basisebene aufrecht erhalten. Es ist in gewisser Weise ein Volksglaube oder eine Volksspiritualität, die sich mit einer weniger intensiven Form der Glaubenspraxis und –reflexion zufrieden gibt und im Allgemeinen auch nicht sehr weit in das Privatleben hineinreicht, welches oft als vom Glaubensleben getrennt wahrgenommen wird und somit Alltag und Beruf vielfach wenig oder gar nicht von dem jeweiligen Glauben geprägt werden. An dieser Stelle befindet der Mensch sich weit gehend auf dem Gebiet der extrinsischen Religiosität, wie sie oben beschrieben wurde, bleibt aber, was seine Motivation betrifft, selbstverständlich nicht darauf beschränkt.

Die *spezielle Spiritualität* geht über die prinzipielle Hinwendungsebene hinaus. Hier gibt der Mensch sich nicht mit der allgemeinen Volksspiritualität zufrieden. Glaube wird, mitunter auch kritisch, reflektiert und die Glaubenspraxis geht über äußere Zeremonien hinaus. Die Spiritualität durchdringt an vielen Stellen auch das Privatleben in Beruf und Alltag. Der Mensch versucht seinen Alltag, ja seine Lebenskonzeption an sich auf den Glauben auszurichten. Es geht ihm hierbei nicht nur um das simple Aufrechterhalten des Glaubens, sondern vielmehr um ein Wachstum in diesen Glauben hinein, um Erkenntnisgewinn und ein im Sinne des jeweiligen Glaubens gelingendes Leben. Mit der speziellen Spiritualität ist im Allgemeinen auch das Feld der intrinsischen Religiosität betreten, der ja, in verschiedenen Differenzierungen, das Hauptelement des eigenen, freiwilligen Antriebes, der Motivation des Glaubens um seiner selbst willen anhaftet.

aufbauen. „Sie nannten das erste Auge das „Auge des Fleisches“ (*Gedanke oder Sicht*), das zweite Auge das „Auge der Vernunft“ (*Meditation oder Reflexion*) und das dritte Auge war für sie das „Auge des wahren Verstehens“ (*Kontemplation*).“

Die *mystische Spiritualität* hat große Schnittmengen mit der speziellen Spiritualität, so dass alle Charakteristika der speziellen Spiritualität auch in der mystischen Spiritualität wiedergefunden werden können. Darüber hinaus bildet mystische Spiritualität allerdings eine Suchbewegung innerhalb der Spiritualitäten aus. Sie intensiviert das Wachstumsstreben der speziellen Spiritualität, um die maximal erreichbare Nähe zum Numinosen zu erlangen. Sie lotet somit die Grenzen der Spiritualität und auch der (kritischen) Glaubensreflexion aus. In ihrem Ziel der Einung mit dem Numinosen verschwimmen die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz. Diese Einung ist allerdings nur ein punktueller oder temporärer Zustand und ihr Erreichen ist für die mystische Spiritualität zwar das ersehnte Ziel, jedoch nicht zwingend erforderlich um ihr das Prädikat „mystisch“ zu geben. Hierbei ist die Mystik kein Unternehmen welches nur auf der geistlichen Ebene stattfindet, sondern wirkt in alle Aspekte des Lebens hinein und sich somit intensiv in der Glaubens- und Lebenspraxis aus.

Eine Graphik vermag das Verhältnis zwischen den Intensitätsstufen der Spiritualität etwas übersichtlicher darzustellen. Selbstverständlich kann dies nur eine rudimentäre und vorläufige Darstellung sein, die nicht mehr als eine Verstehenshilfe bieten will. Die untenstehende Graphik verdeutlicht einen theoretischen Kreislauf innerhalb einer organisierten Religion, der mit der sogenannten „Bekehrung“, d.h. einer ersten Entscheidung für den Glauben beginnt. Dieser Entscheidungsmoment ist im Allgemeinen von einem ungetrübten Einssein mit Gott und einer dynamischen Begeisterung gekennzeichnet. Mit dem Eintritt in diesen Kreislauf beginnt eine sukzessive Entfernung von diesem Punkt, die durch äußere und gerade auch religiöse Einflüsse hervorgerufen wird. Es kommt zu einer Anpassung an äußere Formen, die bis zu einem Stillstand des geistlichen Wachstums führen kann. Eine weitere Reaktion wäre die Resignation, die entweder in der Akzeptanz der Verhältnisse oder in einer Abwendung vom jeweiligen Glaubenssystem mündet. Zuletzt ist ein Aufbegehren, eine Auflehnung gegen die bestehenden und als einengend empfundenen Verhältnisse denkbar. Hier ist eine Sehnsucht nach weiter gehender geistlicher Erfahrung zu verorten. An dieser Stelle wird dann auch der Bereich der speziellen Spiritualität betreten. Hier ist m.E. der zweite wesentliche Entscheidungs- oder Umkehrpunkt im geistlichen Leben angesiedelt. Es ist die Entscheidung weiter zu gehen und sich auf die Suche nach intensiverer Gotteserfahrung zu machen. Diese Suche geht einerseits in die Breite um neue Zugänge zu Gott zu entdecken, d.h. neue Formen und Wege spirituellen Lebens auszuprobieren. Wird der, der jeweiligen Persönlichkeit entsprechende Weg gefunden, kann die Spiritualität in einer neuen Tiefendimension erlebt werden. Hier wird dann der Bereich der mystischen Spiritualität erreicht. In konsequenter Weiterführung schließt sich der Kreis theoretisch

wieder an dem Punkt, an dem er begann, nämlich einem ungetrübten Einssein mit Gott und einer dynamischen Begeisterung. Diese theoretischen Erwägungen können eine Hilfe sein um spirituelles Erleben und auch spirituelles Wachstum anhand seiner Intensität besser, jedoch nicht schlussendlich einzuordnen.

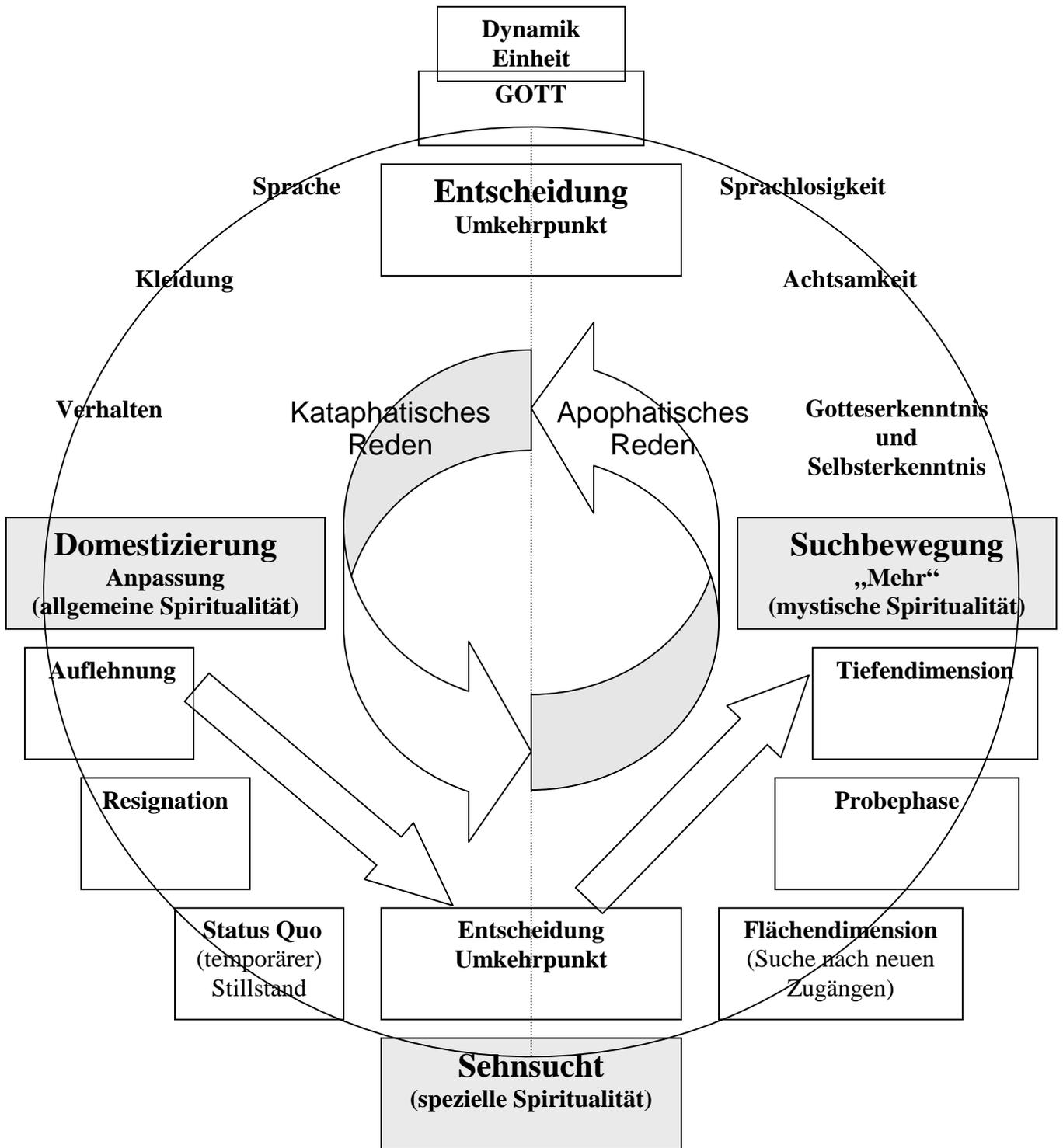


Abbildung 1 - Der Spirituälitätszirkel

Bei aller Vorläufigkeit die eine solche Systematik¹⁸ mit sich bringt, vermag sie doch den Ort der Mystik im Kontext der Spiritualität deutlich zu machen.¹⁹ Mystik ist die Intensivstform der Spiritualität und steht allen Gläubigen offen, die sich danach ausstrecken wollen. Aus den obigen Erwägungen ergibt sich nun aber auch die Frage, ob denn eine säkulare Mystik denkbar ist. Die Antwort auf diese Frage hängt eng mit der jeweiligen Definition des Mystikbegriffes zusammen. Als höchste Intensivierung der Spiritualität mag sie den Gipfelpunkt auch der säkularen Spiritualität beschreiben. Die absolute Identifizierung mit einer Ideologie oder Philosophie bis hin zur Selbstaufgabe, die alle Facetten des Lebens prägt und durchdringt, trägt auch mystische Züge in sich. Hier wird dann allerdings mehr von Fanatismus oder gar Extremismus zu sprechen sein. Auch ist der Gedanke der Einung mit dem Transzendenten im Sinne einer echten Mystik nur schwer oder gar nicht zu realisieren. Somit sollte an dieser Stelle nicht von Mystik im eigentlichen Sinne geredet werden.

Was nun die *christliche* Spiritualität betrifft, so leidet diese Kategorie, wie auch der Oberbegriff der Spiritualität an sich, unter einer gewissen Unschärfe. Hier besteht allerdings die Ausnahme, dass diese Form der Spiritualität im Allgemeinen unter Rückbezug auf die biblische Offenbarung definiert wird und, damit einhergehend, den Heiligen Geist als Quelle voraussetzt. Sie ist eine vom Heiligen Geist gewirkte „Tiefenprägung des Glaubens“ (Ruhbach 1994:1882), die, als ein prozesshaftes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch (Waaïjman 2005:69-70) eingeübt und gelebt werden kann. Die konkreten Ausprägungen christlicher Spiritualität sind dabei so vielfältig, wie die Facetten christlich-denominationeller Religiosität. Hier spannt sich der Bogen von der pietistischen Gebets- bzw. Gemeinschaftsstunde bis zum charismatischen Lobpreis, von der individuellen „Stillen Zeit“, bis hin zu hallenfüllenden Großveranstaltungen. Christlich ist diese Form der Spiritualität immer dann, wenn sie die Heilstat Gottes in Christus als ihre Grundlage voraussetzt. In

¹⁸ Für den Bereich der Kirche hat sich Hans Urs von Balthasar (zitiert bei Maier 2007:114) gegen eine Differenzierung von Spiritualitäten ausgesprochen. Von Balthasar bezieht sich hier auf die im katholischen Bereich vorgenommene Unterscheidung in monastische Spiritualität, Ordens-, Priester- und Laienspiritualität. Dies seien fast sämtlich von Ressentiments besetzte „Totgeburten“, eine „Schubladengeistigkeit“, die dem Wirken des Heiligen Geistes unwürdig sei. Von Balthasar verweist damit auf die Problematik der Systematisierung eines Phänomens, das sich in seiner Dynamik einer speziellen Deutung zu entziehen neigt. Die obige Systematisierung in Intensitätsstufen rekurriert allerdings genau auf diese Dynamik, entgeht so auch einer „Schubladengeistigkeit“ und fällt m.E. damit nicht unter die berechnete Kritik von Balthasars.

¹⁹ Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle auf die Stufenmodelle religiösen Wachstums von Fritz Oser und Paul Gmünder, sowie von James Fowler hingewiesen. Ob wohl auch hier auf Entwicklungsstufen in der Gottesbeziehung eingegangen wird, zielen beide Modelle doch in eine andere Richtung, so dass sie hier nicht weiter berücksichtigt werden müssen.

Fowler, James 2000. *Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Oser, Fritz & Gmünder, Paul 1996. *Der Mensch: Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

diesem Sinne äußert sich Christoph Benke (2004:32): „Christliche Spiritualität ist von der Mitte des christlichen Glaubens, vom Christusereignis her zu erschließen.“ Somit ist christliche Spiritualität die jeweils unterschiedliche, individuelle und kollektive Konkretion des Erlösungswerkes des Christus im Menschen und der Gemeinschaft. „Spiritualität im Christentum ist demnach von lebendiger Liebe zu Gott und den Menschen gespeiste Frömmigkeit in ihren gottesdienstlichen und karitativen Bezügen“, so Werner Thiede (2009:24). In Bezug auf die Gemeinschaft definiert Manfred Gerwing (2007:82): „Christliche Spiritualität ist immer auch kirchliche Spiritualität: eine sich auch sakramental vollziehende Spiritualität des gemeinsamen Glaubens“. Christoph Benke (2004:37) sieht die Verbindung zwischen den vielgestaltigen Individualspiritualitäten und der Gemeinschaft folgendermaßen: „Gott nimmt den einzelnen, den Menschen als je einzigartigen ernst.“

Diese Tatsache ermächtigt den Glaubenden, von der je „eigenen“ Spiritualität („meine“, „deine“ Spiritualität) als dem je persönlichen Zugang oder einer individuellen Akzentuierung zu sprechen. Dies steht in fruchtbarer Spannung zum Wir. Zur somatischen, weil der inkarnatorischen Struktur folgenden Konzeption christlicher Spiritualität zählt deren soziale Einbindung. Christliche Spiritualität ist primär nicht individuell fassbar, sondern vorwiegend als sozialer Ausdruck zu beschreiben. Sie ist eine Spiritualität im „Wir“ und in diesem Sinn ist sie „liturgische“ Spiritualität.

In diesem Sinne zielt die individuelle christliche Spiritualität in ihrem Vollzug immer auch auf die christliche Gemeinschaft, die *communio sanctorum*, die sich in *Koinonia* und *Ekklesia* manifestiert. Wie immer christliche Spiritualität sich dabei im Einzelnen auch darstellt, sie ist sich immer neu der Abhängigkeit von der Kondeszendenz Gottes bewusst, die in Christus greifbar geworden ist. Hier liegt das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zu allen anderen Formen der Spiritualität.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts breitet sich der Begriff Spiritualität im christlichen Kontext in größerem Maßstab und konfessionsübergreifend aus. Auslöser hierfür war einerseits die Kommunität von Taize (Dahlgrün 2009:117), andererseits die 5. ÖRK-Vollversammlung in Nairobi im Jahre 1975 (Sautter 2007:45), sowie, für den protestantischen Raum, der von einer Arbeitsgruppe des Rates der EKD 1979 erarbeitete Studie „Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung“ (Dahlgrün 2009:117). Hierin wurde der Begriff Spiritualität dem bis dato vertrauteren Begriff Frömmigkeit vorgezogen, „weil er im Gegensatz zu jenem Glauben, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung zusammenschließe“. Verbunden mit dieser Anerkennung durch die evangelische Kirche ist

ein Paradigmenwechsel, wie ihn Peter Zimmerling (2003:16) aufzeigt und weiter: „Sie²⁰ nahm das Problem der Spiritualität als eine für das Christsein in der modernen Welt wesentliche Fragestellung auf“. Es geht nun weniger, so Zimmerling, um die sozialetische Seite der christlichen Botschaft, als um die Frage nach dem eine äußere Gestalt gewinnenden, gelebten Glauben.

Wie für die religiöse Spiritualität im Allgemeinen, gilt die oben aufgezeigte Einteilung der Spiritualität in Intensitätsstufen auch für die christliche Spiritualität im Speziellen. Auch in diesem Segment lässt sich im Groben eine Systematisierung in eine allgemeine, eine spezielle und eine mystische Spiritualität vornehmen. Eine *allgemeine christliche Spiritualität* zeichnet sich dabei durch eine prinzipielle Hinwendung zu einem christlichen Bekenntnis und der Glaubenspraxis auf der Fundamentalebene aus. Dem Ja zum Credo folgt ein mehr oder weniger regelmäßiger Gottesdienstbesuch und eine Inanspruchnahme der Kasualhandlungen. Im Alltag begnügt sich die allgemeine christliche Spiritualität z.B. mit einem Tischgebet und dem Losungstext, trennt aber mehr oder weniger intensiv zwischen Glaubens- und Alltagsleben. *Spezielle christliche Spiritualität* hingegen ist geprägt von Glaubensreflektion und Wachstumsbedürfnis. Gebet und Schriftlesung, Glaubensgemeinschaft und Glaubenspraxis prägen auch den Alltag. Der tradierte institutionell-liturgische Rahmen wird unter Umständen überschritten, um neue Formen der Glaubenserfahrung zu ermöglichen. Christliche Spiritualität in ihrer *mystischen Ausprägung* macht sich nun auf die stete Suche nach der Grenze des Wachstumsprozesses im Glauben. Sie erstrebt die intensivst mögliche Erfahrung des in Christus geoffenbarten Gottes in einer dialogischen Begegnung, deren Ziel ein Einswerden ohne Persönlichkeitsverlust ist. Dieses Streben bzw. diese Sehnsucht durchdringt alle Facetten des Lebens und prägt entscheidend die Glaubenspraxis. Sie ist (Dahlgrün 2009:113) die „menschliche Annäherung an die verborgene Gottheit in deren eigenem Wirklichkeitsbereich.“ Die christliche Spiritualität unterliegt also den gleichen Dynamiken wie die säkulare und allgemein religiöse Spiritualität, da sie als spezielle Ausformung von Spiritualität überhaupt gelten kann.

An dieser Stelle soll und muss der, auch heute noch oder vielmehr *wieder* benutzte Begriff der „Frömmigkeit“ Erwähnung finden. Die „pietas“ (Reinheit), die Übersetzung des griechischen *σεβειᾶ* (Verehrung, Respekt) ist eine Haltung, die in der Antike Gott, den Eltern, dem Heimatland oder auch den Toten gegenüber aufgebracht wurde (Dahlgrün 2009:109). Der Begriff bezeichnete dabei sowohl eine innere Einstellung als auch die entsprechende Handlung. Im Mittel- und Neuhochdeutschen vor allem im ethischen Sinne

²⁰ Nämlich die evangelische Kirche.

verwendet in der Bedeutung von „tüchtig“, „nützlich“, „gut“, „ordentlich“ oder auch „unschuldig“, verschob sich diese Bedeutung im 15. und 16. Jahrhundert im religiösen Sinne hin zu „gottesfürchtig“ (Sautter 2007:44). Im Pietismus erfuhr der Begriff dann eine gewisse Engführung, die ihn auf einen Zug zur Innerlichkeit beschränkte (Möller 2003:20). „Schnell wurde“, so Waaijman (2005:55) „Frömmigkeit“ dann jedoch gleichgesetzt mit Frömmelei (Pietismus), was kritisiert wurde (Kant, Hegel).“ Der Frömmigkeitsbegriff an sich unterscheidet sich von dem der Spiritualität dadurch, dass er sich auf die Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung beschränkt und sie nicht, wie in der Spiritualität, mit dem Glauben verbindet (Zimmerling 2003:15). Für Schleiermacher ist es das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott“ (Jaspert 1998:180). Frömmigkeit bezeichnet hier nun den Zustand des Ausgerichtetseins auf Gott (Bärend 1992:654). Jens Martin Sautter (2007:50) präzisiert:

Frömmigkeit als *wahrnehmbares* Phänomen bezieht sich nicht nur auf geistig-seelische *Haltungen*, Überzeugungen und Denkweisen, sondern schließt auch das (körperliche) *Verhalten* des Menschen mit ein.

Der Begriff war lange Zeit negativ besetzt und wurde mit einer gewissen Bigotterie in Verbindung gebracht. Trotzdem hat das Grundwort „Frömmigkeit“ „bis weit ins zwanzigste Jahrhundert das Wirklichkeitsgebiet der Spiritualität erschlossen“ (Waaijman 2005:53). Obwohl der Frömmigkeitsbegriff weit gehend vom Begriff der Spiritualität ersetzt wurde, erlebt er heute mitunter neue Wertschätzung zur Bezeichnung gelebten Glaubens (:654). Innere Haltung und äußeres Verhalten werden in diesem Begriff nun zusammen gefasst (Sautter 2007:45). Diese theoretische Neubewertung des Begriffs Frömmigkeit ist jedoch im umgangssprachlichen Bereich nur partiell zu beobachten. Im Großen und Ganzen hat sich der Spiritualitätsbegriff als *Terminus technicus* für das, was früher mit Frömmigkeit beschrieben wurde durchgesetzt. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Frömmigkeit, Spiritualität und Mystik wird an anderer Stelle in dieser Arbeit (II 1.) noch einmal aufgegriffen werden.

An dieser Stelle kann nun das Verhältnis von Mystik und Spiritualität folgendermaßen graphisch dargestellt werden:

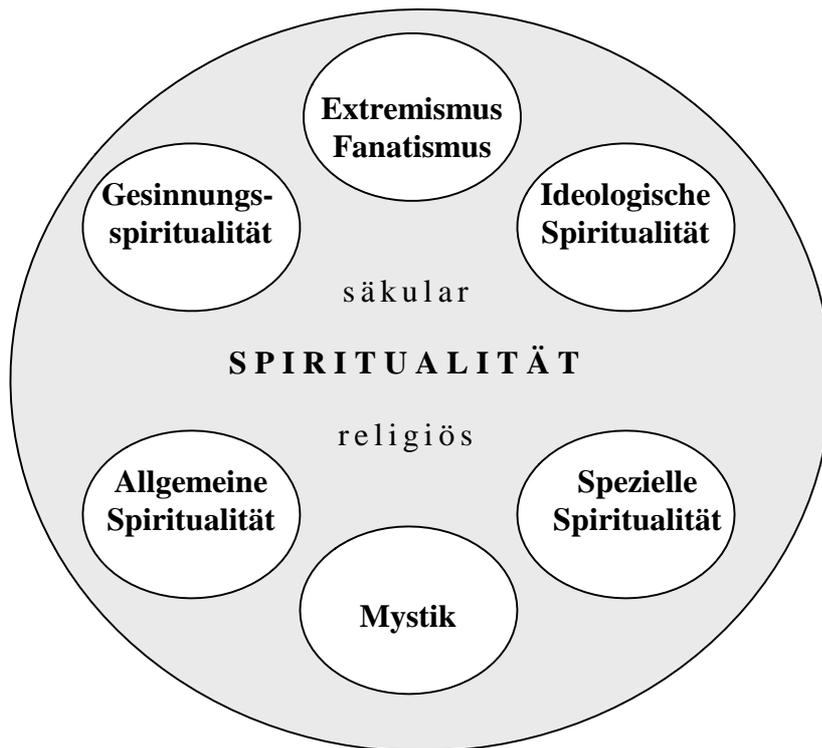


Abbildung 2 - Das Verhältnis von Mystik und Spiritualität

Die oben stehende Graphik verdeutlicht, dass säkulare und religiöse Spiritualität zwei Seiten desselben Phänomens sind. Die Mystik ist in dieser Systematik als Segment religiöser Spiritualität zu betrachten. Damit kann sie als *religiös motivierte Spiritualität mystischer Prägung* bezeichnet werden. Deutlich wird auch, dass der Mystik als Intensivstform religiöser Spiritualität, der Extremismus bzw. Fanatismus als Intensivstform säkularer Spiritualität gegenübersteht, welcher, wie oben aufgezeigt, allerdings nicht als eine Art säkularer Mystik missinterpretiert werden darf. Allgemeine Gesinnung und spezielle Ideologie stehen hier als säkulare Synonyme für die religiöse allgemeine und spezielle Spiritualität.

Den Gesamtkomplex säkularer und religiöser Spiritualität in ihrer konkreten Gestaltwerdung soll eine weitere Graphik verdeutlichen:

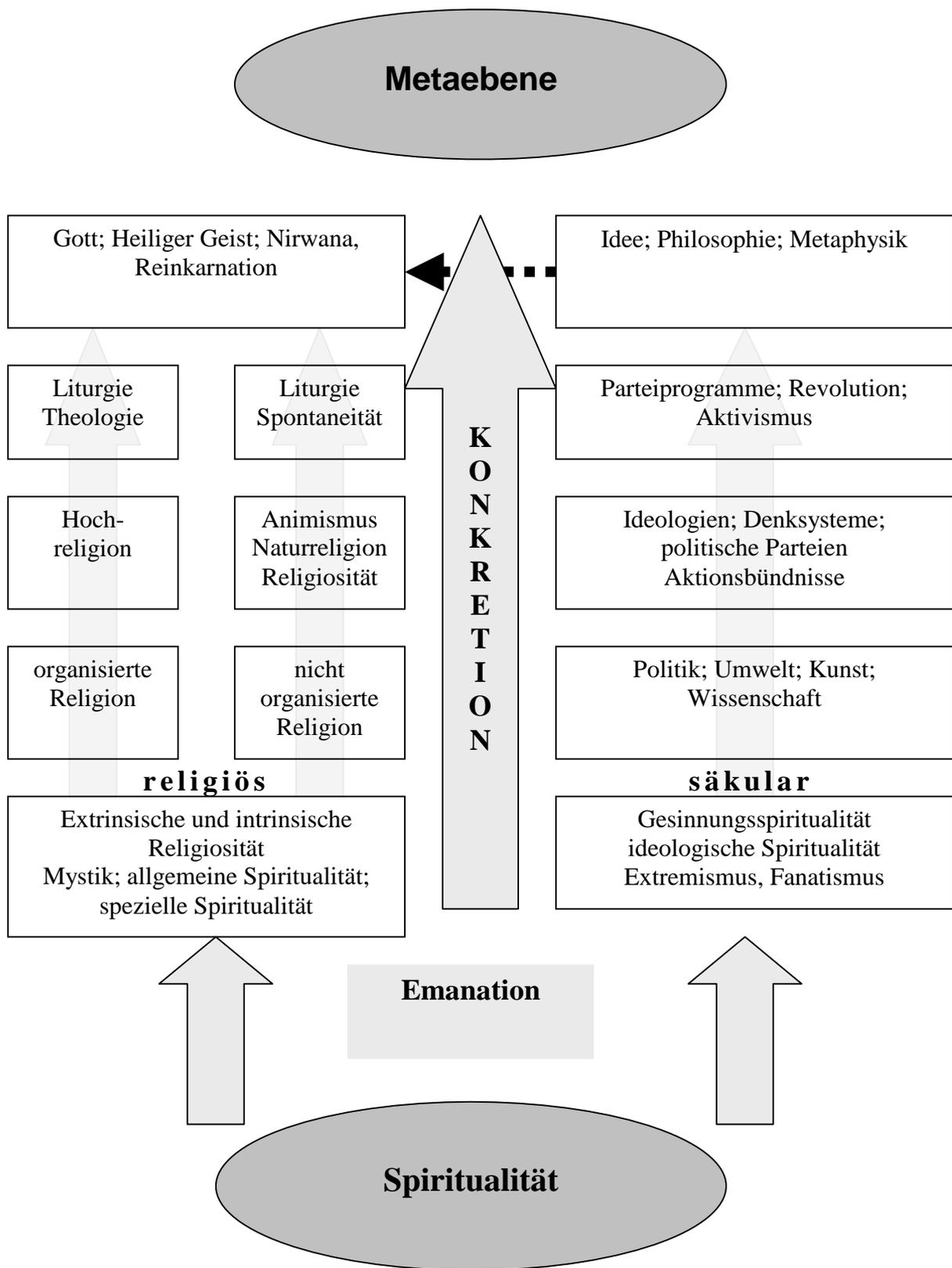


Abbildung 3 - Die Spiritualität im Kontext

Spiritualität konkretisiert und entfaltet sich im säkularen wie auch religiösen Bereich in unterschiedlicher Intensität, hin zur Metaebene, die sich in Form einer der jeweiligen Spiritualität entsprechenden Transzendenz manifestiert. Für das Verhältnis zwischen Mystik und Spiritualität und damit der grundlegenden Frage um die es in diesem Abschnitt ging, bedeutet dies, dass die Dynamik sich konkretisierender Spiritualität im religiösen Bereich auch in der Mystik wieder gefunden werden kann. Anders gesagt ist die Mystik potentieller Bestandteil jeder religiöser Spiritualität und äußert sich als intensivst mögliche Form ihrer jeweils kontextuell-individuell bedingten Ausdrucksform.

1.5 Die christliche Mystik

Die oben dargelegten Variationen von Mystik und die Vielfalt im Reden über Mystik, bilden den Kontext im nun folgenden weiteren Reden über die speziell christliche Ausprägung der Mystik. Diese soll an dieser Stelle in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Ausprägungen von Spiritualität und Mystik gesehen werden. Detailliertere Erwägungen, vor allem zu den zwei großen Strängen ostkirchlicher Tradition und westkirchlicher Tradition, sowie einzelnen Vertretern und Vertreterinnen der christlichen Mystik, werden an anderer Stelle in dieser Arbeit vorzunehmen sein.

Christliche Mystik ist im oben aufgezeigten Schema die *Intensivform religiöser Spiritualität im Rahmen einer organisierten Religion*, hier speziell dem Christentum. Paul Mommaers (1996:72) präzisiert die Intensität christlicher Mystik folgendermaßen:

Wohl unterscheidet sich aber der Mystiker vom Nichtmystiker durch die Art und Weise in der er die „gewöhnlichen“ Gegebenheiten erlebt. Er wird sich dessen bewußt, was bei den meisten Menschen nur ein Glaubenspunkt, eine mehr oder minder philosophische Schlußfolgerung, eine Überzeugung bleibt. Schöpfung und Erlösung, Einssein mit Gott, werden beim Mystiker psychologisch wirklich.

Christliche Mystiker und Mystikerinnen bleiben Teil der christlichen Glaubensgemeinschaft. Die Qualität ihrer Gotteserfahrung zeichnet sie zwar aus, macht sie damit aber nicht zu „Sonderfällen“ christlichen Glaubens, da mystische Erfahrung eben prinzipiell allen Christen und Christinnen offen steht. Damit bleibt die christliche Mystik immer auch Teil eines Ganzen, auf dessen Hintergrund sie nur recht zu verstehen ist. Innerhalb des globalen Kontextes von Mystik und Spiritualität erhält sie ihr spezielles Gepräge durch den permanenten Rückbezug auf die biblische Offenbarung in ihrer gesamten Interpretationsvielfalt. Dies bedeutet, dass sich christliche Mystik nicht auf ein theologisch-

denominationelles oder konfessionelles Segment des christlichen Glaubens festlegen lässt. Vielmehr ist sie Potential aller christlichen Ausdrucksformen, welches freilich immer nur individuell, gemäß der oben aufgezeigten Intensitätsstufe der persönlichen Spiritualität, ausgeschöpft werden wird. Somit eröffnet die Mystik vielfältige Möglichkeiten des interdenominationellen Dialogs. Die Einbettung christlich-mystischer Identität in den Gesamtrahmen von Mystik und Spiritualität bietet hierbei des Weiteren diverse Dialogmöglichkeiten interreligiöser und sogar interspiritueller Art. Christliche Mystik, die sich ihrer eigenen Identität bewusst und gewiss ist, ist demnach ihrem Wesen nach nicht exklusiv, sondern dialogbereit ohne sich dabei in der Beliebigkeit zu verlieren.

Christliche Mystik rekuriert auf den Glauben an einen personalen Gott, welcher sich in Jesus (be)greifbar gemacht hat. „[...] christliche Mystik entstammt naturgemäß dem Wurzelgrund der Christus-Botschaft, so wie die Eigenständigkeit nicht-christlicher Mystik zu betonen ist“ (Wehr 2008:8). Michael Bangert (2003:18) sieht es folgendermaßen:

Für christliche Mystik ist die Orientierung an der Person Jesu Christi von uneingeschränkter Bedeutung. An dieser Ausrichtung muß sich eine mystische Frömmigkeit, die sich christlich versteht, messen lassen. Bisweilen wird dieses Kriterium kontrovers diskutiert und die Frage gestellt, ob nicht z.B. eine Mystik im Christentum denkbar ist, die sich unmittelbar an den göttlichen Vater richtet. Zudem wäre in unserem Zusammenhang über eine „marianische“ Mystik nachzudenken.

Die Implikationen einer marianischen Mystik sind konfessionell-dogmatischer Art und müssen, obwohl erwägenswert, an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Allerdings ist die Frage einer sich unmittelbar an den Vater richtenden christlichen Mystik eine mehr überkonfessionelle und damit eher von Relevanz für die christliche Mystik überhaupt. Die Frage die sich hierbei stellt ist die, ob es denn noch christlich ist, wenn die Person des Christus in der Gottesbeziehung umgangen wird.²¹ Dies ist m.E. nicht zwingend der Fall, da sich die Beziehung des Christen und der Christin zum Vater in jedem Fall auf der Grundlage des Werkes Christi entfaltet, welches die Menschen ja erst zu Christen macht, denen der Zugang zum Vater ermöglicht ist. Jesus selbst verweist seine Nachfolger und Nachfolgerinnen von sich selbst weg, hin auf ihre jeweils individuelle und kollektive direkte Beziehung zum Vater. Sei es das Vater unser (Matthäus 6, 9), wo es eben heißt *πάτερ ἡμῶν* oder auch eine Aussage wie Johannes 16, 26, in der Jesus expressis verbis erklärt, dass nicht *er* den Vater für seine Nachfolger und Nachfolgerinnen bittet, sondern sie sich selber direkt an

²¹ Dietmar Mieth (2011:74) stellt die Frage, ob man Christus zur Mystik braucht und schließt die folgerichtige und weiter gehende Frage an: „Welchen Christus braucht man zur christlichen Mystik?“ Da in der vorliegenden Arbeit dieses Thema nicht vertieft werden kann, sei hier exemplarisch auf diesen Aufsatz von Dietmar Mieth verwiesen.

den Vater wenden werden. Andererseits gilt allerdings auch das Bild vom Weinstock (Johannes 15), ohne den die Rebe nichts tun kann. Ohne diese Thematik weiter ausbreiten zu können, lässt sich doch festhalten, dass Christen eine direkte Beziehung zum Vater haben, die jedoch ohne die Verbindung zu Jesus nicht möglich wäre. Es ist wohl ratsam, in diesem Zusammenhang weniger dualistisch als integrativ zu denken.

So wie dem christlichen Glauben demzufolge ein Beziehungsgeschehen zugrunde liegt, ist auch christliche Mystik im Wesentlichen ein Erleben von Beziehung. Das erstrebte Ziel der *unio mystica* ist hierbei das tiefstmögliche Einswerden mit einem dem Menschen personal gegenüberstehenden Gott. Der Mensch partizipiert an der Liebe die Gottes Wesen ist, erwidert sie und erfährt so im Akt des Liebens selbst die Einung mit Gott, ohne dabei eine Dekonstruktion der eigenen Persönlichkeit zu erfahren. „Die *unio mystica* ist als *unio distinctionis* aufzufassen, selbst wenn die Sprache christlicher Mystik auf das völlige Eingehen in Gott schließen lässt“, bringt es Christoph Benke (2004:41) auf den Punkt. Denn Beziehung basiert auf Ergänzung, welche eine jeweils individuelle Eigenart der Beziehungspartner voraussetzt. Beziehung an sich muss jedoch immer wieder erneuert, intensiviert und manchmal auch erkämpft werden. Dies gilt auch für des Menschen Beziehung zu Gott. Hier hat die christliche Mystik verschiedene Übungswege²² entwickelt, die in diesem Zusammenhang als Beziehungsarbeit gesehen werden können. Über die Einzelheiten dieser Übungswege wird weiter unten zu sprechen sein. Das individuelle Moment christlicher Gottesbeziehung verhindert hierbei selbstverständlich nicht ein subjektives Verschmelzen mit Gott, einen Weg vom „Ich“ zum „Du und Ich“ und zum „Wir“²³. Diese subjektive Erfahrung widerspricht nicht der objektiven Tatsache der Beziehungsdynamik. Bei aller menschlichen Bemühung, die Beziehung zu Gott zu intensivieren, betont die christliche Mystik „stets die Aktivität Gottes, d.h. er ist es, der mit seiner Gnade dem „frommen“ Handeln des Menschen entgegenkommt“ (Bangert 2003:14). Damit ist die christliche Mystik immer auch Begegnungsmystik (Sudbrack 2002:31), gemeinschaftsstiftend auf das göttliche Gegenüber

²² Christoph Benke (2004:42) weist darauf hin, „dass christliche Spiritualität bis ins Spätmittelalter im Hinblick auf die konkrete Ausgestaltung des geistlichen Weges keinerlei Interesse an Methodik entwickelte. Erst die *Devotio moderna* am Ausgang des Mittelalters interessierte sich für methodische Anleitungen.“ Hierbei ist natürlich zu fragen, was denn unter Methodik verstanden wird, denn auf gewisse und ganz persönliche Art und Weise haben auch schon die Wüstenväter Methoden des geistlichen Lebens gelehrt. Diese sind allerdings selbstverständlich nicht mit den detaillierten Methoden, wie sie z.B. ein Ignatius von Loyola mit den Exerzitien schuf vergleichbar.

²³ Innerhalb seines integralen Ansatzes benennt Ken Wilber (2008:19) drei Entwicklungsstufen des Bewusstseins und schreibt: „Das heißt also, die moralische Entwicklung verläuft im Allgemeinen vom „Ich“ (egozentrisch) zum „Wir“ (ethnozentrisch) zum „Wir alle“ (weltzentrisch) – ein gutes Beispiel für die Entwicklungsstufen des Bewusstseins.“ Dieses von Wilber aufgezeigte Stufenmodell zeigt sehr schön, wenn auch simplifizierend (Wilber selbst verweist auf wesentlich differenziertere Stufenmodelle), die Aktualität biblisch-theologischer Anthropologie, die deutlich macht, dass **a.** manch moderner Ansatz doch recht alte Fundamente besitzt und **b.** biblische Theologie den (post)modernen Menschen sehr wohl noch etwas zu sagen hat.

ausgerichtet. Sie ist, so Sudbrack weiter, grundsätzlich den abrahamitischen Religionen zu eigen, im Gegensatz zu einer „[...] Unendlichkeitsmystik, in der das Individuum sich auflöst, wie man es im radikalen Zen-Buddhismus findet [...]“. Sudbrack fasst das Begegnungsgeschehen der christlichen Mystik, in Abgrenzung zur Selbsterfahrung bestimmter fernöstlicher Mystiken, so zusammen (:30):

Der „Andere“, die Offenheit zu ihm, letztlich zu Gott, gehören zum Höhepunkt der mystischen Erfahrung und müssen auf dem Wege dorthin in irgendeiner Form anwesend sein. In der christlichen Mystik wird daher die Tiefe des Selbst als eben dieser Überschritt (excessus) auf Gott hin definiert und der Sinn des Existierens in eben dieser Bewegung auf den je-größeren Anderen gefunden.

Christliche Mystik findet ihren Höhepunkt in der Begegnung, die in letzter Konsequenz zu einem Einig-Einswerden führen soll. In ihrer prinzipiellen Beziehungsorientierung, ist die christliche Mystik aber auch gemeinschaftsorientiert und gemeinschaftsstiftend nicht nur in Bezug auf Gott, sondern gerade auch in Bezug auf die greifbaren Nächsten. Sie befähigt zur Beziehung der Menschen untereinander, da die Beziehungsfähigkeit Kernelement christlicher Mystik ist.

Mystik und Gemeinschaft scheinen zunächst nicht unbedingt miteinander kompatibel zu sein. Ist doch mystisches Erleben, wie gezeigt, zunächst einmal ein individuelles Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Da die Gemeinschaft nicht direkt an dieser Beziehung partizipieren kann, erscheint mystisches Erleben erst einmal eher exklusiv als inklusiv. Joseph Schumacher (2009:37) sieht es so:

Immer geht es in der Mystik um das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott oder zum Göttlichen. Niemals geht das mystische Erleben auf eine Gemeinschaft oder auf ein Kollektiv. Im mystischen Erleben ist stets der Einzelne angesprochen. Dennoch ist die Gemeinschaft oftmals daran beteiligt, speziell an der Vorbereitung des mystischen Erlebnisses, auch wenn es seiner Natur nach, wie gesagt, individuell ist.

So individuell christlich-mystisches Erleben auch sein mag, so geschieht es doch immer im Kontext der christlichen Gemeinschaft. Dies gilt auch für die verschiedenen Formen eremitenhaften Daseins. In der intensiven Beziehung zu Gott werden Mystiker und Mystikerinnen vom Wesen Gottes geprägt. Damit werden sie aber auch in ihrer prinzipiellen Beziehungsfähigkeit geprägt, denn mystisches Leben ist ja Einübung von Beziehung. „Die Begegnung mit Gott zieht eine Verwiesenheit und eine soziale Verantwortung der Getauften untereinander nach sich (vgl. 1 Kor 12, 12–31)“, so Michael Bangert (2003:19) im Blick auf mystische Ansätze in der Theologie des Paulus. Diese sukzessiv wachsende Beziehungsfähigkeit wirkt sich aber zwangsläufig auch auf die Beziehungen innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinschaft aus. Eine sich qualitativ verbessernde Gemeinschaft

in Form der christlichen Koinonia, in der ja eine Gottesbegegnung in den Nächsten geschieht, wirkt aber auch zurück auf die individuelle mystische Gottesbegegnung der Einzelnen. Werden die Glaubensgeschwister als „Begeistete“, als Träger des Heiligen Geistes und damit als Teilhaber und Teilhaberinnen des göttlichen Wesens gesehen, mag eine sich qualitative verbessernde Beziehung an dieser Stelle sogar quasi-mystische Züge annehmen. Denn in der Mystik geht es „um Gott in der Unmittelbarkeit personaler Begegnungen, vermittelt durch die „gegenständliche Welt“; um Gott als Ursprung, Grund und Ziel von allem“ (Sudbrack 2002:88). Die Koinonia ist in dieser Hinsicht die immanente Konkretion der transzendenten Beziehung zu Gott. Somit liegt ein gemeinschaftsstiftendes Potential schon im Wesen der christlichen Mystik selber begründet. „Diese Entsprechung von Gotteserfahrung und zwischenmenschlicher Begegnung“, so Josef Sudbrack (2002:45), „gründet darin, dass der Mensch selbst nach dem „Bilde Gottes“ (Gen 1, 26) geschaffen ist [...]“. Das Verhältnis der Menschen untereinander, so Sudbrack weiter, kann und darf sich somit ähnlich wie das Verhältnis des Menschen zu Gott gestalten. Wenn nun aber dieses Verhältnis seinen Höhepunkt im mystischen Streben nach der Einung mit dem göttlichen Gegenüber findet, so bildet die Mystik damit auch die Blaupause für das Verhältnis der Menschen untereinander.

Die Bibel selbst kann, im Rückblick auf die vorangegangenen Erwägungen, als Buch der Beziehungen beschrieben werden. Es geht ihr immer um die Beziehung zwischen Gott und Mensch, ihrem Zerbruch und ihrer Wiederherstellung. Ebenso wird die Beziehung der Menschen untereinander als von der Qualität der Beziehung zu Gott abhängig dargestellt. Nun kennt die biblische Tradition, als Grundlage des christlichen Glaubens, keine entfaltete Mystik mit bestimmten Traditionsformen oder ausgebildeten Techniken der Versenkung (Bangert 2003:16). Jedoch finden sich zahlreiche alttestamentliche Erzählungen, so Bangert weiter, wie z.B. die Gottesbegegnungen des Mose (Ex 3, 1 – 15) oder des Elia (1Kön 19, 1 – 18), bestimmte Psalmen oder gerade auch das Hohelied (:17), welche zu Inspirationsquellen für christliche Mystiker und Mystikerinnen wurden, sowie maßgebliche Wirkung auf die christliche Mystik an und für sich hatten (z.B. Brautmystik). Für das Neue Testament gilt Leben und Werk des Jesus von Nazareth als Bezugspunkt für die Mystik, sowie die Ansätze einer Mystagogie in den johanneischen und paulinischen Schriften, obwohl diese keine Mystiker im Sinne mittelalterlicher Spiritualität sind (:18). Wird an dieser Stelle, wie aufgezeigt, eine wesenhafte Beziehungsorientierung christlicher Mystik zugrunde gelegt, so mag die biblische Offenbarung auf ihre eigene Beziehungsorientierung hin verstanden werden und so die latent vorhandene Mystik biblischer Texte deutlicher zu Tage treten. In dieser Hinsicht findet sich ein Höhepunkt im sogenannten „hohepriesterlichen Gebet“ (Johannes 17),

in dem Jesus selbst um die Einheit und das Einssein bittet. Alle Christen sollen an der Beziehung Jesu zum Vater partizipieren und Teilhaber dieser innergöttlichen Einheit werden (Johannes 17, 21). Auch ohne die ausdrückliche Erwähnung oder Darlegung eines mystischen Konzeptes, ist die biblische Offenbarung da, wo sie Beziehung beschreibt, Grundlage jedes mystischen Erlebens.

Christliche Mystik steht zwar immer auf den Grundlagen des biblischen Zeugnisses, ist aber selbstverständlich auch immer „an ihrem Ort“ zu verstehen. Sie entfaltet sich im Kontext der sie umgebenden Welt, ihrer gesellschaftlichen, kulturellen und philosophisch-religiösen Umgebung. Ohne auf diese mannigfaltigen Relationen im Einzelnen eingehen zu können, soll an dieser Stelle doch auf ein bestimmtes Segment dieser Beeinflussung christlich mystischen Denkens eingegangen werden, nämlich der nicht zu übersehenden Integration philosophischen Denkens in die christliche Mystik. Allerdings kann in diesem Rahmen nur auf die prägenste philosophische Schule eingegangen werden. Deshalb beschränken sich diese Erwägungen exemplarisch auf Platon und seine Schule, dem Neuplatonismus (Plotin) und dem von Plotin beeinflussten Dionysios Areopagita. Denn die „Mystik entfaltet sich im Raum der griechischen Religion und Philosophie“ (Langer 2004:51), wobei die antiken Mysterienkulte von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung und Strukturierung der christlichen Mystik sind. Otto Langer präzisiert:

Platon deutet die Mysterieninitiation als Aufstieg des Denkens zum überhimmlischen Ort der Ideen und bereitet mit dieser philosophischen Umbesetzung des mysterienkultischen Schemas die philosophische Mystik Plotins vor, in der Stufen der *theoria* zum Einen hinaufführen; *epopteia*, *theoria* und *henosis* benennen drei markante Stationen eines Weges von der Mythologie der Mysterien über die platonische Philosophie zur philosophischen Mystik Plotins.

Platonisches Denken und seine Deutung der antiken Mysterienkulte, bereitet damit also das Feld für die systematische Entwicklung mystischen Denkens, die in der plotinischen Philosophie einen Höhepunkt findet.

Den starken Einfluss platonischen Denkens auf die christliche Mystik bestätigt Bernhard McGinn (1994:48): „Der übergroße Einfluß Platons und der platonischen Tradition auf die Geschichte der christlichen Mystik kann gar nicht geleugnet werden.“ Selbstverständlich entwickelt auch Platon selbst sein philosophisches System nicht kontextlos und ohne die Beeinflussung früherer Denker wie zum Beispiel Parmenides (Albert 1986:55) und die Eleaten oder seinen Lehrer Sokrates. An dieser Stelle kann jedoch nur auf diese mannigfaltigen Beziehungen hingewiesen werden, da eine detaillierte Erörterung derselben den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Die Frage ob Platon ausschließlich Philosoph oder auch Mystiker war, wird unterschiedlich beantwortet (McGinn 1994:50). In Rückbezug auf Hans Leisegang erinnert Karl Albert (1986:70) daran:

[...] daß der Neuplatonismus und die von ihm abhängige Mystik des Mittelalters sowie der Platonismus der Renaissance Platon ausschließlich als Mystiker verstanden hat. Wenn andere moderne Interpreten von Platon alle Mystik fernhalten wollten, so liege das daran, daß man seit Schleiermacher und der Romantik Mystik als Gefühlssache verstehe.

Es sei nun dahingestellt ob Platon Mystiker, Philosoph oder auch beides war. Jedenfalls bleibt festzuhalten, dass sich mystische Elemente in der platonischen Philosophie erkennen lassen. Dies soll im Folgenden kurz dargelegt werden. Die Seele des Menschen ist nach Platon immer ruhelos auf der Suche nach dem dauernden Besitz des absolut Guten, welches selig macht (McGinn 1994:50). Dabei hat Platon die Philosophie „nicht als endloses und uferloses Streben bestimmt“ (Albert 1986:72), sondern als ein Streben nach Erkenntnis, welches diese Erkenntnis auch erreicht. Dabei ist aber auch klar, dass dieser Erkenntniszustand kein permanenter Aufenthalt ist, „denn auch der Philosoph, der die höchste und äußerste Erkenntnis erreicht hat [...]“, so Albert (:73), „kann nicht für immer in ihr verweilen, sondern muß wieder in die Welt des alltäglichen und gewöhnlichen Denkens zurückkehren.“ Ähnlich beschreibt es Otto Langer (2004:61) und bemerkt im Hinblick auf die menschliche Seele:

Sie vermag allerdings wegen der Inhomogenität ihrer Teile, die sie zwar mehr als ein bloßes Aggregat, aber weniger als ein einheitliches Ganzes sein lassen, anders als die Götter die Ideen nur kurz zu schauen, bevor sie in die Zeit zurückfällt. Trotz dieser Defizienz bedeutet auch für die Seele das Schauen der übersinnlichen Welt Nahrung und Glück. Indem sie schaut, ist sie glücklich.

Philosophisches Denken bewegt sich demzufolge in einem Zwischenbereich zwischen Transzendenz und Immanenz. Dieses Denken ist ein Erkenntnisaufstieg, der in der spätantiken Mystik in drei Phasen abläuft (*κάθαρσις, φωτισμός, ένωσις* oder *τελείωσις*), die sich jedoch schon bei Platon zeigen (Albert 1986:75).²⁴ Am Ende dieses Stufenweges der Läuterung und Erleuchtung, steht die Einung, die Anschauung des Schönen, Guten, des Seienden an sich. Es ist die Anschauung der Ideen, die sich außerhalb von Raum und Zeit befinden, keinem Wandel unterworfen sind und sich als Einheiten von den Vielheiten der sie Schauenden unterscheiden (:60). Die erreichte unmittelbare Erkenntnis des Schönen aber führt „zu einer Erhebung in die Seinsstufe des göttlichen Lebens“ (:75). Diese Schau des Schönen, der höchsten Idee steht prinzipiell allen Menschen offen. Denn die Möglichkeit der

²⁴ In der mittelalterlichen Mystik wird dieser Stufenweg als *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* bezeichnet werden.

Schau (*theoria*) der Ideen als höchste Seinsmöglichkeit der Seele gehört wesensmäßig zur Natur der Seele dazu (:60-61). Dieses theoretische, also beschauliche Leben ist ein Ideal, welches in der ganzen Antike in Geltung geblieben ist (:63) und als Bedingungsverhältnis von Theorie und Glück das griechische Denken bis in die Spätantike beeinflusst. Dieses Sehen oder Schauen in der platonischen Philosophie zielt nicht primär auf begriffliches Wissen (McGinn 1994:53), sondern auf die unmittelbare Einung in einer mystischen Ordnung. Diese Einung ist aber auch eine plötzliche Manifestation der letzten Wirklichkeit, die der Philosoph auf seinem Stufenweg durch moralische und intellektuelle Anstrengung erreicht. „Man hat die platonische Spiritualität im Unterschied zur christlichen als Selbsterlösung gekennzeichnet, in der der Philosoph sich allein aus eigenen Kräften zum Ziel erhebt“, so McGinn (1994:56). Jedoch, so McGinn weiter, ergibt sich aus den platonischen Texten klar die Notwendigkeit einer frei gewährten Manifestation oder eines plötzlichen Aufscheinens des transzendenten Zieles am Ende des Voranschreitens. Damit verbindet also auch platonisches Denken das eigene strebende Bemühen des Menschen mit der sich freiwillig offenbarenden Transzendenz. Dies aber ist wiederum eine ganz wesentliche Grundlage aller christlichen Mystik.

Was die systematischen Wurzeln der christlichen Mystik betrifft, so liegen sie „im Neuplatonismus bei Plotin (205 – 270) in dessen *Enneades* sowie bei Proklos (410 – 485) in dessen *theologischer Elementarlehre*“ (Reschika 2007:20). Als Dritter wäre an dieser Stelle noch Pseudo-Dionysius Areopagita zu nennen. Karl Albert (1986:84) fasst es folgendermaßen zusammen:

Bei Plotin hat sich das Denken der Griechen endgültig zu einer philosophischen Mystik entfaltet. Durch die plotinischen Schriften sind dann Augustinus, Proklos und Pseudo-Dionysius Areopagita beeinflusst worden und durch diese Denker dann der Platonismus des Mittelalters und der Neuzeit.

Von dem Ziel plotinischer Philosophie schreibt Porphyrius: „Es war nämlich sein Ziel und Richtpunkt, nahe und eins zu sein mit dem Gott der über allem ist; während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal“ (McGinn 1994:78). Auch an dieser Stelle bringt Karl Albert (1986:85) es auf den Punkt:

Ziel der plotinischen Philosophie war demnach nicht zunächst die Entwicklung einer Lehre, einer Theorie, eines philosophischen Systems, sondern die Erlangung einer letzten und äußersten Gotteserkenntnis, in der der Erkennende sich mit dem Göttlichen vereint.

Die zentrale philosophische Fragestellung ist für Plotin die Erklärung des Zusammenhanges zwischen dem letzten Einen, also dem platonischen transzendenten Seienden an sich und der vorfindlichen immanenten Vielfalt (Leppin 2007:23). Plotin sieht in diesem Bereich zwischen

Transzendenz und Immanenz ein System von Emanationen des letzten Einen. Es ergießt in verschiedenster Form in das immanente Sein, ohne dabei seine „Vorrangstellung jemals zu verlieren“, wie Volker Leppin es ausdrückt. Dieser Weg ist ein Weg abnehmender Vollkommenheit (Langer 2004:63), welchen der Mensch, will er die Einung mit dem Göttlichen erreichen, nun in Gegenrichtung gehen muss. Dies präzisiert Otto Langer: „Das Denken führt aus der Vielheit in die Einheit hinauf und geht damit den Weg zurück, den das Eine, der Inbegriff aller Vollkommenheit, bei seinem Hervorgang, notwendig genommen hat.“ Dieser Rückweg ist für Plotin ein Stufenweg, ein dynamischer Prozess der *theoria*, der Anschauung, wie sie schon bei Platon begegnet ist. Dieser Rückweg aber nimmt religiöse Züge an wie Walther Kranz (1997:325) bemerkt:

So wird Plotins ästhetische Ethik zur Religion, die Wesensschau zur Verklärung des ganzen Menschen, die intellektuelle Anschauung zu mystischer Verzückung und Erlösung oder, wie Plotin selbst sagt, zur „Ekstase“, d.h. dem „Heraustreten aus dem Ich“: der Mensch „wird ein anderer und nicht mehr derselbe“ (VI 9,10). Philosophie ist Mystik geworden.

Plotin hat mit seinem Denken dem Neuplatonismus seine eigentliche systematische Gestalt gegeben (Leppin 2007:23). Vor allem aber liegt der bleibende Wert der plotinischen Philosophie in der Tatsache begründet, dass sie der menschlichen Sehnsucht Ausdruck verleiht, wie es Josef Sudbrack (2006:133) ausdrückt: „Daß die Wirklichkeit auf Harmonie aufgebaut, daß diese Harmonie – wie es anders nicht möglich ist – von Einheit her gestaltet und daß diese Einheit das Göttliche selbst, „to Hen“, sei.“ Damit ist Plotin aber bis in die Gegenwart hinein aktuell und seine Philosophie bietet prinzipielle Anknüpfungspunkte auch für den modernen Menschen.

Als Christ verbindet Pseudo-Dionysius Areopagita in der Folge des Plotin philosophisches Denken mit dem Christentum. „Er unterstreicht, das christliche Mystik von ihren Anfängen an auch eine Anwendungsform neuplatonischer Philosophie ist [...]“, so Volker Leppin (:26). Die plotinische Sehnsucht nach der Einheit, noch ganz im Heidentum verwurzelt, wird bei Dionysius nun auf den Gott der biblischen Offenbarung fokussiert. Dionysius wendet den schon bei Platon erwähnten Stufenweg hin zur Einheit nun auf das christliche Streben hin zur tiefstmöglichen Gottesbegegnung an. Dies zeigen Viller und Rahner (1989:234) auf und schreiben:

Der Areopagite ist unter den christlichen Mystikern der erste, der diese drei Wegabschnitte des geistlichen Lebens zusammen erwähnt, die übrigens ganz mit der neuplatonischen Auffassung übereinstimmen, und die wir mit andern Worten in den Kommentaren des Proklus zu Platon finden können.

Dies aber ist der erste Entwurf des mystischen Stufenweges der *via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva*, so Viller und Rahner. Für Dionysius gibt es zwei prinzipielle Wege zur Gotteserkenntnis, nämlich den dialektischen und den ekstatischen Weg. Ersterer nähert sich Gott über die positiven Aussagen die über ihn zu machen sind, letzterer geht den „Weg der Verneinung, denn Gott ist nichts von all dem, was wir erkennen“, so die Autoren weiter. Dies verweist zurück auf das oben schon dargelegte kataphatische und apophatische Reden von Gott. Im Endeffekt sind beide Wege nur jeweils eine Annäherung an das Unsagbare des Göttlichen.

Jenseits der Sinne und auch des Verstandes ist der überhelle Gipfel, wo sich die einfachen, absoluten und unveränderlichen Mysterien der Gotteserkenntnis offenbaren, das geheimnisvolle Dunkel, in das man eintreten muß, um sich in Gott zu verlieren (:237).

Dionysius' Verbindung von Neuplatonismus und Christentum hat eine kaum zu unterschätzende Wirkung auf christliches Denken gehabt, welche auch heute noch ihre Wirkung entfaltet. Dies bestätigt W.K. Fleming (o.J.:912):

Dionysius' thought in several particulars, as we shall note, became inextricably interwoven with the Christianity that accepted it with such eager readiness, and the normal religious mind even of the present day bears unconsciously traces of his teaching [...].

So ist, gerade im Reden über die christliche Mystik, die mystische Philosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita eine ganz wesentliche Grundlage. Er war maßgeblich daran beteiligt, den Platonismus und Neuplatonismus für christliches Denken zu adaptieren. Damit bietet er aber auch Ansatzpunkte im Dialog des Christentums mit zeitgenössischer philosophischer Spekulation und wird somit auch zu einem missionstheologischen Faktor.

Zuletzt muss nun noch das Problem der „Unschärfe“ christlicher Mystik bedacht werden. Mit dieser „Unschärfe“ ist die Tatsache gemeint, dass die Mystik kein kompakt-homogenes Gebilde darstellt. Oben (1.4) wurde allerdings die Unterscheidung der Spiritualität in drei Intensitätsstufen vorgenommen, von denen die Mystik die intensivste Stufe darstellt. Die Problematik hierbei ist, dass Intensität als solche nur schwer oder gar nicht messbar ist. Sie bleibt vom subjektiven Erleben der Einzelnen abhängig. Jürgen Moltmann (2011:10) beschreibt es so:

Welcher Weg führt zu einer unmittelbaren Gotteserfahrung? Die Theologen der Mystik haben immer nur von einem Weg, einer Reise oder einer Pilgerfahrt der Seele zu jener Gotteserfahrung gesprochen, die unaussprechlich ist. Weil sie unmittelbar ist, ist sie nicht mitteilbar. Man kann die Ausfahrt zu ihr beschreiben, aber nicht die Erfahrung selbst.

Die Empirie wird an dieser Stelle Gemeinsamkeiten der je unterschiedlichen Erfahrungen aufzeigen können, welche einen ersten Filter bilden, um mystische Erfahrung als solche zu erkennen. Jedoch ist die Mystik damit noch lange nicht „dingfest“ gemacht, d.h. die Aussage, ob etwas denn mystische Erfahrung oder eine bestimmte Person ein Mystiker, eine Mystikerin sei, lässt sich auf Grund rein empirischer Beobachtung nicht treffen. Im Endeffekt hat jede Systematik mit der Subjektivität und Dynamik mystischer Spiritualität zu kämpfen. Wo aber beginnt denn nun mystische Spiritualität und ab wann ist ein Mensch ein Mystiker, eine Mystikerin, d.h. konkret, ab wann ist die Grenze von der allgemeinen Spiritualität zur mystischen Spiritualität überschritten? In dieser Grenzziehung liegt die eingangs erwähnte „Unschärfe“ begründet, die aus einer nur schwer zu definierenden Schnittmenge zwischen beiden Spiritualitäten resultiert. Aus diesem Grunde bestehen mitunter auch gewisse unterschiedliche Einschätzungen darüber, ob und welche Personen der Kirchengeschichte oder auch der biblischen Erzählungen denn als Mystiker und Mystikerinnen gelten können. Viele der in Frage kommenden Personen hätten sich selbst gerade nicht als Mystiker oder Mystikerin bezeichnet, da ihr Interesse nicht der wissenschaftlichen Verifikation, sondern dem Nahekommen Gottes galt. Also hilft bei dieser Problematik auch das Selbstzeugnis betroffener Personen nicht unbedingt weiter, da oft genug im Hinblick auf die Mystik keines vorhanden ist. Dies geht unter Umständen so weit, dass die Selbstbezeichnung „Mystiker“ oder „Mystikerin“, zumindest in Bezug auf die christliche Mystik, eher als Argument gegen eine Deutung des jeweiligen Erlebens als mystischer Erfahrung spricht.

Bleibt die Mystik im Raum der christlichen Bekenntnisse auf Grund dieser Beobachtungen nun zwangsläufig an ein mehr oder minder nebulöses Schattendasein gebunden? Das oben von Jürgen Moltmann beschriebene Problem der Unmittelbarkeit unmittelbarer Erfahrung, beinhaltet m.E. auch einen Lösungsansatz für das Problem der „Unschärfe“ der christlichen Mystik. Denn es ist die Erfahrung an sich, auf der die Grenze zur Mystik hin überschritten wird. Mystik beginnt da, wo das Potential der speziellen Spiritualität sich zu erschöpfen beginnt – wo es nicht mehr genügt und die Sehnsucht nach „mehr“ entsteht. Diese Sehnsucht kann als die Sehnsucht nach der Grenzüberschreitung, bezüglich der Distanz zu Gott, einengender Formen, Dogmen u.ä., vor allem aber der Grenzen des eigenen Ich definiert werden. Wird dieses „mehr“ im Rahmen der christlichen Bekenntnisse erlebt, beginnt die christliche Mystik, verlässt es diesen Rahmen, mag es wohl noch Mystik sein, jedoch wird diese dann nicht mehr als christliche bezeichnet werden können. Die christliche Mystik kann somit an *den* Stellen verortet werden, an denen spirituelle Grenzüberschreitungen stattfinden. Diese Grenzüberschreitung wird im Allgemeinen von den

Menschen erlebt werden, die ihren christlichen Glauben im Sinne einer speziellen Spiritualität leben. Insofern sind christliche Mystiker und Mystikerinnen da zu finden, wo Wege gesucht und beschritten werden, die über ihre bisher gelebte spezielle Spiritualität hinausführen. Dies mag sich sowohl im Selbstzeugnis, als auch in beobachtbaren Verhaltens- und prinzipiellen Sichtweisen manifestieren, wobei die Erfahrung der Gottesnähe selbst, und hier ist Jürgen Moltmann zuzustimmen, als ganz individuelles Erlebnis, weit gehend im Dunkeln bleiben wird. Es bleibt die Frage, an welchen Indikatoren diese Grenzüberschreitung denn nun konkret festgemacht werden kann?

Zunächst ist hier das beschriebene Phänomen der Unvermittelbarkeit der unmittelbaren Erfahrung zu nennen. Ein Indikator für mystisches Erleben ist die Unfähigkeit der betreffenden Personen adäquate Beschreibungen ihres Erlebens abzugeben. Dies muss nicht zwangsläufig ein prinzipielles Schweigen über diese Erlebnisse verursachen. Es führt jedoch zu einer ganz eigenen Sprache der Mystik, die sich ihrer Sprachlosigkeit bewusst ist. Alois M. Haas (2006:135) beschreibt es so:

Die christliche Mystik – und mit ihr alle anderen Mystiken anderer Religionen – haben in ihrer Geschichte des Umgangs mit dem göttlichen Ganz Andern, das sich der Sprache tendenziell versagen und verschließen muß, ein reiches Spektrum aufzuweisen. Sie hat Aussageweisen und eine eigene Rhetorik des Unsagbaren entwickelt, die uns helfen können, dem Ganz Anderen auch in einer Spätzeit nahezukommen, da uns die Worte für es völlig zu fehlen scheinen.

Findet diese beredte Sprachlosigkeit im Rahmen der christlichen Bekenntnisse statt, liegt hier ein wesentlicher Hinweis auf christlich-mystische Erfahrung vor. Mystische Erfahrung, die sich an den Glauben gebunden weis, findet in den „normalen“ Vollzügen des Glaubens statt (Fraling 2008:18). In Rückbezug auf Paul Agesse und Michel Sales zeigt Fraling drei Indikatoren christlicher Mystik auf, die sich aus ihrer Bindung an den Glauben ergeben. *Erstens* versteht sie sich als von Gott geschenkt und prägt die Mitte der Existenz der jeweiligen Mystiker und Mystikerinnen. *Zweitens* gilt, dass Gott der Garant der Wahrheit des Mysteriums ist, der sich selbst offenbart und zugleich verständlich macht. Zum *Dritten* sind lebendiger Glaube und Liebe nicht zu trennen. „Annahme des sich mitteilenden Gottes und Annahme seiner selbst wachsen zusammen. Vollzug der Bejahung aber ist Liebe“ (:19). Dies lässt sich in der Beobachtung zusammenfassen, dass christliche Mystik sich immer ihres Geschenkcharakters bewusst ist, in welchem sich Gott offenbart und erklärt und die in einer Selbstannahme mündet. Diesen Indikatoren liegt allerdings ein sehr weites Mystikbild zugrunde, von dem Fraling (:18) schreibt, dass zwischen den Zeilen eines jeden Gebetes ein mystisches Element wirksam ist. Fallen diese Indikatoren mit der oben aufgezeigten

mystischen Sprachlosigkeit zusammen, mögen sie jedoch gute Hinweise auf echte mystische Erfahrung sein.

Johannes Nickel (2010:41-42) bezieht sich auf Balthasar Staehelin, wenn er folgende neun wesentliche und charakteristische Merkmale mystischen Erlebens aufzeigt:

1. **Das Erlebnis der Einheit:** Eine Einheit sowohl mit der äußeren Umgebung als auch mit der inneren Welt, in der das eigene Ich zu verblassen scheint.
2. **Objektivität und Wirklichkeit:** Ein fundamental erlebtes Überzeugtsein von der Identität des Erlebten mit der Realität.
3. **Das Überbrücken von Zeit und Raum (Transzendenz):** Zeit und Raum werden als Begriffe ohne Sinn und Bedeutung erlebt.
4. **Ein Gefühl der Feierlichkeit, Erhabenheit und Heiligkeit:** Dieses Gefühl ist stärker und tiefer als alle philosophischen und religiösen Erlebnisse, die das Individuum bisher gehabt hat.
5. **Eine tief im Innern wahrgenommene positive Grundstimmung:** Die gilt z.B. in Bezug auf Freude, Liebe, Erlösung und Frieden.
6. **Das Erlebnis der Paradoxie:** Was nach den Gesetzen der Logik nicht vereinbar erscheint, wird trotzdem als wahr und richtig erlebt.
7. **Das Erlebnis ist unbeschreiblich:** Die üblichen Symbole der Sprache können das Erlebnis nicht angemessen wiedergeben.
8. **Die Flüchtigkeit:** Das Erlebnis dauert nur einige Sekunden oder Minuten.
9. **Positive Veränderungen in Verhalten und Auftreten:** Das Erlebnis hat andauernde und tief greifende Veränderungen zur Folge wie z.B. eine verstärkte persönliche Integration, ein Gefühl größerer persönlicher Würde oder einem verminderten Bedürfnis, sich der üblichen Abwehrmechanismen zu bedienen.

Bei aller Vorläufigkeit von Systematiken, ist die obige m.E. ein guter Ansatz um mystische Erfahrung zu erkennen, wobei sich für die christliche Mystik die Verankerung in den christlichen Bekenntnissen als zehntes Kennzeichen wie von selbst ergibt. Den oben aufgeführten Kennzeichen haftet dabei keine Zwangsläufigkeit an. Sie sind und bleiben Fingerzeige, Hinweise die der Anwesenheit tatsächlichen mystischen Erlebens eine hohe Wahrscheinlichkeit verleihen. In diesem Sinne können die obigen Faktoren dazu beitragen, mystische Erfahrung empirisch besser zu erfassen.

Die vorangegangenen Erwägungen haben den Mystikbegriff in einem weiten Bogen und von unterschiedlichen Standpunkten aus beleuchtet. Im Rahmen dieser Arbeit können diese Erwägungen nur schlaglichtartig bleiben. Für die weiteren Überlegungen dieser Studie

bilden sie jedoch m.E. eine hinreichende Grundlage, komprimiert genug um handhabbar zu bleiben und weit genug gefasst, um eine unangemessene Reduktion auf ein bestimmtes Segment zu vermeiden. Somit sollte es nun möglich sein, eine für diese Arbeit ausreichende Definition des Mystikbegriffes als Arbeitshypothese zu erstellen.

1.6 Die Verwendung des Mystikbegriffes in der vorliegenden Arbeit

Nach den vorangegangenen Erwägungen, kann nun also der Versuch gewagt werden, eine für die vorliegende Studie hinreichende Definition des christlichen Mystikbegriffes zu erarbeiten. Diese Definition wird als Grundlage für alle weiteren Überlegungen dieser Arbeit dienen. Darin liegt dann auch ihre Einschränkung. Es soll und kann an dieser Stelle keine allgemeingültige Definition des Mystikbegriffes vorgelegt werden. In Ermangelung einer solchen, muss dennoch eine Arbeitshypothese allen folgenden Arbeitsschritten zugrunde gelegt werden. Dieser abschließende Punkt wird nun dementsprechend die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen und eine definitorische Grundlage liefern müssen.

Es wurde deutlich, dass die Mystik die Intensivform spirituellen Erlebens darstellt. Im Hinblick auf die christliche Mystik bedeutet dies, dass in ihr die tiefst mögliche Beziehung zu einem personalen Gott realisiert wird. Sie ist ein Begegnungsgeschehen, welches die Dynamiken von Beziehung an sich integriert, diese aber auch transzendiert in der Begegnung mit dem göttlichen Gegenüber. Damit bleibt sie, fern jeder Statik, eine dynamische Erfahrung, ein Weg, der sich immer neu entfaltet. Diese Erfahrung ist so prägend, dass sie zwangsläufig auch in das Umfeld, namentlich das Beziehungsgeflecht der betreffenden Person hinauswirkt. Die Primärbeziehung zu Gott prägt die Persönlichkeit der Mystiker und Mystikerinnen derart, dass ihre Sekundärbeziehungen im sozialen Umfeld davon notwendigerweise mitgeprägt werden. Damit aber beinhaltet die tiefe mystische Gottesbeziehung eine aktive gemeinschaftsstiftende Komponente. Zusammenfassend kann nun folgende Arbeitshypothese aufgestellt werden:

Die christliche Mystik definiert den Weg zur und das Ziel der tiefsten, dem diesseitigen Menschen möglichen Form der Gottesbeziehung.

Diese Definition von christlicher Mystik verbindet die Elemente der Beziehung und des Zieles, betont damit das Begegnungsgeschehen und impliziert so auch die verbleibende

Individualität des Einzelnen ohne die ein Begegnungsgeschehen nicht denkbar ist. Damit wirft sie aber auch schon einen Schatten auf die zu stellende Frage nach dem Verhältnis zwischen Mystik und Koinonia voraus. Sie wird somit als vorläufige Grundlage für alle weiteren Betrachtungen dienen können.

2. Positionierung und Methode

2.1 Positionierung, Voraussetzungen und das Forschungsproblem

Diese Arbeit entsteht auf Grund der Beobachtung, dass der mystischen Spiritualität sowohl im evangelischen als auch im evangelikal-freikirchlichen Bereich mit großem Misstrauen, wenn nicht sogar mit Ablehnung begegnet wird. Es stellt sich die Frage an welchen Stellen diese Skepsis begründet und wo sie eher auf Fehlinformationen, schlechten Erfahrungen oder subjektiv negativer Interpretation beruht. Es ist offensichtlich, dass mystische Spiritualität seit den Anfängen des Christentums vielfältig gepflegt und tradiert wurde. Mit einem etwas einseitig interpretierten reformatorischen sola scriptura wurde dieser Traditionsstrom auf evangelischer Seite weit gehend unterbrochen. Neben der ohne Frage berechtigten Kritik und den Anfragen an die Mystik, wurden damit aber auch die förderlichen Elemente derselben aus den Augen verloren. Hier gilt es zu zeigen, dass das sola scriptura und mystische Spiritualität keine prinzipiellen Widersprüche darstellen. Die mystische Tradition sollte gerade auch von evangelikal-freikirchlicher Seite wieder in den Blick genommen werden um als theologisch durchdachte Facette des Glaubens- und Gemeindelebens entsprechend ihrem Stellenwert gewürdigt zu werden.

Das diese Würdigung dringend angezeigt ist, wird in der Tatsache deutlich, dass sich die Menschen in den postmodern geprägten westlichen Gesellschaften in großer Zahl der fernöstlichen Spiritualität in ihren verschiedenen Ausprägungen zuwenden. Das damit deutlich werdende Verlangen nach Sinngebung und dem Numinosen, nach greifbarer Erfahrung des Göttlichen und nicht nur seiner Beschreibung und Erklärung, kann auch evangelisch-evangelikalerseits gerade auch unter Rückbesinnung auf die mystisch-spirituellen Traditionen der Christenheit gestillt werden. Wie aber kann an diese Tradition oder vielmehr an diese Traditionsstränge wieder angeknüpft werden? Dies ist die primäre Frage, die sich diese Arbeit stellen will und von deren Antwort wesentliche ekklesiologisch-missiologische Impulse ausgehen können.

Die oben angedeutete Entwicklung wird greifbarer, wenn bedacht wird, dass ein Film wie „Die grosse Stille“ (2005) von Philip Gröning, der ca. zweieinhalb Stunden lang das schweigsame Leben von Karthäusermönchen zeigt, mit Preisen ausgezeichnet wird und weltweit mehr als 1,2 Millionen (allein in Deutschland etwa 200 000) Menschen in die Kinos lockt. Dies ist überaus erstaunlich für einen Film ganz gegen den Hollywood Mainstream und weist auf den vorhandenen Hunger nach Entschleunigung hin. Andererseits ist 2010 in Deutschland im kirchlichen Raum das „Jahr der Stille“ ausgerufen worden, in dessen praktischer Durchführung auch mystische Elemente Einzug gefunden haben, was dem Bedürfnis nach einer neuen spirituellen Hinwendung zu Gott auch im christlichen Bereich Ausdruck verleiht. Die Popularität von Autoren und Rednern wie dem Benediktiner Anselm Grün oder dem Esoteriklehrer Eckhart Tolle weist in die gleiche Richtung und wird aus der gleichen Sehnsucht der Menschen heraus gespeist.

Eine Gegenreaktion evangelikal-konservativer Christen (Maleachi Kreis) ließ nicht lange auf sich warten. Unter dem Titel: „Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will.“ (Bielefeld: CLV), wurde ein Buch veröffentlicht, welches bei aller berechtigten Kritik leider recht unreflektiert und uninformiert polemisiert, so dass ein Theologe wie Wolfgang Nestvogel sich dazu hinreißen lässt vom „mystischen Zug der Lemminge“, der „Zerstörung christlicher Fundamente“ und einem „nachhaltigen Unterwanderungsprozess“ (83) zu sprechen. Die oben aufgeführten Beispiele mögen genügen, um die Dringlichkeit einer seriösen Auseinandersetzung mit dieser Thematik aufzuzeigen.

Der praktisch-theologische Ansatz, der benutzt wird um diese Thematik zu bearbeiten soll, als ein handlungswissenschaftlicher Ansatz, der sich am Evangelium orientiert, in einen Theorie – Praxis – Theorie Zyklus führen. Ziel ist eine theologische Handlungstheorie, die eine biblisch fundierte Praxis beschreibt und ermöglicht. An dieser Stelle kann nicht von der unübersehbaren Erfahrungsvielfalt mystischen Erlebens ausgegangen werden um von dort aus eine theologische Theorie zu entwickeln. Die Empirie soll ja im sola scriptura verankert werden. Hierzu ist es notwendig dieses sola scriptura im Hinblick auf die mystische Spiritualität zu definieren um die theologische Handlungsgrundlage zu erhalten, an der sich die Empirie orientieren kann und muss. Ist diese Grundlage einmal gelegt, kann die theologisch-empirische Forschung aus dieser Theorie heraus die relevanten Fragen an die Praxis generieren. Somit muss sich diese Arbeit mit dem ersten Teil dieses Theorie – Praxis – Theorie Zyklus beschäftigen. Dies wird in erster Linie deskriptiv-interpretierend, deduktiv-interpretierend und synthetisierend im Hinblick auf die zentralen Fragen dieser Arbeit geschehen.

Das Forschungsproblem

Die Frage, die diese Arbeit stellt und die somit auch das Forschungsproblem definiert, ist folgende:

Welches ekklesiologisch-missiologicalische Potential besitzt die christliche mystische Spiritualität sowohl theoretisch als auch im praktischen Vollzug ihrer Übungswege?

Es geht an dieser Stelle um die Frage, wie die mystische Erfahrung mit theologisch-theoretischer Wortgebundenheit in Einklang gebracht werden und sowohl für die praktische Theologie als auch der Missionswissenschaft nutzbar gemacht werden kann.

Hieraus ergeben sich weitere Fragen, welche das Forschungsproblem spezieller definieren:

- a. Wie kann mystische Spiritualität auf die Basis des sola scriptura, sola fide, sola gratia und solus christus gestellt werden?
- b. Gibt es ein gemeinschaftsförderndes Potential mystischer Spiritualität? Können im Dialog zwischen mystischer Spiritualität und Koinonia/Ekklesia Kongruenzen sichtbar gemacht werden?
- c. Kann eine mystische spirituelle Kybernetik für den Gemeindeaufbau nutzbar gemacht werden?
- d. Ist der Entwurf einer mystischen Ekklesiologie möglich?

Die Relevanz des Forschungsproblems ergibt sich im wesentlichen einerseits aus der Tatsache des spirituellen Hungers der Menschen in den westlichen postmodern geprägten Gesellschaften und andererseits aus der evangelisch-evangelikalereits weit gehend ungenutzten Möglichkeit diesen Hunger mittels einer theologisch fundierten mystischen Spiritualität zu stillen. Angesichts eines kaum zu überschauenden reichen Erbes christlicher Mystik, kann es nicht befriedigen bei der Ansprache des spirituell suchenden Menschen der Postmoderne nicht auf diese Tradition zurück zu greifen und in einer zu Unrecht pauschalisierenden Weise mystische Spiritualität in den Bereich des Okkulten bzw. Esoterischen zu verweisen. Gerade weil dem so ist, muss selbstverständlich auch auf die zweifellos vorhandenen Gefahren eines ausufernden, theologisch unbegründeten Mystizismus hingewiesen werden. Beides zusammen, die Aufnahme des mystischen Erbes einerseits und die Benennung der Gefahren andererseits, sollten in der Lage sein eine Diskussionsgrundlage zu liefern, die der mystischen Spiritualität den ihr gebührenden Stellenwert in der

evangelisch-evangelikalen Theologie beimisst und ihr so die Möglichkeit einräumt, erneut ihren Beitrag zum Bau des Gottesreiches zu leisten.

Hierbei mangelt es nicht an Veröffentlichungen zum Thema der christlichen Spiritualität in ihren verschiedenen Facetten. Wird die Thematik auf den Bereich der christlichen Mystik eingegrenzt, beziehen sich die Veröffentlichungen im Allgemeinen auf historische und kirchenhistorische Fragen, auf Einzelbiographien, den interreligiösen Dialog auf der Ebene der Mystik und auch auf die Mystagogie in ihren verschiedenen Ausprägungen. Der konsequente, theologisch fundierte Bezug der christlichen Mystik auf die Fragen des Gemeindeaufbaus, den Bezug zur Koinonia und Ekklesia, sowie ihre hierin implizierte missiologische Relevanz ist allerdings eine Lücke, zu deren Füllung diese Arbeit beitragen möchte. Graphisch aufbereitet bewegt sich diese Forschung somit in folgendem Rahmen:

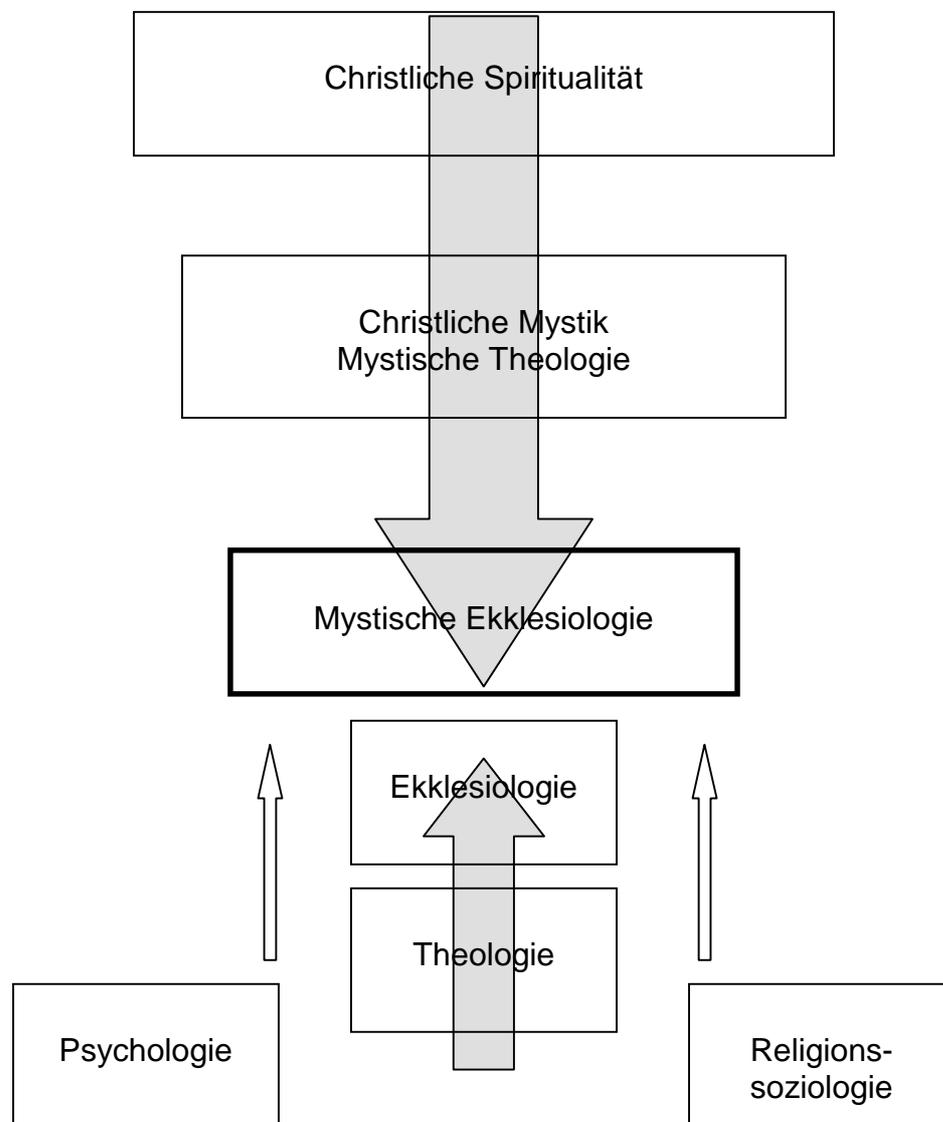


Abbildung 4 - Die Verortung der vorliegenden Forschung

Die Ziele des Forschungsproblems und Aufbau der Arbeit

Hauptsächliches Ziel dieser Arbeit ist es zu verdeutlichen, wie und ob mystische Spiritualität für den evangelikalen Gemeindebau nutzbar gemacht werden kann. Hierzu ist es zunächst notwendig, begründete von unbegründeten Ressentiments zu trennen und so möglicherweise im Wege stehende Vorurteile abzubauen. Hierzu soll vor allem die Fundierung mystischer Spiritualität im vierfachen reformatorischen „sola“ dargelegt werden. Weiter ist es wesentlich die Notwendigkeit dieses Vorhabens anhand der ekklesiologisch-missiologischen Relevanz dieser Thematik darzulegen. Zuletzt soll der Versuch einer Einbettung mystischer Spiritualität in die evangelikale Ekklesiologie unternommen werden. Ziel ist es darüber hinaus, theologisch-theoretische Erwägungen mit praktischen Überlegungen zu kombinieren, um eine spätere empirische Erforschung der Thematik zu ermöglichen.

Erreicht werden sollen diese Ziele anhand einer:

- a. Klärung der Voraussetzungen und Grundlagen (deskriptiv – interpretierend)
- b. Einer additiven Zusammenführung der Ergebnisse (deduktiv – interpretierend)
- c. Entwurf einer mystisch-spirituellen Ekklesiologie (Synthese)

Dies geschieht in sechs Abschnitten mit folgenden Schwerpunkten:

- a. Grundlagen und Voraussetzungen werden dargelegt, Problematiken, Begriffsdefinitionen und (kirchen)geschichtliche Fragen erörtert und wesentliche christlich mystische Traditionsstränge sowie deren Vertreter aufgezeigt. Weiter soll hier auch das Verhältnis zu den nichtchristlichen mystischen Traditionen bedacht werden.
- b. Im Mittelpunkt des zweiten Abschnittes steht die mystische Spiritualität als Ausdruck der persönlichen Frömmigkeitsform. Hier werden auch die praktischen Vollzüge der verschiedenen mystischen Übungswege und deren Auswirkungen, soweit definierbar, benannt. Weiter müssen an dieser Stelle auch die psychologischen Aspekte mystischer Spiritualität erwogen werden.
- c. Der dritte Teil bedenkt das Verhältnis von Mystik und Koinonia. Es wird die dialogische Struktur mystischen Erlebens aufgezeigt und ihr Potential für das ebenfalls dialogische Geschehen der Koinonia, sowohl mit Gott selbst als auch mit dem/der Nächsten verdeutlicht. In diesen Zusammenhang gehören dann auch einige religionssoziologische Erwägungen.

- d. Teil vier betrachtet die Ekklesia als sichtbare Manifestation der Koinonia in ihren Bezügen zur Mystik, die ihrem transzendent dialogischen Vollzug in der Ekklesia eine immanente Konkretion verleiht.
- e. Aufbauend auf den vorausgegangenen Erwägungen, beschäftigt sich der fünfte Teil mit der Frage, wie sich die mystische Spiritualität positiv auf und in den Dynamiken des Gemeindeaufbaus und –wachstums auswirken kann. An dieser Stelle werden dann auch die ganz praktischen Überlegungen ihren Platz finden.

Zuletzt wird im sechsten Teil der Versuch unternommen, die bisherigen Ergebnisse in eine mystische Ekklesiologie zu synthetisieren, damit auch zu systematisieren und so eine Diskussionsgrundlage zu schaffen, die auch für eine weitere empirische Erforschung der Thematik eine hinreichende Arbeitsgrundlage darstellt.

2.2 Der Forschungsansatz

Wie aufgezeigt, bedient sich diese Arbeit eines handlungstheoretischen Forschungsansatzes der in einen Theorie – Praxis – Theorie Zyklus führt. Um in diesen Zyklus einzutreten wird die zunächst zu erarbeitende Theorie in dem Dreischritt deskriptive Interpretation (I – IV) – Deduktion (V) – Synthese (VI) entwickelt. Eine möglichst umfassende Darlegung der Thematik erscheint geboten um einer synthetisch-systematischen Theoriebildung eine sichere und nachvollziehbare Grundlage zu verleihen. Die entstehende theologische Handlungstheorie wird, dem Zyklus folgend, in der praktisch-theologischen Empirie auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht, woraufhin die Theorie wenn nötig revidiert wird um dann erneut in den Zyklus einzutreten. Die Aufgabe der sich diese Arbeit stellt, ist zunächst die grundlegende Theoriebildung, welche nicht bei der Erfahrung ansetzt um zu theoretischen Ergebnissen zu kommen. Dies erscheint notwendig, da es nicht an (zwar nicht unbedingt empirisch erforschter) Erfahrung, gerade was die Mystik betrifft mangelt. Hier kann die autobiographische Beschreibung der Erfahrungen der Mystiker und Mystikerinnen als eigenständiger empirischer Wert gesehen werden, der allerdings weder falsifiziert noch verifiziert werden kann. Was die theologische Fundierung speziell aus evangelikaler Sicht betrifft, ist hier m.E. ein deutlicher Mangel auszumachen, dem diese Arbeit abhelfen will. Die Empirie nämlich beschreibt Erfahrung wissenschaftlich und generiert aus den gewonnenen Daten eine Theorie. Da diese Theorie aus der Erfahrung selbst resultiert, kann sie nicht der Maßstab für die Bewertung der Erfahrung sein. Hier setzt diese Arbeit an, indem sie eine

Handlungstheorie entwickelt, die als adäquates Bewertungskriterium für die Erfahrung fungieren kann.

Das Unterfangen die Theorie einer „mystischen Ekklesiologie“ darzustellen ist ohne Frage ein gewagtes Unternehmen. Hier muss die Fülle des Materials, welches möglichst vollständig den aktuellen Forschungsstand widerspiegeln muss, die Voreingenommenheit des Verfassers und die objektive Nachvollziehbarkeit der Theoriebildung bedacht werden. Die klare Zielvorgabe mystische Ekklesiologie auf biblisch-reformatorischem Boden darzustellen, muss als permanenter Rückbezug den Dreischritt Deskription – Deduktion – Synthese leiten und begleiten.

Eine spezielle Problematik dieses Themas ist die Tatsache, dass sie einen Gegenstand zum Inhalt hat, der dazu neigt, sich einer analytischen Darstellung zu entziehen. Das eigentlich Auszusagende der Mystik entzieht sich der menschlichen Aussagekraft. Konsequenter Weise wurde mystische Theologie eben oft als negative, kataphatische Theologie (vgl. Dionysius Areopagita) dargestellt. Eine solche Thematik nun auf einen sehr konkreten, praktischen Gegenstand wie den Gemeindeaufbau anzuwenden, erscheint nicht ganz unproblematisch. Mag sich nun jedoch der Inhalt mystischen Erlebens in der Beschreibung als sperrig erweisen, verhält es sich mit den Auswirkungen desselben nicht so. Hier wird zu zeigen sein, dass Mystik ganz im Gegenteil zu einer transzendenten Weltfremdheit steht und ihr Erleben ganz entscheidende Impulse für die christliche Glaubenspraxis, gerade auch im Hinblick auf die Ekklesiologie geben kann.

Weiter muss diese Forschung, ihrer Zielsetzung verpflichtet, in permanentem Rekurs auf das „sola scriptura“, den biblisch-theologischen Wurzeln stehen. Hierin muss das Korrektiv für die Erfahrungen und Darstellungen historischer und zeitgenössischer Mystiker und Mystikerinnen liegen. Die biblische Offenbarung kann und muss sowohl objektiver Rahmen, als auch notwendige Eingrenzung subjektiver mystischer Erfahrungen und Darstellungen sein. Beide Linien, die biblisch-theologische und die mystisch-theologische, werden in der Theoriebildung zusammenfließen müssen.

Spezielle Erwägungen und Rechtfertigung des Forschungsansatzes

Der theoriebildende deduktive Ansatz dieser Arbeit, der in eine theoriegeleitete empirische Forschung führt, soll an dieser Stelle etwas detaillierter erwogen werden. Nach Popper (Kritischer Rationalismus) hat die Wissenschaft ihren Ausgangspunkt in Theorien, die auf eine komplexe Wirklichkeit bezogen sind. „Man gewinnt auf reiner Erfahrungsgrundlage keine neuen Erkenntnisse, sondern nur durch aufstellen neuer Theorien.“ (Stigler 2001). Diese

Theorien können in empirischen Tests nicht schlussendlich verifiziert, jedoch einem Falsifikationsversuch unterzogen werden. Ist die Theorie nach wiederholtem Falsifikationsversuch nicht widerlegt, kann sie als „bewährt“, jedoch nicht als „wahr“ oder „richtig“ bezeichnet werden, insofern sie ja immer noch bei neuerlicher Überprüfung falsifiziert werden könnte (Stigler 2001:2.2.3). Somit bleibt die Theorie immer vorläufig und damit offen für Revision und Modifikation. Gewiss ist die Theoriebildung aus der empirischen Beobachtung heraus in verschiedenen Fällen geboten, jedoch muss sich auch diese Forschung ihrer (impliziten) Hypothesen und dem Vorverständnis der Forschenden bewusst sein. Theoriegeleitete Forschung hat den Vorteil (der bei falscher Anwendung natürlich auch zum Nachteil gereichen kann), der empirisch zu erforschenden Erfahrung schon einen Deutungsrahmen zur Verfügung zu stellen. Hierzu bemerkt Godwin Lämmermann (1981:122):

Das seit Durckheim geltende soziologische Grundgesetz, soziale Phänomene wie Tatsachen und Dinge zu behandeln, spiegelt eine erkenntnistheoretische Reduktion der Erscheinungen auf sich selbst wider; darin liegen ihre Verdinglichung und zugleich die Selbstverdinglichung des soziologischen Bewußtseins begründet. Verdinglichtes Bewußtsein vermag zwar allgemeine Begriffe durch Abstraktion zu bilden, es hat aber kein Korrektiv um zu prüfen, ob es nicht falschen Allgemeinbegriffen aufsitzt, weil die Realität selbst falsch und vornehmlich Schein ist. Ihm ist die Erscheinung selbst das Wesen der Sache, damit wird aber diejenige Differenz eskamotiert, die Kritik allererst ermöglicht.

Dieser Deutungsrahmen interagiert mit der vorfindlichen empirischen Erfahrung, so dass deutlich wird, wo die „theologisch-theoretischen Konstruktionen an der Realität vorbeigehen“ (1981:132).

Theorien geben laut Hubert Stigler (2001:4.2.2) der Erfahrungswissenschaft die wesentlichen Werkzeuge, die den Zugang zur Realität ermöglichen an die Hand. Die Theorie liefert **a.** grundlegende Orientierung, **b.** stellt das begriffliche Bezugssystem zur Verfügung und **c.** dient der Vorhersage zukünftiger Ereignisse (2001:4.2.2). Hierbei sind die theoretischen Hypothesen, so Stigler (:4.2.2) folgender Verfahrenslogik unterworfen:

1. Hypothesen die sich im empirischen Test als *unzutreffend* erweisen, gelten als falsifiziert und müssen korrigiert, sowie erneut empirisch getestet werden.
2. Hypothesen die sich im empirischen Test als *zutreffend* erweisen, gelten als bestätigt. Sie müssen sich verschärften empirischen Tests stellen oder, bei wiederholter Bewährung, gehaltserweiternd umformuliert werden.

3. Hypothesen sind nur zulässig, wenn sie sich auf erfahrbare Realitäten beziehen, d.h. ein empirischer Bezug der benutzten Begriffe muss gegeben sein.
4. Die Hypothesen müssen Zusammenhänge oder Sachverhalte beschreiben, die ebenfalls prinzipiell erfahrbar sind.
5. Die Sätze müssen so formuliert sein, dass sie prinzipiell widerlegbar sind.

Mit diesem Vorgehen wird eine Ergebnisoffenheit gewährleistet, die gerade für die theoriegeleitete Forschung eingefordert werden muss. Weiter gingen Glaser und Strauss (Strübing 2004:50), die für die Grounded Theory ein theorieloses, ja vorwissensfreies Herangehen forderten, wobei der starke induktive Aspekt später von Strauss und Corbin relativiert wurde (:50). Werner Meinefeld (2005:268) fasst es so zusammen:

Die Autoren fordern hier ausdrücklich, der Forscher möge sich von allem Vorwissen frei machen und sogar auf die vorgängige Lektüre theoretischer und empirischer Arbeiten zu seinem Themenbereich verzichten, um seinem Forschungsfeld möglichst unvoreingenommen gegenüberzutreten zu können.

Diese Forderung wird damit begründet, dass das vorrangige Ziel der Sozialforschung nicht der Theorietest, sondern die Theoriegenese sei (:268). Die Forderung von Glaser und Strauss ist allerdings nicht praktikabel, weil es keine voraussetzungslose, unvoreingenommene Forscher und Forscherinnen geben kann und die Interpretation einer Situation immer wissensabhängig ist (:269). Methodische Offenheit und reflektiertes, ausformuliertes Vorwissen widersprechen sich nicht prinzipiell. Mit einer vorgängigen Theorie ist nur das Gerüst der in die Untersuchung einbezogenen Dimensionen festgelegt, nicht aber ihre inhaltliche Ausprägung, so dass auch neue Ergebnisse und Befunde gewonnen werden können (:272).

Nun ist die oben genannte und auch in dieser Arbeit zu verwendende Strategie der Hypothesentestung sehr eng mit der Anwendung von quantitativen Methoden verknüpft, wohingegen qualitative Methoden eng mit der Konstruktion von Theorien aus empirisch gewonnenem Material verbunden werden (Lamnek 2005:118). An dieser Stelle versucht Philipp Mayring (1996:16) Theorieleitung und Offenheit zusammenzuführen, wenn er fordert, dass alles bisherige Wissen über einen Untersuchungsgegenstand zusammengefasst und strukturiert werden muss, um daran anzuknüpfen. Andererseits gilt auch (:17):

Der Forschungsprozeß muß so offen dem Gegenstand gegenüber gehalten werden, daß Neufassungen, Ergänzungen und Revisionen sowohl der theoretischen Strukturierungen und Hypothesen als auch der Methoden möglich sind, wenn der Gegenstand dies erfordert.

Mit der qualitativen Inhaltsanalyse sind also auch „bereits fertige Theorien oder Kausalitätsannahmen kritisierbar, überprüfbar“ (:22). Somit ist für die vorliegende Arbeit sowohl eine quantitative, als auch eine qualitative Überprüfung denkbar und die Deduktion als adäquate und praktikable Herangehensweise an die wissenschaftliche Frage dieser Forschung legitimiert.

Ein deduktiver Forschungsansatz wie der vorliegende, fordert eine „solide Theoriebildung und Konzeptualisierung“ (Van der Ven 1994:148). Hierbei werden an die Theorie vier Forderungen gestellt (:149), welche sind: frei von logischer Inkonsistenz, unabhängig, genügend und notwendig. Diesem Anspruch ist auch die Theoriebildung der vorliegenden Arbeit verpflichtet. Die folgenden Fragen für den weiteren Verlauf der Forschung (Konzeptualisierung, Operationalisierung, Wahl des Forschungsdesigns), sind dann im engeren Sinne nicht mehr Gegenstand dieser Arbeit, sondern müssen gesondert behandelt werden.

Bei alledem ist sich der Verfasser bewusst, dass diese Arbeit einen ersten Schritt, eine Annäherung darstellt, die in der Forschungsdiskussion und Weiterführung zu vervollständigen sein wird. Somit stellt sich der Forschungsansatz und -verlauf wie folgt als, unter Umständen mehrfach zu durchlaufender, Theorie – Praxis – Theorie Zyklus dar:

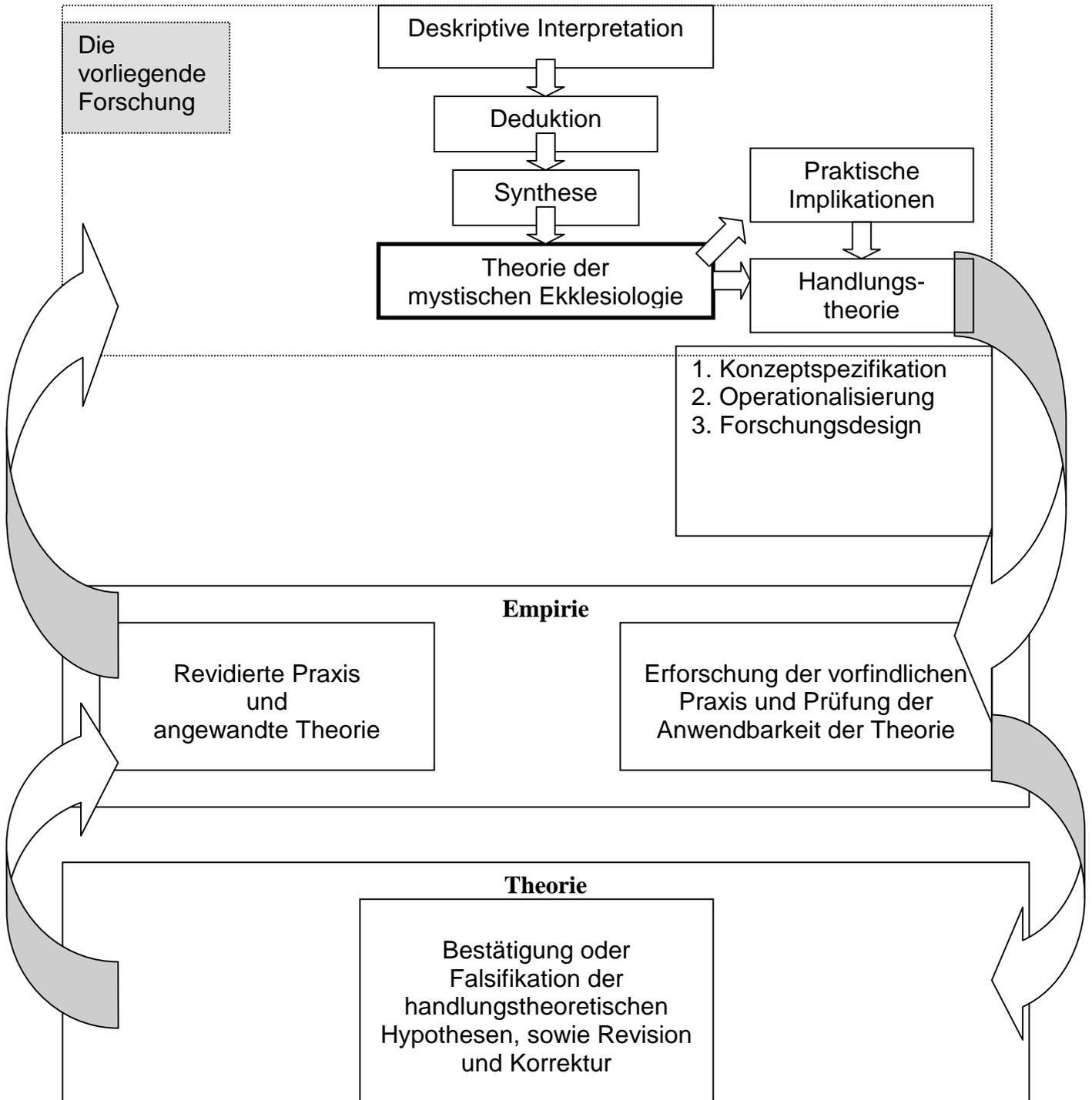


Abbildung 5 - Die Struktur der vorliegenden Forschung

3. Der Forschungsstand

Die Mystikforschung ist so vielschichtig wie das Phänomen der Mystik selbst. Die verschiedenen Zugänge zur Mystik spiegeln sich in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wider, innerhalb derer im Hinblick auf die Mystik geforscht wird. „Bisher fehlt ein allgemeiner Überblick über Mystiktheorien“, stellt Bernard McGinn (1994:383) fest. An dieser Tatsache hat sich bis heute m.E. nichts Wesentliches geändert. McGinn (:385) sieht die moderne Mystikforschung in drei Hauptrichtungen untergliedert, nämlich eine theologische, eine philosophische und eine vergleichende und psychologische Richtung, wobei, so McGinn weiter, bei den bedeutendsten modernen Studien zum Wesen der Mystik das theoretische Interesse eindeutig überwiegt und dies zu Ungunsten eigentlicher historischer Forschung.

Einen guten ersten Überblick über die Positionen und Theorien der gegenwärtigen Mystikforschung bietet der Philosoph Reinhard Margreiter (1997:111-147) an. Margreiter benennt verschiedene Forschungsrichtungen als Zugänge zur Mystik (:111). Zu den etablierten zählen demnach die Theologie und Frömmigkeitsgeschichte, die Philologie, die Literatur- und Geistesgeschichte, sowie die Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaft und die Psychologie. Jüngere Forschungsrichtungen, so Margreiter, „stehen im Zusammenhang mit Soziologie und Kommunikationsforschung, aber auch im Zusammenhang mit der Grundlagendiskussion in der modernen Physik, mit Ästhetik und [...] Politologie.“ Schon diese kurze Auflistung mag die Vielschichtigkeit der Mystikforschung verdeutlichen. Sie wird in den verschiedensten Disziplinen, mit der jeweiligen Intention und dem entsprechenden Instrumentarium vorangetrieben. Bei allen Ansätzen zur Mystikforschung gilt die Feststellung von Klinger und Schmidt (2007:9): „Moderne Mystikforschung hebt die Pluralität, irreduzible Kontextualität und sozio-kulturelle Bedingtheit von Mystikern hervor“. Dies bedeutet, dass die vorherrschende Meinung der älteren Mystikforschung, „daß die großen „myst.“ Persönlichkeiten der Vergangenheit als wesentlich von ihren rel. Gemeinschaften verschieden und weitgehend unabhängig zu verstehen sind“ (Katz 2008:1673), nicht mehr Prämisse der Mystikforschung ist. Vielmehr geht die Forschung nun davon aus, dass die mystische Erfahrung nicht losgelöst von ihrem sozio-historischen und religiösen Kontext verstehbar ist (:1673).

Weiter sind in der gegenwärtigen Mystikforschung zwei prinzipielle Ansätze, nämlich ein konstruktivistischer und ein perennialistischer auszumachen, „die sich nicht so leicht versöhnen lassen“ (Haas 2007:40). Hierbei ist für das konstruktivistische Paradigma jegliche Erfahrung, und damit auch mystische Erfahrung, das Ergebnis einer subjektiv an sie herangetragenen, durch Kategorien, Begriffe, oder Glaubenshaltungen vermittelte

Konstruktion. Das perennialistische Paradigma hingegen unterscheidet zwischen der Erfahrung an sich und der Interpretation dieser Erfahrung (Haas 2007:40-41). In ersterem Falle wird die mystische Erfahrung also durch ein bestimmtes vorgegebenes Instrumentarium „gemacht“, d.h. die vorfindlichen persönlichen Gegebenheiten erzeugen die Erfahrung und geben vor, welche Erfahrungen denn gemacht werden können. Im zweiten Fall ist die Erfahrung eine Größe an sich, die erst nach ihrem Eintreten interpretiert wird. Haas fasst den perennialistischen Ansatz so zusammen:

[...] mystische Erfahrung ist ein unmittelbarer, direkter Kontakt mit dem absoluten Prinzip, der danach im Sinne der dem erfahrendem Subjekt wichtigen Sprache und Glaubensform, d.h. der es tragenden Tradition, interpretiert wird. Interpretative Elemente sind in diesem Konzept bloße „Superstruktur“ gegenüber einer transkulturellen, homogenen, mit einer kleinen Anzahl von Kernbestimmungen ausgestatteten transzendentalen Erfahrung, die nach Meinung der Perennialisten ohne Rücksicht auf spezifische, kulturell gebundene mystische Philosophie analysiert werden sollten.

Hier wird also versucht, die Erfahrung als eine absolute, von ihrer subjektiven Interpretation getrennten Größe zu analysieren. Dies ist dem Konstruktivismus natürlich nicht möglich, da er von der Prämisse ausgeht, dass die Erfahrung ja erst das Ergebnis einer subjektiven Vorentscheidung darstellt. Beide Ansätze besitzen m.E. bedenkenswerte Argumente, so dass eine scharfe Trennung unter Umständen eher kontraproduktiv ist. Denn obwohl die Gottesoffenbarung einerseits unverfügbar ist und eine Größe an sich darstellt, findet sie doch im Rahmen des persönlichen, kulturell-gesellschaftlichen und religiösen Kontextes statt, der sie sowohl limitiert als auch interpretiert. Eine limitierte Gottesoffenbarung ist in diesem Zusammenhang eine an die vorfindlichen Gegebenheiten angepasste und damit auch verständliche Offenbarung. Limitiert ist hierbei nicht unbedingt ihr Inhalt²⁵, sondern ihre Form wird durch die Aufnahmefähigkeit der Empfangenden begrenzt. So gesehen ist diese Gotteserfahrung dann sowohl „konstruiert“, da durch die eigene Begrenzung limitiert, als auch eine Größe an sich, da sie in der Souveränität Gottes geschieht.

Für die Mystikforschung im Allgemeinen stellen Delgado und Fuchs (2005:9) fest, dass eine vielfältige Wiederentdeckung der Mystik stattfindet. Auch bei diesen Autoren spiegelt sich die oben aufgezeigte Vielschichtigkeit der Herangehensweise an die Mystik. Delgado und Fuchs sehen diese Wiederentdeckung der Mystik:

²⁵ In diesem Zusammenhang stehen dann auch Erwägungen zur Thematik der fortschreitenden Offenbarung.

[...] in der Form einer „theologischen Mystik“ bei den akademischen Theologen und Religionsphilosophen [...], in der Form originärer Mystikansätze [...], als eine „martyriale Mystik“ im Kontext des Totalitarismus [...], eine „Mystik der Straße“ im säkularen Kontext [...], eine mystische Spiritualität des Bischofsamtes [...] oder eine kirchenferne „apokryphe“ Mystik bei Philosophen und Dichtern [...].

Es wird offensichtlich, dass es nicht nur die akademische Forschung ist, die durch ihre Beobachtungen zum besseren Verständnis der Mystik beiträgt. Gerade auch die Menschen, die sich weniger wissenschaftlich als intuitiv um die Mystik mühen sind es, die der Mystikforschung neue Impulse geben können.

In der aktuellen Diskussion zur Mystik, so Bernhard Fraling (2008:15), „melden sich jene Theologen an, die die Brücke zu östlichen Religionen zu schlagen versuchen [...]“. Hier wird eine Definition von Mystik als ein Einswerden und Verschmelzen mit dem All-Einen vorausgesetzt. Demgegenüber, so Fraling weiter, steht das Konzept von Mystik als Begegnungsgeschehen mit einem personalen Gegenüber. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, dass die Forschung und damit ihre Ergebnisse ganz wesentlich von den Prämissen der Forschenden beeinflusst wird. Diese Tatsache schlägt sich auch in der Beobachtung von Mark A. McIntosh (1998:ix) nieder, der feststellt, dass die Reaktion akademischer Theologie auf die neue Suche nach Spiritualität, und damit einhergehend auch nach der Mystik, im Wesentlichen in zwei Richtungen lokalisiert werden kann.

One response is simply to co-opt this new interest, not so much as a conversation partner, but as a new specimen for scholarly analysis, dissection and categorization. [...] The problem is that such an approach, in isolation, allows academia to avoid the actual and sometimes painfully concrete word that spiritual practitioners are trying to speak – a word that academia in particular may need to hear. The other kind of academic response to contemporary spiritual hunger takes the form of an uneasy shoulder-shrugging; there is an often unarticulated agreement that the texts and practises of spirituality are simply not suitable for involvement in the academically respectable tasks of religious studies or theology, they represent a different kind of discourse with a different kind of public and can have no real place in the scholarly genres of logical argument.

McIntosh zufolge wird Spiritualität, und dies gilt dann auch für die Mystik, wissenschaftlich entweder rein theoretisch oder gar nicht erforscht, da diese Thematik nicht zur „exakten Wissenschaft“ zu passen scheint. Diese Aussage ist m.E. zu global gehalten um ihr uneingeschränkt zustimmen zu können. Allerdings verdeutlicht sie die Tatsache, dass die Mystik- und Spiritualitätsforschung immer in einer Spannung zum Objekt ihrer Beobachtungen steht. Für den protestantischen Bereich der Forschung zeichnet Martin Tamcke (2008:11) ein eher düsteres Bild der gegenwärtigen Situation:

Besonders im protestantischen Teil Deutschlands bleiben heute Religiosität und Theologie zumeist getrennte Phänomene, bei denen der Gottesgelehrte die Nase rümpft über die unermüdlichen religiösen Suchbewegungen einer erfahrungshungrigen Bevölkerung. Und wer seinen religiösen Ort gefunden hat, wendet sich enttäuscht und verbittert von einer Theologie ab, die zwar auf hohem Niveau zu forschen versteht, den existentiellen religiösen Bedürfnissen aber nicht nur nichts zu geben imstande ist, sondern sie noch nicht einmal mehr verstehend aufzunehmen vermag, ohne sogleich in intellektuelle Skrupel zu verfallen.

Tamckes Beobachtung, obschon in ihrer pauschalisierenden Zuspitzung m.E. etwas überzogen, legt doch den Finger in eine Wunde, die in der protestantischen Forschung bis heute nicht verheilt ist. Die geforderte Trennung von Kanzel und Katheder, hat die akademische protestantische Theologie tatsächlich in vielen Bereichen von der Lebenswirklichkeit der Kirche getrennt. Jedoch sind heute auch hier und da Aufbrüche zu erkennen (z.B. Manfred Josuttis; Peter Zimmerling; Christian Möller), die an dieser Stelle das Getrennte wieder zusammenzuführen versuchen. Nichtsdestoweniger kann festgehalten werden, dass die Mystik und ihre Erforschung gerade im protestantischen Bereich kein prominentes Forschungsfeld darstellt und Theologie und Erfahrung eher als zwei voneinander getrennte Aspekte protestantischen Christseins gesehen werden. Schon die hier aufgezeigte Problematik und die oben dargestellten verschiedensten Ansätze und damit die unterschiedlichsten Versuche der Mystik „habhaft“ zu werden, ohne sie dabei wirklich „dingfest“ gemacht zu haben, zeigen die Komplexität dieses Forschungsgebietes auf.

Gerade bei der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Mystikforschung hat die moderne Naturwissenschaft, namentlich die neue Physik, eine breite Bresche geschlagen. René Bütler (2007:18) stellt in diesem Zusammenhang fest, „daß die Wissenschaft heute die Existenz einer transzendentalen Wirklichkeit nicht nur nicht mehr leugnet und als unreal abtut, sondern eine solche ausdrücklich in ihr Weltbild integriert.“ Diese Feststellung eröffnet der interdisziplinären Mystikforschung zum einen neue Betätigungsfelder und definiert zum anderen ihre Position im Kontext wissenschaftlicher Forschung neu.

Was die *christliche* Mystikforschung angeht, steht in der aktuellen Forschung die Frage nach dem Verhältnis von spezieller Christmystik und universaler Gottesmystik im Raum.²⁶ Offene Grundfragen und Problemfelder sind weiter²⁷ Verstehensschwierigkeiten in Bezug auf die Frage nach dem „Ich“, der Zusammenhang zwischen dem Gottesbild einerseits

²⁶ Lichtenberger, Hermann u.a. 2011. *Mystik heute: Anfragen und Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft. (Theologie Interdisziplinär Band 11).

²⁷ Leutwyler, Samuel und Naegeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.

und der Persönlichkeitsentwicklung andererseits oder auch die Frage nach einer konfessionslosen Spiritualität.

In Bezug auf die vorliegende Arbeit lässt sich im Hinblick auf den aktuellen Forschungsstand festhalten, dass mystikrelevante Forschung vor allem auch im Kontext der allgemeineren Spiritualitätsforschung stattfindet. In diesem Zusammenhang sind es dann primär die Forschungen, die sich mit der Frage nach Mystik und Spiritualität im gemeindlichen (Flügel 2007; Schlageter 2004), gesellschaftlichen und sozialen Kontext (Dillmann & Weikmann 2009; Zulehner 2004; Wilber 2008) beschäftigen, welche von besonderer Bedeutung sind. Weiter sind auch die Forschungen von Relevanz, die sich mit der Frage nach der persönlichen spirituellen Entwicklung und Mystagogie (Schaupp 2006; Wiggermann 2008; Bobert 2010; Dahlgrün 2009; Sautter 2007; Altmeyer u.a. 2006; Bangert 2003) beschäftigen, sowie jene, die die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Protestantismus und der Mystik stellen (Möller 2006; Zimmerling 2003; Nicol 1991; Reller & Seitz 1980; Wehr 2000; Herbst 2003). Wesentlich in missiologischer und ekklesiologischer Hinsicht ist m. E. die Tatsache, dass die Forschung die Mystik immer mehr als gemeinde- und gesellschaftsrelevantes Phänomen beobachtet. Sie wird im sozio-kulturellen und religiösen Kontext wahrgenommen, von dem sie beeinflusst wird und den sie selbst in nicht geringer Weise mitprägt. Dies trifft im Besonderen auf die nach Sinnstiftung suchende Patchworkreligiosität postmoderner Gesellschaftsstrukturen zu. Die oben aufgeführten Forschungsansätze und für die vorliegende Arbeit besonders relevanten Forschungen bilden selbstverständlich keine erschöpfende Darstellung. Sie spiegeln jedoch die aktuellen Fragen und den Forschungsstand der Mystik- und Spiritualitätsforschung, wenn auch schlaglichtartig, in hinreichender Weise wider.

4. Mystik und Postmoderne

Den Gedanken zum Verhältnis zwischen Mystik und der Postmoderne soll ein Zitat aus dem Propheten Amos (8, 11.12 – rev. Elberfelder Übersetzung) vorangestellt sein, welches die gegenwärtige Gesellschaftssituation der westlichen Kulturen auf m.E. prägnante Art und Weise zum Ausdruck bringt.

Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, HERR, da sende ich Hunger ins Land, nicht einen Hunger nach Brot und nicht einen Durst nach Wasser, sondern danach, die Worte des HERRN zu hören.

Und sie werden wanken von Meer zu Meer und vom Norden bis zum Osten. Sie werden umherschweifen, um das Wort des HERRN zu suchen, und werden es nicht finden.

Die postmoderne Gesellschaft befindet sich in einer, aus dem Wegfall sinnstiftender Metaebenen resultierenden Suchbewegung. Diese Suchbewegung richtet sich auf eine transzendente Erklärung unüberschaubar gewordener immanenter Unwägbarkeiten. Ihr liegt die Frage nach der Begründung des Ganzen zugrunde. Damit aber ist es schlussendlich auch immer die Frage und Suche nach Gott. Hier bekommt obiges Amoswort eine ganz offensichtliche Aktualität. Der Mensch auf der Suche wendet sich im Allgemeinen eben nicht dem überlieferten christlichen Glauben zu, obwohl er auf der Suche nach Gott ist. Dies bedeutet, dass ein großer Teil der postmodernen Menschen Gott nicht in den vorhandenen kirchlichen Strukturen zu finden erwartet. Deshalb wird es dem Menschen schwer bis unmöglich den Gott der biblischen Offenbarung zu finden. Der Mensch will Gott *erfahren*, nicht nur etwas über ihn *wissen*. Von protestantischer Seite ist ihm aber gerade dieser Verstandeszugang zu Gott sehr oft als primärer oder gar einziger Zugang angeboten worden. Hier nun ist der Ort, an dem die mystische Spiritualität in ganz besonderer Weise zum Tragen kommt. Denn nach dem vielzitierten Rahnerwort ist der Fromme der Zukunft ein Mystiker, nämlich jemand, der etwas erfahren hat. Wenn die christliche Mystik den Erfahrungshunger der postmodernen Gottsucher und Gottsucherinnen stillen kann, ohne dabei ihre biblische Grundlage und Verankerung preiszugeben, dann muss das zitierte Amoswort nicht das letzte Wort bleiben. In diesem Sinne zuversichtlich äußert sich auch Richard Reschika (2007:9), indem er ein wachsendes Bedürfnis moderner Menschen einen unmittelbaren authentischen Zugang zum Göttlichen zu finden beobachtet, der auch Grund für eine neu entfachte Faszination an der christlichen Mystik sei. Dies ist nicht unbedingt verwunderlich, denn diese „neue Faszination“ ist durchaus kein Novum, da schon zu Anfang des letzten Jahrhunderts eine ähnliche Bewegung zu beobachten war, wie Otto Langer bestätigt (2004:15): "Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist ein gewisser „Mystik-Boom“ auszumachen, der sich in

verschiedenen Neomystischen Bewegungen manifestiert, die auf das Sinndefizit der empirisch-analytischen Wissenschaften reagieren.“ In ähnlicher Weise sieht es Christian Rutishauser (2011:53) und schreibt: „[...] ab 1900 begann die Mystik angesichts des bis heute noch nicht schlüssig erklärten, innerlichen Zusammenbrechens der bürgerlichen Kultur Europas neu aufzublühen.“ Die vergangenen einhundert Jahre gesellschaftlicher und technologischer Entwicklung haben zwar veränderte Rahmenbedingungen geschaffen, jedoch offensichtlich nur sehr wenig zur Erklärung und Sinnstiftung des Lebens beigetragen. Es bleibt zu hoffen, dass die Kirche angesichts der heutigen ähnlichen Situation das Feld nicht den Neomystischen Bewegungen überlässt, sondern selbst aktiv die Gelegenheit zur christlichen Sinnstiftung mit Hilfe der Mystik ergreift. In dieser Hinsicht kann dann auch Tjeu van den Berk (2004:98) fordern:

Wenn das Christentum wieder lebendig werden will, muss es sich der Herausforderung stellen, seine Botschaft so zu verkünden, dass ein Mensch darin eine Spiegelung und Ansprache dessen sieht, was seine eigene Seele bewegt. Das beinhaltet - und das ist wahrscheinlich die schwierigste Aufgabe -, dass das Christentum selbst wieder ein Element populärer Kultur werden muss: flexibel, differenziert, mehrdimensional, undogmatisch und vor allen Dingen frei.

Gerade der christlichen Mystik wohnt das Potential inne, der Forderung van den Berks gerecht zu werden, die Relevanz des Glaubens für die Menschen wieder neu zu verdeutlichen. Denn die Spiritualität an sich ist heute bereits ein fester Bestandteil der populären Kultur. Somit liegt es an der Kirche, ihre mystische Tradition als festes Element dieser Kultur zu etablieren und sich dazu der populären Spiritualität als Anknüpfungspunkt zu bedienen.

Die Postmoderne an sich, kann als die vom radikalen Pluralismus geprägte Sinnsuche des von der Moderne entwurzelten Menschen bezeichnet werden. Trotzdem oder gerade auch deshalb erschallt heute wieder vermehrt der Ruf nach sinnstiftenden und damit haltgebenden Konzepten. Dies gilt sowohl für den religiösen, als auch für den politischen und gesellschaftlichen Kontext. Diese Tatsache manifestiert sich oft in einer wehmütigen Retrospektion zurück auf die „Gute alte Zeit“, in der vermeintlich noch deutlich war, wofür eine Politik, ein Glaube oder eine Gesellschaftsordnung stand. Ein nivellierender Pluralismus ist offenbar eine Überforderung für den Menschen. Deshalb rekonstruiert der postmoderne Mensch entweder die theoretisch abgeschafften Metaebenen für sich selbst von neuem oder es tritt zutage, dass diese „großen Erzählungen“ nur in den Denkkonstrukten der Gesellschaftstheoretiker dekonstruiert waren, nicht aber im konkreten Leben der einzelnen Menschen. In Rückbezug auf Nietzsche sieht Erwin Möde (2009:14) es so:

Wenn mit dem „Tod Gottes“ das ganze Tröstungs-, Deutungs- und Sinnstiftungssystem des abendländischen Geistes kollabiert sein soll, dann wird ahnbar, was seit Parmenides das semantische Fundament für das menschliche Sinn-Bedürfnis war: nämlich die Gewissheit einer übersinnlichen Welt.

Der gesellschaftliche Fortschritt hat die Religion und damit die Metaebene nicht abgeschafft, „Ein gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen Fortschritt und Atheismus existiert offenbar nicht“, stellt Hans Joas (2011:22) demzufolge fest. Jedoch ist es nicht unbedingt die (christliche) Kirche, die die Religiosität bewahrt hat, was sich in schwindenden Mitgliederzahlen schmerzlich manifestiert. Deshalb fordert Hans Joas: „Man sollte das Hauptaugenmerk nicht auf institutionalisierte Formen oder Lehren legen um Religiosität zu erfassen, sondern die religiöse Erfahrung zum Ausgangspunkt nehmen.“ Diese religiöse Erfahrung ist durchaus vorhanden, jedoch oft genug neben der Kirche, die offensichtlich bestimmte Erfahrungshorizonte nicht geöffnet hat oder nicht zu öffnen imstande war und ist. So kann denn auch McIntosh (1998:18) schreiben: „[...] that institutional religions have often failed to invite people into the depths of their own spiritual traditions as sources for inner growth and self-transcendence.“ Gerade auch hier ist die Mystik ein Schlüssel den die Kirche besitzt, um christliche Erfahrungshorizonte für die Menschen zu öffnen, deren individualisierten religiösen Erfahrungen damit wieder in ein sinnstiftender Gesamtrahmen zur Verfügung gestellt wird. Alois M. Haas (2004:498) sieht es so:

Der Mensch, der sich in seiner Kontingenz als angewiesen auf eine ihn letztlich tragende und unvordenklich liebende Instanz erkennt und erfährt, ist offen für die Offerte eines Glaubens, der sicherlich weniger satzorientiert ist als vielmehr eine Erfahrung intendiert, die dem Geheimnis Gottes gerechter wird.

Das Wort, das die Kirche trägt und ihr zugrunde liegt, ist vom Wesen her ein erfahrbares und nicht nur ein zu wissendes Wort. Das Kerygma der Kirche und damit auch ihr missionarisches Zeugnis, muss in der postmodernen Gesellschaft beides ausgewogen darbieten um weder am Erfahrungsbedürfnis der Menschen vorbeizugehen, noch sich in religiösem Pluralismus zu verlieren.

Im Anschluss an Thomas Luckmann bemerkt Rudolf Englert (2006:21) in diesem Zusammenhang eine Gewichtsverlagerung von der „großen“ zu einer „kleinen“ Transzendenz. „Die „kleine Transzendenz“ überschreitet zwar die Grenzen der gewöhnlichen Erfahrung, aber, im Unterschied zur „großen Transzendenz“, nicht die Grenzen dieser Welt.“ Es ist diese „kleine Transzendenz“, die die ganz persönliche Metaebene bildet und den Menschen Orientierung im postmodernen Pluralismus bieten kann. Auch das speziell religiöse Interesse ist, und dies gilt für Englert (:22) auch für den christlichen Glauben, weg

von einer großen, hin zu einer kleinen Transzendenz geprägt. Diese kleine, persönliche Transzendenz besitzt offensichtlich eine größere Relevanz für das persönliche Leben als eine abstraktere große Transzendenz, wie sie oftmals in der Kirche angeboten wird. Für die Kirche bedeutet dies, die große Transzendenz des christlichen Glaubens neu herunterzubrechen auf die kleine individuelle Transzendenz der Menschen. Diese muss und soll dabei aber weiter in der großen Transzendenz des Glaubens eingebettet bleiben, da ohne dieses verbindende Element ein christlicher Pluralismus entstehen könnte, der ähnlich der postmodernen Beliebigkeit, wiederum wenig Sinnstiftung bieten würde. Das Bedürfnis nach Sinnstiftung, eben auch durch den christlichen Glauben, beschreibt Englert (:21) so:

Möglicherweise gibt es einen Zusammenhang zwischen dem durch die Säkularisierungsthese zum Ausdruck gebrachten Verlust der großen Transzendenz und dem Bedürfnis nach Mysterien im Alltag bzw. nach einer Verzauberung des Profanen – jenen Phänomenen also, unter Hinweis auf die man die Säkularisierungsthese später weitgehend verabschiedete.

Die Dekonstruktion der großen Erzählungen hat also eine Konstruktion vieler kleiner Erzählungen zur Folge. Die christliche Mystik aber kann diese kleine Erzählungen aufgreifen und sie in den Sinnzusammenhang der erfahrbaren christlichen Transzendenz stellen. Denn gerade die Mystik als sehr persönliches Erleben des Numinosen, bietet relevante und individuelle Sinnstiftung, ohne dabei den großen Kontext des christlichen Glaubens zu verlassen. Erwin Möde (2009:28) stellt in dieser Beziehung fest:

Die *nihilistische Sinnkrise* ist das Ergebnis der Entmythologisierung der aufklärerisch divinisierten Vernunft. Als Identitäts- und Sinnkrise der Gegenwart spiegelt sie sich symptomhaft verdichtet wider im Regressionsangebot der Remythisierungsbewegungen (z.B. Neofaschismus, (Psycho)sekten, manche Neoreligiösen Bewegungen). [...] Die nihilistische Sinnkrise ist eine Legitimationskrise der Spätmoderne. Sie betrifft den „heutigen“ Menschen direkt und bewirkt „Leidens-“, und „Sinndruck“, welcher die Suche nach einer „religiösen Lösung“ hervorruft.

Das spätneuzeitliche Lebensgefühl, so Möde (:29) weiter, welches „aus dem Ideal der freien Selbsterhaltung und evolutiven Selbstverwirklichung schöpfen konnte, wird zunehmend durch Konträrerfahrungen überlagert.“ Deshalb ist es möglicherweise legitim, die momentane Situation als eine beginnende Post-Postmoderne zu bezeichnen, die zwar nicht alle Errungenschaften der Postmoderne über Bord wirft, jedoch die offensichtlich lebensnotwendige Sinnstiftung wieder neu in den Fokus rückt. So sieht es auch Richard Reschika (2007:7) und schreibt:

Ja, es gibt viele Hinweise dafür, dass die urphilosophischen, unreligiösen Sinn- und Lebensfragen wieder Konjunktur haben, dass es die Menschen wieder nach innerer Erfahrung, nach einer neuen Einkehr (Introversion) und Hinwendung zum Wesenhaften verlangt.

Hier gilt es für die christliche Mystik, sich einer gerade beginnenden Bewegung bewusst zu werden, deren Sehnsucht nach Erfahrung des Numinosen ein zentraler missiologischer Anknüpfungspunkt sein kann. Hierzu noch einmal Erwin Möde: „Die philosophische Postmoderne-Bewegung, insbesondere ihre Mystik und ihre Revision der Aufklärungsanthropologie bahnt die „Wende“ an zu einer dekonstruktiven Wiederentdeckung des Menschen als Subjekt des Absoluten.“ Da die Mystik sich nicht nur an und in Einzelpersonen manifestiert, sondern wesentlich auch ein Aspekt der Kirche oder Gemeinde sein sollte, kann und muss dieser missiologische Anknüpfungspunkt auch zu einer ekklesiologischen Neubesinnung führen. Denn, um das oben erwähnte Rahnerwort von Frommen der Zukunft noch einmal aufzunehmen, es wird nicht nur der Fromme der Zukunft ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, sondern die Kirche der Zukunft muss (wieder) mystisch werden und Gotteserfahrung anbieten oder sie wird ihre Relevanz für die Menschen mit einem Hunger nach Gotteserfahrung verlieren. Erwin Möde (:34) stellt die Situation folgendermaßen dar:

Gegenwartsbezogene Theologie der Spiritualität kann im Horizont der anbrechenden Postmoderne, ihrer Heils- und Erlösungssuche, das *proprium christianum* anders verdeutlichen als Apologetik und Traditionschristentum dies bisher insistentermaßen versuchten: [...] Spirituelle Theologie wird ausgehend von der (ur-)christlichen Geistlehre und Soteriologie die bisher diffuse „Wiederkehr des Religiösen“ wahrnehmen und verstehen als epochale Chance für das „aggiornamento“ des Christentums als Erlösungsreligion des 21. Jahrhunderts.

Selbstverständlich gilt dieses *aggiornamento*, nämlich der Versuch die katholische Lehre an die Bedingungen der Postmoderne anzupassen, gleichermaßen auch für den evangelisch-evangelikalen Bereich des Christentums. Die von Möde postulierte „Wiederkehr des Religiösen“, die in der Esoterik oder der Verbreitung fernöstlicher Religionen greifbar wird, darf kirchlicherseits nicht als Bedrohung, sondern muss als Anknüpfungspunkt missionarischer Bemühungen betrachtet werden. Dieser „Andockpunkt“ der Kirche hin zur Neoreligiosität wird aber vor allem die Mystik sein. So schreibt Richard Reschika (2007:8):

Die Verbreitung östlicher Übungswege wie Zen oder Yoga im westlichen Kulturkreis in den letzten fünfzig Jahren hat wesentlich dazu beigetragen, das reiche christliche Erbe der mystischen Tradition wieder neu zu entdecken.

Reschika resümiert (:7): „Bei nicht wenigen Gottsuchern ist ein neues Interesse an der abendländischen Mystik festzustellen.“ In Konkurrenz dazu bieten säkulare Autoritäten „postreligiöse Lebensorientierung in den Bereichen Sport, Wirtschaftsunternehmen, Tourismus, Medienlandschaft, Technik und Psychoszene an.“ (Bobert 2010:107). In diesem Sinne steht die Kirche der postmodernen Gesellschaft vermeintlich in einem gewissen Wettstreit den Sinnstiftungsangeboten gegenüber. Dabei scheint es m.E. wesentlich zu sein, dass die Kirche sich diesen Wettstreit gar nicht erst aufzwingen lässt, sondern sich neu ihrer konkurrenzlos gültigen Grundlage bewusst wird, die sie in Form der Mystik den Menschen zeitgemäß und attraktiv nahe bringen kann.

5. Die Mystik in der Kirchengeschichte

Wenn an dieser Stelle über die Mystik in der Kirchengeschichte oder, mit anderen Worten, über die Geschichte der christlichen Mystik nachgedacht werden soll, so geschieht dies nicht mit der Intention, einen profunden Überblick über eben diese Geschichte zu geben. Dies wäre im Rahmen dieser Arbeit weder möglich, noch nötig, da an dieser Stelle umfassende Literatur veröffentlicht wurde.²⁸ Vielmehr richtet sich der Fokus dieses Abschnittes auf die Tatsache, dass die Mystik in gewissem Maße immer schon Teil des christlichen Glaubens und somit Teil der Kirche war. Diese Tatsache ist m.E. ein wesentlicher Faktor in einer sich schnell verändernden Zeit, in der nach einer weitgehenden Verneinung von Traditionen der Ruf nach ebensolchen haltgebenden Überlieferungen und damit einer sinngebenden Metaebene wieder lauter wird. Die Mystik ist in der Lage, und dies zeigt sich gerade in ihrer langen Geschichte, sowohl ein haltgebendes, nicht der Schnelllebigkeit und damit dem Zeitgeist unterworfenen Fundament anzubieten, als auch einen flexiblen, erfahrungsgemäßen Zugang zu Gott

²⁸ Exemplarisch seien hier genannt:

Langer, Otto 2004. *Christliche Mystik im Mittelalter: Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts.*

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Leppin, Volker 2007. *Die christliche Mystik.* München: Verlag C.H. Beck.

McGinn, Bernhard. *Die Mystik im Abendland.* 4 Bände. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Ruhbach, Gerhard und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Christliche Mystik: Texte aus zwei Jahrtausenden.* München: Beck.

Störmer-Caysa, Ute 2004. *Einführung in die mittelalterliche Mystik.* Überarb. und erg. Neuausg. Stuttgart: Reclam.

Viller, Marcel und Rahner, Karl 1989. *Aszese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität.* Unveränderte Neuausgabe. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder.

Wehr, Gerhard [o.J.]. *Europäische Mystik: Eine Einführung.* Wiesbaden: Panorama Verlag.

Immer noch lesenswert ist die Textgeschichte der Mystik von Otto Karrer in den drei Bänden: „Der mystische Strom“, „Die große Flut“ und „Gott in uns“. 1925 – 1926: München: Verlag Ars Sacra Josef Müller.

aufzuzeigen, der genug Flexibilität besitzt, um nicht an der gesellschaftlichen Schnelllebigkeit scheitern zu müssen. In diesem Sinne lohnt sich selbst ein kurzer Blick in die Geschichte der Mystik, um sich diese Tatsache von neuem zu vergegenwärtigen. Zum anderen trägt ein Blick in die Geschichte der christlichen Mystik dazu bei, ihre Eigenständigkeit gerade auch im Hinblick auf die Überlieferungen anderer religiöser Traditionen herauszustellen. Dies bestätigen auch Ruhbach und Sudbrack (1989:31):

Dieser geschichtliche Hintergrund führt zum Verständnis der Eigentümlichkeit der christlichen Mystik und warnt davor, die „mystische“ Tradition des Christentums unüberlegt und undifferenziert mit ähnlichen Traditionen anderer Religionen zu parallelisieren.

Die christliche Mystik kann nur recht im Kontext ihrer geschichtlichen Entwicklung verstanden werden. Denn gerade auch dieser Kontext verdeutlicht ihr ureigenes christliches Gepräge und schützt sie so vor der Vereinnahmung gutgemeinter Ansätze, die die mystische Spiritualität verschiedener Religionen vorschnell nivellierend als einigende Grundlage einer Art „Metareligion“ für sich in Anspruch nehmen.

Im Weiteren soll anhand des Beispiels einiger Personen, die diese Geschichte der Mystik maßgeblich mitgeprägt haben, verdeutlicht werden, dass es nicht immer einen Konsens darüber gibt, ab wann ein Mensch denn nun tatsächlich ein Mystiker, eine Mystikerin ist. Auch hier kann nur exemplarisch auf diese allgemeine Thematik hingewiesen werden. Es soll jedoch deutlich werden, dass gerade die Tatsache dieser „Unschärfe“ eine besondere Relevanz für die gottsuchenden Menschen in postmodernen Gesellschaften hat. Denn das Faktum, dass mystische Menschen sich nicht ohne Weiteres kategorisieren lassen und sich somit, wie die Mystik selbst, tendenziell einer Systematisierung entziehen, entspricht durchaus einem Lebensgefühl, das sich theoretisch einer Einordnung in Systeme eher verweigert. Gerade der Umstand, dass dies in der Praxis nicht realisierbar ist und auch nicht realisiert wird²⁹, zeigt eine Spannung auf, die mystische Menschen aller Zeiten zu attraktiven „Systemverweigerern“ machen, die so durch ihr Leben zum Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben werden können.

²⁹ Weder der Mensch als Individuum, noch die Gesellschaft als Kollektiv kann ohne Kategorien und Systeme existieren. In positiver Anwendung schützen und fördern sie das Wachstum, in negativer Anwendung erzeugen sie genau das Gegenteil, sie ersticken Gedeihen und Initiative. Dieser Umstand steht m.E. hinter der, leider oft unreflektierten aber berechtigten Angst vor Systemen jeder Art, da z.B. jeder autoritäre Staat die negativen Folgen deutlich macht. Die Spannung ein Leben leben zu müssen, das ohne System Halt und Rahmen und damit das Wachstum nicht erfahren kann und andererseits das Bewusstsein, wie schnell Systeme missbraucht werden können, ist der Ort, an dem die christliche Mystik ihre eigentliche Stärke ausspielen kann, da sie selbst schon immer in dieser Spannung steht und einen sowohl sinnvollen als auch gedeihlichen Umgang damit aufzuzeigen imstande ist.

5.1 Traditionsstränge

Die mystische Überlieferung beginnt mit der biblischen Offenbarung selbst. Dies ist zwar keineswegs unumstrittener Konsens und die Beurteilung dieser Frage hängt eng mit der jeweiligen Definition von Mystik zusammen. Wird aber die oben formulierte Arbeitshypothese zugrunde gelegt, lässt sich m.E. mystisches Denken auch im biblischen Kontext lokalisieren. An dieser Stelle ist auch in der Mystikforschung eine deutliche Entwicklung auszumachen. Im Verlauf der Theologiegeschichte des letzten Jahrhunderts, wurde „der Gedanke einer Verbindung der biblischen Grundlagen des Christentums mit mystischen Vorstellungen verdrängt und das Neue Testament deutlich in einen nichtmystischen Deutungshorizont hineingestellt.“ (Leppin 2007:14). Dies erscheint insofern konsequent, da die biblische Tradition keine *expressis verbis* entfaltete Mystik kennt (Bangert 2003:16). In Bezug auf die paulinische Theologie und Mystik zeigt Otto Langer (2004:71), wie sehr das (konfessionelle) Vorverständnis der Forschenden die Ergebnisse prägen kann:

In welchem Sinne und ob überhaupt von Mystik bei Paulus die Rede sein könne, ist umstritten. Während auf der einen Seite Forscher aus der religionsgeschichtlichen Schule und katholische Theologen ohne große Einschränkungen, aber von ganz unterschiedlichen Begriffen von Mystik ausgehend, von paulinischer Mystik sprechen, lehnen es auf der anderen Seite vor allem protestantische Theologen entschieden ab, Paulus als Mystiker bzw. seine Theologie als mystisch gelten zu lassen. Die einen versuchen Paulus also möglichst tief in die Mystik hineinzuverwickeln, die anderen ihn ganz weit von jeder Art von Mystik abzurücken und ihn sogar zu ihrem Gegner zu machen.

Langers Feststellung verdeutlicht den Dissens unter den Forschenden, der m.E. zwar als wissenschaftlich geführte Diskussion auftritt, jedoch stark von eher unwissenschaftlichen persönlichen Vorentscheidungen bestimmt wird. So kann in Bezug auf paulinische Mystik gleichermaßen auch Bangerts (2003:18) Beobachtung gelten:

Sicher ist zu konstatieren, daß z.B. der Apostel Paulus und der Evangelist Johannes keine Mystiker im Sinne mittelalterlicher Spiritualität sind, jedoch finden sich in den johanneischen und paulinischen Schriften Spuren einer mystisch orientierten Frömmigkeit. Vor allem gibt es dort Ansätze einer Mystagogie!

Wird der Fokus hierbei weg von der mittelalterlichen Spiritualität und hin auf die jüdischen Wurzeln z.B. des Paulus gerichtet, wie es die Forschung mittlerweile vermehrt tut, so mag sich die Wahrnehmung verändern, da im frühen Judentum inzwischen zunehmend Ansätze zu mystischer Frömmigkeit und Theologie gefunden wurden (Leppin 2007:14). Die mystische Lesart des Korpus Johanneum und Paulinum bildet die Grundlage aller späteren Mystik in

den östlichen wie den westlichen Kirchen, so Leppin weiter. Albert Schweitzer (1954:3) schreibt im Hinblick auf die paulinische Mystik:

Der Fundamentalgedanke der paulinischen Mystik lautet: Ich bin in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen, das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört; in ihm bin ich der Auferstehung gewiß; in ihm bin ich Kind Gottes.

Das große Rätsel der Lehre Pauli, so Schweitzer weiter, ist das von ihm gelehrt „Sein in Christus“. In der überwiegenden Zahl der Fälle drückt die Formel „in Christus“ ein mystisches Verhältnis des Christen zum erhöhten Christus aus, so Alfred Wikenhauser (1955:9), wobei festzuhalten ist, dass die Formel „in Christus“ vor Paulus überhaupt nicht und außerhalb des Corpus Paulinum nur selten vorkommt (Langer 2004:72). Wie auch immer die Spiritualität z.B. eines Paulus aber auch gesehen werden kann, so kann doch grundsätzlich festgehalten werden, dass die biblische Offenbarung mit ihrer impliziten Mystik, wie sie in dem Psalmen, dem Hohelied, den Worten vom Sein in Christus bei Johannes und Paulus oder auch Erlebnisschilderungen wie der Entrückung des Paulus (2Korinther 12, 1 – 6) begegnet, den Hintergrund für die spätere explizite Ausformung christlicher Mystik bildet. Ob Mystik, mystische Tendenzen oder mystische Personen in den biblischen Texten gefunden werden, hängt, wie schon erwähnt, immer auch vom Vorverständnis und der jeweiligen Mystikdefinition der Forschenden ab. Somit ist es für die vorliegende Arbeit legitim, von einer Grundlegung mystischer Spiritualität schon in der biblischen Offenbarung auszugehen.

Die frühesten christlichen Zeugnisse innerer Erfahrung stammen aus dem vorderasiatischen Raum und im Zuge der Ausbreitung des Christentums von Ost nach West, entfaltete sich die Spiritualität des Ostens in den Kirchen und Klöstern der westlichen Christenheit (Wehr o.J.:45). Hierbei kann und muss die Mystik der frühen Christenheit immer auf dem zweifachen Grund der „neuen religiösen Formen des nachexilischen Judentums und des kontemplativen Ideals der griechischen Philosophen“ (McGinn 1994:131) verstanden werden. Bei allem Neuen, welches die Christusbotschaft beinhaltet, musste auch im Hinblick auf die christliche Mystik von der frühen Christenheit das „Rad nicht neu erfunden werden.“ Sie adaptiert das jüdisch-hellenistische Erbe, auf und in dem sie entsteht. Wie die spätere Auseinandersetzung mit der Gnosis belegt, ist die frühe Kirche an dieser Stelle weder naiv noch unreflektiert vorgegangen. Im Hinblick auf diese Tatsache schreibt Michael Bangert (2003:24):

In den ersten Jahrhunderten des Christentums steht das Christentum in der Auseinandersetzung mit hoch angesehenen und erfolgreichen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. In mancher Hinsicht ließe sich diese historische Situation mit der Gegebenheit vergleichen, auf die Christinnen und Christen in der westlichen Welt des 21. Jahrhunderts treffen. Damals wie heute kann der Mystik eine große Bedeutung als zeitgemäße Kraftquelle bzw. als Identifikationspunkt zugesprochen werden.

Die Geschichte der Adaption und Verwerfung in der Auseinandersetzung der Kirche der ersten Jahrhunderte (und auch später) mit ihrem kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Umfeld, mag so gesehen in mancherlei Hinsicht ein lehrreiches Paradigma für die ähnliche Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer Umwelt in der späten Postmoderne sein.

Bei aller unterschiedlicher Ausprägung, die die christliche Mystik im Laufe der Entwicklung der frühen Kirche erfuhr, haftete ihr dabei doch stets das Gemeinsame der Einbettung in die christliche Kirche an. Dies bestätigt Bernard McGinn (1994:270):

Was die frühe christliche Mystik von allen, oft sehr ähnlich auftretenden, zeitgenössischen Phänomenen unterscheidet, ist ihre klare kirchliche Einbettung. Die Christen fanden Gott nicht in philosophischer Spekulation und theurgischer Praxis, sie fanden ihn in und durch ihr Leben in der verbindlichen Struktur der *ekklesia*.

Christliche Mystik ist demzufolge schon von ihrer anfänglichen Entfaltung her niemals allein individuelles Erleben, sondern persönliche Gotteserfahrung im Kontext der kollektiven Gotteserfahrung der Kirche. „Die frühen Christen sprachen kaum von eigenen Erfahrungen der Gegenwart Gottes. Ihnen ging es um die mystische Wirklichkeit Christi in der Kirche.“ (:271). Somit bildet die Ekklesia auch einen schützenden Rahmen um die Mystik herum, um sie einerseits vor der Vereinnahmung durch äußere Einflüsse zu schützen und um sie andererseits vor einer, ihrem Wesen nicht entsprechenden eremitenhaften Verinnerlichung zu bewahren. Die Mystik selbst aber gibt der Ekklesia ihre spirituelle Lebendigkeit und kann auf der Basis der spirituellen Verbindung von Kirchengliedern die Entwicklung der Koinonia befördern. Die Relevanz der Beziehung zwischen Mystik und Ekklesia/Koinonia ist also schon von Beginn der Kirche an in ihren sich gegenseitig fördernden Miteinander gegeben.

In den ersten Jahrhunderten der Kirche ist das Adjektiv „mystisch“ vor allem als Attribut des Christusgeheimnisses, das sich den Gläubigen zur Erfahrung bringt und der Heilmittel, in denen sich Christus offenbart verstanden worden (Ruhbach 1993:1388). Dies manifestierte sich vor allem in der mystischen Auslegung biblischer Texte und im „mystischen Tisch“ bzw. dem „mystischen Kelch“. Wort und Sakrament als Träger des mystischen Geheimnisses sind von Beginn an zwei Grundpfeiler christlichen Lebens (Gosebrink 2007:15). Zwei weitere Grundpfeiler christlicher Spiritualität, die von Beginn an die Gestalt der Kirche prägten, ist die Weltentsagung, also der Rückzug aus der Welt

einerseits und die Weltgestaltung, also aktives Christsein im Alltag andererseits. Diese Pole resultieren aus der Verkündigung Jesu, die das Gottesreich, welches nicht *von* der Welt ist, *in* der Welt verortet. So sind auch die Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu nicht „von der Welt“ (Joh 17, 16) aber weiterhin in der Welt (Joh 17, 15), ja mehr noch, gerade in diese Welt sind sie gesandt (Joh 17, 18). Hier liegt die Spannung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* begründet, die in der die Kirche bis heute besteht. Sie ist es, die sich später im benediktinischen „*ora et labora*“ manifestiert. Diese Spannung ist es auch, mit der sich gerade die christliche Mystik von jeher auseinander zu setzen hatte.

Das Eremitentum der sogenannten „Wüstenväter“, welches ab dem Ende des dritten Jahrhunderts in der ägyptischen Wüste populär wurde, ist ein greifbarer Ausdruck dieser Spannung. Denn auf der einen Seite ist der Rückzug in die Wüste, die Askese und mystische Spiritualität der „Wüstenväter“ eine Art des Lebens in Abgrenzung zur Welt. Auf der anderen Seite und zwar häufig mittelbar, wirkten diese Menschen in die Welt hinein, in den Alltag derer, die diese Lebensweise nicht teilen konnten oder wollten. Dies geschah vor allem durch die „*Apophthegmata Patrum*“, einer Sammlung von Sprüchen, die hauptsächlich den Wüstenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts zugeschrieben werden und eine weite Verbreitung fanden. Hier finden sich nützliche Ratschläge für den geistlichen Alltag, ähnlich den „*Sprüchen der Väter*“ aus der jüdischen Tradition, die die spirituell-mystischen Erfahrungen der Eremiten einer breiten Masse von Gläubigen zugänglich machte und es heute noch tut. Mit diesen Wüstenvätern beginnt die Geschichte des christlichen Mönchtums. „Die Anfänge des Mönchtums liegen im vierten Jahrhundert, mehr im Osten als im Westen, aber es verbreitete sich zunehmend auch in der lateinischen Christenheit“, so Volker Leppin (2007:40). In beiden Traditionsbereichen, sowohl dem Osten als auch dem Westen wird das Mönch- und Nonnentum, also das klösterliche Leben eine tragende Rolle für die Entwicklung der Mystik spielen. Richard Reschika (2007:20) drückt es so aus:

Die vielleicht berühmtesten Mystikerinnen und Mystiker brachten die Klöster des Mittelalters, die damaligen Bildungszentren der Zivilisation, hervor. Das gilt sowohl für die östliche Kirche (da ist zum Beispiel der Hesychast, ein Mönch vom Athos-Berg) – als auch für die westliche Kirche: etwa Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi oder Johannes vom Kreuz.

Bei den Wüstenvätern ist also die Wurzel des für die Kirche prägenden Mönchtums und damit auch ein wesentlicher Strang mystischer Tradition zu verorten. Koinobitisches und eremitisches Mönchtum sind hierbei zwei sich ergänzende Aspekte monastischer Spiritualität und Mystik. Beides, nämlich Gemeinschaft und Einsamkeit sind keine sich gegenseitig ausschließende Aspekte der Mystik, sondern notwendige Voraussetzungen ihrer Entwicklung.

Das Beispiel der Wüstenväter verdeutlicht also, dass mystisches Leben kein „Entweder – Oder“ ist, sondern ein „Sowohl als auch“. Christliche Mystik ist immer vom Abwenden und Zuwenden bestimmt. Gerade aus dem Rückzug und der intensivst möglichen Begegnung mit Gott, kommt die Motivation sich der Welt zuzuwenden und Veränderungen sowohl in der Gesellschaft, als auch in der Kirche anzumahnen. Das spätere Mönchtum in orthodoxer wie auch katholischer Kirche hat die Spannung zwischen Aktivität und Beschaulichkeit in verschiedener Art und Weise aufgegriffen, wobei in der Geschichte der kirchlichen Orden das immer neue Ringen um eine Balance im Hinblick auf diese Spannung, in der jeweils größeren Betonung der einen oder anderen Richtung deutlich wird. Dieses Ringen um die Balance ist bis heute eine der prägenden Eigenschaften der Mystik.

Die spirituelle Entwicklung und damit auch die Mystik der patristischen Epoche ist, bei aller Unterschiedlichkeit der Herangehensweise der Kirchenväter, hier können Stichworte wie Kontemplation, Schau Gottes, Ekstase oder Unio genannt werden, „im Kontext einer Glaubensgemeinschaft verwendet, die ihre Mitte im Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Erlöser findet“, so McGinn (1994:133). Die Mystik der frühen Kirche ist also immer auch im Blick auf Jesus Christus zu deuten und auf die von ihm gestiftete Gemeinschaft, in der die Mystik sich entwickelte. Konsequenterweise entfaltet sich seit dem vierten Jahrhundert „bei Mönchen, Kirchenlehrern und Bischöfen eine sehr lebendige Christumystik, deren Ziel die mystische Vereinigung mit Christus, die „unio mystica cum Christo“, ist.“ (Schumacher 2009:203).

Nachdem sich im Verlauf der geschichtlichen Ereignisse und der geographisch-kulturellen Besonderheiten die christliche Kirche in einen östlichen und einen westlichen Teil spaltete, die sich zwar gegenseitig beeinflussten, jedoch weitgehend unabhängig voneinander weiter entwickelten, wurde damit auch die Geschichte und Entwicklung der Mystik in zwei parallel verlaufende Traditionsstränge aufgeteilt. Hier kann dem Osten eine gewisse Vorrangstellung zugeschrieben werden. Volker Leppin (2007:40) beschreibt diesen Sachverhalt so:

Wegen der allmählichen Entfaltung des Mönchtums setzte ein produktiver Umgang mit mystischen Potentialen im Westen erst deutlich später ein als im Osten, und es wurden – abgesehen von Dionysius – in beiden Teilen der sich nach und nach auseinander entwickelnden Christenheit unterschiedliche Impulse wirksam.

Ähnlich sieht es Gerhard Wehr (o.J.:46) und beschreibt die Verbindung von Ost und West folgendermaßen:

Diese ägyptisch-vorderasiatische, griechisch-byzantinische Mönchskultur hat sich je nach den lokalen und regionalen Gegebenheiten über mehr als ein Jahrtausend erstreckt. Sie strahlte nach dem römischen Westen aus, wo sich im Mittelmeerraum, in Frankreich, Italien und Spanien, eigenständige Zentren des geistlichen Lebens bildeten.

Diese Traditionsstränge, in Anlehnung an die geographische Aufspaltung der Kirche definiert als die ostkirchliche (griechische) und die westkirchliche (lateinische) Tradition, entwickelten folglich unterschiedliche Ausprägungen des mystischen Lebens. Vor allem im Osten verband sich eine Theologie und Spiritualität der Askese mit einer neuplatonisch beeinflussten dionysischen Theologie (Leppin 2007:40), was eine größere Betonung praktischer Lebens- und Erfahrungsformen nach sich zog. Die Trennung der kirchlichen Traditionen geschah demzufolge nicht erst seit „dem symbolischen Bruch des Jahres 1054“ (Leppin 2007:38), sondern diesem Bruch ging ein lange andauerndes Auseinanderleben voraus. Hierbei haben die großen vorreformatorischen christlichen Konfessionen, nämlich die katholische und die orthodoxe Kirche, eine Trennung von Spiritualität und Theologie nicht in gleichem Maße vollzogen, wie dies später im Protestantismus der Fall war (Zimmerling 2003:21). Nichtsdestoweniger liegen hier die Wurzeln auch der protestantischen Spiritualität. Das Verhältnis der protestantischen Theologie zur Spiritualität und Mystik wird weiter unten (Punkt 6.) näher betrachtet werden. Hier soll zunächst auf die beiden großen vorreformatorischen Traditionsstränge eingegangen werden.

5.1.1 Die ostkirchliche Tradition

Nachdem im Jahre 395 die Teilung des römischen Reiches erfolgte, wurde Konstantinopel zur Hauptstadt des oströmischen Reiches und damit, neben Rom, zum zweiten Zentrum der Kirche. Es entstand eine parallel verlaufende Entwicklung der Kirchen mit eigenen Traditionen und geprägt von den lokal-kulturellen Besonderheiten der geographischen Ansiedlung. Diese Entwicklung gipfelte im Schisma von 1054, welches bis heute nicht überwunden ist. Auch wenn die Kirche des Ostens genauso wenig ein homogenes Gebilde ist, wie die Kirche des Westens, sind doch einige Grundlagen festzustellen, die für den gesamten Bereich orthodoxen Glaubens Relevanz besitzen. Prägend für die orthodoxe Kirche sind die täglich gehaltenen Gebetszeiten und die Liturgie, die immer eine Eucharistiefeier beinhaltet (Wischmeyer 1994:1491). In Abgrenzung zur westlichen Tradition findet sich in diesen Strukturen das Dogma der Kirche in gebeteter Lehre wieder, die „ganzheitlich mit allen fünf

Sinnen durch Ikonen und Chor, Weihrauch, Küssen von Evangelium und Kreuz und den Genuß der Abendmahlsgabe zur Teilhabe am himmlischen Gottesdienst bringt“. Das Mysterium der Vergottung des Menschen in der Gemeinschaft der Heiligen aufgrund der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, produziert eine gewisse Scheu, das Geheimnis Gottes rational zu erfassen. Dies führt, anders als die westliche, historisch-kritisch geprägte Theologie, zu einer eher negativen, apophatischen Theologie, wie sie vor allem von Dionysios Areopagita vertreten wurde. Als Essenz oder zentrale Botschaft orthodoxen Glaubens definiert Wischmeyer (:1492):

Unzugänglich in seinem Sein, schenkt Gott doch Teilhabe an seinen Energien, und so kann sich der Mensch im mystischen Aufstieg Gott annähern. Dabei bildet die Trinitätslehre gewissermaßen das Ganze der Theologie: Gott schafft im Wort und erfüllt und vollendet alles im Geist.

Orthodoxe Theologie und Spiritualität sind, anders als häufig im Westen anzutreffen, keine getrennten Größen, sondern die Spiritualität ist gelebte Theologie, welche sich eher, angesichts der Unverfügbarkeit Gottes, ihrer Grenzen bewusst ist. Damit besitzt sie aber auch eine prinzipiell größere Offenheit für die mystische Seite der Spiritualität, als sie die, die Rationalität mehr in den Vordergrund rückende westliche Theologie aufweist. Dies gilt für die katholische Kirche, die durch das Mönchtum eine gewisse mystische Tradition eher bewahrt hat, weniger als für die protestantische Theologie, wobei in beiden großen Bereichen der westlichen Kirchen die Trennung zwischen Theologie und Spiritualität als ein gewisses Paradigma auszumachen ist.

Joachim Januschek (o.J.) bringt den wesentlichen Unterschied zwischen Ost- und Westkirche bezüglich der Spiritualität folgendermaßen auf den Punkt:

Die orthodoxen Kirchen und die Westkirchen haben sich aber so unterschiedlich entwickelt - vereinfacht gesagt ist die Ostkirche eher mystisch-beschaulich ausgerichtet und die Westkirche orientiert sich eher an Logik und Verstand - daß selbst eine Einheit in Vielfalt, wie sie von der heutigen ökumenischen Bewegung bevorzugt wird, noch nicht erreicht ist.

Andreas Mittendorfer (o.J.) charakterisiert das orthodoxe Christentum wie folgt:

Orthodoxes Christentum zeichnet sich durch ihre reiche kultische Überlieferung, ihre aus dem Herzen kommende, profunde Spiritualität und ihre Theologie voll mystischer Tiefe aus. Während die katholische Kirche ihren Ursprung von der römischen Gemeinde und dem Apostel Petrus ableitet, meinen die Orthodoxen, direkt von der Urgemeinde in Jerusalem abzustammen.

In ihrem tiefsten Wesen ist die Mystik des christlichen Ostens und Westens eins, nämlich christozentrisch, behauptet Nikolaus von Arseniew (1943:168). Der Unterschied liege mehr in der Form, in der diese Erfahrung dargeboten wird. Arseniew präzisiert folgendermaßen:

Der christliche Osten scheut sich im großen und ganzen (mit Ausnahme vielleicht der Hymnen Symeons des neuen Theologen, die aber in dieser Hinsicht nicht charakteristisch sind) vor Gefühlsüberschwang, drängt ihn beständig zurück (was übrigens auch die Größten unter den christliche Mystikern des Abendlandes mit ihrer Lehre von der „dunklen Nacht der Seele“, der geistigen „Dürre“ usw. bezwecken). Im christlichen Abendland werden die mystischen Erfahrungen häufig in der Form von „Bekennnissen“ (Confessiones), „Offenbarungen“ (Revelationes) dargeboten, wo der unaussprechliche Inhalt dicht vor die Seele rückt und sie ohnmächtig ringt nach Ausdrücken, Bildern und Worten, um das Übermächtige zu fassen.

Der Feststellung Arseniew's, dass offensichtliche formale Unterschiede zwischen der westlichen und der östlichen Mystik existieren, ist sicherlich zuzustimmen. Andererseits ist es m.E. zu kurz gegriffen, die Unterschiede auf reine Formalien zu beschränken. Und so gewiss das christozentrische Moment beide Traditionen eint, so gewiss ist seine Ausprägung auch vom jeweiligen „Gesamt aller kulturbildenden Kräfte“ (Rosenberg 1957:50) geprägt.

Die Gebetsweisen des Westens – wenn auch nicht diejenigen der Liturgie – sind, vor allem seit dem Wirken des hl. Bernhard, auf das heilige Menschtum, das Leben und Leiden Christi, als Mittelpunkt der Frömmigkeit ausgerichtet. Eine solche Ausrichtung ist dem Osten fast unbekannt und die Spuren davon, die sich zuweilen doch finden, sind wohl als Einwirkung der lateinischen Frömmigkeit auf die byzantinische zu verstehen (:49).

Die inhaltliche Ausrichtung der Christozentrik ist im Osten eine andere als im Westen. Dies ist vor allem auch ein Resultat geschichtlicher Entwicklung, denn die byzantinischen Kaiser waren sowohl weltliche als auch geistige Führer und die „traditionellen Schützer des christlichen Glaubens“ (:50). Das umfangreiche liturgische Gebet für den Kaiser übertrug sich auf die Anbetung Christi, der als Pantokrator, als himmlischer Kaiser verehrt wird, was zu einem wesentlichen Merkmal byzantinischer Frömmigkeit geworden ist. Die kaiserliche Kirche ist, neben dem klösterlichen Gottesdienst, zu einem der prägenden Einflüsse orthodoxer Frömmigkeit und Mystik geworden. Orthodoxe Christen, so Rosenberg (:55), versuchen

sich im Gebet weniger dem heiligen Menschtum Jesu anzugleichen und zu verbinden – das Anliegen der katholischen Christen des Westens – als mit frommen Schauder und in Demut an der Göttlichkeit teilzuhaben, die sich in der Person des Erlösers offenbart hat.

Es wird deutlich, wie sehr das Christusbild durch die Kultur bestimmt wird und das christozentrische Gebet des Ostens sich auch inhaltlich von dem des Westens unterscheidet.

Drei wesentliche Ausprägungen der Frömmigkeitspraxis, neben der Liturgie, prägen die Kirchen des Ostens, nämlich die Ikonenverehrung, das Herzensgebet und die geistliche Begleitung. „Diese drei Formen der religiösen Praxis haben im Laufe der Jahrhunderte eine reiche und vielgestaltige Tradition orthodoxer Spiritualität hervorgebracht.“ (Tamcke 2008:11). Diese drei Säulen orthodoxer Spiritualität und Glaubenstradition prägen in besonderer Weise die persönliche Frömmigkeit der Gläubigen. Doch ist die ostkirchliche Mystik nicht nur persönliche Mystik, sondern, und das zeigt sich besonders in den mystagogischen Werken des Dionysius, sie bezieht sich auch auf den verborgenen Sinn der heiligen Schrift, die Sakramente und die Liturgie (Koeopf 2008:1662) und besitzt damit ebenso eine deutliche gemeinschaftsbezogene Komponente. Mystik weist in der Ostkirche also sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Ausprägung auf und ist somit auch für die Koinonia der Kirche ein konstitutiver Faktor. Bezogen auf das Gebet der Ostkirche schreibt Nikolaou (1996:84): „Das gemeinsame Gebet findet seine notwendige Fortsetzung im privaten Gebet, so wie das private Gebet im Gebet der Kirche gipfelt.“ Das Beispiel des Gebetes als Ausdruck orthodoxer Spiritualität verdeutlicht noch einmal die enge Verknüpfung von Individualität und Kollektivität im Glaubensleben der Ostkirche.

Die zentrale Bedeutung des Gebetes wird im sogenannten Herzens- oder Jesusgebet, welches auch in der westlichen Christenheit populär geworden ist offensichtlich. Es ist die aus der Gebetspraxis der Athosmönche erwachsene ständige Anrufung des Namens Jesu Christi (Nikolaou 1996:87), die in verschiedener Ausprägung praktiziert wird. Sie entspringt dem Ideal der Herzensruhe (Hesychia – Ruhe, Abgeschlossenheit, Achtsamkeit: *ἡσυχία*), dem schweigenden Verweilen in der Stille und ist ein zentraler Aspekt ostkirchlicher Spiritualität und Mystik. Sie ist eine spezielle Ausprägung der Mystik, von der Gerhard Wehr (o.J.:46) schreibt:

Hesychasten als Vertreter einer speziellen mystischen Frömmigkeit, in der bildlose Kontemplation in der Verbindung mit einer Disziplinierung von Körperhaltung und Atemrhythmus eine wichtige Rolle spielte und zur Entwicklung des „Herzensgebetes“ führte.

Die Hesychia ist „ein geeignetes Mittel zur psychosomatischen Vorbereitung auf das Gebet und die Erfahrung der göttlichen Gnade“ (Nikolaou 1996:84) und „gab einer ganzen Frömmigkeitsbewegung bis heute ihren Namen: den Hesychasten.“ (Tamcke 2008:31). Es geht bei der Hesychia um die notwendige Sammlung und innere Konditionierung für die Verrichtung des immerwährenden Jesusgebetes einerseits und die Erfahrung des „Taborlichtes“ andererseits, welches, auf die Verklärung Jesu anspielend, die Einung mit Gott

oder zumindest die unmittelbare Nähe zu ihm symbolisiert (:31). Die Hesychia ist somit sowohl eine mystische - asketische Tradition der Ostkirche, als auch ein Prozess oder eine Methode der Reifung oder des Wachsens hin zu einer tiefen Begegnung mit Gott (Wehr o.J.:48). „Das Ohne-Unterlaß-Beten verbunden mit der Hesychia gehört von Anfang an zu den Hauptcharakteristika des Mönchtums.“ (Nikolaou 1996:85). Unter dem Oberbegriff „Askese“ mit dem Ziel der innigen Gottesbegegnung, lässt sich an dieser Stelle erstens eine wesentliche Grundlage des Mönchtums und zweitens eine nicht zu unterschätzende Brücke zwischen der Ost- und der Westkirche ausmachen. Denn diese Askese, so Nikolaou (:94) ist

nicht das Privileg der Ost- oder Westkirche, sondern das gemeinsame christliche Erbe, die innere, erneuernde, aber auch verbindende Lebenskraft der Schwesterkirchen im Osten und im Westen. Das Mönchtum weist in der Kirchengeschichte besonders des ersten Jahrtausends in der Tat eine Brückenfunktion auf und könnte auch heute von seinem Wesen her als Brücke zwischen der Ost- und der Westkirche verstanden werden.

Das Mönchtum, als Tradent spirituellen Lebens schlägt also einerseits die Brücke zur lateinischen Christenheit, weist aber andererseits auch auf die gemeinschaftsprägenden Aspekte der Mystik hin, welche sich in der monastischen Gemeinschaft (*κοινοβιακή κοινωνία*) äußern und vor allem in der Feststellung deutlich werden, dass Aktion und Kontemplation, Praxis und Theoria untrennbar zusammengehören (:165). Auf dieser gemeinsamen Basis entwickelte sich auch die westliche Spiritualität und Mystik, allerdings mit einer anderen Akzentuierung, welche im Folgenden kurz vorgestellt werden soll.

5.1.2 Die westkirchliche Tradition

Die Entwicklung der mystischen Spiritualität hat in der westlichen Kirche, insbesondere nach der Reichsteilung und der folgenden Diskontinuität in der geschichtlichen Entwicklung, andere Akzente gesetzt als die östliche Kirche. Hier hat vor allem auch die vorfindliche Kultur das Werden christlicher Mystik geprägt. Diese lateinisch geprägte Kultur und Gesellschaft behielt trotz mannigfacher Beeinflussung, vor allem durch den Hellenismus, ihr ganz eigenes Gepräge bei, welches dann selbstverständlich auch die Entwicklung des lateinischen Christentums und damit auch seiner Mystik wesentlich beeinflusste (McGinn 1994:276). Obwohl das Mönchtum, wie gezeigt, ein verbindendes Element zwischen Ost- und Westkirche darstellt, existieren wesentliche Unterschiede sowohl in Form, als auch in inhaltlichen Fragen. Zwei prägende Gestalten, die die spätere Entwicklung westlicher Mystik

wesentlich beeinflusst haben sind Johannes Cassian und sein Zeitgenosse Augustinus. Cassian sammelte (ab etwa 425) die „im morgenländischen Bereich geübte Spiritualität in seinen berühmten *Unterredungen der Väter (Collationes patrum)*“ (Wehr o.J.:73). Ein zweites wichtiges Werk des Cassian, das „De institutis“ beschreibt die äußere Lebensform der Mönchsgemeinschaft. Beide Schriften „waren für mehr als ein Jahrtausend die wichtigste Klammer zwischen östlichem und westlichem Mönchtum.“ (McGinn 1994:316). Hiermit beeinflusste Cassian alle nach ihm kommenden Begründer und Vertreter mönchischer und mystischer Strömungen und machte die Spiritualität des Ostens dem Westen in systematischer Weise zugänglich.

Augustinus, der Zeitgenosse Cassians, „[...] hat wie kein anderer die Gestalt der religiösen Welt des abendländischen Europas für das folgende Jahrtausend bestimmt.“ (McGinn 1994:332). Obwohl es nicht unumstritten ist, ob Augustinus Mystiker war oder nicht, so kann man ihn wohl doch einen Mystologen nennen (Wehr o.J.:78), dessen Werke über die rein theologisch reflektierende Auslegung hinausgehen. Viele dieser seiner Schriften haben nachhaltig auf die abendländische Mystik eingewirkt (:79). Hier sind seine Predigten zu den Psalmen und dem Johannesevangelium, sein Werk über die Trinität und vor allem die „Bekenntnisse“ zu nennen (Bangert 2003:34). Augustinus verbindet in seiner Theologie christliches Denken mit dem Platonismus, so dass „sich Christliches und Platonisches vielfach nur noch schwer unterscheiden lassen“ (Langer 2004:92). So wird der große Kirchenlehrer auch zu einem Transporteur platonischen Denkens hinein in die Mystik der westlichen Kirche. „Augustinus knüpft an die altkirchliche Theologie an; seine schriftstellerische Tätigkeit bildet dabei – wenigstens für das Abendland – deren Abschluß.“ (Hägglund 1997:86). Augustinus sammelt die christliche Tradition und verbindet sie mit dem Neuplatonismus, der der philosophische Ausgangspunkt seiner weiteren Überlegungen ist. „In formaler Hinsicht ist Augustins Theologie eine Synthese von neuplatonischen und christlichen Denkformen [...]“, so Hägglund weiter. Die weitere Entwicklung mystischer Spiritualität im Westen ist ohne diese grundlegende Voraussetzung nicht zu verstehen. Wesentlich ist auch die Beobachtung Michael Bangerts (:36), dass sich mystische Erfahrung für Augustinus immer im Kontext des gemeinsamen Glaubens der Kirche ereignet. „Die Verbundenheit in der Kirche war für ihn konstitutives Merkmal von Mystik im Christentum.“ Schon von der augustiniischen Grundlegung her ist die Mystik und ihr Erleben eingebettet in den Raum der Gemeinschaft, der Kirche, ohne die christliche Mystik für Augustinus nicht zu denken ist.

Die folgende Spiritualität der Westkirche des Frühmittelalters war von einer alles durchdringenden Sakralität gekennzeichnet, „die auf der Vorherrschaft des Klerus und einem mönchischen Ethos gründet.“ (McGinn 1996:40). Im Gegensatz zum Osten, in dem sich Mönchtum und mystisches Denken kontinuierlich entwickeln konnte, so Volker Leppin (2007:56):

[...] erlebte das westliche Mönchtum nach der Zeit der Karolinger, in der es durch Johannes Scotus Eriugena zur Übersetzung des Areopagiten gekommen war, eine äußerst schwierige Phase, in der die Existenz der Klöster theologisch wie spirituell höchst unsicher war.

Es ist die Zeit, in der der Klerus beginnt, den Zugang zum Glauben exklusiv zu verwalten. Latein wird zu einer erlernten Sprache, den Laien unbekannt, denen damit der Zugang zu biblischen Texten unmöglich wird. Außerdem kontrolliert der Klerus im Westen, im Gegensatz zur Ostkirche, „durch die Verbindung von Bischofssitz und Heiligengrab den Zugang zur Kraft, die der Reliquie innewohnt“ (McGinn 1996:47). „Die Führungsrolle des Klerus äußerte sich vor allem auf den drei wichtigen Gebieten: der Liturgie, der Erziehung und der Bibelkenntnis“, so McGinn weiter. Die frühmittelalterliche Spiritualität war mehr von einem gewissen Interesse an Moralismus, von einer Beschränkung auf äußerliche und damit kontrollierbare Verhaltensregeln als einem Interesse an inneren Einstellungen geprägt. Es entstehen Buß- und Beichtbücher (:46) und der Glaube der Menschen wird zu einer vom Klerus kontrollierbaren Größe.

Erst mit den monastischen Erneuerungsbewegungen des 12. Jahrhunderts, deren bedeutendster Vertreter Bernhard von Clairvaux war, entstand eine erneute Intensivierung mystischer Frömmigkeit im Westen. Bernhard war der Erste, der im Mittelalter die Mystik zu einer theologischen Linie eigener Prägung entwickelt, so Hägglund (1997:155). „Die Meditation über das Erdenleben Christi, besonders über sein Leiden, bildet den Mittelpunkt der bernhardinischen Mystik.“ Zu dieser Zeit begann sich dann auch in Mitteleuropa die volkssprachliche Mystik Gehör zu verschaffen, die Texte wieder in einer den Menschen zugänglichen Sprache verfasste. In diesem Zeitraum wurden auch neue religiöse Lebensformen geprägt, die für den Westen charakteristisch werden sollten (Koepp 2008b:1664). In diesen unterschiedlichen Gemeinschaften entwickelte die Mystik verschiedene Formen und Ausprägungen, die auf diesem Hintergrund differenziert werden können. Im 12. und vor allem im 13. Jahrhundert entstand dann auch eine explizite „Frauenmystik“ im Raum der Klöster und der Beginenbewegung, deren Vertreterinnen aus dem klösterlichen Milieu z.B. Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau oder die

Vertreterinnen des Klosters Helfta waren. Die Mystik sprießt in dieser Zeit, nach einer gewissen Dürrephase im Frühmittelalter, an vielen Stellen und in unterschiedlicher Gestalt neu hervor, als wäre sie ein latent vorhandener Keim in der Kirche und im Glauben der Menschen gewesen, der nur auf günstige Bedingungen zu erneutem Hervorsprießen gewartet hatte.

Mit der Gründung von Universitäten und dem Auftreten universitärer Theologie, betritt die Scholastik die mittelalterliche Bühne. Scholastik und Mystik, oft als inkompatibel angesehen, haben sich im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte des Westens gegenseitig positiv beeinflusst und standen einander nicht als unvereinbare Gegensätze gegenüber (Wendel 2011:122). „Die Mystik war der Theologie der Scholastik nichts Fremdes und letztere auch der Mystik nichts Unbekanntes“, so Hägglund (1997:155). Die Entstehung der Scholastik und ihrer Denksysteme steht im Gegensatz zur Theologie des Ostens, die darauf verzichtete philosophische oder juristische Kategorien, welche kennzeichnend für die Scholastik waren, anzuwenden. Dies geschah im Osten „auf Grund der Überzeugung, daß der Gegenstand der Theologie für die Vernunft unerreichbar ist und daher in anderer Weise als in der formalisierten, schulgemäßen Sprache dargestellt werden muß“ (:332). In der früheren Scholastik sind es dann vor allem Hugo und Richard von St. Victor, die die Linie der Mystik weiterführten. Weitere Beispiele für die Verflechtung von Scholastik und Mystik sind die spekulativen Mystiken von Eckhart, Seuse und Tauler und auch die mystischen Motive in den Werken der Scholastiker Albertus Magnus oder Thomas von Aquin. Spekulative Universitätstheologie und mystische Glaubenserfahrung sind in der Anfangszeit zwei sich gegenseitig befruchtende Aspekte des einen Glaubens. Die heute vielerorts noch zu beobachtende Trennung zwischen Theologie und Mystik ist weder von Beginn an, noch per se unabänderliches Charakteristikum des Verhältnisses beider Aspekte christlichen Glaubens.

Im Westen entstehen weiter, anders als im Osten, auch geographisch zu trennende mystische Traditionen, so dass von einer deutschen oder niederländischen, einer spanischen, englischen, italienischen und französischen Mystik gesprochen werden kann, die der christlichen Mystik des Westens ihr jeweils ganz eigenes Gepräge verleihen. Die spätmittelalterliche Mystik des Westens wird z.B. von der sogenannten „deutschen Mystik“ beherrscht. Im ober- und westdeutschen Raum entsteht die Bewegung der „Gottesfreunde“ zu denen die wichtigsten Vertreter der deutschen Mystik gehören (:156). Die Mystik des Abendlandes besitzt wohl einen Körper, nämlich den der Kirche und des gemeinsamen

Glaubens³⁰, gleichzeitig aber auch viele Gesichter. Deshalb kann im Westen dann auch nicht von *der einen* mystischen Tradition geredet werden. Hier erscheint die Mystik des Ostens deutlich homogener.

Mit der Reformation, die der Mystik mehrheitlich aber nicht in allen ihren Strömungen ablehnend gegenüberstand, tritt die Mystik im Westen mehr in den Hintergrund und verlagert sich in andere Bereiche, insbesondere in den Bereich der Philosophie (Wendel 2011:123). Mit der Romantik findet die Mystik dann auch Einzug in die Literatur, die sich in Abgrenzung von falschem Mystizismus, um die Wiedergewinnung der wahren Mystik bemüht, um sich später dann auch wieder gesellschaftspolitisch zu engagieren (Weil; Hammarskjöld; Merton; Sölle).

Neben den formalen und inhaltlichen Fragen ist der wesentliche Unterschied zwischen der ostkirchlichen mystischen Tradition und der der Westkirche, und dies ist bei aller schlaglichtartigen Kürze deutlich geworden, eine prägende Inhomogenität und Diskontinuität. Die Mystik des Westens entstand nicht in einem breiten, sich langsam entwickelnden Strom der Tradition und Entwicklung, sondern war geprägt von den Brüchen geschichtlich-geographischer Veränderungen. Die Gestalt der christlichen Mystik des Westens ist nur auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklungen recht zu verstehen. Dabei sollte diese Entwicklung nicht als ein Manko gegenüber der des Ostens angesehen werden. Beide Entwicklungen haben dazu beigetragen, ein vielgestaltiges Bild der christlichen Mystik zu zeichnen, mit der Möglichkeit der gegenseitigen Bereicherung und, gerade durch diese Vielschichtigkeit, mannigfache Anknüpfungspunkte für die Menschen des postmodernen Westens anzubieten.

5.2 Mystische Persönlichkeiten im Kontext

Viele mystische Persönlichkeiten haben die Mystik und das Bild von ihr geformt. Es sind die unterschiedlichsten Menschen, Männer wie auch Frauen, die in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte der christlichen Mystik ihr spezielles Gesicht verliehen. In der Vielfalt dieser Charaktere und der Zeugnisse ihres mystischen Erlebens, spiegelt sich etwas von der Vielfalt der Zugänge zur christlichen Mystik wieder. Jenseits aller Uniformität, ist sie eine Mystik, die den Vielen zur Verfügung steht. Sie ist eben keine elitäre Form des Glaubens, die

³⁰ Ein Blick in die Kirchengeschichte verdeutlicht selbstverständlich, dass dieser gemeinsame Glaube oft eher von Gegensätzen geprägt war und ist, mit all den schlimmen Folgen die aus den verschiedenen Auseinandersetzungen hervorgegangen sind.

nur wenigen besonders begabten oder begnadeten Menschen offen steht. Hierin liegt eine prinzipielle Relevanz für die christliche Koinonia begründet. Die Mystik steht der ganzen Koinonia zur Verfügung, deren Glieder damit in ihrer individuellen Unterschiedlichkeit auch die ganze Bandbreite persönlicher Anknüpfungspunkte hin zu den kirchenfernen Menschen anbieten können. Hierin wiederum liegt ein wesentlicher missiologischer Aspekt der Mystik begründet. Allein schon die noch nicht interpretierte Beobachtung der Tatsache der Bandbreite der sozio-kulturell-religiösen Hintergründe der christlichen Mystikerinnen und Mystiker, ist an sich eine Größe, die die Möglichkeit der Verankerung der Mystik im Leben der Kirche und Gemeinde, welche eben gerade aus dieser Vielfalt lebt, deutlich vor Augen führt.

Nun aber an dieser Stelle und in diesem Rahmen auch nur den Versuch zu wagen, einzelne Mystikerinnen und Mystiker vorzustellen, kann nur unbefriedigend bleiben, weshalb dieser Versuch hier auch nicht unternommen wird. Auch soll nicht auf die mitunter kontrovers diskutierte Frage eingegangen werden, ob eine bestimmte (kirchen)geschichtliche Persönlichkeit nun tatsächlich Mystiker oder Mystikerin war oder nicht. Dies würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen und nur marginal zum eigentlichen Thema beitragen. Stattdessen sei auf die umfangreiche Literatur zum Thema, die vom allgemeinen ersten Überblick bis zur profunden Einzeldarstellung reicht verwiesen.³¹ Was an dieser Stelle und für das Anliegen dieser Arbeit aber deutlich werden kann, ist die Tatsache, dass ihr mystisches Erleben alle diese Menschen nicht in eine Art geistliche Isolation getrieben hat. Vielmehr hat die Mystik die Mystikerinnen und Mystiker immer wieder neu für die Gemeinschaft geöffnet und sensibilisiert. Dies gilt für die Mystik im Kontext des klösterlichen Lebens ebenso, wie für mystisches Leben im „säkularen Alltag“. Was also an dieser Stelle, jenseits aller inhaltlichen und formalen Unterschiede der christlichen Mystikerinnen und Mystiker aufzuzeigen ist, ist der „rote Faden“, welcher in unterschiedlicher Intensität, dem mystischen Erleben immer eine soziale Dimension verleiht.

³¹ Einen guten allgemeinen Überblick in Bezug auf mystische Personen im Christentum bieten folgende Veröffentlichungen:

Ruhbach, Gerhard und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Christliche Mystik: Texte aus zwei Jahrtausenden*. München: Beck.

Rohr, Wulfing von und Weltzien, Diane von 2005. *Das große Buch der Mystiker*. Unveränd. Neuausgabe. München: Goldmann.

Thiede, Werner 2009. *Mystik im Christentum*. Frankfurt am Main: Hansisches Druck- und Verlagshaus GmbH.

Tritsch, Walther (Hg.) 1990. *Einführung in die Mystik: In Quellen und Zeugnissen*. Augsburg: Pattloch Verlag © Weltbild Verlag GmbH.

Wehr, Gerhard 2008. *Christliche Mystiker: Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Paul Mommaers (1996:99) stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob denn das konkrete, praktische Leben der Heiligen, d.h. der Mystiker und Mystikerinnen, „einsam und aseptisch von alledem, was menschliche Beziehung ist“ gelebt wurde. Für ihn sind Personen wie Bernhard von Clairvaux (:99), der Freund Bernhards Aelred von Rievaulx (:100), die Beziehung zwischen Franz von Sales und Johanna von Chantal (:102) oder auch die franziskanische Mystikerin Angela von Foligno (:107) beredte Zeugen dafür, dass sich mystisches Leben und intensive Beziehungspflege nicht gegenseitig ausschließen. Über *Angela von Foligno* schreibt Mommaers (:110):

In der Liebe, von der die Mystikerin spricht, *fühlt* man für den anderen. Man wird selber in Herz und Seele getroffen. Und ein zweiter wirklich bemerkenswerter Punkt ist der, daß sich diese Liebe konkret zum Ausdruck bringen will.

Die Liebe, die sich ja gerade auch in der mystischen Beziehung zu Gott (Liebesmystik) immer wieder konkretisiert, ist Motiv und Motivation für die Hinwendung zu den Mitmenschen. *Bernhard von Clairvaux* tritt nach seiner Hinwendung zu Gott in das strengste Kloster seiner Zeit, nämlich Cîteaux ein. „Denn er wollte auf alles verzichten. Nur auf die Freundschaft nicht, merkwürdigerweise. [...] Seine Geschwister liebt er so, daß sie nach Cîteaux mitgehen müssen.“ (:99). So schreibt Bernhard in seiner 27. Ansprache über das Hohelied (Baumotte 1997:136-137):

Wenn du aber noch weiter gehst und dem Reich der Liebe die äußerste Gewalt antust, so daß du es als frommer Eroberer bis zur letzten Mark besetzen kannst – mit anderen Worten, wenn du nicht einmal Feinden dein liebereiches Herz verschließt, selbst denen Gutes tust, die dich hassen, für die betest, die dich verfolgen und verleumden (Lk 6, 27f.), und unter denen noch, die den Frieden hassen, friedlich zu leben suchst (Ps 120,7): dann vollends ist deine Seele weit wie der Himmel, aber auch nicht weniger hoch und schön.

Für Bernhard ist also das ersehnte Ziel, der Aufstieg der Seele in den Himmel, nicht ohne die liebevolle Zuwendung zu den Menschen zu erreichen. *Gregor der Große* schreibt in seinem Hesekielkommentar (Ruhbach & Sudbrack 1989:103) über das aktive und kontemplative Leben:

Aufgabe des aktiven Lebens ist: dem Hungernden Brot geben, den Unwissenden durch das Wort der Weisheit unterrichten, den Irrenden zurechtweisen, den überheblichen Nächsten zu demütigem Leben zurückrufen, um den Kranken Sorge tragen, jedem einzelnen das ihm Zuträgliche zukommen lassen und dafür Vorkehrung treffen, daß die uns Anvertrauten das zum Leben Notwenige haben. Aufgabe des kontemplativen Lebens ist: an der Liebe zu Gott und dem Nächsten mit ganzen Herzen festhalten, aber von jeglicher äußerer Tätigkeit absehen, einzig dem Verlangen nach dem Schöpfer anhängen, so daß die Seele keinen irdischen Geschäften nachgeht [...].

Gregor sieht Aktion und Kontemplation als zwei Seiten einer Medaille, wobei erstere aus der letzteren entspringt. Die Hinwendung zum Nächsten ist für Gregor dabei ganzheitlich, indem sowohl für das Leibliche als auch für das Geistliche der Menschen Sorge getragen werden soll. Ganz praktisch greifbar wird die Zuwendung zu den Menschen bzw. hier zu einem bestimmten Menschen, im Abschnitt eines persönlichen Briefes des *Heinrich von Nördlingen* an Margarete Ebner (:198):

Du meine ganz Getreue und meiner Seele sichere Zuflucht, ich weiß nicht, was ich sagen soll; denn mein Herz ward gar wundersamer Sehnsucht voll, als ich deinen Brief las, und ich verlor Wort und Weise infolge des heiligen Duftes und göttlichen Geschmacks, der aus deinen feurigen Worten in mich drang, und es ward ein gütlicher Krieg in mir zwischen großer Furcht und großer Begierde. Die Furcht gebot mir zu schweigen, aber die Begierde, die gebot mir zu reden und hat auch also gesiegt, daß mein Herz und mein Mund offenstehen und weit geworden sind, mit Dir, meinem Lieb in Gott, zu plaudern.

Heinrich, als Seelsorger vieler mystischer Nonnen, pflegte innige geistliche Beziehungen, deren Intensität in obigen Briefauszug deutlich wird. Viele mystische Persönlichkeiten stehen in engen Beziehungsnetzen, in denen sie ihre Erfahrungen auf verschiedenen Ebenen teilen. Ein Beispiel ist *Nikolaus von Kues* (Cusanus) der in regem Briefwechsel steht und an den Abt Kaspar Aindoffer schreibt (:261):

Hochwürdiger Vater! Zunächst unzählige Grüße. Das Martyrologium habe ich erhalten und werde es baldigst zurückschicken. Die Bücher, die ihr verlangt, hat mein Sekretär, den ich erwarte, noch nicht gebracht. Sobald ich sie habe, übermittle ich sie euch. Daß ich euch meine schlichten und wenig gefeilten Predigten übersandte, geschah im Hinblick auf unsere ganz besondere Vertraulichkeit und in der Zuversicht wahrer Freundschaft.

Auch in diesem Briefauszug wird eine über das Geschäftsmäßige hinausgehende tiefe Verbundenheit und Freundschaft ersichtlich. Offensichtlich entfaltet sich mystisches Leben nicht nur in der stillen Versenkung, sondern gerade auch in der aktiven Teilnahme am gemeinschaftlichen Leben. Diese gemeinschaftliche Komponente ist ein Kennzeichen jeder echten Mystik. So schreibt der spanische Mystiker *Francisco de Osuna* (1982:123):

Wenn du, meine Seele, erkennst, wie gut und liebenswert der Herr ist, dann wirst du ihn anbeten, ihn preisen und ehren, ihm gehorchen und danken, ihm lobsingend und seine Herrlichkeit verkündend. Liebe ihn in seiner Schöpfung, in jedem seiner Geschöpfe, und erkenne ihn darin mehr mit der Tiefe des Gefühls als mit dem Verstand. [...] So wirst du aus allem Liebe gewinnen, in jedem Geschöpf die besondere Gnade erkennen und mit entsprechender Liebe darauf antworten.

Es geht de Osuna also darum, das der Mensch sich auch nach außen wenden muss, der Schöpfung entgegen, um darin der Liebe Gottes zu begegnen, der nur mit erneuter Liebe

geantwortet werden kann. Somit ist der Mystiker und die Mystikerin weit davon entfernt, Gott nur in einer weltfremden Abgeschlossenheit finden zu wollen.

Unter anderen Voraussetzungen kommt *Teilhard de Chardin* zu einem ähnlichen Schluss wie es Francisco de Osuna tut. Er sieht Gott als die „Quintessenz“ aller Dinge, in allem präsent und deshalb in allem zu finden. Für de Chardin entsteht die Selbstwerdung gerade in der Hinwendung zu den Nächsten, weshalb er dann auch schreiben kann (Ruhbach & Sudbrack 1989:473):

Den Triumph des vitalen Gleichgewichts macht es aus, das Individuum wiederzufinden, indem man der Gesellschaft und der Welt den Vorrang gibt; die in der bewußten Verschmelzung mit dem Gemeinwesen gefundene höchste Personalität. So gewinnt der wachsende Individualismus des Menschen Anschluß an die Erkenntnis der innigen Vereinigung des Ganzen in Einem.

De Chardin sieht die mystische Christusgegenwart in aller Materie, in allem Sein und Werden (Wehr 2008:226). Somit zieht ihn auch seine Mystik hin zu dem Sein und damit zu den Menschen, in denen der gegenwärtige Christus zu finden ist. Deshalb kann de Chardins Mystik auch als eine gemeinschaftsorientierte Mystik bezeichnet werden.

Auch *Hildegard von Bingen* vertritt eine weltzugewandte Mystik, deren Ganzheitlichkeit sie in die Gemeinschaft und auf verschiedensten Ebenen zu menschenzugewandter Tätigkeit als Dichterin, Komponistin oder auch Heilkundige treibt (Thiede 2009:99). So kann Hildegard dann auch als eine Repräsentantin sowohl der „Schaumystik“, als auch der „Dienstmystik“ gesprochen werden (Wehr 2008:66). Hildegard ist Briefpartnerin von Kaiser, König und Papst (Ruhbach & Sudbrack 1989:123) und Mahnerin des Klerus. Ihre Mystik treibt sie hin zu den Menschen, treibt sie dazu Beziehungen einzugehen und Verantwortung zu übernehmen. Gerade Hildegard von Bingen ist ein Beispiel dafür, dass mystisches Erleben in die Gemeinschaft zieht und sich kontemplatives Erleben in tätiger Weise in der Welt manifestiert.

Für *Johannes Tauler*, der in der Nachfolge Meister Eckharts die mystische Lehre von der Rückkehr der Seele in die göttliche Dimension des Ungeschaffenen (Thiede 2009:130) vertritt, aber mehr den Aspekt der gnädigen Zuwendung Gottes als Voraussetzung für diesen Weg betont, ist die Gemeinschaft ein wesentlicher Faktor seiner Mystik. In Straßburg ist er Teil eines Kreises der mystischen „Gottesfreunde“ (:128). Thiede (2009:133) resümiert:

Freilich hat der Mystiker Tauler selber keiner totalen Weltfremdheit das Wort geredet. Die Verwurzelung im göttlichen Urgrund des Ungeschaffenen bedeutete für ihn die Basis für weltzugewandtes Handeln, für aktive, aufs alltägliche Leben gerichtete ethische Verantwortung. Weltferne und Weltnähe bilden hier keinen Gegensatz.

Tauler war, eher als sein Lehrer Meister Eckhart, „Lebemeister“ statt „Lesemeister“. Nicht philosophisch-theologische Spekulation, sondern die Lebensnähe seiner Predigten zeichnen ihn aus (Wehr 2008:107). Die geistliche Übung, d.h. der mystische Weg, „liegt für ihn nicht in erster Linie in einer sakralen Sphäre oder im klösterlichen Umfeld, weil er die Gottesgegenwart – deutlicher noch als Meister Eckhart – in mitten des Alltags findet.“ (:114). Taulers Mystik ist gemeinschaftsbezogen und Tauler wendet sich demzufolge konsequent den Menschen zu.

Thomas von Kempen, dem das bekannte Meditationsbuch „Die Nachfolge Christi“ (De Imitatione Christi) zugeschrieben wird³², ist Zeit seines Lebens von der Spiritualität der „Brüder vom gemeinsamen Leben“, einer von der sogenannten „Deutschen Mystik“ herkommenden mystischen Reformbewegung beeinflussten Laienbruderschaft geprägt. Obwohl er ein bescheiden lebender „Mystiker der Innerlichkeit“ war, der die Stille, das Schweigen und den Gottesdienst liebte (Thiede 2009:136) und vor zu viel Vertraulichkeit warnte: „Zwar müssen wir alle lieben, aber Vertraulichkeit ist nicht ratsam“ (Kempis 1953:28), betonte doch auch er den Wert der Gemeinschaft (:40): „Viel tut, wer viel liebt. Viel tut, wer die Dinge recht tut. Richtig handelt, wer mehr der Gemeinschaft als seinem Eigenwillen lebt.“ Thomas sieht die mystische Innerlichkeit, in der er lebt und die er erstrebt, vollendet in dem weisen und rechten Handeln in der Gemeinschaft, in der sich die stille Begegnung mit Gott in Form eines liebenden Umgangs miteinander auswirken muss. Die gemeinschaftsorientierte Mystik des Thomas von Kempen verdeutlicht auch, dass mystisches Leben charakterliche Voraussetzungen, wie etwa Thomas' introvertiertes Gemüt, positiv beeinflussen kann.

Für *Johannes vom Kreuz*, den großen spanischen Mystiker, ist die Mystik die personale Verwirklichung der Gottesliebe, wohingegen die Freundschaftlichkeit die personale Verwirklichung der Nächstenliebe darstellt. Beide sind für Johannes untrennbare Teile des einen Evangeliums (Reinhard Körner zitiert bei Thiede 2009:153). „Der Weg zur Vollkommenheit, zur Vollendung bei Gott besteht demnach in der gelebten Liebe zu Gott und den Menschen.“ In der Beziehung zu dem dreieinigen Gott beziehungsfähig zu werden, gerade zu eben diesem Gott hin und damit aber auch in erneute Beziehung zu seiner gesamten Schöpfung zu treten, ist für Johannes vom Kreuz zentrales Anliegen (:154). Exemplarisch hierfür mag die herzliche Liebe und Zuneigung gelten, die Johannes seinem älterem Bruder

³² Die Verfasserschaft des Thomas von Kempen ist zumindest für die ersten drei Teile der Nachfolge, die unter Umständen von Gerhard Groote stammen, nicht unumstritten. Die „Nachfolge Christi“ wird laut Gerhard Ruhbach (1994b:2000) bis zu 35 anderen Autoren zugeschrieben, so dass eine tiefer gehende Erörterung der Verfasserfrage an dieser Stelle weder möglich noch nötig ist.

Francisco entgegen bringt, die ihn in Unterstützung und Hilfestellung tätig werden lässt und weit entfernt von einer isolierenden Zurückgezogenheit angesiedelt ist. Mehr noch: „Man kennt den hl. Johannes vom Kreuz nicht, ehe man seine herzliche Liebe zu diesem um zwölf Jahre älteren Bruder, der es in der Welt zu nichts brachte, richtig einschätzt“, so zumindest die Einschätzung von Oda Schneider (Kreuz, Johannes vom 2009:6). Wie dem auch sei, so ist doch auch für Johannes vom Kreuz die tätige Nächstenliebe und der Weg in die Gemeinschaft ein wesentlicher Bestandteil seines (mystischen) Lebens.

Gerade *Dorothee Sölle* ist ein wesentliches Beispiel für eine welt- und gemeinschaftszugewandte Mystik. Dies äußerte sich in einem regen politischen und gesellschaftlichen Engagement. Mystik bedeutete für Sölle, die Welt mit Gottes Augen zu sehen, eine Sichtweise, die zu heilender Aktivität und von Hingabe getragener Solidarität führt (Thiede 2009:215). In diesem Sinne kann Sölle dann auch, wenn sie über die Distanzierung der Urgemeinde von gewissen gesellschaftlichen Zwängen nachdenkt schreiben (1999:244):

Vorausgesetzt ist in diesem Denken, daß Mystik auch dort, wo sie sich extrem individualistisch gibt, der Gemeinschaft fähig macht. Sie muß und will heraus aus der Privatisierung der Freude, des Glücks, des Einsseins mit Gott. Der Tanz der Gottesliebe kann nicht allein getanzt werden. Er bringt Menschen zusammen.

Weiter schreibt Sölle (1999:203-204):

Aber mystisches Denken kann das Individuum nicht in seiner *a-se*-haften Vereinzelung annehmen; es hat Gott immer schon dem Einzelwesen hinzugefügt, und dieser Gott braucht die Gemeinschaft, auch wenn das Ich sich einbildet, ohne sie ganz werden zu können. [...] Gemeinschaft, der Versuch, wie „Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben“ etwas Neues zu beginnen, ist bewußter Verzicht auf die Einsamkeit mit Gott. Die Erfahrung der inneren Stärke, die Gewißheit des Erfülltseins will sich mitteilen.

Für Dorothee Sölle ist mystisches Leben ohne die Gemeinschaft geradezu undenkbar. Mystik gedeiht in der Gemeinschaft und wächst in und durch die Wechselwirkung zwischen individuellem und gemeinschaftlichen mystischen Erleben.

Als letztes Beispiel soll hier noch *Simone Weil* zu Wort kommen, deren soziales Engagement ein tiefes Zeugnis ihrer weltzugewandten Spiritualität ist. Sie schreibt über das Wesen der Freundschaft (Wehr 2008:234):

Die Freundschaft ist das Wunder, durch welches ein menschliches Wesen einwilligt, eben jenes andere Wesen, das ihm wie eine Nahrung unentbehrlich ist, aus der Ferne zu betrachten, ohne sich ihm zu nähern ... Kraft dieser übernatürlichen Tugend der Erfurcht vor der menschlichen Autonomie besitzt die Freundschaft eine große Ähnlichkeit mit den reinen Formen des Mitleids und der Dankbarkeit [...].

Weils Beziehung zu Christus ist von dessen inkarnatorischen Abstieg in die Geschöpflichkeit geprägt (Ruhbach & Sudbrack 1989:464). So schreibt Simone Weil (:468):

Ich muß mich zurückziehen, damit Gott mit jenen Wesen in Berührung treten kann, die der Zufall auf meinen Weg stellt und die er liebt. [...] Man soll dem Nächsten nicht *um Christi willen* zu Hilfe kommen, sondern *durch* Christus. Das Ich soll derart verschwinden, daß Christus über jenes vermittelnde Zwischenglied, das unsere Seele und unser Körper darstellen, dem Nächsten zur Hilfe kommt.

Simone Weil's Mystik lässt sie selbst in den Hintergrund treten, um der Kraft Gottes einen Kanal hin zu ihren Mitmenschen zu bieten. Ziel ihrer Mystik ist es, dass Gott durch sie in der Welt und für die Menschen wirken kann. Einen deutlicheren Gemeinschaftsbezug kann Mystik wohl kaum aufweisen.

Die obigen Beispiele ließen sich ohne Frage fortsetzen, doch mögen sie genügen, um die soziale, gemeinschaftliche, ja auch gemeinschaftsstiftende Komponente der Mystik zu verdeutlichen. Christliche Mystik, die sich auf den Gott bezieht, der sich in Jesus von Nazareth der Welt und den Menschen zugewandt hat, treibt die Menschen die sich ihr verpflichtet wissen immer wieder hin in die Gemeinschaft derer, in denen sich eben dieser weltzugewandte Gott offenbart. In dieser Hinsicht steht die christliche Mystik immer in der fruchtbaren Spannung zwischen dem aktiven und dem passiven Leben, Aktion und Kontemplation, Gemeinschaft und Einsamkeit. Die Relevanz der Mystik für die Koinonia liegt gerade auch in eben dieser Spannung begründet. Diese Erkenntnis formulierte Dietrich Bonhoeffer (Bonhoeffer 2004:66) folgendermaßen: „Wir erkennen: nur in der Gemeinschaft stehend können wir allein sein, und nur wer allein ist, kann in der Gemeinschaft leben. Beides gehört zusammen.“ Bonhoeffer bezieht diese Aussage zwar nicht explizit auf die christliche Mystik, legt mit ihr aber gerade die Spannung offen, in der die Mystik sich bewegt. Vorausgesetzt die Feststellung Bonhoeffers besitzt allgemeine Gültigkeit, wovon auszugehen ist, bedeutet dies, das mystische Leben seine Heimat zwingend in der Gemeinschaft der Heiligen finden muss. Mehr noch, die Gemeinschaft benötigt dieses mystische Leben, da es die vorhandene Spannung bewusst aufnimmt und fruchtbar in das Glaubensleben integriert. Die Mystik hält die Spannung aus, die sich ansonsten nicht selten in einer einseitigen Entscheidung für dieses und gegen jenes Erleichterung verschafft. Das Leben der Mystikerinnen und Mystiker ist also so gesehen auch ein Plädoyer für die Integration der Mystik in das Gemeinschaftsleben der Kirche.

6. Die Theologie der christlichen Mystik

Die Theologie der christlichen Mystik ist der Versuch, die mystische Erfahrung zu systematisieren. Sie will die Erfahrung intellektuell erfassen und in das Gesamt der christlichen Theologie einordnen. Das wesentliche Problem, dem sie dabei gegenübersteht ist die Tatsache, dass sich eben diese Erfahrung einer Systematisierung zu entziehen neigt. In diesem Sinne schreibt Bernhard Fraling (2008:13): "Das Verhältnis zwischen Mystik und Theologie steht prinzipiell in der Spannung zwischen einer Erfahrung, die alles Begreifen übersteigt und der „rationalen Bemühung um Einordnung, Verstehen und Deutung.“ Mystische Theologie kämpft also mit der Schwierigkeit, das letztendlich Unausagbare in präzisen Definitionen darzustellen. Kees Waaijman (2005:80) sieht es so:

Technisch beginnt „mystische Theologie“ das spezifische, satzhafte und wissenschaftliche Studium des Weges anzudeuten, der die Seele in der Kontemplation zur Vereinigung mit Gott führt, wobei sie die diversen Etappen des geistlichen Weges durchschreitet, die sie auf diese Vereinigung vorbereiten.

Mystische Theologie ist der wissenschaftlich nachvollziehbare Versuch, den spirituellen Weg des mystischen Menschen systematisch und detailliert zu beschreiben. Hierbei sind Wissenschaft und Erfahrung nicht zwingend als Subjekt und Objekt zu sehen, als zwei getrennte Größen, wobei die eine die andere erforscht. Hildegard Gosebrink (2007:23) beschreibt die gegenwärtige Situation wie folgt: „Theologie im heutigen Sprachgebrauch meint weniger, wie noch bei Dionysius, wörtlich die Rede von Gott, als vielmehr die vernunftdurchdrungene Reflexion über den Glauben.“ Der Glaube und damit auch die Spiritualität und mystisches Erleben wird so gesehen eher als Objekt betrachtet, dem die Vernunft als Subjekt gegenübersteht. Diese Trennung ist aber kein Phänomen, das von jeher der (mystischen) Theologie innewohnte. Erwin Möde (2009:69) stellt in dieser Hinsicht fest:

Je schon war der christlichen Gottes- und Existenzenerfahrung die Theologie der Spiritualität implizit, ohne sich ausdrücklich selbstreflektiv und „eigenständig“ zu profilieren. So ist in der Zeit der Kirchenväter sensu stricto zwischen theologischem und spirituellem Schrifttum kaum zu unterscheiden.

Die Reflexion über die spirituelle Erfahrung und diese Erfahrung selbst, wurden ursprünglich nicht als zwei getrennte Größen wahrgenommen, sondern als gleichermaßen dem einen Glauben zugehörig gesehen. Denn gerade die reflektierte Erfahrung, sei es die eigene oder die anderer Menschen ist es ja, aus der die Theologie erwächst. Hildegard Gosebrink (2007:27) gibt diesbezüglich zu bedenken:

Heute gibt es manchmal die Tendenz, Theologie als „verkopft“ und „lebensfern“ abzuwerten, Mystik dagegen als „ganzheitlich“ und „erfahrungsbezogen“ überzubetonen und beide gegeneinander auszuspielen. Dabei haben wir in den Schriften der monastischen Theologen und Theologinnen qualitativ hochwertige Zeugnisse dafür, dass Erfahrung und Denken nicht nur zusammengehören, sondern einander anstoßen und antworten.

Speziell die Reflexion über das geistliche und mystische Leben und Erleben in den Klöstern des Mittelalters ist ein beredtes Exempel für eine fruchtbringende Verbindung vernunftgemäßen Nachdenkens und ganz praktischer Erfahrung. Dies geht mitunter soweit, dass Hildegard Gosebrink im Weiteren feststellen kann: „Gerade was die geistliche Literatur des Mittelalters bis ins 13. Jahrhundert angeht, wäre es oft zutreffender, statt von „Mystik“ von „monastischer Theologie“ zu reden.“ Hier werden Mystik und (monastische) Theologie zu Synonymen. Trotzdem sind und bleiben Theologie und Erfahrung nicht ein und dasselbe. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung trennte sich die ehemals relativ einheitliche Theologie in eine monastische und scholastische Theologie, eine Unterscheidung mittelalterlicher Theologie die auf Jean Leclercq zurückgeht (Gosebrink 2007:24). Diese Theologien können als je eigenständige Herangehensweise an theologische Fragen gesehen werden. Die eine, mehr die Erfahrung betonend und die andere, mehr die intellektuelle Reflexion hervorhebend, besitzen beide ihren notwendigen Stellenwert in der theologischen Reflexion überhaupt. Eine Trennung beider Theologien kann sich deshalb nur auf den Zugang und die Schwerpunktsetzung beziehen. So gesehen bleibt es *eine* Theologie, die sich verschiedener Methoden bedient. Um sich gegenseitig den notwendigen Dienst zu leisten ist es also erforderlich, den Unterschied ihrer jeweiligen Aufgabenstellung im Blick zu behalten. Denn die Unschärfe, das Unsagbare der mystischen Erfahrung verlangen auch nach einem Rahmen, der sie davor bewahrt in ein ungreifbar nebulöses und dann eventuell auch nicht mehr als christlich zu bezeichnendes Gefühlskonglomerat zu entgleiten. Bernhard Fraling (2008:27) bringt es auf den Punkt: „Mystische Erfahrung braucht deswegen theologische Reflexion, die Kriterien entwickelt, Echtes von Falschem zu unterscheiden. Mystische inspirierte Theologie und theologische gelenkte Mystik ergänzen sich dabei.“ In dieser Hinsicht dient die mystische Theologie der mystischen Erfahrung auch als notwendiges Korrektiv.

Eine Theologie der christlichen Mystik ist eine praktische Theologie, die ihre Verankerung in der geschichtlichen und gegenwärtigen Erfahrung und ihrer theologisch-systematischen Reflexion findet. Bernhard McGinn (1994:10) formuliert es so:

„Keine auch nur einigermaßen angemessene Theologie der Mystik, die auf der Höhe der Zeit sein will, darf mit einem abstrakten Theoriekonzept mystischer Erfahrung als solcher einsetzen (sollte dies überhaupt möglich sein). Vielmehr muß sie aus den entscheidenden Stadien der Geschichte christlicher Mystik eine kohärente Interpretation ableiten, die als Grundlage für eine entsprechende Theorie und Praxis von Mystik dienen kann.

Da es keine rein theoretische Mystik gibt, gibt es demzufolge auch keine rein theoretische mystische Theologie. Mystik ist primär Erfahrung. An diese Erfahrung muss nun jedoch die christliche Theologie als solche, vor allem aber in ihrer dogmatischen Form, herangetragen werden. So wird die Erfahrung auf ihre Vereinbarkeit mit den christlichen Bekenntnissen hin untersucht. Die Dogmatik wird hier erste Kriterien liefern können, obwohl auch sie selbst sich von der mystischen Erfahrung hinterfragen lassen muss. Erfahrungswissen und theoretisches Wissen sind keine strikt zu trennenden Erkenntnisansätze. Gerade die Dogmatik „ist selbst sozusagen „geronnene Spiritualität“, also ein Stück weit auch „geronnene Mystik“, so Werner Thiede (2009:26). Die Dogmatik schöpft ihre Theorie somit aus der gegenwärtigen und vergangenen, sowie aus der in der Bibel festgehaltenen Erfahrung. Manfred Gerwing (2007:77) stellt in diesem Zusammenhang für die katholische Theologie fest:

Die Feststellung, dass die theoretisch-rationale Beschreibung des Glaubens nur Einblicke in das Denken des Glaubens, nicht aber in den gelebten Glauben selbst bietet, schon gar nicht dieser Glaube selbst ist, darf nicht zu dem Missverständnis führen, gelebter Glaube und systematisch reflektiertes Glaubenswissen, Spiritualität und Dogmatik, hätten nichts miteinander zu tun. Im Gegenteil: Sie gehören zusammen, dürfen nicht als Gegensätze aufgefasst, sondern müssen aufeinander bezogen werden.

Hier muss ein Dialog entstehen, der beiderseitige Korrektur ermöglicht und so auch Räume für Neues öffnet. Im Idealfall entsteht aus diesem Dialog eine christlich mystische Theologie, die aus interpretierter geschichtlicher Erfahrung heraus eine Praxistheorie entwickelt, welche sich im Rahmen des christlichen Bekenntnisses bewegt. Diesem Zugang ist auch die vorliegende Arbeit verpflichtet. In den folgenden Kapiteln wird darum dieser Dialog geführt werden müssen, um eine Praxistheorie zu entwickeln, die eine adäquate Bewertung mystischer Erfahrung, gerade auch im Hinblick auf ihren Gemeinschaftsaspekt ermöglicht. Da das christliche Bekenntnis allerdings zur institutionellen Konfession geworden ist, wird sich christlich mystische Theologie zunächst heterogen darstellen müssen. Dies ist nicht zwangsläufig ein Manko, sofern die gemeinsame Basis nicht aus dem Fokus gerät. Es kann christlich mystischer Theologie nicht darum gehen, zu einer denominationellen Theologie zu mutieren. Es gilt zu zeigen, dass der Erfahrungshorizont christlicher Mystik weit genug ist,

um verschiedene denominationelle Ausprägungen in einer mystischen christlichen Theologie zu integrieren.

Aus diesem Grunde soll hier kurz auf das Verhältnis von reformatorischer, evangelischer Theologie und Mystik eingegangen werden. Vordergründig schienen sich beide lange Zeit gegenseitig auszuschließen. Das konstruktive Kritik angezeigt ist steht außer Frage, jedoch muss diese mit einer theologisch sinnvollen Diskussion einhergehen. Dies war und ist leider nicht immer der Fall. So sah sich mystische Spiritualität von evangelischer Seite aus häufig mit prinzipieller Skepsis und auch offener Verunglimpfung konfrontiert, die mehr auf einem allgemeinen Gefühl als auf Tatsachen beruhten.

Reformatorische Theologie und Mystik

Wie angedeutet, stand der Protestantismus der Mystik nicht immer wohlwollend gegenüber. Die kritischen Wendungen gegen die Mystik, die schon bei Luther angelegt sind (Leppin 2007:118), treten im Laufe der geschichtlichen Entwicklung immer mehr in den Vordergrund, so dass in Verbindung mit der Rationalität der Aufklärung und den z.T. scharfen Reaktionen darauf im 20. Jahrhundert die protestantische Theologie vor allem des deutschen Sprachraumes sich einig wurde, „dass Protestantismus und Mystik unvereinbar seien“, so Leppin weiter. Boehme und Sudbrack (1989:23) fassen einige protestantische Urteile über die Mystik zusammen:

[...] der Protestantismus hat sie mit schnellen Verurteilungen aus dem Haus der Kirche verwiesen: Mystik sei „katholische Frömmigkeit“ und „geistliche Genußsucht“ (A. Harnack), „der Todfeind biblisch-reformatorischen Christentums“, ein „schlechthin antichristliches Phänomen“ (P. Althans) und vielleicht sogar „etwas total Nichtchristliches“ (E. Brunner).

Selbstverständlich sind diese radikalen Einschätzungen Extrempositionen, die so nicht als allgemeingültig für die protestantische Theologie seit Luther gelten können. Auf der anderen Seite sind sie nur auf dem Hintergrund einer sich schon beginnend mit Luther vollziehenden Distanzierung protestantischer Theologie von der Mystik zu verstehen. Hierbei ist festzuhalten, dass Luther sich zwar von den „Schwärmern“ wie z.B. Karlstadt, Müntzer oder Schwenckfeldt, die das Geistwirken und persönliche Offenbarungen über das Wort der Schrift stellten, distanzierte, jedoch von Beginn an nicht prinzipiell von der Mystik schlechthin. „Es gibt bei ihm durchaus auch Aussagen, die eine Offenheit gegenüber mystisch geprägten Glaubenserfahrungen erkennen lassen“ (Zimmerling 2003:24). Zwar verdrängt Luther mystisches Denken, auch wegen der negativen Erfahrungen mit den „Schwärmern“, weitgehend aus seiner Theologie und obwohl er in seinen früheren Schriften manches mystische

Element aufnahm, „verhielt er sich seit 1522 immer zurückhaltender gegen mystische Ideen“ (Köpf 1998:421). Doch ist ihm deshalb nicht zwangsläufig eine prinzipiell antimystische Neigung zu unterstellen. Vielmehr machte er auch in seinen Vorlesungen auf die Spiritualität des Eckhart-Schülers Tauler (Wehr 2000:17) aufmerksam, er erwähnt Augustinus, Bernhard von Clairvaux, sowie Bonaventura (Schwarz 1989:55), gibt zweimal (1516 und 1518) die sogenannte „Theologia Deutsch“, eine Schrift der mittelalterlichen Deutschen Mystik (Zimmerling 2003:25) heraus, benutzt die Sprache mittelalterlicher Brautmystik, die die innigste Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen zur Sprache bringt (Schwarz 2000:94), in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520, so Zimmerling weiter und „[...] hat sich in vielerlei Hinsicht die Lebensauffassung der Mystik zu eigen gemacht und ähnliche Erfahrungen hinsichtlich der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck gebracht“ (Hägglund 1997:167). Dies ist nicht weiter verwunderlich wenn bedacht wird, dass Luther schon als vierzehnjähriger Knabe mit der „devotio moderna“ in Kontakt kam, da die von ihm in Magdeburg besuchte Schule von „Brüdern vom gemeinsamen Leben“ geleitet wurde (Zeller 1980:99). Später ist er 15 Jahre lang Augustiner-Eremit, „[...] der in seinem Erfurter Mutterkloster in die geistliche Disziplin eingeführt wurde, in Gebet und Meditation, nicht am wenigsten in die „cognitio dei experimentalis“, also in die auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis“ (Wehr 2007:143). So ist für Luther die Meditation eine klar umrissene Frömmigkeitspraxis im Umgang mit dem Wort Gottes, selbstverständliches Zentrum seines Wirkens und Lebens, „tiefgreifend geprägt von dem breiten Strom mittelalterlicher meditatio, der ihn im Erfurter Kloster der Augustinereremiten erfaßt hatte“ (Nicol 1991:182). Da die Mystik jedoch kein homogenes Phänomen darstellt gilt bei alledem auch die Feststellung Hägglunds (1997:167): „Die Mystik weist jedoch so unterschiedliche Formen auf, daß man sie beim Vergleich mit Luther nicht als einheitliche Größe nehmen darf.“ Luther hat der Mystik nicht negativ gegenübergestanden, sondern vor allem, und das zu Recht, ihrer negativen Anwendung. Das die geschichtliche Entwicklung protestantischer Theologie mit der oben genannten großen Distanz zur Mystik einherging, ist zumindest keine zwangsläufig aus dem Denken Luthers zu ziehende Konsequenz.

Mystisches Denken wirkte auch nach Luther abseits des Hauptstromes des Protestantismus fort. Hier finden sich Namen wie Valentin Weigel, Jakob Böhme, Johann Arndt und später Angelus Silesius, B.J.A. Bengel und Teerstegen, sowie in neuerer Zeit Dag Hammarskjöld. Köpf (2008b:1670) hält fest: „Trotz aller reformatorischer Kritik wirkten mystische Tendenzen im landeskirchlichen Protestantismus, v.a. aber auf dem radikalen

Flügel der Reformation fort.“ und weiter: „Mystische Texte wurden in Kirchenlied, Erbauungsliteratur und Anleitung zu geistlichem Leben verwertet.“ Vor allem griff auch der Pietismus in vielfältiger Art und Weise auf die mittelalterliche Mystik zurück. Hier kann natürlich nicht der Ort sein, auf alle Facetten dieser Entwicklungen einzugehen. Was deutlich werden kann ist die Tatsache, dass die Mystik und der Protestantismus keine sich gegenseitig ausschließende Größen waren und sind, so dass mit Zimmerling (2003:26) resümiert werden kann: „Die Frage ist deshalb nicht: Mystik ja oder nein, sondern herauszufinden, welche Aspekte mystischer Erfahrung in das reformatorische Glaubensverständnis integriert werden können und in der heutigen Situation hilfreich sind.“

7. Die Mystik in den nichtchristlichen Religionen

Selbstverständlich besitzen auch die nichtchristlichen Religionen, ja sogar, wie gezeigt, atheistische Formen der Religiosität ihre je eigenen Ausprägungen mystischer Spiritualität. Zwischen diesen Ausprägungen der Mystik gibt es unvermeidlicherweise Wechselwirkungen und gegenseitige Beeinflussungen. Wo über die Mystik des eigenen religiös-spirituellen Hintergrundes reflektiert wird, ist es unumgänglich auch über die Formen der Mystik in anderen Glaubenswelten nachzudenken. Allerdings ist es ein ganz eigenes Forschungsfeld diese Linien der gegenseitigen Beeinflussung nachzuzeichnen. So kann es an dieser Stelle auch nicht darum gehen diesen Versuch zu wagen. Vielmehr soll auf die Mystikformen dreier, m.E. für die christliche Mystik in ihrem Einfluss wesentlicher Religionen, nämlich der islamischen, der jüdischen und der fernöstlichen Religion(en) ein Schlaglicht geworfen werden, denn mehr als ein kurzer Hinweis, der die Wahrnehmung schärfen soll, ist an dieser Stelle nicht möglich. Was deutlich werden kann, ist allerdings die gemeinsame Parallele, dass in den verschiedenen Ausprägungen der Mystik, ganz wie auch im Christentum, Aktion und Kontemplation, d.h. Einsamkeit und Gemeinschaft gleichermaßen ihren Stellenwert besitzen. Denn echte Mystik und hierbei ist es irrelevant in welchem Kontext sie sich äußert, besitzt eine unübersehbare gemeinschaftsbezogene Komponente, die ein ganz wesentlicher Aspekt gerade auch für das Anliegen dieser Arbeit darstellt.

7.1 Die Mystik im Islam

Auch der Islam kennt die Diskrepanz zwischen einem rein formalen Glauben, der sich mit dem Halten bestimmter Regeln zufrieden gibt und einer Sehnsucht nach tieferer Gotteserfahrung. Aus dieser Spannung heraus ist die islamische Mystik entstanden. „[...] Es hat in der islamischen Geschichte von Anfang an nicht an Menschen gefehlt, die an dem äußeren Kultus nicht volle Genüge fanden und über ihn hinaus auf ernste religiöse Gesinnung drangen“, so S. Raeder (1976:83). Die islamische Mystik wird im Allgemeinen mit der Bewegung des Sufismus gleichgesetzt. Das Wort Sufismus bedeutet einfach islamische Mystik und ein Sufi ist ein islamischer Mystiker, so E. Douglas (1976:7). Beides leitet sich von dem arabischen Wort für Wolle oder wollenes Gewand ab, was auf die ursprüngliche Tracht der Sufis verweist (Raeder 1976:83). Der angewandte Sufismus wurde von der Askese und einer Meditation, die als „Gedenken“, nämlich an den Namen Gottes bezeichnet wird, geprägt (Lanczkowski 1998:259). Darüber hinaus wird auch die Rezitation bestimmter Namen und Formeln geübt, die mit rhythmischen Bewegungen und einer Atemkontrolle einhergehen und bisweilen zu ekstatischen Bewusstseinszuständen führen können.

Zunächst als Einzelpersonen auftretend, schlossen sich die Sufis, beginnend im 12. – 13. Jahrhundert, analog zu den Wüstenvätern des Christentums, zu ordensmäßigen Bruderschaften zusammen, deren Mitglieder Derwische (wörtl. Bettler) genannt wurden, so Lanczkowski weiter. Auch die islamische Mystik ist offensichtlich bestrebt, neben der individuellen, kontemplativen Erfahrung Gottes, ihre Spiritualität gemeinschaftlich zu erleben. „Um einzutreten musste ein Schüler ein Diener der Menschen, ein Diener Gottes und ein Bewacher seines eigenen Herzens sein“, so Kees Waaijman (2004:162). Soziales Engagement war eine der Voraussetzungen für den Eintritt in eine sufistische Bruderschaft. Innerhalb dieser Bruderschaft besitzt die Gemeinschaftspflege einen hohen Stellenwert. „Das wichtigste, das die Brüder einander zu bieten haben, ist die gegenseitige Unterstützung auf dem geistlichen Weg“, so Waaijman weiter. Somit besitzt der Sufismus eine ausgeprägte gemeinschaftsorientierte Komponente.

Obwohl der Sufismus eine große Fülle verschiedener Formen aufweist, ist die ekstatische Liebesvereinigung mit Gott als Ziel des Glaubens einendes Band. Diese Tatsache ist allerdings keine Selbstverständlichkeit, da nach dem Koran Gott vor allem der zugleich strenge und gütige Herr ist, dem der Mensch Gehorsam zu leisten hat (Raeder 1976:84). Dadurch scheint eher einem Formalismus als einer innigen Liebe zu Gott Vorschub geleistet zu werden. So wurde die Gottesliebe der Sufis auch von islamisch-orthodoxer Seite lange Zeit angegriffen. Andererseits, so Raeder weiter, beschreibt der Koran das Verhältnis zwischen

Gott und den Gläubigen so: „Er liebt sie, und sie lieben ihn.“ So konnte sich auch der Sufismus für die Legitimation seines Ideals der Liebesbeziehung der Gläubigen zu Gott auf den Koran berufen. Zur Verwirklichung dieser Liebesbeziehung lag der Sufi „nicht nur im Streit mit der Welt und ihren Versuchungen, sondern auch mit sich selbst“, so Bernd Radtke (2008:1678). Es ging und geht ihm darum, das niedere Ich, den Sitz der bösen Triebe zu überwinden, um zu ausschließlicher Hingabe zu Gott zu gelangen. In diesem Sinn ist auch die islamische Mystik auf die personale Beziehung auf ein göttliches Gegenüber hin orientiert. Damit wohnt ihr aber auch schon potentiell eine Beziehungsfähigkeit inne, die sich dann im erwähnten Ordensleben, aber auch in einer Hinwendung zu den Menschen außerhalb dieser Bruderschaften äußern kann.

7.2 Die Mystik im Judentum

Die frühe jüdische Mystik, in Rückbezug auf den Propheten Hesekiel auch als Thronwagen (Merkava)mystik bezeichnet, reicht bis in die rabbinische Zeit zurück (Herrmann 2008:1656). Diese Mystik fand ihren literarischen Ausdruck in der Hekhalot (Tempel, Palast) Literatur, in der „darüber spekuliert wurde, wie man zur thronenden Herrlichkeit Gottes und des himmlischen Thronwagens gelangen könnte“ (Pfaffenholz 1995:175). Es ist eine mystische Reise hin zum Thron Gottes, welche durch sieben himmlische Hallen und Paläste führt. Hierzu gab es praktische Übungen wie etwa das Fasten, Reinigungsbäder, das Rezitieren von Hymnen und das Sprechen magischer Formeln. Diese Merkavamystik entwickelte sich zur Grundlage der späteren mittelalterlichen Mystik der Kabbala und des Chassidismus.

Die kabbalistische Strömung entstand gegen Ende des 12. Jahrhunderts in der Provence und Spanien (Wehr o.J.:125) und die Kabbala (Überlieferung, Tradition) galt bei ihren Vertretern als der eigentliche Inhalt der jüdischen Überlieferung (Maier 1988:467). Drei Hauptwerke prägen die kabbalistische Überlieferung, nämlich das Buch Bahir (Südfrankreich), das Buch Sohar (Spanien), welches zum Hauptwerk der Kabbala avancieren sollte und das Buch „Sefer Jesira“ (Wehr o.J.:126-127). Inhaltlich begegnet in dieser Mystik ein neuplatonisch gefärbtes Weltbild, welches von der absoluten Jenseitigkeit und Einheit, d.h. Einzigkeit und wesenhafter Einfachheit eines unpersönlichen Gottes ausgeht, dem sogenannten „En sof“ (wörtl. etwa „kein Ende“). „Das En Soph ist in der Kabbala der deus absconditus, der aber durch die von ihm ausgehende Emanationskraft die ganze Schöpfung bewirkte und im Sein erhält“ (Schubert 1995:90). Dieser Gott, obwohl verborgen, vermittelt

sich also der Welt und tut dies in zehn Emanationen bzw. zehn göttlichen Wirkkräften, die als Sefirot bezeichnet werden (Maier & Schäfer 1987:167). Diese Sefirot, als Baum dargestellt, sind durch 22 Wege miteinander verbunden, die die Wechselbezüge oder Prozesse zwischen den Sefirot markieren. Die zahlenmäßige Reihenfolge der Sefirot „beschreibt das Emanationsgeschehen von Gott her: von oben nach unten, von Einheit zur Vielheit, von verborgen zu öffentlich“ (Waaijman 2005:58), es beschreibt somit den Prozess der göttlichen Selbstoffenbarung. Im Zentrum dieser Wirkkräfte steht der Mensch, als „Konzentrationspunkt der wirkenden Schöpferkräfte“ (Müller 1995:13-14), der zwischen oberer und unterer Welt auf seinem Erlösungsweg auch eine Weltmission zu erfüllen hat. Er ist Teil zweier Welten und hat als Verbindungsglied Anteil an der Erlösung der gesamten Schöpfung. Denn für die Kabbala ist es wesentlich, „die in den Dingen verborgenen „Funken“ aus ihren stofflichen Schalen zu befreien, damit sie zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren können“ (Wehr o.J.:134).

Eine weitgehend parallel verlaufende Entwicklung, nämlich die Entstehung der volkstümlichen Frömmigkeitsbewegung des Chassidismus, die mehr und mehr mit der Kabbala verschmolz, verstärkte die Auswirkung dieser Mystik (Maier 1988:468). Dieser Chassidismus nun ist es, in dem der Gemeinschaftscharakter der kabbalistischen Mystik deutlich zu Tage tritt. Denn der Chassidismus, so Martin Buber (zitiert bei Wehr o.J.:133) ist die „Ethos gewordene Kabbala.“ Im Chassidismus erhält die Kabbala also quasi ihr praktisches Gesicht. Der Fromme, so Gershom Scholem (1980:254) „verbindet durch seine Handlungen die sichtbare und praktikable Tora mit der unsichtbaren und mystischen.“ Ziel dabei ist die „debekuth“, die beständige Liebe und das ständige Verbundensein mit Gott. Diese Liebe will sich verwirklichen, so dass ein rein und einzig intellektuelles Studium der Kabbala fast gar nicht vorhanden ist (:255). Diese „debekuth“ ist das Zentrum der kabbalistischen Ethik, der höchste Wert, auf den alle anderen ethischen Werte ausgerichtet sind. Die wahre „debekuth“ kann sich auch im Leben des Einzelnen innerhalb seiner Gemeinschaft realisieren, so zitiert Scholem Moses ben Nachman. „Sie kann also in einen sozialen Wert umgewandelt werden, ein Punkt, der für die späteren Auswirkungen der Kabbala in populärere Ethik von großer Bedeutung geworden ist“, so Scholem (:254) weiter. In diesem Sinne ist also die Kabbala, die für die jüdische Mystik an sich steht, im Zentrum ihrer Lehre eine gemeinschaftsbezogene Mystik, deren Ziel, die „beständige Liebe“, ohne diese Gemeinschaft nicht zu realisieren wäre. Im Chassidismus wurde später der Fromme, der Zadik (der Gerechte), derjenige, der allein zur vollkommenen „debekuth“ fähig war, jedoch seine Anhängerschar an dieser „debekuth“ teilhaben lässt. Diese Entwicklung entartete später

in Selbstdarstellung und Rivalität der verschiedenen Zaddikim. Jedoch bleibt selbst in dieser negativen Variante der starke Gemeinschaftsbezug offenbar.

7.3 Die Mystik in den fernöstlichen Religionen am Beispiel des Buddhismus

Gerade auch die fernöstlichen Religionen wie etwa der Buddhismus, der Hinduismus oder der Taoismus, haben ihre je spezielle Ausprägung mystischer Spiritualität entwickelt. Selbstverständlich kann es an dieser Stelle nicht darum gehen, diese verschiedenen spirituell-mystischen Lehrgebäude umfassend darzulegen. Vielmehr soll am Beispiel des Buddhismus, der, vor allem in seiner Zen Variante, in der westlichen Hemisphäre eine mittlerweile recht große Popularität besitzt, aufgezeigt werden, dass auch fernöstliche Mystik dem Gemeinschaftsaspekt einen wesentlichen Stellenwert einräumt.

Der buddhistische Heilsweg gründet prinzipiell auf den sogenannten „vier edlen Wahrheiten“, die Buddha (Siddharta Gautama) nach seiner Erleuchtung lehrte, nämlich dass erstens alles von Vergänglichkeit durchdrungen ist, zweitens diese Vergänglichkeit durch das menschliche Verlangen hervorgerufen wird, drittens diese Vergänglichkeit nur durch die Löschung des Durstes nach dem Dasein beendet wird und viertens, ein Weg zur Beendigung dieses Durstes nach dem Dasein und damit der Vergänglichkeit existiert (Waaïjman 2004:130). Dieser Weg, die vierte „edle Wahrheit“, ist ein achtfacher Pfad, der aus ethischen Geboten (die ersten fünf Stufen) und Anleitungen zur Meditation (die letzten drei Stufen) besteht (Bock 2009:107-108). Heilsziel aller Bemühungen ist das Erreichen des Nirwana, des Verwehens und damit des Erlöschens und der Überwindung aller Faktoren, die mit dem Dasein und seiner Vergänglichkeit zusammenhängen (Lanczkowski 1998:75). Da dieses Nirwana, zumindest teilweise, schon zu Lebzeiten durch meditative Versenkung erreicht werden kann, wird zwischen einem unvollkommenen, noch mit Daseinsresten behafteten, und einem vollkommenen Nirwana, welches das Dasein hinter sich gelassen hat, unterschieden.

„Sangha“, die Gemeinschaft derjenigen, die dem Buddha und seiner Lehre nachfolgen, wird als das dritte Juwel (nach der Lehre und der Zuflucht zu dem Buddha) des Buddhismus bezeichnet (Waaïjman 2004:135). Der Ursprung liegt in der buddhistischen Lehrgemeinschaft, aus der sich die für die buddhistische Spiritualität charakteristischen Gemeinschaften von Mönchen und von Laien gebildet haben, so Waaïjman weiter. Die erste buddhistische Gemeinschaft bestand aus Mönchen, so Eleonore Bock (2009:123) und ein

buddhistischer Mönchsorden ist eine Gemeinschaft, „die durch die Geisteshaltung der Güte und des Mitleids und durch gemeinsames Streben nach Vollkommenheit gemäß der Lehre zusammengehalten wird.“ Die Laiengemeinschaft wiederum war eng mit dem Kloster verbunden und lebte nach den Regeln der Lehre. „Die Beziehung zwischen Religiösen und Laien wurde von Anfang an als auf Gegenseitigkeit beruhend verstanden“, so Ian Astley (2008:1844). Die Laien nehmen am Unterricht der Mönche, an buddhistischen Festen und Wallfahrten teil (Bock 2009:123).

Der Zen-Buddhismus, welcher oft mit einer „japanischen Mystik“ gleichgesetzt wird, wurde in China begründet (6. Jahrhundert) und von japanischen Mönchen in Japan eingeführt, wo er rasche Aufnahme fand, da er der asketischen Lebensführung der Samurai entgegenkam (Lanczkowski 1998c:162-263). „Das Zen versteht die myst. Versenkung als einzig legitime Form des Buddhismus und verwirft daher das Studium hl. Schriften“, so Lanczkowski. Eine Folge dieses Dogmas beschreibt Alois M. Haas (2004:474): „Eine Religion wie der Zen-Buddhismus, die weder auf Lehren noch Bücher noch Traditionen sich abstützt, sondern radikal auf Praxis, musste sich als *Lebensform* etablieren.“ Aus diesem Grunde ist auch der westlich adaptierte Zen-Buddhismus nicht mit dem traditionellen japanischen, mit seiner lebendigen monastischen Zen-Kultur, zu vergleichen (:474-475). Auch Zen als Lebensform, die den Menschen ganzheitlich erfasst, kennt das Moment der Gemeinschaft, gerade auch in der klösterlichen Kultur Japans.

Der Buddhismus einerseits und auch seine Zen-Variante sind ursprünglich keine eigentlichen Religionen, sondern spirituelle Wege. Das Hauptaugenmerk liegt auf einer starken Wendung nach innen, auf dem eigenen Weg zur Erleuchtung und weniger auf der Stiftung oder Pflege von Gemeinschaft. Gott ist kein, wie etwa im Christentum, personales Gegenüber, sondern befindet sich latent in jedem Menschen, d.h. alle Menschen partizipieren an der Buddhanatur, welche auf dem spirituellen Weg zum Vorschein kommen soll. Ziel mystischen Erlebens ist demzufolge auch nicht die intensivst mögliche Begegnung mit einem personalen Gott, als *Unio Mystica*, sondern das gegenstandslose Aufgehen im Absoluten. Der Kern der buddhistischen Botschaft ist dieser Welt entgegengesetzt (Astley 2008:1843). Im Buddhismus haben sich zwei grundlegende Sozialformen entwickelt. Den dem Kern der Botschaft eher verpflichteten Mönchen und Nonnen, die nicht Teil dieser Welt sind und demzufolge keine gesellschaftlichen Pflichten haben, sowie keiner weltlichen Macht unterworfen sind, stehen die Laien gegenüber, „die in der Gesellschaft ihren standesgemäßen Pflichten nachgehen“, so Ian Astley. Im Kern der Lehre ist die buddhistische Spiritualität also nicht gemeinschaftsstiftend, in ihrer Ausprägung als Religion kennt sie allerdings

verschiedene Gemeinschaftsformen. So stellt dann auch der Dalai Lama (2004:59) fest: „Es gehört zur Grundbeschaffenheit des Menschen als eines „sozialen Wesens“, dass er in Gemeinschaft mit anderen Menschen lebt.“ Buddhistische Mystik und Spiritualität an sich lebt in einer ähnlichen Spannung zwischen Gemeinschaft und Einsamkeit, zwischen Aktion und Kontemplation, wie sie auch in den anderen Religionen begegnet.

8. Kritische Anfragen an die Mystik

Wenn an dieser Stelle einige kritische Anfragen an die Mystik gerichtet werden, so soll von der eigentlichen Mystik die Rede sein, jenseits eines Mystizismus (New Age, Magie, Astrologie, Okkultismus) mit seinen verschiedensten Begleiterscheinungen, wie etwa „Visionen und Auditionen, Stigmatisation, Levitation, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Heilungswunder und dergleichen. Diese Phänomene gehören auch zur Mystik, stehen aber nicht in ihrem Zentrum“ (Schumacher 2009:13). In diesem Zusammenhang wird also von der oben dargestellten Mystik als intensivst möglicher Gottesbegegnung die Rede sein. In den vorangegangenen Erwägungen wurde deutlich, dass die Mystik immer in der Spannung zwischen Weltabgewandtheit und Weltzugewandtheit, zwischen Kontemplation und Aktion steht. Somit steht sie auch immer in der Gefahr zu einer Art von Weltflucht, zu einer illegitimen spirituellen Scheinlösung von innerweltlichen (persönlichen) Problemen zu degenerieren. Hier geht es dann nicht mehr um das eigentliche Ziel der Mystik, nämlich der intensivst möglichen Gottesbegegnung, um das Schließen der Sinne von den Ablenkungen des Weltgetriebes, sondern um ein *scheinbar* geistliches Ignorieren von Sachverhalten die den Menschen überfordern. So stellt Bernardin Schellenberger (2004:17) eine Entwicklung von Anfang des letzten Jahrhunderts fest:

Spiritualität „wird metaphysisches Vitamin, mentale Diät, Antidepressivum und Herztonikum, Faktor einer umfassenden Selbstmedikation und Selbstmission. Von da an dauert es kaum hundert Jahre bis zu den Meditationskassetten und zu den Apparaten zur künstlichen Induktion von Zuständen „mystischer“ Tiefenentspannung, den *mind-machines*. [...] Künftig gehört transzendente Fitness zum Selbstmanagement.

Wird die Mystik in diesem Sinne als eine Art Selbsttherapie des Vergessens benutzt, ist sie selbstverständlich keine Mystik im eigentlichen Sinne mehr. Diese Pseudomystik ist dann ganz anthropozentrisch und nicht mehr theozentrisch ausgerichtet. Die Beweggründe und damit auch Möglichkeiten für eine missbräuchliche Inanspruchnahme der Mystik sind dabei

wahrscheinlich so vielfältig, wie es die Problematiken und Motive der Menschen sind, die hier quasi „ihr Heil in der Flucht“ suchen.

Die Mystik ist jedoch auch in ihrem rechten Gebrauch nicht frei von einem gewissen Gefahrenpotential. Hier sei einerseits auf die Gefahr der Sprachlosigkeit einer Mystik hingewiesen, deren Erleben nur noch in Negationen oder, jenseits der Superlative, in Hyperlativen und damit im eigentlichen Sinne gar nicht mehr ausgedrückt werden kann. Gerade das mystische Erleben entzieht sich ja tendenziell der Beschreibung durch simple Worte. Damit ist es aber ebenso tendenziell auch nicht kommunizierbar. Die Geschichte der Mystik zeigt das Ringen um Ausdrucksformen, die mystische Erfahrung adäquat beschreiben. Wird dieses Ringen aufgegeben, wird auch die Mystik zu einer nicht vermittelbaren Geheimlehre mit eigener Geheimsprache. Das Reden über mystische Vollzüge darf nicht dazu führen, dass Menschen sich von einer scheinbar unverständlichen Spiritualität abwenden, die sie weder verstehen noch nachvollziehen können.

Was die spezifisch christliche Mystik betrifft, so besteht die Gefahr der Entwicklung eines Synkretismus, der nicht mehr mit der biblischen Offenbarung im Einklang steht. Für Werner Thiede (2009:43) stellt sich dies so dar:

Synkretismus begegnet jedenfalls überall dort, wo auf der Basis einer monistisch vorausgesetzten „mystischen“ Einheit der Religionen direkt die Realisierung ihrer äußeren Einheit angepeilt wird. Die mystische Erfahrung des „Zugehörens“ wird dabei stets als gemeinsame Grundlage aller Religionen der Welt behauptet.

Die Sicht der Mystik als Urgrund aller Religionen, als Urreligion, nivelliert die Unterschiede religiöser Ausprägung in der ehrenwerten Hoffnung eines friedvollen Einsseins aller Menschen, übersieht jedoch in einer mitunter naiven Art und Weise die Verankerung der Mystik in ihrem jeweiligen religiösen Kontext. Hierbei geht es dieser Urmystik nicht nur um eine Verschmelzung aller Religiösen, sondern ebenso um die Verschmelzung der Individualitäten der Menschen. Denn alles was trennt hat keinen Platz in der Urmystik und dazu gehört konsequenter Weise auch die Individualität des Menschen. An dieser Stelle wird aber das biblische Gottes- und Menschenbild verlassen. Das Individuum wird zu einer sich temporär kräuselnden Welle im Meer einer indifferenten Urspiritualität. Hier muss, soll denn die Mystik weiter auf dem Boden christlicher Bekenntnisse gedeihen, zwischen den beiden Grundarten von Mystik, der Substanz- und der Liebesmystik unterschieden werden (Thiede 2009:47). Wo es der Substanzmystik um das einende spirituelle Element geht, geht es der Liebesmystik um die Vereinigung zweier Individuen, sie ist „mehr personal auf das göttliche Du hin orientiert“. Substanzmystik in ihren variantenreichen populären Formen, bezieht sich

im Allgemeinen auf das neuplatonische Weltbild, in dem das Sein als Emanation Gottes gedeutet wird. Alle Teile der Schöpfung, d.h. alle vorfindlichen Dinge vom Stein über den Baum und das Tier bis hin zum Menschen existieren nicht neben Gott, sondern sind in gewisser Weise Gott. Der Mensch kann das göttliche Wesen in sich selbst erkennen und das Einheitsstreben zielt auf das Wiederezusammenführen der Emanationen Gottes. Die biblische Vorstellung eines göttlichen Gegenübers, zu dem eine Liebesbeziehung aufgebaut werden kann, wird hier zugunsten einer falschen Vorstellung von göttlicher oder kosmischer Harmonie aufgegeben. Auf dieses Grundschema rekurren m.E. weite Teile der von fernöstlicher Spiritualität beeinflussten gegenwärtigen Populärmystik, gerade auch im Bereich der christlichen Konfessionen. Obwohl es durchaus Berührungspunkte gibt, ist doch die Vereinbarkeit dieser Form von Spiritualität mit dem biblischen Gottes- und Menschenbild durchaus und deutlich in Frage zu stellen.

Das gerade diese Populärmystik von christlicher Seite aus nicht in unreflektierter und naiver Weise assimiliert werden sollte ist offensichtlich. Hier gilt auch die Feststellung von Ulrich Skambraks (2010:35), dass etliche Wege die zur Gottesbegegnung führen sollen bei Licht betrachtet Versuche sind, Gott verfügbar zu machen und aus biblischer Sicht mehr als fragwürdig sind. Jedoch gilt auch für die Kritik an der Mystik, dass diese ebenso wenig unreflektiert und naiv vorgetragen werden sollte, da sie sonst ihr Ziel einer ernsthaften Auseinandersetzung verfehlt. Hier werden z.B. in einer Veröffentlichung des „Maleachi-Kreises“³³ charismatische Praktiken (2010:107), Seelsorgemodelle (:109) und auch psychotherapeutische Verfahren (:111), die an sich durchaus hinterfragt werden können, mit Mystik gleichgesetzt, um dann mit dieser Begründung der Mystik ihre biblische Legimitation abzusprechen. Solche Art „Kritik“ ist dann eher religiös-konfessionell-weltanschaulich geprägt und damit keine wirkliche, konstruktive Kritik im eigentlichen Sinne. An dieser Stelle muss sich jede Kritik ihrer eigenen Voraussetzungen bewusst werden, um sich weniger von Subjektivität als von Tatsachen leiten zu lassen. Christliche Kritik an der Mystik muss sich sowohl ihrer eigenen Grundlagen und Maßstäbe bewusst sein, als auch das Objekt ihrer Kritik in entsprechender Art und Weise verstehen, um in einem sinnvollen Dialog fundierte Bewertungen abgeben zu können.

³³ Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.

9. Ertrag

Zum Ende dieses ersten Kapitels und seiner grundlegenden Erwägungen soll nun ein kurzes Resümee gezogen werden. Es wurde deutlich, dass die Mystik als komplexes Phänomen definitiv nicht leicht zu fassen ist. Wenn die Phänomene einer Pseudomystik bzw. eines Mystizismus außen vor gelassen werden, wird hier wohl am ehesten von einer Begegnung mit dem „Numinosen“ in seiner tiefst möglichen Ausprägung zu reden sein. Mystik bewegt sich demzufolge in einem spirituellen Grenzbereich, bleibt dabei aber immer ein Segment der Spiritualität an sich. Da die Mystik niemals außerhalb ihres Kontextes betrachtet werden kann, wird sich dieses „Numinose“ dem jeweiligen religiösen Hintergrund entsprechend darstellen. Gemäß der unterschiedlichen Gotteskonzeptionen, wird sich die dazugehörige Mystik dann auch in ihrer Erscheinungsweise analog zu dieser Konzeption ausprägen. Hieraus resultieren dann die dargestellten unterschiedlichen Erscheinungsformen der Mystik. Somit ist es nicht adäquat von einer „Urmystik“ zu reden, die als spiritueller Archetyp, vor jeder religiösen Ausformung stehend, alle Religionen auf einer grundlegenden Ebene verbindet. Dazu bedürfte es einer einheitlichen Vorstellung des Numinosen, allen Menschen gleichermaßen einsichtig und akzeptabel, aus der sich die postulierte Urmystik entsprechend dieser Konzeption des Numinosen ausprägen könnte. Wo in diesem Zusammenhang vom „göttlichen Funken“ in jedem Menschen die Rede ist, bleibt deshalb zu hinterfragen, wessen Gottes dieser Funke denn sei. Mystik resultiert aus der Gottesvorstellung. Die Mystik ist aus diesen Gründen immer und zwingend religiös verankerte Mystik, wenn denn hier von einer säkularen Mystik abgesehen wird, deren Verankerung eher in einem philosophisch-ideologischen System zu verorten ist. Dies bedeutet nicht, dass keine verbindenden Elemente innerhalb unterschiedlicher mystischer Spiritualitäten ausgemacht werden könnten. Diese sind jedoch immer von ihrem Ziel her zu verstehen und spätestens im Vergleich dieser Zielrichtungen werden die Unterschiede deutlich werden.

Mystik ist im Weiteren, und auch dies wurde deutlich, kein statisches Phänomen, sondern immer auch dynamisches Werden, welches in seiner Flexibilität ein hohes Maß an Anpassungsfähigkeit besitzt, das nicht auf Kosten einer Preisgabe von Glaubensgrundlagen basiert. Sie besitzt damit wesentliche spirituelle Anknüpfungspunkte von Bedeutung. Mystische Spiritualität verlangt dabei nicht eine Verleugnung rationellen Denkens, sondern ist ihrem Wesen nach erst erreicht, wenn vernunftgemäßes Denken sein Potential ausgeschöpft und die Grenzen der Ratio ausgelotet hat. Somit kommt die Mystik sowohl der spirituellen, als auch der intellektuellen Suche an vielen Stellen entgegen. Damit aber öffnen sich nicht geringe Perspektiven von missionstheologischer Relevanz.

Neben dem Versuch, das Numinose auf verschiedenen Wegen so intensiv wie möglich zu erfahren, besteht ein verbindendes Element in der Tatsache, dass echte Mystik nicht in geistig-geistlicher Isolation mündet, sondern weltzugewandt bleibt. Es wurde deutlich, dass in der Mystik Aktion und Kontemplation sich gegenseitig ergänzende, ja bedingende Elemente sind. Mystikerinnen und Mystiker ziehen sich nicht dauerhaft aus der Gemeinschaft zurück. Gerade ihr intensives Gotteserleben treibt sie zurück in die Gemeinschaft derer, die den selben Gott als Glaubensgrundlage akzeptieren und andererseits auch in die Gemeinschaft derer, die – entsprechend dem jeweiligen Missionsverständnis – diesen Gott benötigen. Der Gemeinschaftsbezug variiert selbstverständlich im Rahmen des jeweiligen Mystikkontextes, ist jedoch latent vorhanden und speziell im Rahmen der christlichen Mystik deutlich ausgeprägt. Dies wurde im kurzen Rückblick auf die Geschichte der christlichen Mystik, besonders aber im konkreten Beispiel aus dem Leben verschiedener Mystikerinnen und Mystiker deutlich. Christliche Mystik, mit ihrer Vorstellung eines personalen Gottes, ist in ihrem innersten Kern ein Begegnungs- oder auch Beziehungsgeschehen, welches schon von seiner inhaltlichen Grundlage her zur Gemeinschaft zieht und befähigt. Deshalb war sie auch von ihrem Ursprung her immer an die innerkirchliche Gemeinschaft der Heiligen gebunden. Somit ist christliche Mystik nicht ohne Gemeinschaft denkbar, da der christliche Glaube an sich nicht ohne Gemeinschaft, ohne Koinonia denkbar ist.

Mystik im Allgemeinen und christliche Mystik im Besonderen beinhalten demzufolge gemeinschaftsrelevante Aspekte von Bedeutung. Diese Gemeinschaftsrelevanz sowohl im persönlichen, als auch im kollektiven Kontext, bietet, und dies wird im Folgenden zu zeigen sein, wesentliche missiologische und auch ekklesiologische Ansatzpunkte. Die christliche Mystik kann in dieser Hinsicht einerseits kirchenfernen Menschen eine plausible und praktikable Spiritualität anbieten und damit auf viele Fragen postmoderner Menschen eingehen. Andererseits kann sie Gläubigen eine tiefere Dimension des Gotterlebens aufzeigen und damit christlicher Spiritualität neue Impulse geben, die sich in der Folge positiv auf das Gemeindeleben auswirken kann. Wie dies aussehen kann, wird in den nächsten Kapiteln bedacht werden, wobei sich der Fokus zunächst auf die individuell-persönliche Seite der Mystik richtet und in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den ganz praktischen Vollzügen mystischer Spiritualität gestellt werden wird.

II Mystik und persönliche Frömmigkeit – Grundlagen und Vollzüge

Wenn im Folgenden von Mystik und persönlicher Frömmigkeit die Rede sein wird, so beschränkt sich dies sinnvoller Weise auf die christliche Mystik, deren ekklesiologisches und missiologisches Potential ja im Weiteren im Kontext des Christentums ausgelotet werden soll. Zunächst wird in diesem Abschnitt noch einmal über das Verhältnis zwischen persönlicher Mystik, Frömmigkeit und Spiritualität zu reden sein, was im vorhergehenden Kapitel in einer allgemeineren Form kurz angerissen wurde, und zwar speziell im Hinblick auf die praktische Seite dieser Begriffe. Weiter müssen in diesem Zusammenhang auch einige psychologische Aspekte persönlicher Spiritualität und hier insbesondere persönlicher Mystik angesprochen werden. Dies wird selbstverständlich in der gebotenen Kürze durchzuführen und damit keinesfalls umfassend sein. Dennoch ist es m.E. notwendig, einige wesentliche Gesichtspunkte bezüglich der Auswirkungen mystischer Spiritualität auf die menschliche Psyche hervorzuheben.

Die im weiteren Verlauf dieses Kapitels dargelegte individuell-praktische Seite mystischer Vollzüge, und dies wird zu zeigen sein, führt nicht in die Vereinzelung der Ausübenden, einer spirituellen Isolation, sondern befähigt auf eine ganz eigene Art und Weise zur Gemeinschaft. Insofern liegt der Fokus dieses Kapitels darauf aufzuzeigen, dass die persönliche Mystik in ihrer Ausübung nicht in die Vereinsamung und Beziehungslosigkeit, sondern schlussendlich in die Gemeinschaft führt, mit anderen Worten, dass mystische Spiritualität, da wo sie ganz praktisch wird, auch gemeinschaftsfähiger macht.

Da die praktische Seite der Mystik ebenso vielgestaltig ist wie ihre theoretischen Grundlagen, ist es geboten, sich bei der Beschreibung dieser Praxis anhand verschiedener Übungswege auf einige besonders häufig gegangene und bewährte Wege exemplarisch zu beschränken. In diesem Sinne wird an dieser Stelle auf das Jesusgebet, die Lectio Divina, ignatianische Exerzitien und den Komplex der Kontemplation eingegangen. Diese Auswahl, obschon sicherlich nicht scharf voneinander zu trennen, deckt die wesentlichsten Aspekte der Mystik in ihrem praktischen Vollzug ab. Das *ganzheitliche* Jesusgebet, die *wortgebundene* Lectio, die *systematischen* Exerzitien und die *meditative* Kontemplation beschreiben als Gesamt betrachtet die grundlegenden Zugänge zur persönlich erfahrbaren Mystik. Weitere mögliche und existierende Ansätze lassen sich im Allgemeinen als Derivate dieser fundamentalen Zugänge definieren. Die Systematik dieser Auswahl soll hier anhand einer Gegenüberstellung verdeutlicht werden:

Jesusgebet	Lectio Divina	ignat. Exerzitien	Kontemplation
"ganzheitlich"	"wortgebunden"	"systematisch"	"meditativ"
Pilgern, Wallfahrt	(fortlauf.) Bibellese	Exerzitien im Alltag	ZIELPUNKT
Stundengebet		Stundengebet	
"Perlen der Seele" ³⁴		"Perlen der Seele"	
Rosenkranz		Rosenkranz	
Stille Zeit - Andacht	Stille Zeit - Andacht		ALLER
Schweigen, Stille		Schweigen, Stille	
	Glaubenskurse	Glaubenskurse	
Bibliodrama	Schriftmeditation	Kirchenjahr	ÜBUNGSWEGE
Lobpreis, Anbetung			
Meditatives Gehen ³⁵			
Fasten			

Abbildung 6 - Gegenüberstellung der geistlichen Übungswege

Obschon die obige Gegenüberstellung sicherlich erweiterungsfähig ist, veranschaulicht sie doch den Grundgedanken der Auswahl der vier genannten Übungswege. Die verschiedenen Ausprägungen der geistlichen Übungswege werden unter drei Hauptkategorien subsumiert, wobei eine Mehrfachnennung, wie z.B. beim Stundengebet, das Ineinanderfließen dieser Kategorien verdeutlicht. Die Kontemplation als Gottesschau markiert als vierte Kategorie die Zielrichtung aller Übungswege, insofern ja eine möglichst intensive Begegnung mit Gott erreicht werden soll. Die Attribute "ganzheitlich", "wortgebunden", "systematisch" und "meditativ" kennzeichnen hierbei den jeweiligen Grundcharakter der entsprechenden Oberkategorie. Es handelt sich um Schwerpunktsetzungen³⁶, wobei innerhalb der Gegenüberstellung ersichtlich wird, dass keiner der Übungswege *alle* Attribute in sich vereinigen kann. Eine Ausnahme bilden hierbei Einkehrzeiten oder Retraiten, die, je nach Ausrichtung, alle obigen Charakterzüge tragen können, jedoch in dieser Systematik nicht als *einzelner* Übungsweg gelten. Ähnliches gilt für die Liturgie, die zwar alle Einzelaspekte beinhalten kann, jedoch hier nicht als spezieller Übungsweg angesehen wird. In der

³⁴ Die "Perlen der Seele" sind ein systematisch geführter Gebetsweg, der sich, mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, an den Perlen eines Armbandes orientiert. Veröffentlicht von: Ebert, Andreas und Küstenmacher, Marion 2009. *Die Perlen der Seele - Meditieren mit dem Enneagramm*. München: Claudius Verlag.

³⁵ vgl. Richard Reschika 2007:129ff.

³⁶ "Schwerpunktsetzung" meint an dieser Stelle den Fokus der jeweiligen Oberkategorie. Das z.B. ignatianische Exerzitien auch wortgebundene und ganzheitliche Elemente aufweisen, steht außer Frage. Das Hauptaugenmerk liegt hier jedoch auf der systematischen Vorgehensweise.

Zusammenschau erscheint die Auswahl der vier Oberkategorien als gerechtfertigt, da sie in der Lage ist, die wesentlichen Charaktermerkmale geistlicher Übungswege zu beschreiben.

Zuletzt stellt sich im Zusammenhang dieses Kapitels die Frage nach der Mystagogie, nämlich der geistlich-geistigen Begleitung auf den dargelegten Übungswegen. Mystagogen und Mystagoginnen als erfahrene „Seelenführer“ haben wesentlichen Anteil am Gelingen und Gedeihen der persönlichen mystischen Spiritualität. Deshalb ist es notwendig, ihre Rolle im Prozess der individuellen mystischen Entfaltung hier etwas genauer zu erörtern.

Auch dieses Kapitel schließt mit einigen kritischen Anfragen an diese persönlich-praktische Seite der Mystik und fasst im letzten Punkt die vorangegangenen Erwägungen in einem Ertrag zusammen.

1. Mystik, Frömmigkeit und Spiritualität

Der Begriff „Frömmigkeit“ ist die ältere Bezeichnung für den mittlerweile etablierten Begriff Spiritualität. Beide bezeichnen auf der *individuellen* Ebene das persönliche Glaubensleben und beide sind nicht einfach zu greifen. Hierbei beziehen sich diese Termini nicht nur einseitig auf das Innenleben des Glaubens, d.h. auf innere Haltungen und Einstellungen, sondern bezeichnen auch die nach außen greifbare und sichtbare Ausformung des Glaubens. So definiert Jens Martin Sautter (2007:43), dass „Spiritualität als die *wahrnehmbare Seite des Glaubens* bzw. die *wahrnehmbare Gestalt des Glaubens* begriffen werden“ kann. Der Begriff Frömmigkeit, als ursprünglich ethischer Begriff, wurde ab dem 15. und 16. Jahrhundert im religiösen Sinn als Gottesfurcht und später als „der Zustand des Ausgerichtetseins auf Gott“ (Bärend 1992:654) verstanden. Gerade der aufwachsende Protestantismus pflegte eine merklich pädagogisch geprägte häusliche Frömmigkeit (Dahlgrün 2009:462). Das „Ausgerichtetsein auf Gott“ wurde nicht nur im Gottesdienst, sondern insbesondere auch im privat-häuslichen Bereich gelebt. Corinna Dahlgrün hebt hervor:

Hausandachten gehörten nicht erst seit der Reformation zum Kernbestand christlicher Frömmigkeitspflege, sie wurden jetzt jedoch in neuer Weise in das Regelwerk kirchlicher Gemeinschaftspflege eingebaut. Von den Reformatoren wurde die private Hausgemeinde geradezu als „kleine Kirche“ („ecclesiola“), als „Haus-Kirche“ entworfen [...].

Diese Form der häuslichen Frömmigkeit trug zu einer Individualisierung des Glaubens bei, welche dann im Pietismus, in z.T. radikaler Weise aufgegriffen, mitunter zu einer methodischen Absonderung von der Welt führte. Prinzipiell jedoch führte diese Ausprägung

der Individualfrömmigkeit nicht nur in die Verinnerlichung, sondern auch zu einer sichtbaren, d.h. „einer äußerlich erkennbaren Gottesehnsucht“ (:463). Denn durch sein Frömmigkeitsmodell förderte der Pietismus auch die „religiöse Sprachfähigkeit der Christen“, so Eberhard Winkler (2003:37) und weiter: „Von seinen Ursprüngen her ist er bestrebt, das Formelhafte durch Authentisches zu ersetzen und das freie Gebet zu praktizieren, sowohl privat als auch in der Gemeinschaft.“ Winkler resümiert: „[...] der Pietismus trug und trägt erheblich dazu bei, dass Laien ihre individuell geübte Spiritualität in die Gemeinde einbringen.“

Speziell der Pietismus prägte den Begriff der Frömmigkeit demzufolge einerseits als fromme, gottesfürchtige Haltung aber eben auch als fromme bzw. geistliche Übung, nämlich der „praxis pietatis“. So bezeichnet die Frömmigkeit sowohl die innere Haltung als auch das äußere Verhalten. „Frömmigkeit wird oft verstanden als die wahrnehmbare Gestalt bzw. als der Leib des Glaubens“, so Sautter (2007:45) weiter. Unter dem Begriff der Frömmigkeit subsumieren demzufolge sowohl die Ausdrucksformen gelebter Religiosität, als auch gewisse Gefühlsqualitäten, d.h. Innerlichkeit und Äußerlichkeit verbinden sich im Frömmigkeitsbegriff. (Jödicke 2000:388). Ansgar Jödicke zieht im Weiteren eine Grenzlinie zwischen der Frömmigkeit als religiöser Praxis und einer reflexiven Theologie, bzw. dem subjektiven Glaubensvollzug im Gegensatz zur institutionalisierten Hochreligion. Die Angemessenheit einer solchen Grenzziehung kann sicher hinterfragt werden, besonders in der Frage, ob religiöse Praxis und theologische Reflexion als Gegensatzpaare anzusehen sind. Der Begriff Frömmigkeit verweist jedenfalls auf die tätige Lebensführung und der „dem empfangenen Glauben verdankten Lebensgestalt“. (Sparn 2000:389). Somit kann zu Recht sowohl von einer individuellen, als auch von einer kollektiven Frömmigkeit die Rede sein.

Dieser Begriff der Frömmigkeit, später oft negativ behaftet, im Sinne einer gewissen Bigotterie (Frömmelei) interpretiert und „fast verpönt“ (Bärend 1992:654), wurde, im Gegensatz zum Katholizismus, insbesondere von Karl Barth und der dialektischen Theologie abgelehnt. (Köpf 2000:395). In der Folge wurde der Frömmigkeitsbegriff im Allgemeinen von dem schwammigen Containerbegriff Spiritualität abgelöst, dessen inhaltliches Spektrum, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt, sehr weit gefasst ist. Auf Detailfragen zur Spiritualität (siehe Kapitel I, 1.4) muss an dieser Stelle und im Blick auf das Anliegen dieses Kapitels nicht weiter eingegangen werden. Allerdings ist für die Thematik dieses Kapitels noch einmal die Beobachtung zu betonen, dass die Spiritualität, ebenso wie die Frömmigkeit, auch den wahrnehmbaren, äußeren Teil des Glaubens umfasst. Sie ist, wie Sautter anmerkt: „[...] der wahrnehmbare Ausdruck einer in Christus wurzelnden vertrauensvollen Hingabe an

Gott“ (2007:50). Die Mystik nun ist, wie dargelegt, die intensivst mögliche Form dieser Spiritualität bzw. Frömmigkeit. Sie ist also einerseits in ihr verwurzelt und führt sie andererseits zur Blüte und Frucht. Da alle drei Begriffe nun die greifbare Seite des Glaubens, die Praxis desselben beinhalten, ist auch die konkrete Praxis einzelner Übungswege, wie sie in diesem Kapitel aufzuzeigen ist, integraler Bestandteil dieser Termini. Somit ist es angezeigt, nicht nur die theoretische Seite von Frömmigkeit, Spiritualität und Mystik zu beleuchten, sondern gerade auch die praktische Seite als *gezielte Ausübung* des Glaubens. Denn die wahrnehmbare Gestalt des Glaubens wird sowohl in einer unbewussten, als auch in einer bewusst gelenkten Außenwirkung greifbar. Die gelenkte Außenwirkung in Form z.B. der gezielten Einübung, wird die unbewusste Außenwirkung in Form von beispielsweise Einstellungen und Verhaltensweisen beeinflussen. Deshalb beginnt die greifbare Gestalt des Glaubens unter Umständen gerade an dieser Stelle der bewussten Einübung. Im Kontext dieses Kapitels beziehen sich die vorgestellten Begriffe also auf die theoretischen Grundlagen und praktischen Vollzüge *christlichen Glaubenslebens auf der personalen Ebene*, womit andere mögliche Bedeutungsvarianten dieser Begriffe hier sinnvoller Weise ausgeklammert werden.

2. Psychologische Aspekte der Mystik

Die Spiritualität und damit auch die Mystik wurden in der wissenschaftlichen Psychologie lange Zeit marginalisiert oder sogar ignoriert. Dies war einerseits dem kritischen Verhältnis zur Religiosität an sich geschuldet und beruhte andererseits auf einem pathologischen Verständnis spirituellen Erlebens. In dieser Hinsicht hält Anton A. Bucher (2007:4) fest:

Die religionskritische Attitüde speziell der Psychoanalyse [...] war ein Grund für diese Marginalisierung, aber auch der Behaviorismus, der auf die Beobachtung von äußerlichem Verhalten fokussierte und Religiosität als inneres Erleben ausklammerte [...]. Die Schulpsychiatrie hingegen tendierte dazu, spirituelle Phänomene zu pathologisieren: Mystische Zustände galten als „primitiv und infantil“ [...].

Oder, mit den Worten Vladimir Saturas (1998:426-429): „Und weil ihre [nämlich der Mystik – Anm. d. Verf.] Phänomene vorwiegend anormal sind, ähnlich einigen pathologischen Symptomen, wurde sie ebenfalls als krankhaft deklariert, verpsychologisiert und verpathologisiert.“ Ein weiterer Einwand, der die Spiritualität von der Psychologie zu trennen sucht postuliert, so Lassek (2004:75): „Das Religiöse, so die Grundannahme einiger besonders forschender Wissenschaftler, beruhe allein auf gehirnphysiologischen Prozessen.“

Religiosität und in ihrer Folge dann auch Spiritualität und Mystik werden demzufolge von der psychischen auf die rein physische, d.h. biologische Ebene verschoben. Die logische Folge dieser Prämisse wird von Lassek (:77) folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Vor allem aus dem Blickwinkel der Soziobiologie – dem bislang radikalsten Ausläufer des Biologismus – beruht unser Verhalten und somit auch unsere Moralität allein auf biologischer Anpassung.“ Diesem Postulat zufolge beruht die Spiritualität und jedes mystische Erleben auf rein biologischen Prozessen und ist somit auch nicht als psychologisches Phänomen zu betrachten. Diese Grundannahme ist und wird zu Recht in Frage gestellt, m.E. besonders durch eine Forschungsrichtung, deren Erkenntnisse in die exakt andere Richtungen verweisen, nämlich der sogenannten „Neuroplastizität“, der zufolge psychische Prozesse formend auf die Physiologie des menschlichen Gehirns einwirken können. Sabine Bobert (2010:272) beschreibt dies in folgender Weise

In welchem Maße kann das Bewusstsein das Gehirn und dessen neuronale Prozesse mitgestalten oder gar umgestalten? Diese Frage erforschen Wissenschaftler im Themenfeld „Neuroplastizität“. Neuroplastizität bezeichnet den Umstand, dass das Gehirn formbar bleibt und das neuronale Prozesse durch rein mentale Handlungen wie durch Denken und Imaginieren, aber auch durch äußere Übungswege wie beispielsweise Klavierspielen umgeformt werden können.

Dieser Theorie zufolge ist die menschliche Physis also durch rein geistig-geistliche Prozesse veränder- und formbar. Untermauert wird diese Annahme durch die Erkenntnisse der Placeboforschung. Während der Placebothherapie werden ja körperliche Prozesse allein durch die Suggestion eines Heilmittels hervorgerufen, was offensichtlich in eine ähnliche Richtung wie die Postulate der Neuroplastizität verweist, nämlich der intensiven Einwirkungsmöglichkeit der Psyche auf die Physis. Zumindest kann mit Recht festgehalten werden, dass die Placeboforschung bewiesen hat (:267), dass Wechselwirkungen zwischen Gehirn und Geist existieren. Das diese Wechselwirkungen auch unabhängig von (schein)medikamentösen Placebos stattfinden, beschreibt Sabine Bobert (:269) anhand von geistlichen Übungen bzw. Techniken, wie sie ja im vorliegenden Kapitel eine zentrale Rolle spielen, und bezieht sich auf Herbert Benson indem sie schreibt:

Warum können *geistliche* Techniken und Übungen bis in den Körper hinein heilend wirken? Benson argumentiert neurowissenschaftlich: *Für unser Gehirn ist es gleichgültig, ob wir einen Gegenstand oder ein Ereignis real vor uns sehen, oder ob wir den Gegenstand als inneres Bild betrachten.* Unser Gehirn unterscheidet nicht zwischen äußerer und innerer Wirklichkeit, wenn die Bilder der inneren Wirklichkeit präzise und intensiv genug ausgearbeitet sind.

Diese Beobachtung verweist auf die Relativität von Wirklichkeit. Wirklich ist für das Individuum (oder auch das Kollektiv) das, was intensiv genug wahrgenommen wird und auf das somit als Wirklichkeit vertraut wird. Ein Konzept, welches mit der biblischen Aussage „Dir geschehe nach deinem Glauben“ (Mt 8, 13; 9, 29) bis zu einem gewissen Grad korrespondiert. Denn der Glaube ist nach Hebräer 11 ja ein sich in der Handlung realisierendes Vertrauen auf einen nicht sichtbaren, aber als Wirklichkeit akzeptierten Sachverhalt. Ob die inneren Bilder nun in einer christlichen Mystik als von Gott geschenkte Impulse wahrgenommen werden oder ob sie rein „mentale Placebos“ sind, die Wirkmöglichkeiten des Geistes auf den Körper sind kaum zu übersehen.

Die kurz angerissenen Konzepte der Soziobiologie einerseits und der Neuroplastizität andererseits mögen als Extrempositionen gelten, wobei die Neuroplastizität sich möglicherweise auf mehr Fakten berufen kann. Wesentlich ist aber die Feststellung, dass sich innerhalb dieser Positionen wieder ein Feld eröffnet hat, in dem die Psychologie und gerade auch die Religionspsychologie (Oerter & Montada 2002:940) sich des Phänomens der Spiritualität neu besinnt und sich in ernsthafter Weise damit auseinandersetzt. „Auch die akademische Psychologie zeigt zunehmend ein vermehrtes Interesse für die spirituelle Dimension des Menschen“, so Janusz Surzykiewicz (2007:226). Spiritualität wird sowohl im theoretisch-wissenschaftlichen als auch im klinischen Umfeld zunehmend integriert, so dass Surzykiewicz (:225) feststellen kann:

Religion und Spiritualität haben, insbesondere in den letzten Jahren, innerhalb der Psychologie und Psychotherapie ihren Tabustatus verloren, sodass heute zunehmend mehr Psychologen und Therapeuten es wagen, mit der Religion im klinischen Umfeld umzugehen.

Damit wird der Spiritualität ein Weg auch in die Psychotherapie geebnet, der sie wesentliche Impulse mitgeben kann. Anton A. Bucher (2007:146) hält diesbezüglich fest: "Spirituelle Praktiken können heilen, mitunter stärker als klassische Therapieformen.“ Die Spiritualität erlangt somit ihren eigenständigen Stellenwert in den verschiedenen Therapieverfahren, ohne diese dabei verdrängen zu wollen. "Spiritualität in der Therapie setzt die gängigen Verfahren nicht außer Kraft. Vielmehr lassen sich bewährte säkulare Techniken mit religiös-spirituellen Inhalten füllen“, so Bucher (:152) weiter. Es lässt sich festhalten, dass die Spiritualität in Psychologie und Psychotherapie ihr Schattendasein verloren und Einzug sowohl im akademischen als auch im klinischen Bereich genommen hat.³⁷

³⁷ Margreiter (1997:128) benennt drei psychologische Schulen, die nicht im theologischen Kontext arbeiten und sich mit der Spiritualität auseinandersetzen und zwar: 1. Die Psychologie im Umkreis des amerikanischen

Innerhalb dieser Erwägungen muss nun auch noch auf die psychischen Auswirkungen praktizierter Spiritualität und Mystik, deren Ausübung weiter unten beschrieben wird, eingegangen werden. Zu diesem Zweck soll hier zunächst auf eine Vielzahl empirischer Studien zur Beschreibung des Phänomens der Spiritualität verwiesen werden, die Anton A. Bucher (2007:25) aufführt und deren Ergebnisse eine interessante Gemeinsamkeit zutage treten lassen. Bucher (:25) bezieht sich auf qualitative Interviewstudien die, überwiegend der Grounded Theory verpflichtet, das Phänomen der Spiritualität zu rekonstruieren versuchten. Auf Grund dieser Studien wurden Kategorien generiert, die Bucher (:26ff) an folgenden Beispielen darlegt:

- a. Spiritualität als Verbunden- und Einssein (connectedness)
- b. Spiritualität als Beziehung zu Gott oder einem höherem Wesen
- c. Spiritualität als Verbundensein mit der Natur
- d. Spiritualität als Beziehung zu anderen
- e. Spiritualität als Selbsttranszendenz
- f. Spiritualität als Beziehung zum Selbst
- g. Spiritualität als Praxis, speziell Gebet und Meditation
- h. Spiritualität als paranormale Fähigkeiten und Erfahrungen

Schon ein kurzer Blick auf diese Kategorien kann ein grundlegendes verbindendes Element zutage fördern, nämlich in den Kategorien a. – f. das Element der Beziehung, wobei die Praxis in der Kategorie g. prinzipiell dazu zu rechnen ist, da sie ja das Ziel verfolgt, Beziehung herzustellen. Paranormale Erfahrungen (h.) bilden hier die Ausnahme, wobei sie oft genug stattzufinden scheinen, um eine eigene Erfahrungskategorie zu rechtfertigen. Auf Grund dieser Beobachtungen kann Bucher (:33) dann auch die Kernkomponente der qualitativen Studien in dem Begriff der „Verbundenheit“ lokalisieren. Die Empirie verweist also primär auf die soziale Dimension spirituellen Erlebens, d.h. auf ihr gemeinschaftsstiftendes Potential. Spiritualität bewirkt demzufolge, so legen es die empirischen Studien zumindest nahe, keine psychische Isolation, sondern das Gegenteil, bestärkt die psychosoziale Ebene des Individuums.

Die individuell-psychologischen Auswirkungen der Spiritualität im Sinne einer Persönlichkeitsformung können aufgrund ihres Facettenreichtums an dieser Stelle nur erwähnt werden. Effekte intensiver spiritueller Erfahrungen wie z.B. Gelassenheit, Ruhe, Ausgeglichenheit oder auch die Einsicht in göttliche Prinzipien auf der persönlichen Ebene,

Pragmatismus, 2. die dazu zeitgenössische freudsche Psychoanalyse und 3. die transpersonale Psychologie, die in der Kontinuität der jungschen Tiefenpsychologie steht.

prägen sowohl die inneren Haltungen als auch in der Folge die Interaktionen mit der Außenwelt. Das dies keine neue Einsicht ist bestätigt Anton A. Bucher (2007:57) im Hinblick auf die Entwicklung der Spiritualität, die die Wahrnehmung des Menschen verändert:

Schon Jahrtausende vor der Gründung der wissenschaftlichen Entwicklungspsychologie war den Menschen bewusst, das sich Spiritualität entwickeln kann [...]. Die Religionspsychologie konzeptualisiert diese Entwicklung bevorzugt als das Erklimmen von Stufen, sei es des religiösen Urteils [...], des Glaubens [...] oder des spirituellen Bewusstseins [...].

Diese veränderte Wahrnehmung beeinflusst wiederum auch die Selbstwahrnehmung. Gerade praktizierte spirituelle Übungswege hatten und haben an dieser Stelle eine nicht zu unterschätzende Auswirkung. Sabine Bobert (2010:271) beschreibt dies folgendermaßen:

Religionen hatten durch ihre Kenntnisse von aufmerksamkeitslenkenden Techniken bis zu den Brüchen in der Moderne Menschen darin unterwiesen, ihr Leben gezielt in heilsame Richtungen zu steuern. Dadurch förderten sie die Persönlichkeitsentwicklung und sie wirkten insgesamt kulturprägend.

Was sich als heilsam für den einzelnen Menschen erweist, erweist sich demzufolge auch kulturprägend und besitzt in dieser Hinsicht auch prägende, um nicht zu sagen heilsame, Auswirkungen auf die soziale Dimension und ihre Gemeinschaftsbildungsprozesse. Das dieses Phänomen lange Zeit von psychologischer Seite vernachlässigt wurde, verdeutlicht Erwin Möde (2009:57) im Hinblick auf das Gebet als spiritueller Praxis. Die Dimension des Betens mit ihrer psychosozialen Wirkkraft wurde von fachpsychologischer Seite lange entweder ignoriert und blieb unkommentiert oder verfiel einem analytischen Reduktionismus und weiter:

Solchermaßen reduktiv behandelt schwankt seit der Gründerzeit von Psychologie und Psychoanalyse deren Einschätzung des „Gebetsphänomens“ zwischen den Bewertungen „infantile Wunscherfüllung“ und „autosuggestive Eigenleistung“ des betenden Subjekts.

Mit dieser Einschätzung wurde das heilsame Potential individuellen und gemeinschaftlichen Gebets ausgeblendet und nicht nutzbar gemacht. Gerade das soziale Potential des Betens ist laut Erwin Möde (:131) enorm:

Die *psychosoziale* Wirkkraft, d.h. Verbindlichkeit des *gemeinsamen* Betens ist enorm. Es neutralisiert Konflikte und wirkt friedensstiftend. [...] Wer betet [...] intensiviert jene ihn befreiende Ein- und Rückbindung, welche wiederum Gemeinschaft stiftet unter den Betenden. „Brüderlichkeit“, d.h. „Geschwisterlichkeit“, ist sowohl eine spirituelle als auch eine psychosoziale Auswirkung des Gebetes in Gemeinschaft. Gebet stiftet Gemeinschaft.

Das psychologische Wirkungsfeld praktizierter Spiritualität und Mystik kann heilsam und fördernd auf Persönlichkeit und Gemeinschaft einwirken. Die Entwicklung sowohl der akademischen als auch der klinischen Psychologie nimmt dieses Faktum erfreulicherweise vermehrt zur Kenntnis. Es bleibt zu hoffen, dass diese Entwicklung sich weiter intensiviert und das Heilungspotential gerade auch der christlichen Spiritualität und Mystik in seiner ganzen Fülle ausgeschöpft werden wird.

3. Die Mystik im praktischen Vollzug

Wesentliches verbindendes Element der nachfolgend exemplarisch vorgestellten praktischen Übungswege³⁸ ist die Tatsache, dass sie in die *Präsenz* führen wollen. Dies bezieht sich sowohl auf die Bewusstwerdung der eigenen Präsenz, des individuellen Da-Seins, als auch auf die Präsenz Gottes. Diese Übungswege haben somit die Intention, Menschen präsent für die Präsenz eines Gegenüber zu machen, in diesem Falle für die Gegenwart Gottes, dem die Übenden ja begegnen wollen. Eng verbunden hiermit ist die Vorstellung von der „Achtsamkeit“, nämlich für das Präsenze, das „Da-Seiende“. Vorausgesetzt ist an dieser Stelle implizit die urbiblische Vorstellung des gegenwärtigen Gottes, der sich dem Mose als der „Ich bin“, als der „Ich bin da“, der „Da-Seiende“ vorstellt (2Mose 3, 14). Eine ähnliche Verbindung zu diesem „Präsentwerden“ besitzt der Begriff der Kontemplation. Zu Grunde liegt hier ja ursprünglich das Betreten des Templums, jenes abgegrenzten Bezirkes in dem die römischen Auguren den Vogelflug beobachteten, der somit zum Raum der Wahrnehmung und damit der Präsenz, sowohl der eigenen als auch der göttlichen, wird.

Die Aussage, dass Mystik praktisch vollzogen werden kann, könnte in gewissem Maße irreführend sein, weshalb hier kurz darauf eingegangen werden muss. Wie oben gezeigt, geht es darum, in die Präsenz, d.h. in die Gegenwart eines personalen Gegenüber zu treten, was die eigene Präsenz voraussetzt. Es geht also im Wesentlichen um ein Begegnungsgeschehen. Diese Begegnung *findet statt*, sie geschieht und wird im engeren Sinne nicht praktiziert. So gesehen wird Mystik als Begegnung nicht durch eine bestimmte

³⁸ Wie oben dargelegt, lässt sich die Vielgestalt der praktizierten Mystik von den hier exemplarisch vorgestellten Wegen m.E. in den meisten Fällen ableiten. Weitere Wege, wie etwa Stundengebet, Beichte, Wallfahrten oder die Meditation, sind in guter Weise bei Corinna Dahlgrün (2009) beschrieben: *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. Auch auf Richard Reschika (2007): *Praxis christlicher Mystik: Einübungen – Von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag., sei an dieser Stelle verwiesen, der seinen Überblick, ganz der Praxis verpflichtet, mit konkreten Übungsvorschlägen anbietet.

Praxis erzeugt, sondern eher als Folge einer bestimmten Vorbereitungs(praxis) erlebt. Michael Bangert (2003:212) formuliert es so:

Das innerliche Gebet lässt sich nicht im Sinne einer Methode erlernen. Es ist reine Gnade. Man kann sich aber für die Gnade disponieren. Und die unmittelbare Disposition ist der Abbau der geistigen Aktivitäten, bis nichts Anderes bleibt als das reine Bewußtsein, die reine Aufmerksamkeit, die ungehinderte Sehnsucht.

Sabine Klinger (2007:62) bezieht sich auf die mystische Tradition, die verschiedene Formen entwickelt hat, um dieser Disposition Gestalt zu verleihen:

Und obwohl die mystische Erfahrung eine intensive Form innerlicher, subjektiver Religiosität repräsentiert, ist sie doch nicht ohne Riten. Symbolhandlungen wie Tanz, Memotechniken wie Techniken der Repetition, Meditation, Gebet und Schweigen gehören zu den sekundären Riten, die mystische Traditionen ausgebildet haben.

Die Einstimmung auf das mystische Geschehen ist, obwohl es selbst eben nicht machbar oder verfügbar ist eine, bis zu einem gewissen Grad erlernbare Praxis, der verschiedene Riten und Techniken zur Verfügung stehen, die sich im Laufe der Entwicklung christlicher Mystik herausgebildet haben.

Von dieser Vorbereitung oder Disposition mit dem Ziel der Begegnung reden die im Folgenden exemplarisch dargelegten „praktischen Vollzüge“ der Mystik. Sie sind auf ihre je eigene Art, mit ihrem je eigenen Zugang Möglichkeiten, günstige Bedingungen für eine Begegnung zu schaffen. Sie erzeugen die Begegnung nicht, helfen aber zu einem notwendigen „präsentwerden“, ohne das keine Begegnung möglich wäre. Gott selbst, der ewig „Da-Seiende“ ist immer schon präsent und wartet auf das bewusste „in seine Gegenwart treten“. Damit sind die vorgestellten Übungswege nichts anderes als Hilfen, in Gottes Gegenwart zu treten mit dem Ziel einer möglichst intensiven Begegnung. Sie sind insofern Praxis, da sie erlernt und praktiziert werden können, jedoch nicht Mystik an sich, sondern Hilfsmittel um den „Vollzug der Mystik“ zu begünstigen.

Indem diese Übungswege in die Präsenz führen und eine Begegnung begünstigen wollen, entwickeln sie die Fähigkeit der Übenden zur Begegnung an sich. Damit aber wird die verbesserte Begegnungsfähigkeit und in ihrer Folge die Gemeinschaftsfähigkeit auch in das soziale Umfeld der Übenden hinein getragen. Persönliche Mystik, wie sie sich in den diversen Übungswegen manifestiert, muss also nicht in die spirituelle Vereinzelung führen, sondern macht, richtig verstanden, gemeinschaftsfähiger. In Bezug auf die christliche Mystik wird hier eine wesentliche Kongruenz offenbar, da ein christliches Leben ohne die Koinonia nicht denkbar ist und somit auch christliche Mystik ohne Koinonia ihren christlichen Boden verlässt. In diesem Sinne besitzen diese persönlichen Übungswege ein nicht zu

unterschätzendes Potential für die Kirche, d.h. die praktische Ausformung der Ekklesia, deren wesentliches konstituierendes Element eben die Koinonia ist. Die Disposition für die Begegnung führt eben nicht zwangsläufig in die Einsamkeit des Eremiten, sondern bleibt „alltagstauglich“ wie es Christian Eyselein (2003:116) formuliert: „Geistliche Übung sucht das Kontingente nicht einseitig im Außeralltäglichen. Ihre Eigenart ist es, dass sie in das alltägliche Leben eingebettet ist und dieses als den eigentlichen Ort des Christseins und christlicher Spiritualität festhält.“ Die nachfolgend exemplarisch vorgestellten Übungswege besitzen so gesehen mehrere Wirkungsebenen, wie etwa primär die persönliche (psychologische) Veränderung, die Verbesserung der eigenen Begegnungsfähigkeit und, eher sekundär, die folgenden positiven Auswirkungen auf das sozial-religiöse Umfeld der Übenden. Nachfolgende Graphik mag die prinzipielle Dynamik der dargestellten Übungswege etwas anschaulicher machen:

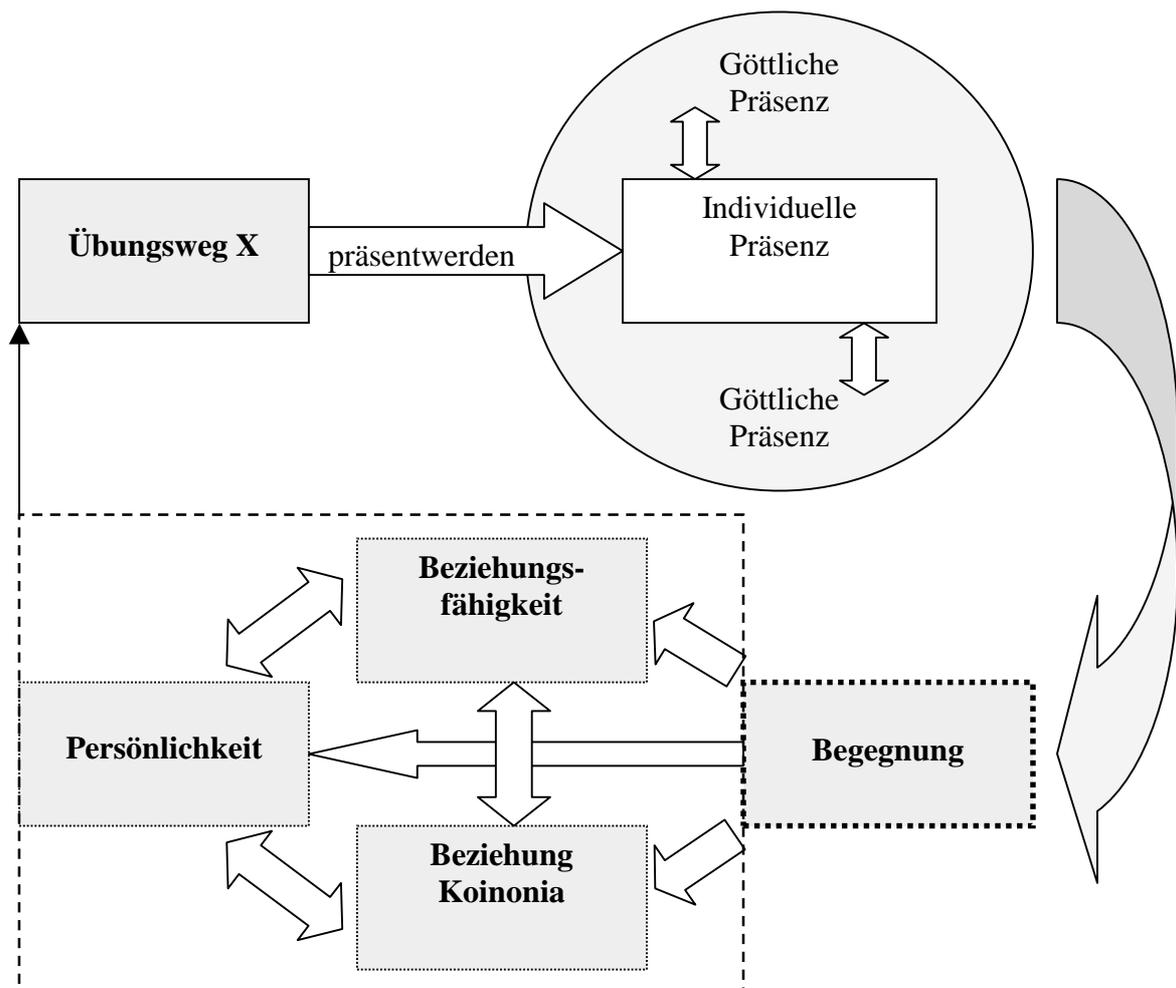


Abbildung 7 - Der spirituelle Übungsweg

Es wird anhand dieser Graphik deutlich, dass das Präsentwerden der Person innerhalb der göttlichen Präsenz und die daraus resultierende Interaktion, d.h. das Begegnungsgeschehen an sich, sich sowohl einerseits persönlichkeitsbildend bzw. –ändernd und die Beziehungsfähigkeit verbessernd, als auch andererseits beziehungsstiftend auswirkt. Hierbei interagieren diese drei Komponenten und beeinflussen sich gegenseitig. Wo aber die positiven Auswirkungen des jeweiligen Übungsweges für die Ausübenden deutlich wird, sollte dies zu einer immer neuen Beschreitung und Intensivierung dieses Übungsweges führen. Diese letzte Behauptung ist allerdings mehr der persönlichen Beobachtung geschuldet als mit empirischen Daten belegt, weshalb dies an dieser Stelle eine unbewiesene These (Prognose) bleiben muss. Ist dies aber zutreffend, bildet sich somit ein spiritueller Kreislauf, der seine Dynamik und Motivation aus der (wiederholten) Präsenz in der göttlichen Gegenwart schöpft. An dieser Stelle ist somit weitere empirische Forschung angezeigt und notwendig. Nach diesen einführenden Erwägungen können die im Folgenden vorgestellten Übungswege in ihrer letztendlichen Dynamik evtl. etwas besser gewürdigt werden und ihr prinzipielles gemeinschaftsförderndes Potential deutlicher zu Tage treten lassen.

3.1 Das Jesusgebet

Das Jesusgebet, auch unter den Synonymen Herzensgebet oder immerwährendes Gebet bekannt, ist eine auf den Rhythmus des Atems abgestimmte Wiederholung einer Gebetsformel, die „das Zentrum des Menschen, das Herz, für die Gegenwart Gottes öffnen“ soll (Albrecht 1998:226). Diese Gebetsformel variiert von der langen Version „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, des Sünders“, bis zur kürzesten Form, die in der Vergegenwärtigung des Namens „Jesus“ ihren Ausdruck findet. „Das Jesus-Gebet ist ein Mantrum, das in verschieden langer Form praktiziert werden kann“, so Sabine Bobert (2010:317). Neben der Philokalie³⁹, sind es vor allem die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers“, die das Jesusgebet (und im Endeffekt auch die Philokalie) bekannt gemacht haben. In letzterer wird diese Gebetspraxis folgendermaßen beschrieben (Jungclaussen 2010:30):

Das unablässige innerliche Jesusgebet ist das ununterbrochene, unaufhörliche Anrufen des göttlichen Namens Jesu Christi mit den Lippen, mit dem Geist und mit dem Herzen, wobei man sich seine ständige Anwesenheit vorstellt und ihn um sein Erbarmen bittet bei jeglichem Tun, allerorts, zu jeder Zeit, sogar im Schlaf.

³⁹ Ein Kompendium bzw. eine Sammlung von Ausführungen über das Jesus-Gebet von 35 Verfassern.

Seinem Namen getreu, rückt das Jesus-Gebet die Person Jesu Christi in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit, wobei auch die Fähigkeit der Betenden zur Imagination integriert wird. Das Ziel, nämlich die Kontinuität in der Anrufung des Jesus-Namens und die Bitte um Erbarmen ist, insofern es die Aufmerksamkeit auf die göttliche Präsenz lenkt, primärer positiver Effekt, wobei die Beter die theologische Motivation ihres Gebetsinhalts immer neu reflektieren müssen.

Diese Gebetsform, ursprünglich vor allem im Bereich der Ostkirche beheimatet und tradiert, ist eng verbunden mit der Vorstellung der Hesychia (*ἡσυχία*), die „die Ruhe nicht bloß des Leibes und der Sinne, sondern vor allem des Geistes und des Herzens, des ganzen Menschen als eines psychosomatischen Wesens“ meint (Nikolaou 1996:85). Ziel ist eine Ruhe und Achtsamkeit, die nicht nur auf einer inneren Ebene erreicht werden soll, sondern mit ihrem ganzheitlichen Menschenbild auch die physischen Befindlichkeiten der Betenden mit einbezieht. Theodor Nikolaou beschreibt die Praxis dieses Gebetes unter Rückbezug auf Symeon den neuen Theologen und Nikephoros Monachos (13./14. Jahrhundert) folgendermaßen:

Danach ist eine bestimmte Sitzhaltung mit geregelter, gleichmäßigem Atem als geeignetes und erprobtes Mittel für die innere Sammlung und das Einwohnen des Verstandes im Herzen angezeigt, d.h. für die Wachsamkeit und Nüchternheit des Hesychasten, in der er unaufhörlich das Jesus-Gebet „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner“ spricht.

Die Wiederholung eines bestimmten Gebetswortes und die Anpassung der Atmung sollen die Betenden in eine Präsenz und die Offenheit für die Gegenwart Gottes führen. „Die Ursprünge dieses Weges liegen im Neuen Testament, und zwar in den an Jesus gerichteten Stoßgebeten sowie der Mahnung Jesu, unablässig zu beten“, so Richard Reschika (2007:137), wobei die „wiederholende Gebetsübung im ununterbrochenen Anruf des Gottesnamens“ in vielen Religionen üblich ist, so der Autor weiter. Diese kontinuierliche Wiederholung des Gebetswortes, verbunden mit einer speziellen körperlichen Übung, wird dann auch im Sinne der oben vorgestellten Neuroplastizität gewisse Auswirkungen auf die *Physis* der Betenden haben, denn „Dasjenige, worauf ein Mensch seine Aufmerksamkeit lenkt, wird für ihn wirklich und damit lebenswirksam“ (Bobert 2010:215). Folgen dieser konzentrierten Aufmerksamkeit sind die erwähnten körperlichen Veränderungen, z.B. neuronaler Art aber auch in umfassenderem Sinne die gesamte *Physis* betreffend. Das Jesusgebet, lange genug praktiziert, wird sich also psychosomatisch und ganzheitlich auf die Ausübenden auswirken. Schlussendlich ist jedoch die Technik dieses Gebetes, wie bei allen vorgestellten Praktiken, nur Mittel zum Zweck. Auch die psychosomatischen Folgen, so intensiv sie auch sein mögen,

definieren noch nicht das Ziel dieser Gebetsform. Schlussendlich, so Jean Lafrance (1988:11), geht es um die Einfachheit des Betens, die zur Präsenz und Begegnung mit Gott leitet. Lafrance konkretisiert:

Zu oft versuchen wir, dem Gebet losgelöst von uns selbst nachzukommen, suchen sprachliche und gedankliche Formulierungen oder wir gehen über uns hinweg und suchen es in „dicken Büchern“, die Gebetstechniken beschreiben. Solange wir versuchen, das Gebet von außen her zu erzeugen, wird es uns nie gelingen, aufrichtig und zu jeder Zeit zu beten.

Das Gebet soll also gewissermaßen zum Teil des Daseins werden, eine beständige Präsenz und Achtsamkeit für Gottes Anwesenheit erzeugen. Diese Präsenz dient nun aber auch der Bewusstwerdung des eigenen Ichs und wirkt persönlichkeitsformend. Hierzu noch einmal Jean Lafrance (:17):

Vom Herzen ausgehend, in dem die göttliche Kraft lebt, wird der Mensch mit sich selbst zunehmend eins. Durch das immer neue Sprechen des Jesusgebets ist der Mensch in die Tiefen seines Seins hinabgestiegen, und der Name Jesu hat die Dynamik des in ihm gefangenen Hl. Geistes befreit.

Obschon die theologische Begründung Lafrances bezüglich der Befreiung des Heiligen Geistes hinterfragt werden darf, ist die Einswerdung des Menschen, der in der Präsenz erneut auch zu sich selber findet, da er sich seiner selbst erneut bewusst wird, ein nicht zu unterschätzender Aspekt des Jesusgebets. „Dieser Rückkehr ins eigene Innere und dem damit verbundenen Aufstieg zu Gott dient nun die Übung des Herzensgebetes [...]“, präzisiert Emmanuel Jungclaussen (2010:14). Das Ziel der Hesychia ist eben nicht nur ein akustisches Stillsein, sondern etwas: „Das sich im Innersten des Menschen jenseits großer Nöte und aufregender innerer Abenteuer im Kampf um die Gewinnung des eigenen Seelengrundes finden läßt“, so Martin Tamcke (2008:31) und Sabine Bobert (2010:215) definiert weiter: „Hesychia ist die Ruhe eines Menschen, der ganz in seiner Mitte ruht und damit eine große Autonomie erlangt hat.“ Das Jesusgebet ist also zunächst auch eine Begegnung mit dem eigenen Ich, mit dem Ziel der „Öffnung und Konsolidierung der Identität“ (Tamcke 2008:33), um eine bessere Begegnung mit dem transzendenten und präsenten Gott zu ermöglichen. Diese beiden sich bedingenden Pole „Selbsterkenntnis“ und „Gotteserkenntnis“, in der Begegnung die in Beziehung mündet manifestiert, sind die dynamischen Elemente zu der die Praxis des Jesusgebets führen will. Sie sind es dann auch, die in den Betenden die Fähigkeit zur Begegnung, Beziehung und Kommunikation fördern und entwickeln, da die gesamte Ausübung des Jesusgebets eben gerade Begegnung, Beziehung und Kommunikation *ist*. Somit führt auch das Jesus-Gebet aus der Gemeinschaft mit Gott hinein in die Gemeinschaft

mit den Nächsten. „Das Verhältnis zu Gott ist entscheidend, für den Beter und für das Gelingen seines Betens [...]. Freilich soll der Nächste darüber nicht vergessen werden.“ (Dahlgrün 2009:291). Mehr noch, das Gebet selbst kann als Ausdruck der Gemeinschaft angesehen werden. Darauf weist Corinna Dahlgrün (:292) hin indem sie, in Rückbezug auf Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, schreibt:

Andere dagegen möchten dabei die Liebe zum Nächsten wahren und sprechen das Gebet folgendermaßen: „Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich unser!“ Sie flehen für alle ihre Brüder, da sie wissen, daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten ist und es eine einzige Tugend ist, welche mit ihrer Bezeichnung jedes Gebot und geistliche Werk umfaßt. Darum verbinden sie ihr Gebet mit der Liebe zum Nächsten, flehen Gott an, daß er sich ihrer selbst und auch ihrer Brüder erbarme.

So gesehen führt das Gebet nicht nur in die Gemeinschaft mit anderen, sondern ist in seiner Ausführung schon Gemeinschaft, sowohl mit Gott selbst, als auch mit den Menschen, die bewusst mit in diese Gemeinschaft integriert werden.

Das Jesus-Gebet ist allerdings nur in einer geistlich gesunden Weise möglich, wenn das Gebet tatsächlich zu einer Begegnung mit Gott führt, der den Betenden ihr eigenes Selbst aus der göttlichen Perspektive vor Augen führt. Ansonsten dreht sich das Beten allein um das eigene Ego und endet in der negativ ausgedeuteten „Nabelschau“, einer Selbstbetrachtung die nirgendwohin führt.

Damit sind diese Erwägungen an einen Punkt gelangt, an dem auch einige kritische Anmerkungen zu dieser Gebetsform vonnöten sind. Das Jesus-Gebet kann und wurde auch im Verlauf der Jahrhunderte zurecht im Hinblick auf die Tatsache kritisiert, dass bewusste oder auch unbewusste missbräuchliche Verwendung spiritueller Praktiken eine nicht zu leugnende Realität sind. Wie bereits angedeutet, kann auch das Jesus-Gebet zur reinen „Nabelschau“ verkommen, wobei der ursprüngliche Inhalt dieses Begriffes durchaus nicht negativ besetzt war, sondern sich auf die Körperhaltung der Betenden bezog. Wo Atemübung und Anrufung zur rein äußerlichen „Verrichtung“ werden oder nur der körperlichen Entspannung dienen, wird das Ziel natürlich aus den Augen verloren. Weiter wäre es denkbar, dass die mantrische Wiederholung eines Gebetswortes, und sei es noch so christlich, eben nicht zu Christus führt, sondern hier eher in autosuggestiver Weise eine Art Selbstkonditionierung betrieben wird, die evtl. zusagende Empfindungen erzeugt, jedoch keine der positiven Veränderungen bewirkt, die eigentlich Ziel des Jesus-Gebetes sind. Auch der theologische Inhalt der Gebetsworte muss Gegenstand kritischer Reflektion bleiben. Wenn die Bitte um Erbarmen und Vergebung zentraler Punkt des Gebetes ist, wird sie durch hundert- und tausendfache Wiederholung weder dringlicher noch authentischer, im Gegenteil, es besteht m.E. die Gefahr, dass diese

Bitte durch ihre ständige Wiederholung banalisiert wird. Im Hintergrund mag an dieser Stelle die Mahnung Jesu stehen, beim Beten nicht zu „Plappern wie die Heiden“ (Mt 6, 7). Es mögen noch andere Kritikpunkte aufzuführen sein, die jedoch anzunehmender Weise auch auf die missbräuchliche Anwendung des Jesus-Gebets rekurrieren, so dass die erwähnten Punkte an dieser Stelle die möglichen Gefahren in ausreichender Weise darlegen.

3.2 Die Lectio Divina

Die „göttliche Lesung“ die Konzentration auf geistliche Texte, vornehmlich der Bibel, ist der Versuch die Lektüre in einer Art auszuführen, die den Texten als Anspruch und Zuspruch Gottes gerecht wird. Dies bedeutet konkret, dass die persönliche Ansprache Gottes aus einem Text heraus bewusst wahrgenommen, aufgenommen, schlussendlich verstanden und verändernd wirksam wird. Dies geschieht in einer ganzheitlichen Art und Weise, die nicht nur den Intellekt allein berührt. Sie ist somit von anderen Formen der Lesung wie etwa dem theologischen Studium, der geistlichen Lesung oder Betrachtung abgegrenzt. (Tibi 2009:13). „Sie ist ein intuitives Verstehen, das diskursives Denken [Fehler im Original – der Verf.] und rationales Erfassen nicht ausschaltet, aber übersteigt“, so Daniel Tibi (:14). In einem bekannteren Text von Guigo dem Kartäuser, der „Scala claustralium“⁴⁰ (vor 1150), die mit geringen Abweichungen auch als „Scala paradisi“ überliefert wurde, beschreibt Guigo den stufenhaften Aufbau der Lectio Divina (:45):

Die Meditation prüft sorgfältig, was sie angreifen soll, gräbt gleichsam, findet einen Schatz und zeigt auf ihn. Da sie ihn aber nicht selbst heben kann, führt sie uns zum Gebet. Durch das Gebet, bei dem sie sich mit allen Kräften zum Herrn erhebt, erlangt sie den ersehnten Schatz: Die Wonne der Kontemplation. [...] Die Lesung ist also eine äußerliche Übung, die Meditation eine innere Tätigkeit des Verstandes. Das Gebet ist Verlangen. Die Kontemplation übersteigt alle Sinne.

Die Lesung oder Aufnahme des Textes als göttliche Ansprache markiert wie zu erwarten den Beginn der Lectio Divina. Das dies kein Lesen im strengen Sinne des Wortes sein *muss*, bestätigt Daniel Tibi (:20). „Die Lesung als erste Stufe der *lectio divina* meint nicht nur das eigentliche Lesen eines Textes, sondern kann auch das Hören einer biblischen Lesung, eines geistlichen Vortrags oder einer Predigt im Gottesdienst umfassen.“ So kann die Lectio Divina in heutiger Zeit durchaus auch mit Hilfe von Medien wie CD's, Mp3-Playern oder auch Hörbüchern durchgeführt werden. Guigo sieht sie jedenfalls als den äußerlichen, physischen

⁴⁰ „Die Leiter der Mönche zu Gott“. oder: Abhandlung über das Gebet.

Teil der Lesung. Da, wo der Text die Leser oder Hörer anspricht, wird er erwogen, über ihn nachgesonnen und evtl. auch murmelnd wiederholt (*ruminatio* - Wiederkäuen). Dies führt in der Folge vom Hören zum Reden, dem Gebet als Reaktion auf die Ansprache Gottes durch den Text. Ziel ist die Kontemplation, die stille Betrachtung oder auch das stille Verweilen in der Gegenwart Gottes, in die der Text und sein Anspruch oder Zuspruch die Leser geführt hat. Somit führt der Weg vom geschriebenen oder gehörten Wort zum personalen Wort in Gestalt Gottes. Sabine Bobert (2010:63) drückt es so aus:

Die stärkste klärende und auf Gott hin orientierte Kraft wird dabei dem Wort in Gestalt des biblischen Wortes selbst zugetraut. Der Mönch lässt sich auf einen gestuften Weg von *lectio* (Lesung), *meditatio* (Meditation), *oratio* (Gebet) und *contemplatio* (Schau) vom Wort selbst hinein in die Gegenwart Christi führen.

Hildegard Gosebrink (2007:57-59) wiederum fasst diesen Weg in praktischer Art und Weise zusammen, indem sie die ersten drei Stufen mit Fragen verbindet: *lectio*: Was sagt der Text?, *meditatio* bzw. *ruminatio*: Was sagt der Text mir?, *oratio*: Was lässt mich der Text zu Gott sagen? Anhand dieser Fragestellungen wird der äußerst aktive und praktische Aspekt der *Lectio Divina* besonders deutlich.

In der Lesepraxis der gelebten Spiritualität sind laut Kees Waaijman (2007:106) folgende Punkte wesentlich: „die Anfangshaltung des Lesers, der Vollzug des Textes, das Innenleben des Textes, die Gottesbeziehung, die mystische Dimension und die Auswirkung des Lesegeschehens.“ Persönliche Einstellung, Durchführung und Effekt der Lesung sind demzufolge wesentliche Eckpunkte dieses Weges. Dabei ist der Effekt sowohl individueller als auch sozialer Natur, besitzt sowohl eine Innen- als auch eine Außenwirkung. Im Sinne einer Außenwirkung ergänzt Hugo von Sankt Viktor dann auch folgerichtig im Rahmen dieses Stufenweges eine fünfte Stufe, so Daniel Tibi (2009:19) und fügt sie zwischen *oratio* und *contemplatio* ein, nämlich die *operatio*, die Umsetzung in das alltägliche Leben. Das Verweilen in der Gegenwart Gottes als kontemplativer Zustand beschränkt sich demgemäss nicht nur auf die innerliche Schau, sondern vollzieht sich auch in der Hinwendung zur Welt und damit den Mitmenschen, was wiederum einen Weg in die Gemeinschaft weist, aus der die betenden Leser ja schlussendlich kommen. Anselm Gruen (2007:140) hebt in diesem Zusammenhang das Begegnungsgeschehen der Lesung an sich hervor und schreibt: „Verstehen ist immer schon Begegnung. Begegnung mit dem Text und mit mir und in beidem Begegnung mit der Wahrheit und schließlich mit Gott selbst.“ In dieser Hinsicht ist die *Lectio Divina* auch als ein dialogisches Beziehungsgeschehen zu sehen, welches über das Medium des Wortes die Beziehung zwischen Gott und Mensch stiftet und vertieft. Als direkte

Ansprache Gottes an die Leser, ist die Lesung selbst praktizierte Gemeinschaft in der sich Zuspruch und Anspruch und, in der Folge, auch Frage und Antwort entwickeln. Die *Lectio Divina* ist demzufolge Gemeinschaft und führt über das Wort, welches von Gemeinschaft redet, in die Gemeinschaft hinein.

„Der vertraute Umgang mit der Bibel prägte die Spiritualität der Wüstenväter. Sie sprechen Verse aus der Bibel vor sich hin, kätten sie gleichsam wieder und verleibten sie sich so wie eine Speise ein.“ (Tibi 2009:10). Die *Lectio Divina* war zunächst vor allem im monastischen Umfeld beheimatet. Diese Lesung war und ist für die Mönche⁴¹ ein wesentlicher Bestandteil ihrer Tagesarbeit. Benedikt stellt in seiner Mönchsregel die *Lectio Divina* der Handarbeit gleichwertig zur Seite, was ihren Charakter als „Arbeit“ hervorhebt. Es erfordert demzufolge ein gewisses Maß an Anstrengung und Mühe, den Weg dieser geistlichen Lesung zu beschreiten. Nachdem biblische Texte in der Folge mehr und mehr allein dem Klerus bzw. den Theologen zugänglich waren, aufgrund sowohl der Sprachunterschiede (Latein und Volkssprachen) als auch der Verfügbarkeit, veränderte sich der Umgang mit den Texten zu einem mehr verstandesmäßigen und spekulativen Verfahren, so Tibi (:10). Die Reformation wiederum rückte das Wort und damit auch einen eher ganzheitlichen Umgang damit erneut in den Mittelpunkt. „Privates Meditieren der Heiligen Schrift gehört für Luther zur Aufgabe eines jeden Christen“, so Martin Nicol (1991:170). Die Schriftmeditation ist wesentlicher, wenn nicht sogar konstituierender (*sola und tota scriptura*) Bestandteil evangelischer Frömmigkeit, wobei der Begriff der Meditation von Martin Nicol (:171) folgendermaßen definiert wird:

Wir haben schon gesehen, daß Luther mit *meditatio* zwar die deutlich konturierte Frömmigkeitsübung privaten Umgangs mit dem Wort bezeichnet, daß dieser Begriff darüber hinaus aber auch die öffentliche Predigt bzw. Lehre umfaßt. Jede Weise des Umgangs mit dem Wort Gottes, also auch die Exegese, sofern sie Gottes Wort demütig und ehrfürchtig als solches achtet, ist folglich *meditatio* in dem weiten Sinn dieses Begriffs.

Die Schriftmeditation führte für Luther geradewegs hinein in das alltägliche Christenleben. Dies beschreibt Christian Eyselein (2003:128-129) so:

⁴¹ Die monastische *Lectio Divina* orientiert sich an dem vierfachen Schriftsinn des Origenes, den Kees Waaijman (2007:111) in folgendem mittelalterlichen Spruch zusammenfasst: „Der Buchstaben lehrt, was geschah, der allegorische Sinn, was du glauben musst, der moralische Sinn, was du tun musst, der anagogische Sinn, wohin du dich ausstreckst.“

Martin Luther hat die *meditatio*, in diesem Sinne als Umgang mit der Heiligen Schrift verstanden, dem es, wie er es aus der Tradition erlernt hatte, um geistliche Erfahrung ging. Diese ordnet er ein zwischen *oratio* und *tentatio* (so im Original - besser *temptatio*: Angriff, Versuchung, Probe, der Verf.), also zwischen die betende Ausrichtung auf Gott und die verantwortliche Bemühung um Christsein in den alltäglichen Anfechtungen.

Gerade diese Wortgebundenheit, in Verbindung mit der Schriftmeditation und in das praktische geistliche Leben hineinwirkend, öffnet die evangelische Frömmigkeit für den Weg der Lectio Divina. Diese wiederum leitet durch ihre Zielvorgabe der Kontemplation (siehe unten), der Schau und damit der intensiven Begegnung mit Gott, zur Auseinandersetzung mit mystischer Spiritualität, welche ja eng mit der Vorstellung der Kontemplation verbunden ist. Mystik kann damit folglich auch ohne Weiteres als wortgebundene Mystik aufgefasst werden.

Darüber hinaus ist auch in der evangelischen Tradition ein stufenweises Verständnis der Schrift kein unbekannter Weg. So schreibt Gerhard Teerstegen in seiner „*Anweisung zum rechten Verstand und nützlichen Gebrauch der H. Schrift*“ von 1768 (Teerstegen 1768:26): „Diese Erleuchtung nun geschieht nicht auf Einmal, sondern stufenweis, nach der Beschaffenheit oder Fähigkeit der Seelen: und eben also verstehet man auch die Schrift nicht auf Einmal, sondern nach dem Maaß der Gnade und der Erleuchtung, und nicht mehr.“ Für Teerstegen (:45) sind es fünf Stufen oder „fünf Klassen der himmlischen hohen Schule“, die zum Verständnis führen: „Dann eine dergestalt 1) im Bäten, 2) im Thun, 3) im Verläugnen/ 4) im Sammeln/ 5) im Leiden sich übende Seele, wird der Göttlichen Erleuchtung immer mehr fähig und theilhaftig [...]“. Obwohl Teerstegen nicht den Weg der Lectio Divina kopiert, ist für ihn das Verständnis der Schrift und die Annäherung an Gott ein prozesshafter Vorgang. Ein wesentlicher Punkt ist für Teerstegen (:38) dabei die Sammlung und Andacht, die Parallelen zur *meditatio* und *oratio* aufweist: „Das vierte Mittel oder erforderete Gemüths-Gestalt die Wahrheiten Gottes in heiliger Schrift recht zu verstehen ist die besondere Zukehr zu Gott im Geiste durch eine innige Sammlung und Andacht des Herzens zu demselben oder zu seiner Gegenwart in uns.“ Für Teerstegen ist es offensichtlich wesentlich, sich der göttlichen Gegenwart bewusst zu werden (vgl. Teerstegens Lied „Gott ist gegenwärtig“ 1729), ganz im Sinne eines Präsentwerdens um die Begegnung mit Gott vorzubereiten. Dabei besitzt die Schrift für Teerstegen einen geheimen oder verborgenen Sinn, der sich nur sukzessive im Verlauf des Stufenprozesses offenbart (:55 – 56):

Deswegen hat nun die unerforschliche Weisheit Gottes die allgemein und erste Wahrheiten, die allen zu wissen nöthig sind, in der Schrift gleichsam offen und oben auf (in *superficie*) gelegt, das sie ein jeder drin sehen könnte: die mehr besondere, tiefere oder letztere Wahrheiten, liegen unter jenen mehrentheils verborgen [...].

Ein Stufenweg zum Verständnis der Schrift, Sammlung und Andacht, Bewusstwerdung der Gegenwart Gottes und ein verborgener Schriftsinn zeugen in wesentlichen Punkten von Gemeinsamkeiten zur Lectio Divina, die damit der evangelischen Tradition durchaus nahe kommen kann. In Bezug auf den Pietismus und Zinzendorf hält Peter Zimmerling (2005:370) fest:

Dabei liegt das Zentrum mystisch geprägten Glaubens für Zinzendorf – und den älteren Pietismus insgesamt – in der intensiven, ja intimen Glaubensbeziehung zu Jesus Christus, die durch die Bibel ermöglicht wird und in Gotteserfahrungen im Alltag, die aus dem Christusglauben erwachsen. Zinzendorfs Mystik ist christuszentriert, bibelorientiert und nächstenmotiviert.

Gerade die Orientierung an der Bibel, am Wort selbst, wenn sie denn als Charakteristikum für den Pietismus an sich gelten kann, öffnet Wege für den evangelischen Glauben hin zur Praxis der Lectio Divina, welche damit zu einer angemessenen Möglichkeit wird, gerade die reformatorische Forderung des „sola scriptura“ zu erfüllen.

3.3 Ignatianische Exerzitien

Die Exerzitien, ursprünglich von Ignatius von Loyola (1491 – 1556) entwickelt, wurden im Laufe der Jahre immer wieder adaptiert, so dass heute, neben den ursprünglichen vierwöchigen Exerzitien, verschiedene verkürzte oder veränderte Formen, sowie „Exerzitien im Alltag“, „Online Exerzitien“, Wanderexerzitien, Einzel- und Gruppenexerzitien aber auch Exerzitien außerhalb der jesuitischen Tradition existieren. Zentrales und verbindendes Element bleibt der Gedanke des bewussten Einübens und Formens der persönlichen Spiritualität und der Persönlichkeit an sich, um sich Gott zu nähern. Peter Koester (2004:18-19) beschreibt die sechs grundlegenden Aspekte, die Ignatius im "Prinzip und Fundament" seines Exerzitienbuches als Grundlage und Voraussetzung den Exerzitien vorausschickt wie folgt:

1. Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen - ihn zu loben, ihm Erfurcht zu erweisen und ihm zu dienen.
2. Die Schöpfung ist auf den Menschen hin geschaffen, um ihm bei der Verfolgung seines Zieles zu helfen.
3. Wo die Schöpfung dem Menschen dabei hilft sein Ziel zu erreichen, soll er sie benutzen, wo sie ihn hindert, soll er sie meiden.

4. Der Mensch soll allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig (indifferent) sein. Persönliche Neigungen und Abhängigkeiten sollen das Handeln nicht bestimmen.
5. Deshalb soll der Mensch das ihm gut erscheinende nicht mehr erstreben, als das ihm schlecht erscheinende. Er lebt im Spannungsfeld seiner Entscheidungsmöglichkeiten.
6. Der Mensch soll ersehnen und erwählen, was ihn mehr (magis) zu dem Ziel hinführt, auf das hin er geschaffen wurde.

Ignatius nimmt hier eine prinzipielle Verhältnisbestimmung zwischen Mensch, Gott und Schöpfung vor. Grundsätzlich geht es Ignatius darum, dem Menschen den Grund und damit das Ziel seines Daseins vor Augen zu führen. Die konsequente Lebenshaltung, die aus dieser Erkenntnis resultiert, selektiert aus ihrem Lebensumfeld das ihrem Ziel mehr dienliche bewusst heraus und macht es sich zunutze. Die ignatianische Lebensweise "sucht (und findet) Gott in allen Dingen", d.h. sie nimmt die Schöpfung (Natur, Menschen, Gesellschaft, Kultur etc.) ganz bewusst mit einem "gottsuchenden Auge" wahr. Sie erwartet Gott selbst oder auch Dinge, die hilfreich sind sich Gott mehr zu nähern, in den alltäglichen Gegebenheiten zu entdecken. Demzufolge ist es für Ignatius auch nicht zuerst das Kloster, in dem Gott gefunden wird, sondern die ganze Welt. Damit bereiten die Exerzitien auch den Weg *aus* der Gottesbegegnung heraus, *in* die Gottesbegegnung hinein, nämlich aus der (stillen) Zurückgezogenheit hinein in die Welt.

Ignatius beschließt sein Exerzitienbuch so, wie er es begonnen hat, nämlich mit einigen grundlegenden Erwägungen. Diese "Regeln" beschäftigen sich mit der Unterscheidung der Geister, der Almosenverteilung, den "Skrupeln" und der kirchlichen Gesinnung. Auch auf diese Schlussbemerkungen soll an dieser Stelle ein kurzer Blick geworfen werden.

1. *Die Unterscheidung der Geister*: Diese Regeln teilt Ignatius in zwei Gruppen, wobei die erste eher für die Begleitung der Umkehrphase (1. Woche), die zweite Gruppe eher für die Hauptphase (2. Woche) gedacht ist. Ignatius geht es in diesen Regeln darum, dass die Exerzitantinnen und Exerzitanten ihre inneren Regungen und Gefühle bewusst wahrnehmen und erkennen, um dann zu einer Entscheidung zu kommen (Lefranc 2009:207). "Letztlich geht es jeweils um die Unterscheidung, ob die wahrgenommenen Regungen von Gott kommen oder nicht, ob etwas dem *Heil* des Übenden zuträglich ist oder nicht." (Koester 2004:133). Lefranc (:203) spricht in diesem Zusammenhang von einem "Heils-Drama", welches sich zwischen Gott und seinem Gegenspieler, dem Satan in dem Menschen abspielt. Dabei bleibt die Unterscheidung der Geister ein Charisma (1Korinther 12, 10) und damit als Gottesgeschenk unverfügbar. So sind diese Regeln auch in gewisser Hinsicht als eine Hilfe

zur eigenen Disposition anzusehen, die aus einer geistlichen Reife und Reifung heraus innere Regungen wahrnimmt, sowohl mit negativen als auch positiven Regungen rechnet, diese Unterscheidung schlussendlich aber nur aus einer göttlichen Gnadengabe heraus vornehmen kann. "So bilden die Regeln die Grundlage zu einer richtigen Unterscheidung der Regungen, bestimmen die Voraussetzungen, versuchen Hindernisse aus dem Weg zu räumen." (Koester :134). Die Regeln wollen zu einer Entscheidungsfähigkeit verhelfen, die es den Exerzitantinnen und Exerzitanten ermöglicht, den ganz persönlichen guten Weg mit Gott (neu) zu wählen.

2. Die Almosenverteilung: Ignatius definiert an dieser Stelle sieben Regeln und schreibt im Rahmen der ersten Regel: "Erstens muß die Liebe, die mich zum Almosengeben bewegt und antreibt, von oben her aus der Liebe zu Gott unserem Herrn stammen [...]." (Meschler 1925:329). Ignatius verweist zunächst auf die *Motivation* des Almosengebens und rekurriert damit implizit auf die Aussagen des Paulus über die Liebe als Motiv aller frommen Handlung (1Korinther 13). In der dritten Regel schreibt Ignatius (Meschler :329-330) dann:

Ich will, gleich als befände ich mich bereits in der Todesstunde, die Form und das Maß erwägen, die ich dann wünschen würde im Dienste meiner Vermögensverwaltung eingehalten zu haben, und danach mich richtend, werde ich bei der Ausübung der Almosenverteilung vorangehen.

Ignatius richtet den Blick einerseits zu dem Gott hin der die Liebe ist und andererseits zu dem Gott hin, der die Taten der Menschen bewertet. In gewisser Hinsicht sind diese Regeln ein Appell des Ignatius, die anvertrauten Talente, gemäß Matthäus 25, 14ff, mit der rechten Motivation einzusetzen. Bei alledem ist Ignatius Realist genug um zu wissen, dass leicht Irritationen über das Maß dessen, was - gemessen am eigenen Vermögen - gegeben werden sollte, entstehen können (Regel 6). Auch hierbei sollen die Gedanken an die Motivation und das kommende Urteil Gottes (Regel 4) eine Hilfestellung geben, um an dieser Stelle das rechte Maß für das eigene Almosengeben zu finden.

3. Die "Skrupel": Ignatius definiert mit "Skrupel" eine innere Unsicherheit, eingegeben vom Satan, die den Menschen unfähig zur Entscheidung macht. "Skrupel" meint hier nicht einfach innere Zweifel an der möglichen Fehlerhaftigkeit einer bestimmten Handlung (Meschler 1925:334). Für Ignatius ist es eine prinzipiell von außen (Satan) kommende Versuchung, die eine Unruhe erzeugt, die die Rechtmäßigkeit einer Entscheidung permanent in Frage stellt, und so eine Entscheidung an sich unmöglich machen will. Dabei verweist Ignatius auf die grundsätzliche Persönlichkeitsstruktur des Menschen, der, so Ignatius, entweder eine grobe oder feine Seele, d.h. ein grobes oder feines Gewissen hat. Die feine

Seele wird vom Satan nun, wenn möglich, bis ins Extrem sensibilisiert, die grobe immer weiter abgestumpft. "Dem Zug in die Maßlosigkeit des Extrems wird das Ruhen im Maß der Mitte gegenübergestellt [...] um seelische Ausgeglichenheit und inneren Frieden zu finden." (Lefranc 2009:215-216). Ignatius empfiehlt eine Balance zwischen den Extrempolen, indem der Neigung zu einer Seite hin, mit dem bewussten Entgegenwirken in die entgegengesetzte Richtung hin geantwortet wird. So schreibt Ignatius in der fünften Bemerkung über die Skrupel (Meschler 1925:332):

Die Seele, die im geistlichen Leben voranzuschreiten wünscht, muß stets ein Verfahren einhalten, das dem vom bösen Feind befolgten entgegengesetzt ist. Versucht nämlich der böse Feind, das Gewissen der Seele abzustumpfen, so soll sie sich der Zartheit des Gewissens beflleißigen. Ebenso wenn der böse Feind dahin trachtet, das Gewissen überzart zu machen, um es zum Äußersten zu treiben, so bemühe sich die Seele, sich fest in der rechten Mitte zu halten, um ganz zur Ruhe zu gelangen.

Um dieses Ziel der gesunden Mitte zu erreichen, ist es zunächst notwendig, die eigene Persönlichkeitsstruktur zu verstehen. Erst dann kann eine potentielle Gefährdung lokalisiert und ihr bewußt entgegengetreten werden. Dafür wollen die Regeln über die Skrupel sensibilisieren. So zeigen sie die prinzipielle Gefährdung der einzelnen Person und die angemessenen Gegenmaßnahmen bei konkreter Gefährdung auf.

4. *Die kirchliche Gesinnung*: Ignatius definiert achtzehn Regeln⁴² "Um die rechte Gesinnung, die wir in der streitenden Kirche hegen sollen, zu erlangen." (Meschler 1925:339). Auf dem Hintergrund der Tatsache, dass Ignatius mehrfach ins Blickfeld der Inquisition geraten ist, formuliert Georg Sans (2010:445):

Ein böswilliger Leser könnte das Ziel der ignatianischen Regeln zur kirchlichen Gesinnung dahingehend zusammenfassen, dass durch die bedingungslose Unterwerfung unter die Hierarchie allen Schwierigkeiten mit dem Lehramt von vornherein aus dem Weg gegangen werden soll. Es ist, als habe Ignatius aus seinen Begegnungen mit der Inquisition die Lehre gezogen, in Zukunft alles gutzuheißen, was die Kirche irgend vorschreibt, und alle Themen zu meiden, die auch nur entfernt in dem Anschein stehen könnten, strittig zu sein.

In ihrem historischen Kontext betrachtet, nämlich den Erfahrungen des Ignatius mit der Inquisition und persönlichen Anfeindungen, der Auseinandersetzung mit der Reformation und dem "katastrophalen Zustand der Kirche, über den Ignatius sich keine Illusionen machte" (Koester 2004:207), relativiert sich die durchweg negative Bewertung der ignatianischen Regeln über die kirchliche Gesinnung. Im Einklang damit bemerkt Georg Sans (2010:450)

⁴² Regel 1 - 13: Pariser Zeit des Ignatius - dem Exerzitienbuch gegen 1535 hinzugefügt. Regel 14 - 18: In Italien vor 1541 den ersten dreizehn Regeln hinzugefügt. (Koester 2004:204-205).

dann auch: "Die *Regeln* des Exerzitienbuchs über die kirchliche Gesinnung sind deshalb als der Versuch einer Selbstverständigung angesichts der drängenden Fragen der Zeit zu lesen." Sans sieht die Regeln weniger aus blinder Unterwerfung, als aus pastoraler Einsicht gespeist (:454). Ignatius ist gegen eine entkirchlichte Innerlichkeit - wie sie scheinbar die Reformation forcierte - und für ein Tätigwerden für die Welt *mit* der Kirche. Auf den Exerzitanten, die Exerzitantin, die eigentlichen Adressaten des Exerzitienbuches bezogen, resümiert Sans (:458):

Die Geistlichen Übungen sollen ihn nicht aus der Gemeinschaft der Kirche heraus-, sondern tiefer in sie hineinführen. Als Frucht des Gebets wollen sie eine kirchliche Gesinnung wecken, deren Maßstab allerdings nicht die bedingungslose Unterwerfung unter die Obrigkeit ist, sondern eine lebendige sakramentale Praxis sowie der konkrete Einsatz für den Nächsten. An dieser Frucht müssen sie sich messen lassen.

"Mit der Kirche in die Welt", so könnte das Resümee von Georg Sans auf den Punkt gebracht werden. Für Ignatius ist die Kirche "Braut Christi" und damit entsteht eine untrennbare Einheit zwischen Kirche und Christus (Lefranc 2009:413). Daraus folgt, so Lefranc weiter, dass Exerzitanten und Exerzitantinnen, die sich vom Heiligen Geist leiten lassen, sich immer nur für Christus *und* die Kirche entscheiden können. Ein christliches Leben außerhalb der Kirche ist für Ignatius schlichtweg nicht denkbar. Die Innerlichkeit des Ignatius und seine Sicht für die Sendung in die Welt, sind für ihn ohne die Kirche nicht möglich. In den Regeln über die kirchliche Gesinnung tritt dann vor allem auch der duale Charakter des Exerzitienbuches, nämlich sowohl in ekklesiologischer als auch in missiologischer Hinsicht zutage. Hier allein eine antiquierte hierarchische Unterwerfung unter die organisierte Kirche zu sehen, würde den Regeln und ihrer Intention nicht gerecht.

Gerade auch die Exerziten in ihren verschiedenen Formen wollen schlussendlich günstige (persönliche) Bedingungen für eine Begegnung mit Gott herstellen, zu dem hin der Mensch geschaffen ist. Es geht darum, „den gegenwärtigen Gott direkt anzusprechen, sich in seine Gegenwart hineinzufühlen und hineinzubegeben“ (Moedl 2009:631). So ist auch in diesem Zusammenhang das Präsentwerden für die Präsenz Gottes ein zentrales Element. Franz Jalics (2001:35) vergleicht die Exerziten mit einer begrenzten und geführten Wüstenerfahrung, die, in ihrer Reduktion auf das Wesentliche, auf die Begegnung mit Gott vorbereitet, wobei für Jalics (:33) die Gottesbegegnung immer sowohl aus Gotteserkenntnis als auch aus Selbsterfahrung besteht. Exerziten sind (Koester 2004:35) ein ganzheitliches prozesshaftes Geschehen dessen Ziel darin liegt „in der Ausrichtung des Lebens auf Gott seelisch-geistlich zu gesunden und heil zu werden, auf jene einmalige Ganzheit hin zu wachsen, zu der jeder Mensch von Gott angelegt ist.“ Die Exerziten dienen demzufolge der

Förderung spirituellen Wachstums auf einer ganzheitlichen Ebene. Dabei legt schon Ignatius selbst Wert darauf, dass mit den Exerzitien kein starres Schema „abgearbeitet“ wird, sondern das die Exerzitien der Persönlichkeit der Übenden angepasst werden. So schreibt Ignatius unter Punkt 18 seiner Vorbemerkungen zum Exerzitienbuch (Meschler 1925:34):

Die vorliegenden geistlichen Übungen müssen sich in ihrer Anwendung nach der Beschaffenheit derer richten, welche sich denselben unterziehen wollen, d.h. nach ihrem Alter, ihrer Bildung oder ihrer geistigen Anlagen, damit nicht einem, der ungebildet ist oder schwache Körperkräfte hat, Dinge vorgelegt werden, die er nicht leicht tragen und aus denen er keinen Nutzen gewinnen kann.

Ignatius nimmt den Menschen in seiner Ganzheit wahr und will ihn, gemäß seiner Möglichkeiten, in die Erfahrung führen. Die Übenden sollen „Verspüren und Verkosten“, nicht Vielwissen, da das Wissen alleine die Seele weder sättigt noch befriedigt. Das Denken und die Imagination, das Fühlen und Wollen (Wehr 2006:114) sind in den Prozess der Exerzitien mit einbezogen. Beherrschend ist auf diesem Weg die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi. Die Exerzitien sind im Wesentlichen christozentrisch angelegt. „Die Größe der Liebe Gottes wird uns also nahe gebracht im Leben und Wirken Jesu Christi“, so Ludwig Moedl (2009:631). Das Material oder wesentliche Medium zum Verständnis dieser Liebe Gottes bleibt dabei die Heilige Schrift, speziell in Form der Evangelien, die ja eben dieses Leben Christi beschreiben. Damit sind die Exerzitien aber auch wortgebunden, d.h. sowohl christozentrisch als auch schriftzentriert. Josef Sudbrack (1998c:155) hält in diesem Zusammenhang fest, dass der Begriff „Exerzitien“ zum Fachwort für „Über methodisches Meditieren der Bibel zur Entscheidung kommen“ wurde. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass die Bibel zentrales Element dieser „Methode“ zur Vorbereitung auf eine Gottesbegegnung ist. Gerade an diesen Stellen eröffnen sich dann auch nicht geringe Anknüpfungspunkte für die evangelische Spiritualität, die auch für die evangelische Theologie akzeptabel sind. Denn es geht dieser „Methodik“ ja nicht um die Fragen der Rechtfertigung (allein aus dem Glauben heraus), als zentralem Dogma der evangelischen Theologie oder um andere wesentliche dogmatische Fragen. Ignatius geht es an dieser Stelle zunächst einmal um Fragen des Glaubenslebens, Fragen also, die selbstverständlich auch evangelische Christinnen und Christen betreffen. Manfred Kießig (2003:137) beschreibt es so:

Das Exerzitienbuch beschreibt ja nicht den Weg des Menschen vom Unglauben zum Glauben, also die Rechtfertigung, sondern es will eine Hilfe auf dem Weg des Glaubens sein, gehört also – lutherisch gesprochen – in den Bereich der Heiligung. Im Blick auf den gerechtfertigten Menschen kann auch die lutherische Theologie von Mitwirkung sprechen [...].

Das Einüben des Glaubens unter Zuhilfenahme bestimmter Übungswege war auch für Luther, der ja aus seiner monastischen Tradition schöpfen konnte, kein fremder Gedanke. Auf dieser ganz praktischen Ebene stehen sich Ignatius von Loyola und Martin Luther möglicher Weise näher, als es konfessionelle Fragen vermuten lassen. Zumindest stehen die Exerzitien m.E. nach prinzipiell auch Christinnen und Christen evangelischer Konfession offen.

An dieser Stelle mag ein kurzer Überblick über den inhaltlichen Ablauf der Exerzitien in ihrer ursprünglichen vierwöchigen Form zum Verständnis dieses speziellen Übungsweges hilfreich sein. Selbstverständlich kann dies hier nur in sehr schematischer Form geschehen. Es mag jedoch ausreichend sein, um die innere Dynamik und Struktur des Exerzitienprozesses etwas deutlicher zu Tage treten zu lassen.

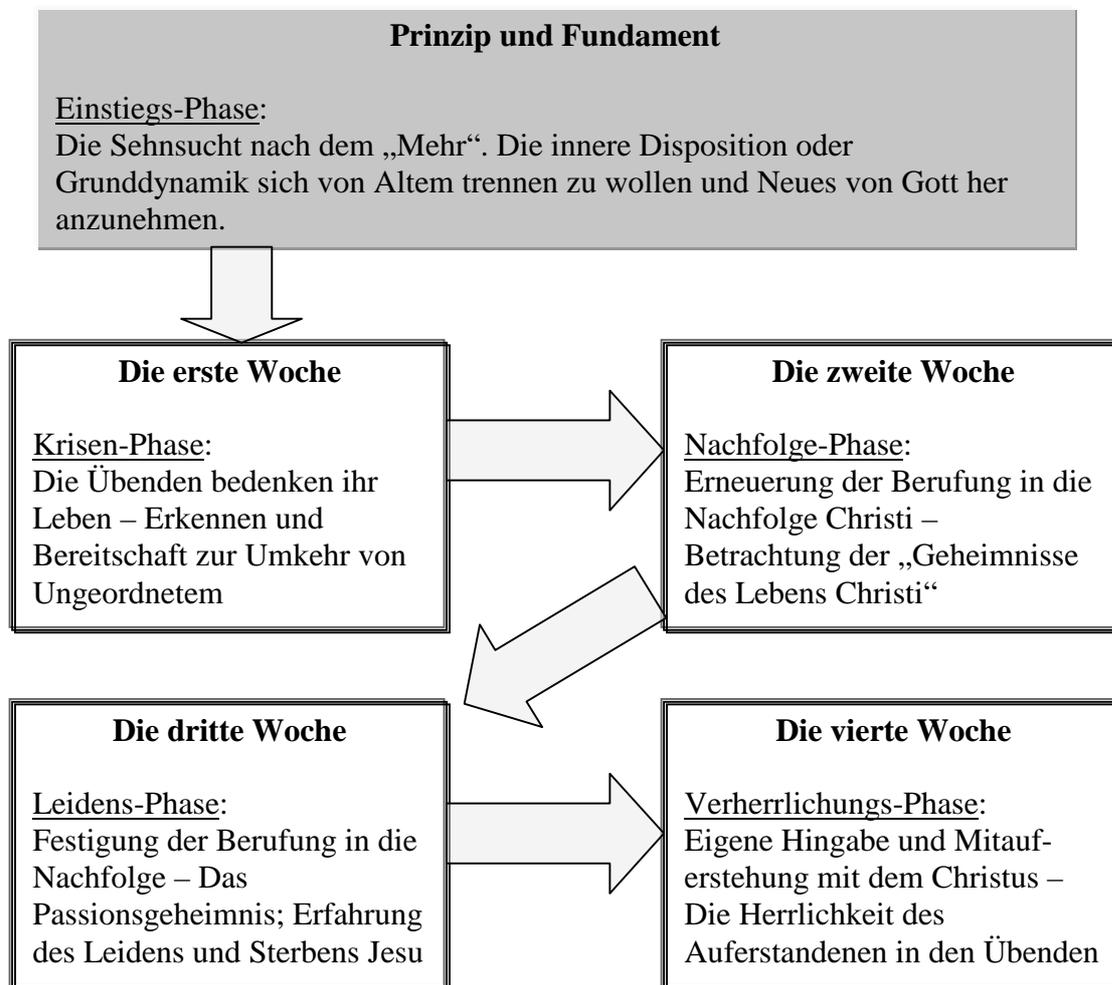


Abbildung 8 - Der Exerzitienprozess

Alex Lefrank (2008:29) vergleicht diesen Exerzitenprozess mit einem Haus auf dessen Fundament⁴³ sich die verschiedenen Exerzitenphasen wie Stockwerke aufschichten. Dabei teilt Lefrank die ursprünglich von Ignatius vorgesehenen vier Phasen (Wochen) des Exerzitenprozesses in fünf Phasen ein, indem er den Einstieg in die Exerziten bzw. das Fundament, welchen Ignatius in die erste Woche legt, als eigenständige Phase des Prozesses ansieht. Die obige Graphik verdeutlicht die innere Struktur des Prozesses. Voraussetzung ist die Sehnsucht nach „mehr von Gott“ und die Bereitschaft zur Veränderung. Dem folgt die Reflektion der eigenen Situation um die Notwendigkeit der Veränderung zu realisieren. Die zweite bis vierte Woche zentrieren sich um die Person Jesu, d.h. um das Leben, die Passion und Auferstehung bzw. der Herrlichkeit des auferstandenen Christus. Der Fokus des Prozesses liegt auf der zweiten Woche, in der es zu einer Entscheidung (Wahl) der Übenden kommen soll. Es ist die Entscheidung zur Neuorientierung in die Nachfolge Christi hinein. Diese soll darauf in den beiden folgenden Wochen im Leben der Übenden verankert werden. Am Ende steht die „Kontemplation zur Erlangung der Liebe“, die die Übenden für das „Gott in allen Dingen finden“ festigen soll und sie somit in den Alltag kontemplativer Aktion entlässt. Die Struktur des Prozesses verdeutlicht das intensive Begegnungsgeschehen der Exerzitanten und Exerzitantinnen, einerseits mit der eigenen Persönlichkeit und andererseits mit Gott, vornehmlich in der Person Jesu Christi. Somit sind die Exerziten auch, und das quasi als „Nebenprodukt“, ein Einüben in Kommunikation, welche sich dann im Alltag auch als verbesserte Gemeinschaftsfähigkeit erweist. Denn gerade auch die Kommunikation mit Gott erweitert sich ja über den Exerzitenprozess hinaus in den Alltag, in dem Gott überall zu finden und damit anzusprechen ist.

Ignatianische Exerziten bleiben also nicht beim Exerzitant, der Exerzitantin stehen, sondern verweisen die Übenden über sich hinaus in die Welt und die Gemeinschaft. Für Gerhard Wehr (2008:177) sind die Exerziten „ein System der Selbsterkenntnis, der Einstellung und Ausbildung des Willens im Zeichen des Lebens Jesu, um aus diesem spirituellen Zentrum heraus die Sendung (Apostolat) in die Welt zu vollziehen.“ Ignatianische Spiritualität ist eine „Mystik der Weltfrömmigkeit“, so Wehr (:178) unter Rückbezug auf Karl Rahner. Aus der Selbst- und Gotteserkenntnis, der Begegnung mit Gott und Versenkung in das Leben Jesu heraus, wächst das Bewusstsein für die Weltverantwortung der Glaubenden. Der Blick wird dafür geschärft, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden. Christoph Benke (2007:115) schreibt dazu: „Ist der Schritt in die ganz persönliche Christusbefolgung

⁴³ Darüber hinaus verändert Lefrank die Reihenfolge und sieht die erste Exerzitenwoche als Fundament und die Einstiegsphase, also „Prinzip und Fundament“ als „erstes Stockwerk“ an.

getan und die eigene Sendung gefunden, kann alles, schlechthin alles in der Welt für die Gegenwart Gottes durchsichtig werden.“ und weiter:

Aktivität ist nicht mehr Frucht vorausgehender Betrachtung, sondern das Tun selbst erschließt das Christusgeheimnis. Aktivität liegt erst im vollen Sinn vor, wenn sie sich als Ort der Kontemplation erweist. Die Aktion wird zur mystischen Gottesoffenbarung. [...] Wer im Tun kontemplativ lebt, wird Gott in allem suchen und finden.

Anton Rotzetter (2000:101) nennt dies die „Spiritualität der Erschließung“ (disclosure), denn „Gott erschließt sich in allen Dingen, in jeder Person, in jeder Situation.“ Die Welt in all ihren Facetten wird zum Offenbarungsort, zum Raum der Gottespräsenz und die Aktion in dieser weltlichen Gottesgegenwart wird, in rechter Motivation durchgeführt, zur Kontemplation, nämlich zur Schau Gottes, da der Mensch nun „hindurchschaut“ zur Präsenz Gottes hinter den Kulissen des Materiellen. Die Exerzitien führen demzufolge in die Welt, zu den Menschen und damit auch in die Gemeinschaft.

Gemeinschaft beginnt im Exerzitienprozess jedoch schon wesentlich früher. Die Exerzitien zielen zwar auf Selbst- und Gotteserkenntnis, die Übenden sollen diesen Prozess jedoch nicht alleine durchschreiten, sondern sollen von erfahrenen Begleitern oder Begleiterinnen geführt werden. Es entsteht eine Weggemeinschaft für die Dauer der Exerzitien, deren Qualität einen wesentlichen Faktor für das Gelingen der Exerzitien darstellt. Dabei weisen die Begleiter und Begleiterinnen von sich weg und wirken eher wie ein Katalysator um die Beziehung zwischen Mensch und Gott herzustellen. „Ignatius erwartet also von dem, der die Exerzitien gibt, dass er Raum schafft für eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und dem Übenden“, (Köster 2004:167-168). Obschon sich die Begleiter und Begleiterinnen stark zurücknehmen müssen um diesen Raum zu schaffen, wird eine engere Beziehung zu den Übenden entstehen, da ein wesentlicher Faktor für das Gelingen der Exerzitien das Vertrauensverhältnis zu den jeweiligen Begleitpersonen ist. Beziehung an sich ist damit auch an dieser Stelle zentrales Element der Exerzitien. Schlussendlich kann diesbezüglich, ohne vorschnell urteilen zu wollen, behauptet werden, dass die Exerzitien mit Gemeinschaft beginnen, zur Gemeinschaft führen und in die Gemeinschaft entlassen. Dies ist ein im Hinblick auf die Thematik der vorliegenden Arbeit nicht zu unterschätzender Aspekt dieses Übungsweges.

3.4 Kontemplation

Die Kontemplation als „Schau Gottes“⁴⁴ und damit als Ziel und Höhepunkt aller spirituellen Übungswege und der Mystik selbst, kann, obwohl sie ein Ziel definiert, nichtsdestoweniger auch als Weg zu diesem Ziel hin betrachtet werden. Deshalb kann und muss sie auch an dieser Stelle, im Rahmen der Betrachtung einiger Übungswege, erwogen werden. Denn, so Franz Nikolaus Mueller (2005:133):

„Vorweg ist festzuhalten, dass das Wort Kontemplation zwei Aspekte eines spirituellen Weges beschreibt. Einerseits ist damit der Übungsweg, also ein Prozess gemeint und andererseits das Ziel dieses Weges, das man als Zustand oder Seinsweise beschreiben könnte, und zwar als „Erfahrung der Gegenwart Gottes und des Verweilens in Gott“,

und weiter (:136): „Etwas vereinfacht könnte man sagen, Kontemplation ist der praktische spirituelle Weg einer mystischen Theologie.“ Das Ziel der Kontemplation wird auf dem Weg ihrer praktischen Einübung erreicht. Somit sind in Bezug auf die Kontemplation Weg und Ziel Synonyme. Die Schau Gottes als temporales Ereignis erlangt mit dieser Sichtweise ein in die Weite führendes Verständnis. Hier ist dann auch das ignatianische „Gott in allen Dingen finden“⁴⁵ (Sudbrack 1992:166) angesiedelt. Die kontemplative Schau ist damit nicht nur als Gipfelerfahrung in den abgeschiedenen und stillen Momenten zu finden, sondern wird erweitert zu einer Seinsweise der kontemplativen Aktion. Damit verweist sie aber auch auf eine Weltzugewandtheit und, daran anknüpfend, in die Gemeinschaft mit den Menschen. Wenn Anton Rotzeters (2000:113) Feststellung: „In der Kontemplation sind denn auch die eigentlichen mystischen Erfahrungen angesiedelt“ zutrifft, sowie die Beobachtung (:111): „In der abendländischen Spiritualität ist Kontemplation das Ziel des inneren Weges“, dann ereignet sich die Mystik als gemeinschaftsorientierte Innerlichkeit, als Versenkung der praktizierten Nächstenliebe. Im Hinblick auf das Präsentwerden in der Gegenwart Gottes ist die Kontemplation in gewisser Hinsicht also auch ein Präsentwerden in der Gegenwart der Nächsten, gemeinschaftsstiftend und gemeinschaftsverändernd.

Diese Präsenz, auch als Achtsamkeit bezeichnet, ist ein wesentlicher, wenn nicht konstituierender Faktor für die Kontemplation. „Gott ist da, aber wir nehmen ihn nicht wahr“, stellt Franz Jalics (2001:35) zutreffend fest. Was aber geschaut werden soll, muss notwendigerweise vorher wahrgenommen werden. Deshalb fährt Jalics (:36) fort: „Doch es ist die Wahrnehmung, die letztendlich zu Gott führt. Kontemplation ist Schauen.“ Zuletzt

⁴⁴ „Das lateinische Kontemplation gibt das griechische theoria wieder, welches ebenfalls wörtlich Schau bedeutet.“ (Gosebrink 2007:60).

⁴⁵ Brief des Ignatius an P. de Brandao von Coimbra,

schlussfolgert Jalics folgerichtig (:37): „Wahrnehmen bedeutet bewußt werden. [...] In der Wahrnehmung bleiben, heißt auch in der Gegenwart bleiben.“ Kontemplation ist also ein Gegenwärtigsein, eine wahrnehmende, achtsame Anwesenheit und Offenheit für die Dinge, die *jetzt* da sind, schlussendlich für Gott selbst, der *jetzt* da ist. Die Achtsamkeit ist es, die „beobachtet“ weil sie das Daseiende „beachtet“. Es ist sowohl ein Zustand des „Da-Seins“, als auch ein Prozess des „Ankommens“, nämlich im bewussten Dasein. „Sie ist ein Wiederentdecken der nicht reduzierbaren Gegenwart, die Fülle der Zeit im Jetzt“, wie es Raimon Panikkar (2005:148) ausdrückt. Kontemplation ist ein Wahrnehmen des präsenten Gottes in seiner Schöpfung, der Ewigkeit im Zeitfluss. Mit anderen Worten und unter Rückbezug auf Gregor den Großen beschreiben es Gertrude und Thomas Sartory (1981:88):

Die Kontemplation verändert den Tod, läßt, was normalerweise den Sterblichen als eherne Grenze des Lebens erscheint, transparent werden, durchsichtig, ja durchlässig. In der Beschauung des Göttlichen, in der „Kontemplation“, überwindet der Geist die Trennung von Erde und Himmel, nimmt geradezu den Tod vorweg, läßt den Menschen voraus erleben, was ihm widerfahren wird, wenn von ihm abgefallen sein wird, was verweslich an ihm war.

So gesehen ist die Kontemplation ein Durchschauen der Realität, indem sie im Schauen die Augen öffnet für die reale Gegenwart des ewigen Gottes.

Bei alledem ist die Kontemplation, auch wenn sie eingeübt werden kann, nicht methodisch verfügbar. „Gott zu schauen, ist ein Geschenk Gottes. Der Mensch kann üben, sich für dieses Geschenk zubereiten; aber es bleibt ein Geschenk. Zur Kontemplation gehört, dass sie unverfügbar ist“, schreibt Hildegard Gosebrink (2007:61). Die Kontemplation ist also von dem sich offenbarenden Gott abhängig, wobei es darum geht, dass der Mensch sich für die permanente Gottesoffenbarung, sei es in der Schöpfung, im Nächsten oder im Wort von Gott zubereiten lässt. Die wesentliche Methodik der Kontemplation ist keine Methodik, da es sich hierbei schlicht um die (Gott) anschauende Präsenz des Menschen handelt. Dies allerdings kann dann durchaus wiederum methodisch angegangen werden. Hier tritt eine gewisse Ambivalenz in der Form einer Spannung zwischen Aktivität und Passivität zu Tage. Einerseits kann der Mensch sich vorbereiten (lassen), oder, wie es Franz Jalics (2008:17) formuliert: „Das Disponieren ist jedoch das Einzige, was der Mensch machen kann, um der Gnade der Kontemplation den Weg zu bahnen.“ Der Mensch schafft für sich also günstige Bedingungen für die Schau, betritt sein geistig-geistliches „Templum“ um Gott anzusehen und sich von Gott ansehen zu lassen. Dies kann eben auch über die verschiedenen Übungswege methodisch angegangen werden. Andererseits gilt, und hier entsteht die Spannung zum Handeln, die Aussage von Raimon Panikkar (2005:145) „Selbst der Wille,

Kontemplation zu „üben“, stellt in sich ein Hindernis dar. Der kontemplative Mensch „sitzt“ bloß, er „ist“ einfach.“ Der Wille, d.h. die Entscheidung zum „Üben“ ist eine gedankliche Zielvorgabe die prinzipiell der Kontemplation, die ja nichts „machen“ will und kann, im Wege stehen kann. Doch auch Panikaar stellt fest (:152): „Wichtig im kontemplativen Leben ist die Sammlung, d.h. der Versuch, zur eigenen Mitte, zum Zentrum vorzudringen.“ In letzter Konsequenz wäre dann auch der Versuch der Sammlung ein zielgerichtetes Handeln, welches der reinen Kontemplation entgegen stehen würde. Hier dürfen m.E. die Aspekte von Weg und Ziel nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gerade die *Kohärenz* von Weg und Ziel hält auch die *Differenz* beider Ausprägungen der Kontemplation aus. Der Weg in die Schau ist sozusagen schon „Vorschau“ und wird nach fortgeschrittener Einübung selbst zur Schau. So kommt denn auch Raimon Panikaar zu dem Schluss (:158-159):

Kontemplation kann man nicht lehren und nicht wie einen Lernstoff einpauken. Was dabei *Studium* genannt werden kann, ist einzig die Hingabe an die Kontemplation und das Verlangen, das zu verstehen, worum es geht, d.h. Kontemplation so lange zu üben, bis man schließlich ein kontemplativer Mensch ist. [...] So will also „kontemplatives Studium“ nicht anregen, einen Unterrichtsstoff zu erlernen oder eine Sache zu untersuchen. Schon eher ist die Übung der Kontemplation eine Haltung, eine besondere Methode, eine Annäherung und Angleichung an ein Ziel.

So wie der Mensch im Präsentsein aktiv tätig ist, denn die Schau Gottes ist ein aktiver und kein passiver Vorgang, so ist er es auch in der „Vorschau“, auf seinem Weg zur Schau. Hier wie dort ist die Aktivität jedoch von der Sehnsucht nach dem Geschenk der Kontemplation motiviert, welches nur von Gott selbst kommen kann. Es ist also niemals die Motivation des „Machenwollens“ die zur Kontemplation führt. Dabei wird am Beginn dieses Weges mehr der einübende Charakter der Kontemplation, im weiteren oder fortgeschrittenen Verlauf mehr der präsentische Charakter im Vordergrund stehen. Schlussendlich geht es auf diesem Weg um die Frage, wie präsent der Mensch denn in *diesem* Moment ist, nicht darum bis zu welchem Grad der Meisterschaft er es im Rahmen dieser oder jener Methodik nun gebracht hat.

Die oben vorgestellten Wege des Jesusgebetes, der *Lectio Divina* und der ignatianischen Exerzitien beinhalten alle das Ziel der Kontemplation, betreiben die „Vorschau“ jedoch auf ihre je eigene Art und Weise. Die verschiedensten Übungswege sind demzufolge mit den Speichen eines Rades zu vergleichen, welche sich in der „Nabe der Kontemplation“ treffen. Damit kann die Kontemplation oder das Geschenk der Kontemplation auf verschiedenen Wegen, auch entsprechend der Disposition der Übenden erreicht werden. Weiter wird der Weg, je länger er beschritten wird, immer mehr selbst zur Kontemplation, da nun weniger das Einüben als der Seinszustand in den Vordergrund rückt.

Zuletzt führen alle Wege, gemäß der inneren Dynamik der Kontemplation an sich, in die Weltzugewandtheit und wirken sowohl gemeinschaftsstiftend als auch gemeinschaftsfördernd bzw. –verändernd.

4. Mystagogie

Obwohl Spiritualität und Mystik selbstverständlich auch und gerade in der stillen Zurückgezogenheit, für kürzere oder längere Zeit weitgehend getrennt von äußeren Einflüssen praktiziert wird, muss und darf sie doch kein einsames oder isoliertes bzw. isolierendes Unterfangen bleiben. Wie gezeigt, ist nicht nur die Innenwelt der Ort der Schau Gottes, sondern gerade auch die Außenwelt, die zum Raum der Kontemplation wird. Die Übung in der stillen Abgeschlossenheit führt zurück in den Lärm der Welt. Doch gerade auch diese stille Abgeschlossenheit ist nicht gleichzusetzen mit vereinzelter Beziehungslosigkeit. Denn es geht hier ja um das Präsentwerden in der Gegenwart eines personalen Gegenüber, nämlich des gegenwärtigen Gottes. Auf der anderen Seite braucht dieses Präsentwerden nicht im Alleingang vollzogen werden, obwohl dies sicherlich denkbar und auch möglich ist. Corinna Dahlgrün (2009:413) hält in diesem Zusammenhang fest: „Von der alten Kirche bis in die Neuzeit wird geistliche Führung als unverzichtbar angesehen.“ und folgert an anderer Stelle (:420): „Christen, die den Weg der Heiligung gehen und eine *praxis pietatis* leben wollen, sind angewiesen auf eine helfende, korrigierende, kenntnisreiche Begleitung ihres Weges, sie sind angewiesen auf geistliche Ratgeber.“ Geistliche Leitung und Anleitung ist seit jeher Teil des persönlichen spirituellen Wachstums gewesen. Dies erscheint auf dem Hintergrund der *communio sanctorum*, die ja den Raum christlichen geistlichen Wachstums definiert folgerichtig. Die Spiritualität ist damit auch im ganz individuellen Rahmen immer auch eine Weggemeinschaft, die schon an sich ein Miteinander in der Form einer Begleitbeziehung hervorbringt.

Klemens Schaupp (2006:17) spricht in diesem Kontext von einer „trialogischen Struktur“ des Begleitungsprozesses, nämlich zwischen der Begleitperson, der begleiteten Person und Gott, weshalb es auch nicht Aufgabe der Begleitperson sein kann, „eine persönliche Beziehung zwischen ihm und dem Begleiteten zu stabilisieren.“ Die Begleitbeziehung ist, so Schaupp (:18) weiter „gekennzeichnet durch ein großes, letztlich in Gott gründendes Vertrauen und Offenheit einerseits, sowie durch Kargheit und Nüchternheit andererseits.“ Hiermit wird die Spannung benannt, einerseits einen sicheren und

vertrauensvollen Raum der Kommunikation zu schaffen und andererseits die nötige Distanz zu wahren, um die begleitete Person nicht zu vereinnahmen und ihre Offenheit auf Gott hin zu gewährleisten. Die Begleiter und Begleiterinnen benötigen eine „doppelte Empathie“ (:21), die sowohl die Begleiteten als auch Gottes Reden zu und in den Begleiteten wahrnimmt. Geistliche Begleitung bewegt sich also immer zwischen den beiden Polen „Nähe“ und „Distanz“. Dabei ist geistliche Begleitung nicht unbedingt an ein Amt, eine Ordination oder Weihe gebunden (Dahlgrün 2009:409). Wesentlich ist an dieser Stelle zunächst die Voraussetzung, dass geistliche Begleiter und Begleiterinnen geistliche Menschen sind, die selbst in einem spirituellen Wachstumsprozess stehen und auf diesem Wege zumindest schon so weit gekommen sind wie die begleiteten Menschen. (:410). „Der Referenzrahmen des geistlichen Begleiters ist seine Einsicht, sein Unterscheidungsvermögen, seine Erfahrung.“ (Waaijman 2007:308). Geistliche Begleitung ist also nicht zwingend an eine bestimmte Position oder Ausbildung gebunden. Mystagogie kann demzufolge auf den verschiedensten Ebenen stattfinden, sofern geistliche Reife, Erfahrung, Befähigung und Berufung der Begleitpersonen ein vertrauensvolles Verhältnis zu den Begleiteten ermöglichen. Damit wird sie aber auch und insbesondere in die (evangelische) kirchliche Gemeinschaft verwiesen, wo sie unter und zwischen den Gläubigen stattfinden soll und damit einen positiven Einfluss auf die Qualität der Gemeinschaft ausüben kann. Wenn, wie oben beschrieben, geistliche Begleitung unverzichtbar ist, dann muss gerade in der kirchlichen Gemeinschaft ein Geflecht von Begleitbeziehungen, ein „mystagogisches Netz“ entstehen, in das alle Gemeindeglieder eingebunden werden. Damit aber wird die Mystagogie zu einem nicht zu übersehenden ekklesiologischen Faktor.

Die spirituelle Begleitung oder Leitung setzt an der Stelle des Präsentwerdens für Gott und sich selbst an. Mystagogen und Mystagoginnen sind so gesehen Ratgeber, die Hilfestellung auf dem geistlichen Weg der Selbst- und Gottesfindung geben. Tjeu van den Berk (2004:66) beschreibt den Ursprung der Mystagogie folgendermaßen:

„Das griechische Wort „agein“ bedeutet ursprünglich „begleiten, leiten, mit-führen“. Ein Pädagoge war ursprünglich jemand, der das Kind vom Haus aus zur Schule begleitete. Der Mystagoge nun war derjenige, der einen „Myste“ begleitete. Ein „Myste“ war ein Mann oder eine Frau, die in die „Mysterien“ eingeweiht werden sollten. Ein „Mystagoge“ begleitete diese Initiationsschüler auf ihrem Weg der Initiation.“

Mystagogie ist also ursprünglich eine Form der Einweihung, der Initiation in ein Geheimnis. Analog dazu beschreibt Sabine Bobert (2010:95) die christliche Mystagogie wie folgt: „Mystagogie ist die Kunst der Initiation, der Hineinführung in das Geheimnis der eigenen

Existenz, das untrennbar mit dem Geheimnis der anderen Menschen, des Kosmos und Gottes verbunden ist.“ Christlicher Mystagogie geht es also um die „Einweihung“ in das Geheimnis des eigenen Selbst und seiner Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung. Hierbei spielt die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus eine entscheidende Rolle, denn „Christliche Mystagogik ist die christliche Lehre vom mystischen Weg mit Jesus Christus“ und „[...] sieht in Jesus Christus das Urbild des voll entwickelten Menschen“, so Sabine Bobert (:103) weiter. Christliche Mystagogie rekurriert, wie nicht anders zu erwarten, auf den Christus, dessen Menschwerdung und Menschsein zum Paradigma des Menschseins an sich geworden ist. Das Ziel hierbei ist schlussendlich eine sukzessive Annäherung an eine Gottesbeziehung und – erfahrung, wie Jesus Christus selbst sie exemplarisch vorgelebt hat. Wesentliches Element in dieser Entwicklung ist dabei weniger theoretisches Wissen über die entsprechenden geistlichen Zusammenhänge, als die geistlichen Erfahrungen selbst, welche – reflektiert - in den christlich-spirituellen Bezugsrahmen eingeordnet werden und zu einem tieferen Verständnis der Dynamiken geistlichen Lebens führen. „Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, dass einer sein eigener Mystagoge werden kann“, so Karl Rahner (zitiert bei Bobert :95). Es handelt sich um eine Begleitung oder Leitung *in* die Erfahrung hinein, jedoch auch um eine Leitung *aus* der Erfahrung heraus. Es geht so gesehen sowohl darum, zur Erfahrung zu ermutigen, als auch um die Befähigung diese Erfahrung zu deuten, sie geistlich zu reflektieren. Reflektierende Deutung geistlicher Erfahrung findet sich schon in der Mystagogie der frühen Christenheit. Dort war die sogenannte „mystische Katechese“ (Van den Berk 2004:66) eine Art Initiation in die Mysterien von „Taufe, Firmung und Eucharistie“ und zwar in der Form einer symbolischen Deutung des jeweiligen Mysteriums, *nachdem* es bereits empfangen worden war. Hier steht somit die Auslegung einer gemachten Erfahrung im Mittelpunkt und nicht die Ermutigung eine solche zu machen oder zu suchen. „Mystagogie beschreitet also nicht den Weg der reflexiven, kategorialen Vermittlung des Heils, sondern eben gerade den Weg der Erfahrung“, fasst Tjeu van den Berk (:67) zusammen und resümiert im Bezug auf den Seelsorgecharakter der Mystagogie (:66):

„Mystagogische Seelsorge bedeutet zusammengefasst: Die Geheimnisse des Glaubens konnten erst dann gedeutet werden, wenn der Mensch sie erfahren hatte. Erfahren konnte er sie erst dann, wenn er dazu bereit war. Der Mystagoge verhalf ihm zur Einsicht in den dafür nötigen Bewusstseinsprozess.“

Mystagogie kommt aus der Erfahrung, deutet Erfahrung und ermutigt neu zur Erfahrung, die in ihrem christlichen Bezugsrahmen erst ihren eigentlichen Sinn und damit auch ihre Wirkung

in rechter Weise entfalten kann. Damit ist die Mystagogie ein zyklischer Prozess von Erfahrung und deren Deutung. Kees Waaijman (2007:285-286) sieht es so:

„In der Mystagogik bringt man jemanden kein inhaltliches Wissen bei, sondern die bereits vorhandene Erfahrung wird interpretiert oder besser gesagt, wird durchsichtig gemacht auf die Erfahrung des Mysteriums, des Geheimnisses hin, dass Gott ist. [...] Mystagogik entgrenzt das menschliche Dasein zu einer wartenden Offenheit für das Gottesgeheimnis (*mystèrion*) sie führt in Gottes gnädige Selbstmitteilung hinein (*agein*) und macht die einzigartige Berufung eines Menschen verständlich.“

In ihrem Verweis auf die Transzendenz, d.h. der göttlichen Gegenwart in aller Erfahrung ist die Mystagogie ein Interpret der Erfahrung, ein Ausleger, der die Präsenz Gottes offen legt. Da jedoch die zu interpretierende Erfahrung immer persönliche Erfahrung ist, ist auch die Auslegung immer eine persönliche. „Es ist ein zentrales Anliegen der geistlichen Begleitung, daß der Übende lernt, die Spuren Gottes in seinem Leben zu entdecken“, so Klemens Schaupp (2006:103). Es geht der Mystagogie demzufolge nicht nur um die Beziehung zu Gott oder einer sich entwickelnden Begleitbeziehung, sondern vor allem auch um die Beziehung zum eigenen Ich. In Bezug auf die praktische Mystagogie schreibt Sabine Bobert (2010:103) in diesem Zusammenhang: „*Praktische Mystagogik* ist im engeren Sinne spirituelle Entwicklungshilfe im ästhetisch-kultischen sowie im individuell-übenden Kontext. Im weiteren Sinn ist sie christliche Bildungsarbeit zur Weiterentwicklung der Persönlichkeit.“ Dem dreidimensionalen Raum der oben erwähnten „trialogischen Struktur“ des Begleitungsprozesses (Schaupp 2006:17) kann nun die vierte Dimension der Beziehung zu sich selbst hinzugefügt werden. Die Beziehungsdynamik innerhalb des mystagogischen Prozesses findet demgemäß sowohl interpersonal als auch intrapersonal statt und beeinflusst in positiver Weise die Gemeinschaftsfähigkeit auf den verschiedenen Ebenen der individuellen Beziehungsgeflechte.

Zuletzt mag noch ein systematischer Blick auf die unterschiedlichen formalen Aspekte der Mystagogie hilfreich zum Verständnis derselben sein. Kees Waaijman (2007:286-287) unterscheidet vier grundsätzliche Ebenen der Mystagogie/Mystagogik:

1. In der *liturgischen Spiritualität* verdeutlicht die Mystagogie die „spirituelle Intention des vollzogenen Ritus“ im Sinne der frühkirchlichen „mystischen Katechese“. Sie geschieht im Allgemeinen nach dem liturgischen Vollzug, findet mitunter jedoch auch während der Liturgie (z.B. der Predigt) statt.
2. Bezogen auf die *biblische Spiritualität* bezeichnet die Mystagogie die „Verdeutlichung der existentiellen Bedeutung dessen, was in der Schrift gelesen wurde“. Es handelt sich hierbei

um eine Textauslegung, die den persönlichen Anspruch und Zuspruch der Texte in den Vordergrund stellt.

3. Mystagogie in der *geistlichen Ausbildung* veranschaulicht den spirituellen Weg, seinen Verlauf und seine Dynamiken. „Mystagogik nimmt hier die Form der Instruktion oder des gemeinsamen Gesprächs, der Exerzitien oder des Austausches an“.

4. Mystagogie als *geistliche Begleitung* schließlich fokussiert auf den persönlichen Lebenslauf um ihn als spirituellen Weg oder Werdegang darzustellen. Es geht darum, durchlebte spirituelle Erfahrungen wahrzunehmen, Klarheit über den eigenen geistlichen Weg zu bekommen und „sich selbst in der eigenen Bezogenheit auf das Gottesgeheimnis verstehen zu lernen“.

Eine Einteilung der Mystagogie ließe sich gewiss auch in anderer Form sinnvoll vornehmen. Dessen ungeachtet bietet m.E. der obige Zugang von Kees Waaijman einen guten Einblick in die verschiedenen Dimensionen der Mystagogie. Mystagogie in ihren unterschiedlichen Facetten ist vor allem beziehungs- und persönlichkeitsorientiert. Hierbei wird sie niemals manipulierend, sondern bleibt immer interpretierend mit dem Ziel, in die Präsenz zu führen, indem die Sinne für die eigene und göttliche Gegenwart sensibilisiert werden. Sei es in der Liturgie oder der Exegese und Hermeneutik, in der Ausbildung oder der expliziten Begleitsituation, die Mystagogie fokussiert immer auf das Leiten in die Beziehung und bleibt damit von bleibender Bedeutung für die Ekklesiologie.

5. Zusammenfassende Kritik

Der Gedanke eines Übungsweges, der die Begegnung mit Gott vorbereiten soll, birgt in sich die Gefahr des Missverständnisses, dass diese Begegnung „machbar“ bzw. „produzierbar“ sein könnte. Die rechte Methode erzeugt das gewünschte Ergebnis. Damit würden die aufgezeigten Übungswege in den Bereich eines magischen Verständnisses verschoben, welches die Methodik in den Vordergrund rückt und schlussendlich das eigentliche Ziel aus den Augen verliert. Gott ist nicht mehr das souveräne, sich zuwendende Gegenüber, sondern wird zur jederzeit verfügbaren Transzendenz degradiert. „Ein Zwingen Gottes durch bestimmte Techniken liegt christlicher Spiritualität fern“, so Michael Bangert (2003:203). Wenn die Methodik nicht mehr als sinnvolle Hilfestellung in Anspruch genommen wird, wird das Denken der Übenden um die gerade verwendete Methode kreisen und das angestrebte Begegnungsgeschehen verhindern. Da wo bestimmte Methodiken als „Königswege“ für die

Spiritualität und Mystik bzw. den Glauben an sich aufgefasst und offeriert werden, werden die Suchenden eher von Gott ferngehalten, als das sie ihm in der angepriesenen und vermeintlich leichten Art und Weise nahe kommen würden.

Auch die Mystagogie birgt Gefahren, wenn sie in einer Art und Weise vollzogen wird, die ihrer zentralen Zielsetzung widerspricht. Menschen die andere Menschen anleiten stehen hier, wie auch an anderen Orten wo Leitung und Begleitung stattfindet, in der Gefahr die Geleiteten eher an sich selbst zu binden als zur Begegnung mit Gott und dem Selbst zu führen. Dieser Gefahr müssen sich Mystagogen und Mystagoginnen bewusst sein und dürfen die Spannung zwischen Distanz und Nähe nicht zugunsten einer nicht zielführenden Entspannung an einem der beiden Pole aufgeben. Es liegt auf der Hand, dass sich diese potentiellen Gefahren ganz allgemein auf die Dynamiken von Beziehung an sich anwenden lassen. Gerade um dieser Gefahren willen muss auch für die Mystagogie eine Art „Qualitätssicherung“ gewährleistet sein. Menschen die bestimmte Übungswege mit der Hilfe eines oder einer Mystagogen/Mystagogin beschreiten wollen, brauchen somit gewisse objektive Kriterien um hier eine angemessene Entscheidung treffen zu können. Das Vertrauen, eine wesentliche Voraussetzung für den mystagogischen Prozess, ist für sich genommen noch nicht ausreichend, um an dieser Stelle schlussendliche Klarheit zu erzeugen. Allerdings kann es in diesem Zusammenhang auch nicht darum gehen, eine Art schematischer „Checkliste“ zu erstellen, die den einzelnen mystagogischen Persönlichkeiten nicht vollumfänglich gerecht werden kann, da geforderte Eigenschaften wie etwa „spirituelle Erfahrung“ nur sehr schwer zu greifen sind. In diesem Kontext stellt sich dann auch die Frage nach einer fundierten mystagogischen Ausbildung, die nicht einfach mit einer seelsorgerlichen oder psychologischen Ausbildung gleichgesetzt werden kann. Hier gibt es im katholischen Kontext z.B. die Ausbildung zu Exerzitienbegleitern und –begleiterinnen⁴⁶, die speziell auf die Mystagogie auf dem Weg der Exerzitien ausgerichtet ist. Wesentlich scheint es m.E. zu sein, die speziellen Dynamiken von Mystagogie und Exerzitium, gleich welcher Ausrichtung, in eine bewusst und explizit mystagogische Ausbildung zu integrieren. Wie dies im Einzelnen aussehen kann, muss dann an anderer Stelle erörtert werden. Im Rahmen dieser Arbeit kann nur auf latente Problematiken hingewiesen werden. Notwendig ist zunächst vor allem, sich dieser Problemfelder bewusst zu sein, um sich ihnen dann in einem zweiten Schritt detaillierter widmen zu können.

⁴⁶ Als Beispiel sei an dieser Stelle auf folgende Internetpräsenzen verwiesen: <http://www.pastoralamt.info/index.php?id=358>; <http://www.gcl.de/weiterbildung/index.html>; <http://ruach.orden.de/index.php?seite=veranstaltung&rubrik=5&id=6> [01. 08. 2013].

6. Ertrag

Persönliche Mystik und Frömmigkeit ist gerade auch in ihrer Ausrichtung auf das Individuum nicht isolierend und vereinzelt, sondern ihrem Wesen gemäß auf Beziehung und Gemeinschaft gerichtet. Da wo einzelne Personen in ihrer Gottesbegegnung spirituell wachsen und die Gemeinschaft mit Gott in einer sich intensivierenden Weise erleben, verändert sich auch ihre Gemeinschaftsfähigkeit in positiver Art. Dabei sind es gerade auch die speziellen Übungswege, die mit ihrer jeweils eigenen „Methodik“ zur Gottesbegegnung einladen, darüber hinaus jedoch die Übenden in die Gemeinschaft der Welt und der Nächsten verweisen. Die Begegnung ist ein wesentliches Moment dieser persönlichen mystischen Spiritualität. Es ist die Begegnung mit der eigenen Persönlichkeit, der mystagogischen Leitung, mit Gott selbst als personalem Gegenüber und dann mit der Schöpfung dieses Gottes, die Menschen und Umwelt umfasst. Es entsteht sowohl ein inter- als auch ein intrapersonaler Dialog, der sich beziehungsstiftend auswirkt.

Damit ist gerade diese zielgerichtete persönliche mystische Spiritualität in besonderer Weise geeignet, wesentliche Impulse in Gemeinde und Kirche zu setzen. Gerade die Koinonia, die „Gemeinschaft der Heiligen“ als Konstitutivum der Kirche, steht und fällt mit der Gemeinschaftsfähigkeit und dem Gemeinschaftswillen ihrer Glieder. Diese Gemeinschaft beginnt bei den einzelnen Persönlichkeiten, die letztendlich das Gesamt der Koinonia erzeugen und aufrechterhalten. Persönliche mystische Spiritualität aber setzt an dieser Stelle, nämlich der einzelnen Persönlichkeit an. Das individuell-spirituelle Wachstum wird kaum zu überschätzende positive Auswirkungen auf die kirchliche Gemeinschaft und damit auf die Kirche und Gemeinde selbst zeitigen. Dies gilt dann auch insbesondere im Hinblick auf die Mission der Kirche. Denn so, wie die Einzelnen aus dem "Exerzitium" heraus in die Welt verwiesen werden, werden die Einzelnen, die sich zur Koinonia versammeln, als Kollektiv in eben diese Welt gesandt. Dies wird umso effektiver vonstatten gehen können, je lebensprägender und damit auch gemeinschaftsprägender das Exerzitium in die Kirche hineinwirken kann. Damit wird dann auch der Ruf der Einzelnen, heraus aus der Begegnung mit Gott und hinein in die Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, zur Berufung der Gemeinschaft. Sie lädt individuell-kollektiv zur Begegnung und Gemeinschaft mit dem Gott ein, aus dessen Gemeinschaft sie selbst gesandt ist und schöpft. Hier gesellt sich dann unübersehbar die missiologische Komponente zur ekklesiologischen und verweist damit auf die Untrennbarkeit beider Aspekte im Rahmen einer praktizierten mystischen Spiritualität. Dies stellt sich dann in etwa wie folgt dar:

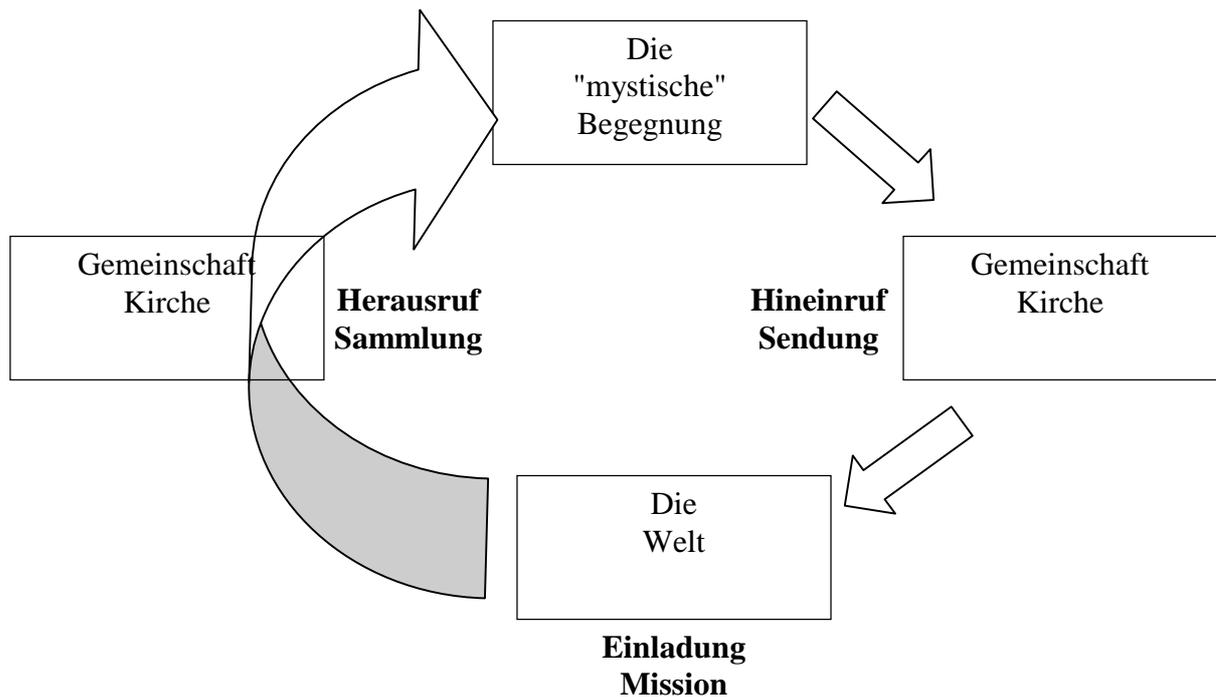


Abbildung 9 - Mystik als Sendung und Sammlung

Die Mystik, bzw. Gott in der mystischen Begegnung, sendet und ruft die Einzelnen in die Gemeinschaft und die Gemeinschaft in die Welt. Hier kommt sie ihrem missiologischen Auftrag nach. Die missiologische Einladung zur Gottesbeziehung ist hierbei immer auch Einladung zur ekklesiologischen Gemeinschaft. Hier geschieht dann die Sammlung, der Herausruf (*ek-kaleo*) aus der Welt. Diesem muss dann wiederum der Ruf in die mystische Begegnung mit Gott folgen, aus der heraus sich der Kreislauf von Neuem entfaltet. Mystik beinhaltet sowohl Sendung als auch Sammlung. In ihrem konsequenten Vollzug ist sie missiologisch und ekklesiologisch zugleich und beide Aspekte zu trennen, wäre eine abzulehnende Beschneidung des Wesens der Mystik.

Zuletzt sind praktizierte Spiritualität und Mystik mittlerweile auch für die (akademische) Psychologie ein Aspekt, der immer mehr zur Kenntnis genommen und in psychologische Theorien und Verfahren eingebettet wird. Dabei scheinen neuere Theorien wie etwa die der „Neuroplastizität“ eine enorme Einflussmöglichkeit des menschlichen Geistes bis hinein in die greifbare Physis aufzuzeigen und ältere Ergebnisse z.B. der Placeboforschung sowohl zu bestätigen, als auch zu erweitern. Auch die klinische Psychotherapie integriert den spirituellen Aspekt des Menschen vermehrt in ihre Behandlungsverfahren. Zuletzt zeigen empirische Studien zur Psychologie der Spiritualität

auf, dass ein zentraler Aspekt spirituellen Erlebens das Gefühl der Verbundenheit (connectedness) ist, ein Gemeinschaftsgefühl, das sich wiederum auf die psychosoziale Einstellung der Einzelnen auswirkt.

Bei aller Kürze der vorangegangenen Erwägungen tritt die Gemeinschaftsrelevanz persönlicher Frömmigkeit und (mystischer) Spiritualität gerade in ihrer praktischen Ausführung deutlich zutage. Bei der Erörterung der Frage nach der Bedeutung von Mystik für die Koinonia und Ekklesia wird diesem Aspekt der Mystik ein besonderer Stellenwert zuteil werden müssen. Da das mystische Geschehen sowohl individuell als auch kollektiv ist, wird die Koinonia, wie zu zeigen sein wird, von mystisch eingestellten Menschen in vieler Hinsicht profitieren können.

III Mystik und Koinonia – Dialogische Kongruenzen

Da der christliche Glaube untrennbar mit der Vorstellung einer Koinonia, einer „Communio sanctorum“ verbunden ist, ist eine Mystik die sich explizit als christlich bezeichnet ohne diesen Gemeinschaftsaspekt kaum denkbar.⁴⁷ In den vorangegangenen Erwägungen wurde deutlich, dass gerade die christliche Mystik diesem Aspekt von ihrem Wesen her in vielfältiger Weise Rechnung trägt. Gemeinschaft, Begegnung und Beziehung als zentrale Merkmale der Mystik überschneiden sich mit wesentlichen Inhalten der christlichen Koinonia. Damit aber treten nicht geringe Kongruenzen zutage, die einen fruchtbaren Dialog beider Wesensmerkmale christlichen Lebens ermöglichen. Zentrale Elemente dieses Dialoges zwischen der Mystik und der Koinonia sollen in diesem dritten Kapitel bedacht werden. Hier wie dort, in der Mystik wie auch der Koinonia, wird von ähnlichen Inhalten mit mitunter unterschiedlicher Sprache gesprochen. Es sind substantielle Gemeinsamkeiten, die den kongruenten Hintergrund für einen Dialog bilden, dessen Kommunikationsmedien häufig weniger kongruent sind als ihr Inhalt. Es ist deshalb m.E. immer neu geboten, diesen Dialog zu fördern, d.h. immer neu die Kommunikation zwischen der Mystik und der Koinonia zu entwickeln, sie miteinander ins Gespräch zu bringen, um ihr gegenseitiges Ergänzungspotential bestmöglich auszuschöpfen. In dieser Hinsicht will auch das vorliegende Kapitel seinen eigenen Beitrag leisten.

Zu Beginn dieses dritten Kapitels soll ein kurzer Überblick den Forschungsverlauf dieser Arbeit noch einmal vergegenwärtigen, um die nun folgenden Erwägungen besser in den Gesamtkontext der Darstellung einordnen zu können.

⁴⁷ Ausnahmefälle extremen Eremitentums, welches auf jede Art von Gemeinschaft verzichtet, mögen hier und da eventuell aufzufinden sein, bleiben dabei jedoch zu hinterfragen und stehen nicht repräsentativ für die christliche Spiritualität und Mystik.

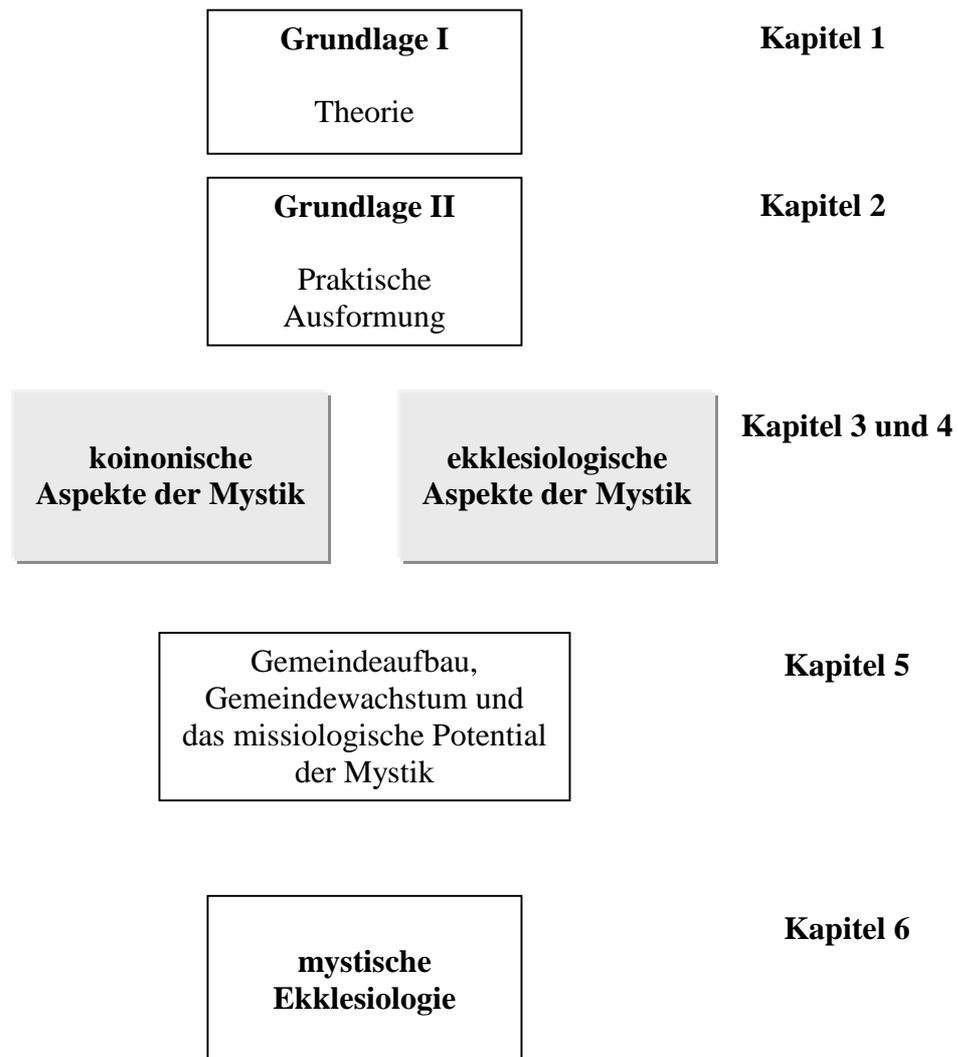


Abbildung 10 - Ein kurzer Forschungsüberblick

Es wird anhand obiger Darstellung deutlich, dass die vorliegenden Erwägungen über das Verhältnis zwischen Mystik und Koinonia bzw. Ekklesia zum besseren Verständnis des missiologischen Potentials einer von der Mystik geprägten Ekklesiologie beitragen werden. Hierbei wird vorausgesetzt, dass Gemeindefortschritt und -aufbau schon in sich eine missiologische Komponente besitzen und zwar insofern, dass dieses Gemeindefortschritt nicht primär ein sogenanntes Transferfortschritt ist, sondern ein Fortschritt infolge einer Entscheidung einzelner Personen für den Glauben und im Endeffekt idealer Weise auch für die Gemeinde. An dieser Stelle wird also nun zunächst zu bedenken sein, in wie weit die christliche Koinonia von der Mystik profitieren kann, um ihrer Rolle als ein missionarischer Motor für die Ekklesia effektiver gerecht werden zu können. Ein zentraler Gesichtspunkt ist

hierbei der dialogische Aspekt der Mystik, wie er weiter oben schon bei der Betrachtung der praktischen Ausformung der mystischen Spiritualität begegnet ist. Hier muss nun angeknüpft werden, um die Koinonia mit der Mystik "ins Gespräch" zu bringen. Bevor dies geschieht, bedarf der Begriff der Koinonia allerdings einer für diese Arbeit hinreichenden Definition, welche hier in einem kurzen Exkurs geboten werden soll.

Exkurs: Begriffsklärung "Koinonia"

Die Koinonia ist im hellenistischen Umfeld des NT die freiwillige Assoziation mit einer gesellschaftlichen, geschäftlichen, berufsständischen oder religiösen Zielsetzung (Schwöbel 2008:1477). Menschen teilen etwas, sie haben etwas "gemeinsam" (*κοινός*). Der Begriff *κοινός* kann aber auch mit "gewöhnlich" oder auch "profan" wiedergegeben werden. Etwas wird zum "Allgemeingut" für die Teilhaber und Teilhaberinnen. Christlich interpretiert ist es die Teilhabe an Tod, Auferstehung und Leiden (Phil 3, 10) Christi mit allen ihren Implikationen, die zum Allgemeingut für die Koinonoi wird und in allen Lebensdimensionen der Gemeinde bzw. der Kirche zum Ausdruck kommen soll. Die Gabe der Koinonia definiert damit auch die Aufgabe eines Lebens in der Koinonia (:1478), d.h. die Gemeinschaft darf nicht nur eine neu entstandene Möglichkeit sein, sondern muss sich im gelebten Miteinander konkretisieren. Die christliche Koinonia beinhaltet in diesem Sinne sowohl passive, als auch aktive Elemente.

Die *koinonia* umfasst sowohl den Status des Teilhabers, der Teilhaberin, als auch den Akt des teilhaben lassens. Die Gemeinschaft, die mit *koinonia* ausgedrückt wird, enthält also das aktive und passive Miteinander der an Christus Gläubigen. Die Motivation zur aktiven *koinonia* liegt hierbei in der passiven begründet. Die Liebe zum Nächsten, die ja die Grundlage des Teilhabenlassens ist, ist die Folge der Teilhabe an Gott, des paulinischen „in Christus“ und des johanneischen „einsseins“. Gottes Liebe ist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen (Röm 5, 5) und wird von Paulus ja, wie gezeigt, als das vollkommene Band bezeichnet, welches die Gläubigen verbindet (Kol 3, 14). Dies bedeutet aber, dass die gebende Liebe eine Folge der empfangenden ist. Gemeinschaft mit dem Nächsten ist Resultat der Gemeinschaft mit Gott. (Breidenbach 2008:71).

Die Koinonia, die Gemeinschaft der Heiligen, d.h. derer, die "in Christus" sind, besteht sowohl aus dem Anteil-haben, als auch aus dem Anteil-geben. (Hainz 1992:750). Damit ist die Koinonia sowohl *Status* als auch *Akt* der Teilhabe der an Christus Gläubigen - einerseits an der transzendenten Wirklichkeit des Glaubens oder auch der gemeinsamen Geistesgabe - andererseits aber auch an der ganz immanenten Gemeinschaft, die sich in gegenseitigen Liebestaten konkretisiert. Dabei gilt, dass die immanente Konkretion in der transzendenten Situation wurzelt. Vereinfacht gesagt, macht die Gottesliebe die Nächstenliebe erst möglich.

„Gemeinschaft (mit jemandem) durch (gemeinsame) Teilhabe (an etwas)“, so definiert Josef Hainz (:751) den Begriff Koinonia. Die christliche Koinonia ist ein umfassendes Mit-Teilen, welches in der Selbstmitteilung Gottes gründet. Die Koinonia ist so gesehen schon an und für sich „Mitteilung“, damit aber auch Botschaft, nämlich die Botschaft der Mitteilung Gottes, die in der Mitteilung der Koinonoi untereinander greifbar wird. Letztlich ist die christliche Koinonia sich mitteilendes Evangelium in der Konkretion der wiederhergestellten Beziehung. Damit ist die Koinonia aber auch zutiefst missionarisch, insofern sie die gelebte Mitteilung des Evangeliums ist. Mit diesem Begriff der "Mitteilung" gerät nun aber auch der Begriff des "Dialoges" ins Blickfeld. Die Koinonia wird greifbar im verbalen und nonverbalen Dialog derer, die an ihr aufgrund ihrer je eigenen Gemeinschaft mit Gott partizipieren. Dieser Dialog ist es, an den die Mystik mit ihrem eigenen dialogischen Charakter anknüpfen und die Koinonia wesentlich bereichern kann.

1. Die Mystik als Dialog

Christliche Mystik besitzt ihrem inneren Wesen nach eine dialogische Struktur. Dieser Dialog vollzieht sich primär auf zwei Ebenen. Mystikerinnen und Mystiker treten in einen Dialog sowohl mit Gott, der ja das Ziel ihres Strebens ist, als auch mit der eigenen, in der Gottesbegegnung deutlicher zutage tretenden Persönlichkeit. Wird in diesem Prozess eine mystagogische Begleitung hinzugezogen, entsteht darüber hinaus ein weiterer, eher sekundärer Dialog mit der jeweiligen Begleitperson, die zwar in erster Linie den Dialog zwischen Gott und Gottsuchenden gewährleisten soll, die eigene Persönlichkeit jedoch niemals vollständig aus diesem Prozess heraushalten kann. Graphisch aufbereitet stellt sich dieser gesamte Dialog wie folgt dar:

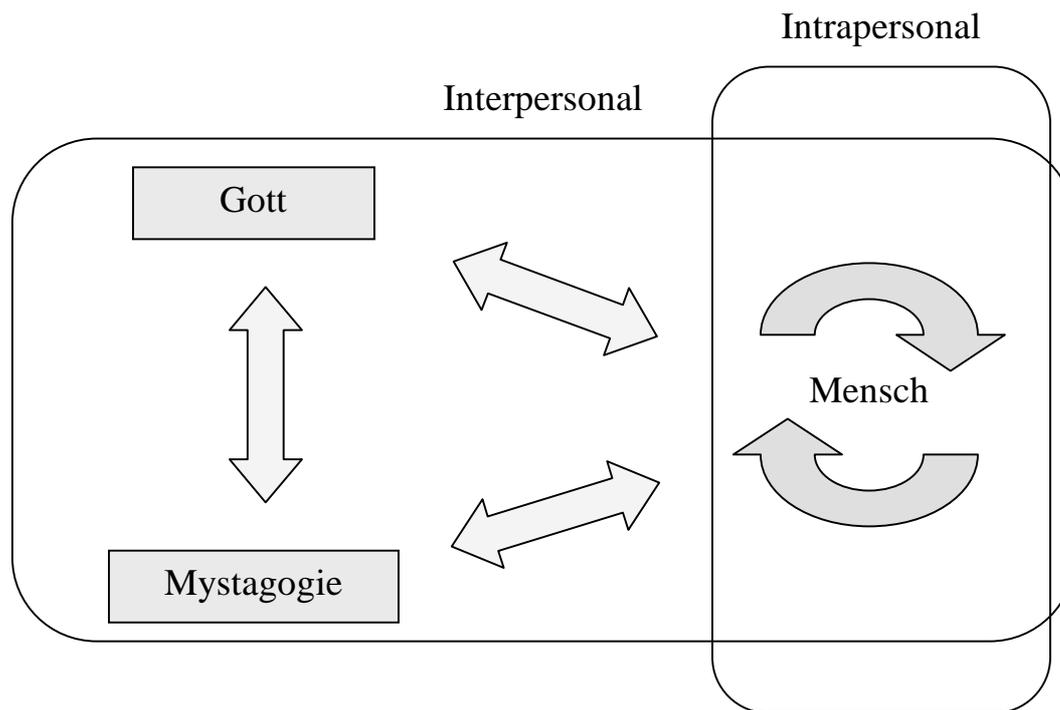


Abbildung 11 - Die dialogische Struktur der Mystik

Der intrapersonale Dialog des Menschen findet im Rahmen und aufgrund des interpersonalen Dialoges mit Gott und eventuell unter Zuhilfenahme einer mystagogischen Begleitung statt. Dieser Dialog definiert die Dynamik der prozesshaften Beziehungsbildung innerhalb des mystischen Geschehens. Dieses kommunikative Geschehen initiiert dabei in der Begegnung mit Gott eine fortschreitende Selbstreflektion, eine Begegnung mit dem sich in göttlicher Gegenwart mehr und mehr offenbarenden Ich. Demzufolge kann letztendlich Mystik in diesem Kontext m. E. nach durchaus als „intensivst mögliche spirituelle Kommunikation“ definiert werden. Verständlicherweise wird diese Kommunikation weder permanent noch jedes Mal in einer solchen Intensität stattfinden können. Sie bleibt immer wieder erstrebtes Ziel der mystischen Begegnung, dessen Erreichen keinem Automatismus unterliegt und von verschiedenen variablen Faktoren abhängig bleibt, die etwa persönlicher oder situativer Natur sein können. Vor allem aber steht und fällt dieser Dialog mit der souveränen Kondeszendenz, der oben erwähnten Selbstmitteilung des göttlichen Gegenübers.

Der mystische Dialog findet jedoch auch schon jenseits der eher seltenen Gipfelerfahrungen statt und demzufolge findet er erfahrungsgemäß *vor allem* dort statt. Wenn

nun die Kommunikation als das verbale und nonverbale Medium der Beziehungsbildung⁴⁸ verstanden wird, findet der wesentliche Gemeinschaftsbildungsprozess mystischer Spiritualität im Stadium der Kommunikationsentwicklung, d.h. „auf dem Weg“ und in der Phase des Werdens statt. Damit wird aber auch ersichtlich, dass der mystische Dialog meist, wenn nicht immer, bruchstückhaft bleiben wird. Somit prägen diesen Dialog zwei Dynamiken, nämlich die der Begegnung und die der Entstehung. Zwischen diesen Polen erstreckt sich das Wachstumsfeld, in dem, durch sich sukzessive verbessernde Kommunikation, die Fähigkeit zur Gemeinschaft und zur Beziehung weiter entwickelt wird.

Die Innenwirkung des mystischen Dialoges wird damit aber auch von einer Außenwirkung ergänzt. Zum individuellen Dialog zwischen Gott und Mensch, der auch zum Dialog mit der eigenen Persönlichkeit führt, tritt der Dialog dieser sich fortschreitend verändernden Persönlichkeit mit ihrer Umwelt. Diesen Prozess der bipolaren Kommunikation haben Mystiker und Mystikerinnen wie z.B. Gertrud von Helfta ganz praktisch erlebt und beschrieben. Im Hinblick auf die Mystik Gertruds hält Siegfried Ringler (2008:167) in diesem Zusammenhang fest:

In der Trostlosigkeit von Ohnmacht und Nichtigkeit sieht Gertrud nur eine einzige Kraft, die dem Menschen helfen kann: die Liebe. Nicht die Reflexion auf das eigene Ich, hin auf die eigenen Stärken und Schwächen, überwindet die Ohnmacht, sondern nur die entschiedene Ausrichtung auf ein Du, wie es in der Liebe geschieht. [...] Die Ausrichtung hin auf das Du gibt meinem Ich wieder Selbstvertrauen, überwindet das Nichtigkeitsgefühl, gibt Mut zu mir selbst und zum eigenen Handeln.

Zunächst erlebt Gertrud eine Trostlosigkeit, die sie erst in der Begegnung und Kommunikation mit Gott überwinden kann. Im Dialog und damit in der wachsenden Intensität der Beziehung zu Gott, entsteht ein neues Selbstwertgefühl, welches sich dann in der Folge auch in den Beziehungen zur Umwelt und den Mitmenschen auswirkt. So schreibt Ringler (:170) weiter:

Die heilbringende Wirkung des Gesprächs, die Gertrud so in der Begegnung mit Gott erfährt, gilt sicherlich nicht nur im Hinblick auf das Gespräch mit Gott. Die Mystikerin Gertrud war zugleich, wie könnte es anders sein, eine engagierte Seelsorgerin. [...] Gertrud macht deutlich: Heilung, ja das Heil des Menschen beginnt in liebevollem Gespräch, in vertrauter Begegnung. Im Gespräch erfahre ich die Liebe, die mich aus Verzweiflung rettet, Heil und Erlösung bringt. Der Mensch, der Gottes Freundschaft erfährt, wird mündig und fähig zu sozialem Handeln. In ihm kommt Gott zu Wort.

Der Dialog mit Gott führt für Gertrud zum Dialog mit der Welt und mit den Mitmenschen. Dies geschieht zunächst in der Begegnung mit dem eigenen Ich, die durch die Begegnung mit

⁴⁸ Bezugnehmend auf die unveröffentlichte MTh Dissertation des Verfassers, (Breidenbach 2008:29).

Gott initiiert wird. Dies geschieht offensichtlich nicht primär in einer unter Umständen ungesunden Reflektion der eigenen Unzulänglichkeiten, sondern in der Begegnung mit dem Ich, wie es von Gott her im Dialog dargestellt wird, d.h. in der einzigen Art und Weise die, richtig verstanden, für sich den Anspruch der Objektivität erheben kann. Das neue Selbstvertrauen, welches Gertrud erfährt, erfährt sie somit aus ihrem vorhergehenden Gottvertrauen, das sie ja schlussendlich in diese Kommunikation mit Gott geführt hat. Die Veränderung, die Gertrud in der Begegnung und durch den göttlichen Zuspruch erfährt, treibt sie dazu, diesen Zuspruch zu teilen, ihn zu kommunizieren und führt sie damit in die *Communio* mit den sie umgebenden Menschen. Sie selbst wird somit zur Kommunikatorin des göttlichen Wortes, letztendlich, um nicht zuviel zu sagen, mit ihrem Handeln zur göttlichen Kommunikation selbst. Damit steht sie dann aber auch ganz in der Nachfolge und Nachahmung von Jesus, der als göttliche Kommunikation, nämlich als das Wort diese Welt betrat. Mit dieser Vorstellung wird dann freilich auch der eigentliche Kern jeder christlichen Mystik offengelegt. Denn die Mystik sucht ja gerade dieses Einssein mit dem Vater, welches Jesus in Perfektion vorgelebt und in die Welt getragen hat. Das Wesen der christlichen Mystik ist in dieser Hinsicht die Adaption des Christuswesens, der Christuseigenart in der individuellen Person der Nachfolgenden. Die intensivst mögliche *Kommunikation* führt zur intensivst möglichen *Identifikation* und somit zu einer tiefst möglichen *Transformation*. Mystik als Kommunikation gesehen, markiert so gesehen das Wesen jeder Jesusnachfolge. Diese Transformation ist dabei eben nicht als Verlust der je eigenen Identität zu betrachten. Denn gerade in dieser Umwandlung in das Christuswesen vollzieht sich auch die Umwandlung in das Eigentliche der individuellen Persönlichkeit. Das objektive göttliche Gegenüber legt im Dialog mit seinem Geschöpf das Wesen des von Gott geschaffenen Individuums, d.h. der Persönlichkeit, jenseits angeeigneter oder anerzogener, der Persönlichkeit oft nicht entsprechender Verhaltensmuster, offen. So kann Anton Rotzetter (2000:180) zu Recht festhalten:

Genau genommen ist „Mystik“ also ein wesentlicher Aspekt dessen, was wir „Person“, „Persönlichkeit“ nennen. Nur der mystische Mensch erfüllt in jeder Hinsicht das, was wir mit „Person“ bzw. „Persönlichkeit“ meinen. Denn nur er lotet die Tiefen der eigenen Person aus, und nur er „ergreift“ bzw. erfährt die höchsten Möglichkeiten, die ihm als Abbild Gottes eröffnet sind.

Der Dialog mit Gott wie ihn die Mystik erstrebt, wirkt also persönlichkeitsformend, um nicht zu sagen persönlichkeitsbefreiend, und erst die in dieser Kommunikation befreite Person wird frei zur echten Kommunikation mit den Mitmenschen und der Mitschöpfung. Sie wird frei sich selbst, d.h. die Person die sie jetzt erst wirklich kennt und Gott mitzuteilen. Damit

wiederum tritt die Vorstellung der "Mitteilung" wie sie oben als Wesenskern der Koinonia begegnet ist, erneut in den Fokus. Wird die christliche Mystik in dieser Form ausgedeutet, kann sie sich auch auf die Überlieferung der frühen Kirche stützen, wie Klaus Berger (2011:22) bestätigt:

Mystik ist im frühen Christentum eine Form intensiver Kommunikation. Nicht das erkenntnistheoretische Problem der Existenz von Gott, Engeln und Teufel ist dabei wichtig – es wird vorausgesetzt, dass es diese Größen gibt. Vielmehr geht es bei dieser intensiven Kommunikation um Teilhabe aneinander.

Mystik und Koinonia sind demzufolge nicht nur zwei kompatible Größen, sondern vielmehr zwei sich bedingende Größen, die im Aspekt der Kommunikation untrennbar miteinander verbunden sind. Mystik ist Gemeinschaft und in diesem Sinne ist dem oben beschriebenen kontextualistischen Ansatz in der Mystikforschung (vgl. oben Kapitel 1.3), der Vorrang zu geben. Dieser postuliert ja, im Gegensatz zum perennialistischen Ansatz keine „vorsprachliche, vorkulturelle, vorreflexive Mystik“ (Gerl-Falkovitz 2011:66), sondern deutet die Mystik bedingt durch die Person und das kulturelle Umfeld und verortet die Mystik im Deutungsrahmen der Gemeinschaft. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (:67) formuliert dies so:

So ist am mystischen Erleben – gemäß dem Kontextualismus – nicht einzig das Individuum, sondern auch die kulturelle Gemeinschaft oder die religiöse Gruppe beteiligt und wird mindestens mittelbar Adressat der empfangenen Botschaft. Kriterien der gemeinschaftlichen Beurteilung sind daher auch heilige Texte – jenes „Hintergrundsystem“, aus dem der Mystiker zehrt und in das er seine Erfahrung wieder einspeist.

Der dialogische Charakter der Mystik bedingt damit auch ein gewisses Maß an gegenseitiger Korrektur. So wirkt die Gemeinschaft als Korrektiv für das mystische Erleben und die damit verbundene Botschaft der Einzelnen, wie auch die Botschaft der Einzelnen als Korrektiv für die Gemeinschaft fungiert. Damit sind Mystik und Gemeinschaft aufeinander ver- und angewiesen. Auf diese Art und Weise bleiben dann auch Individualität und Kommunität vor einem unfruchtbaren oder sogar existenzbedrohendem Ineinanderfließen bewahrt, denn, so Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (:86) weiter:

Die Liebe sagt Nein zu dem Zerfließen der Konturen, um des Ernstes der Liebe willen. Gott fordert nicht den Menschen, der sich selbst in einer wiederholten und wieder vergessenen „Wiedergeburt“ abhanden kommen oder ins Nichts abstürzen soll. Die biblisch grundierte Mystik kennt auf ihrer äußersten Höhe ein Begegnen von „Angesicht zu Angesicht“.

Christliche Mystik bleibt immer eine Ich – Du Beziehung, in der die Persönlichkeiten nicht ineinander aufgehen oder verschmelzen. Dies gilt sowohl in Bezug auf Gott, als auch in

Bezug zur Gemeinschaft. Nur so kann der Charakter der Mystik als Kommunikation und Dialog gewährleistet bleiben.

2. Das Verhältnis von Mystik und Koinonia

Im vorhergehenden Abschnitt wurde deutlich, dass Mystik und Koinonia aufeinander angewiesen sind, sowohl im befruchtenden Dialog, als auch in der gegenseitigen Korrektur. Christliche Mystik der Einzelnen wird im Rahmen der Vielen, eben der „Gemeinschaft der Heiligen“ gelebt. Sie ist verankert in der Koinonia, die den geschützten Raum christlichen Lebens und Werdens bildet. Gemäß ihrer dialogischen Struktur sucht die Mystik das Gegenüber, mit dem sie in Interaktion treten kann. Dies gilt dann umso mehr für die christliche Mystik, deren christliches Bekenntnis ohne die Gemeinschaft nicht denkbar ist. Hans-Jürgen Feulner (2004:179) formuliert diesen Sachverhalt wie folgt:

Christliche *Spiritualität* kann als eine gelebte Grundhaltung oder eine vom Glauben geprägte Lebenspraxis verstanden werden, die alle Lebensbereiche und Lebensvollzüge prägt. Der „spirituelle“ Mensch zieht sich nämlich nicht in eine weltentsagende Innerlichkeit zurück, sondern lebt seinen Alltag aus dem Glauben bzw. aus dem Geist des Evangeliums.

Die (mystische) Begegnung mit Gott führt in ein Miteinander, welches im Idealfall von vielen mystisch-spirituellen Personen gebildet wird und somit eine „kollektive“ Mystik erzeugt, die sich facettenreich ausgeprägt und sich homogen, jedoch nicht uniform darstellt. Deshalb „müssen alle legitimen christlichen Spiritualitätsformen zugleich kirchliche Spiritualität sein“, so Feulner (2004:179) weiter. „Kirche“ muss in diesem Zusammenhang als im Wesentlichen von der Koinonia geprägte *Ekklesia*⁴⁹ verstanden werden. Die Koinonia der Vielen aber, deren äußere und greifbare *Form* die *Ekklesia* darstellt, wird von der Spiritualität der Einzelnen geprägt und gestaltet. Mystik und Koinonia sind demgemäß sich gegenseitig bedingende Ausprägungen *einer* christlichen Spiritualität. Die Notwendigkeit gemeinschaftlichen Lebens für die Mystik stellt Michael Bangert wie folgt (2003:214) heraus:

⁴⁹ Zu den Fragen der Organisation und Struktur der Kirche siehe unten Punkt 3.

Das innere Gebet, die verborgene Begegnung, stellt einen zentralen Aspekt christlicher Mystik dar. Damit Mystik zur gestaltenden Lebenskraft werden kann, bedarf es notwendigerweise kommunitärer Strukturen. [...] Das in der Christus-Begegnung, d.h. in der Kontemplation Erfahrene, gehört nicht dem Einzelnen. Die Gottesbotschaft der Mystik ist nicht die Sache privat-exaltierter Übungen, sondern strebt in die Gemeinschaft der einen, umfassenden Ecclesia, um sie verantwortungsvoll und leidenschaftlich aufzubauen.

In diesem Zusammenhang wird nicht nur die Notwendigkeit der Koinonia für die Mystik, sondern auch die Verantwortung der Mystik für die Koinonia deutlich. Da die Mystik ja von ihrem Wesen her unverfügbares göttliches Gnadengeschenk ist, obliegt ihr damit auch die Aufgabe, dieses Gnadengeschenk nicht für sich zu behalten, sondern weiterzureichen und mitzuteilen, was ja wie gezeigt zentraler Aspekt jeder echten christlichen Koinonia ist. Somit darf an dieser Stelle dann auch die Frage gestellt werden, ob echte Mystik nicht sogar gewissermaßen als Gnadengabe (charisma - siehe unten) und damit Aufgabe aufgefasst werden kann, die allen Gläubigen zur Verfügung steht, da Gott selbst diese intensivste mögliche Beziehung zu seinen Menschen sucht. Wie dem auch sei, die Eigenschaft der Mystik als Gabe verbindet sich hier mit der Aufgabe des Gebens und damit mit der Verantwortung, diese Gabe zu teilen, so Saskia Wendel (2011:103):

In der Praxis haben die Mystikerin, der Mystiker Zeugnis abzulegen von dem, was sie erkannt haben; in der Praxis als Praxis der Nachfolge Jesu bezeugen sie das, was sie geschaut, gespürt haben, was ihnen begegnet ist; im Tun sollen sie das weitergeben, was sie erfahren haben.

Eine christliche Mystik ist demzufolge ohne die christliche Gemeinschaft nicht praktikabel. An dieser Stelle gilt die prinzipielle Feststellung von Dorothee Sölle (1999:18): „Keine Gotteserfahrung läßt sich so privatisieren, daß sie Besitz der Besitzer, Privileg der Mußhabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bleibt.“ So gesehen bleibt die Mystik eben immer auch die aufgezeigte „Mitteilung“ und dies in dreifacher Hinsicht. Ist der erste Adressat mystischer Erfahrung die Person, die sie persönlich gemacht hat, so ist der zweite Adressat die Koinonia deren Teil diese Person ist und die von der persönlichen Erfahrung als Kollektiv profitiert. Der dritte Adressat wäre dann die Gesellschaft und Kultur in der die Koinonia jeweils verortet ist und die an der Summe der individuellen mystischen Erfahrungen, die zur gemeinschaftlichen mystischen Erfahrung geworden ist – insofern, als das alle Glieder an den individuellen Erfahrungen partizipieren – Anteil gewinnt. Ersteres kann in diesem Zusammenhang als *psychologischer* oder *individual-spiritueller* Aspekt aufgefasst werden, das zweite als *eklesiologischer* und das dritte als *missionstheologischer*

Aspekt. Die Gabe der Mystik, insofern sie denn als Gabe gesehen wird, wird also den Einzelnen für die Vielen geschenkt.

In diesem Zusammenhang muss hier nun etwas näher auf das Verhältnis zwischen Mystik und Gabe bzw. Charisma eingegangen werden. Ist es der Geist Gottes, der die Herabneigung und Zuwendung Gottes den Menschen kommuniziert (vgl. Johannes 16, 13), so ist das eigentliche Geschehen der Mystik immer auch ein geistlicher Prozess für "begeistete" Menschen. Die Geistesgabe ist die Voraussetzung für die gelingende Kommunikation mit dem sich selbst offenbarenden Gott, der "sich gibt". Somit ist aber die Mystik selbst auch Gabe, insofern ihr Zentrum eine geistliche Kommunikation ist und Mystikerinnen und Mystiker sind Geistbegabte. Nun kann an dieser Stelle der berechnete Einwand erhoben werden, dass alle Christen und Christinnen Träger des Heiligen Geistes sind, jedoch dadurch nicht zwangsläufig zu Mystikern und Mystikerinnen werden. Hier gilt, dass die gottgewollte Kommunikation und Begegnung allen offensteht, die sich in die Nachfolge von Jesus gerufen wissen, d.h. den Trägerinnen und Trägern des Heiligen Geistes, diese Kommunikationsmöglichkeit jedoch sehr unterschiedlich in Bezug auf ihre Intensität wahrgenommen wird. Ist die Mystik eine Gabe, so muss sie, wie die anderen Gnadengaben auch, angenommen, akzeptiert und entwickelt werden. Hierbei muss allerdings auch bedacht werden, dass die neutestamentlichen Charismata nicht allen gleichermaßen zuteil werden, so wie es mit dem Geist selber ist, sondern "der Geist teilt jedem besonders zu, wie er will" (1Korinther 12, 11). Damit werden auch Mystiker und Mystikerinnen Träger einer oder mehrerer neutestamentlicher Gnadengabe(n) sein. In Bezug auf die Mystik ist es wesentlich zu sehen, dass der Geist, der zuteilt, selbst zuteilende Gabe ist und damit Charisma aller Geistbegabten. Die logische Folge wäre dann christliche Mystik als "Normalfall". Das dem offensichtlich nicht so ist, liegt nicht primär am Geber oder der Gabe, sondern an den Empfangenden. Hier hängt viel von der persönlichen Disposition, wie sie theologisch, gesellschaftlich-kulturell, traditionell oder auch aus der Erziehung heraus hervorgerufen wird, ab. Dies klang im ersten Kapitel (1.4) schon in Form des "Spiritualitätszirkels" mit seiner Unterscheidung von allgemeiner, spezieller und mystischer Spiritualität an. Mystikerinnen und Mystiker sind insofern nicht besonders oder exklusiv begabt, sondern eher besonders disponiert, mit einer besonderen Sehnsucht nach dem "magis", dem "mehr" von Gottes Gegenwart, Gemeinschaft und Kommunikation mit ihm. Die Mystik kann also als das Streben nach der größtmöglichen Ausprägung der Gabe des Geistes und nicht als Gabe *von* dem Geist angesehen werden. Mystik bezieht sich primär auf den sich gebenden Geber und eher sekundär auf die gegebenen Gaben.

Ergänzend gibt Anselm Stoltz (1936:193) an dieser Stelle über den Zusammenhang zwischen der Mystik und den Geistesgaben Folgendes zu bedenken:

Ganz übergehen darf eine Theologie der Mystik die Gaben des Heiligen Geistes aber nicht, dafür ist ihre Rolle in der Mystik zu wichtig. Außerdem erfordert der Zusammenhang von Gebet und Mystik, von dem schon die Rede war, eine besondere Berücksichtigung des Wirkens des Heiligen Geistes.

Stolz bezieht sich, wenn er an dieser Stelle von Geistesgaben spricht, auf die scholastische Theologie, die sieben Gaben, so Stoltz (:197), postuliert:

Bei der Aufzählung der einzelnen Gaben des Heiligen Geistes legt die scholastische Theologie den bekannten Text aus dem Propheten Isaias zugrunde, in dem es vom Messias heißt, der Geist Gottes werde auf ihm ruhen: “Der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Wissenschaft (und der Frömmigkeit) und der Geist der Furcht” (Kap 11, 2-3).

Diese Geistesgaben stehen hier in unmittelbarem Bezug zueinander: “Auf der Tugend der Liebe baut die Gabe der Weisheit (*sapientia*) auf, Sie ist für die Mystik von höchster Bedeutung.” (:198) und weiter: “Die eigentliche Gnadengabe, die als unmittelbares Prinzip des mystischen Lebens anzusprechen ist, ist die Gabe der Weisheit.” (:200). Diese Weisheit ist es, die das Schauen der übernatürlichen Wahrheit in Gott ermöglicht und mit dem Maß der Liebe wächst. Der Geist begabt also mit dem Ziel der Gottesschau, die wiederum in ein geistliches Leben mit dem Ziel der Gotteserfahrung führt: “Über das gewöhnliche christliche Tugendstreben hinaus gibt es ein unmittelbar vom Heiligen Geiste geleitetes Leben, das durch die Gabe der Weisheit, d.h. in der mystischen Beschauung, zu einem Erfahren und Verkosten des Göttlichen führt.” (:207). Die Folge eines solchen geistbegabten und geistgeleiteten mystischen Lebens ist die sukzessive Veränderung in das Bild des Christus hinein, oder, mit den Worten von Anselm Stoltz (:204): “Es handelt sich also in der mystischen Vollendung um eine Angleichung an Christus durch den Geist.” Mystik selbst ist die *Gabe* des Geistes und die *Gaben* des Geistes wirken in den Mystikerinnen und Mystikern zu ihrer eigenen Vollendung in der Schau Gottes mit.

Ein letzter Aspekt, der sich in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Geist bezieht, muss hier noch bedacht werden. Die scholastische Lehre von den Gaben, wie sie oben kurz angerissen wurde, verbindet, recht verstanden, die intellektuell-vernunftgeleitete Herangehensweise an die Auswirkungen des Heiligen Geistes, mit den sich der menschlichen Vernunft entziehenden, souveränen Wirkungen desselben. So erkennt Anselm Stoltz (:209) in Bezug auf die thomistische Lehre von den Gaben:

Ihr Wert besteht vielmehr darin, das sie das wirklich christliche Handeln und das Wesen christlicher Vollendung der alleinigen Regelung durch die Vernunft entzieht und unter unmittelbarem Einfluß des Heiligen Geistes stellt, der besonders durch die Gabe der Weisheit bei vollendeter Liebe zum übervernünftigen mystischen Erfahren der göttlichen Wahrheit führt.

Christliches Handeln und Sein ist in diesem Sinne nicht nur ein "vernünftiges" Sein und dies insofern, dass die Vernunft alleine das vom Geist gewirkte christliche Sein nicht (be)greifen kann. Das diese zwei sich ergänzenden Größen nicht immer als solche anerkannt wurden bemerkt Otto Langer mit Hinweis auf die monastische Tradition und ihre Entwicklung (2004:46):

Die Mönche wehren sich gegen die Autarkieansprüche der Vernunft, indem sie das intellektuelle Wissen als Stückwerk und Surrogat abqualifizieren und dagegen das religiöse Wissen stellen, das den Sinn der Welt kraft des Charismas der Erleuchtung und des sapientialen Wissens erschließt.

Weisheit und Erleuchtung sind hier die zentralen Erkenntnismedien, die dem intellektuellen Wissen vorgezogen werden, wobei die Erleuchtung selbst als Gabe eingestuft wird. Die Radikalität dieser Trennung, obwohl immer im geschichtlichen Kontext zu sehen, darf und muss hinterfragt werden. Zumindest steuern die Unterschiede zwischen monastischer und scholastischer Theologie nicht zwingend auf diese radikale Trennung hin. Vielmehr kann auch die Vernunft, als geistgeleitetes Werkzeug, gemeinsam mit den Charismata wesentlich dazu beitragen, die Mystik als Gabe des Geistes in der Gottesschau und -erkenntnis zur Blüte zu bringen. Schlussendlich muss dem Heiligen Geist als Gabe und Begabendem in jedem Nachdenken über Mystik eine wesentliche, wenn nicht zentrale Rolle zugeschrieben werden.

Ein weiterer bedenkenswerter Aspekt bezieht sich an dieser Stelle auf die Mystik als erstrebenswertes Ziel christlicher Spiritualität, d.h. christlich-geistlichen Lebens überhaupt. Als Intensivstform dieser Spiritualität markiert sie ja auch, obwohl selbst immer auch im Werden begriffen, einen Zielpunkt geistlicher Entwicklung. Diese geistlich-spirituelle oder auch, allgemeiner gehalten, religiöse Entwicklung wird in der Entwicklungspsychologie in verschiedenen Stufenmodellen systematisiert. Im Rahmen dieser Erwägungen wird es lohnenswert sein, einen kurzen Blick auf diese entwicklungspsychologischen Modelle zu werfen.

James W. Fowler (zitiert bei Oerter und Montana 2002:946) definiert sieben Stufen der Glaubensentwicklung vom Kleinkind bis hin zum Erwachsenen. Nach Fowler entwickelt sich der Glaube von einer intuitiven Stufe über eine individuierend-reflektierende Stufe hin zu einer universalisierenden Stufe. Die letzte dieser Stufen „umgreift das gesamte Sein und Dasein. Ein Symbol dafür ist das allumfassende „Reich Gottes“.“ Als Repräsentanten dieser

Stufe nennt Fowler herausragende Gestalten wie Martin Luther King und Mutter Theresa. Die Entwicklung des Glaubens mündet dieser Systematik zufolge in einem ausgeprägten Sinn für die Gemeinschaft und ist beziehungsorientiert. Dies korrespondiert mit der Vorstellung einer beziehungsorientierten Mystik als intensivst mögliche spirituelle Erfahrung und ihrer Realisierung in der christlichen Koinonia. Ein weiteres Modell bieten Oser und Gmünder an (Oerter und Montana 2002:943). Sie systematisieren die Entwicklung des religiösen Urteils in fünf Stufen, deren letzte wie folgt definiert wird:

Orientierung an religiöser Autonomie durch unbedingte Intersubjektivität. Das Letztgültige wird im befreienden zwischenmenschlichen Handeln zum Ereignis. Einnahme einer universalen Perspektive, die andere Religionen und Kulturen einschließt; es bedarf keiner äußeren Organisation oder Sicherheit mehr, um religiös zu existieren.

Auch bei Oser und Gmünder gipfelt die religiöse, und damit spirituelle Entwicklung in einem beziehungsorientierten Handeln, wobei die postulierte Unabhängigkeit von äußeren Organisationen bzw. Strukturen von jeher ein Kennzeichen echter Mystik war und ist. Dabei muss dann allerdings auch festgehalten werden, dass christliche Mystik immer in der Struktur der Ekklesia eingebettet bleibt. Die Unabhängigkeit von Form und Organisation darf in diesem Zusammenhang nicht mit Autonomie im trennenden Sinne verstanden werden. M. Scott Peck (2007:187) wiederum stellt vier spirituelle Entwicklungsstufen vor, deren vierte er als mystisch-gemeinschaftlich definiert. Diese letzte Stufe der „mystischen Gemeinschaft“ (:191) ist für Peck die Ebene der Einheit, der „untergründigen Verbindung zwischen den Dingen“, sowohl der Menschen untereinander, als auch der gesamten belebten und unbelebten Schöpfung. So ist auch bei Peck der Gedanke der Gemeinschaft, und hier explizit der mystischen Gemeinschaft, Zielpunkt der spirituellen Entwicklung. Anhand dieser kurz vorgestellten Modelle wird deutlich, dass die letztendliche Zielsetzung der geistlich-spirituellen Entwicklung im Wesentlichen beziehungsorientiert ist und damit mit der Zielsetzung der christlichen Mystik korrespondiert. Der Gedanke von Entwicklung und Ziel impliziert dann auch die Vorstellung von der christlichen Nachfolge, der Jüngerschaft und dem „Unterwegssein mit Jesus“, der sich selbst als Weg zum Vater bezeichnet (Johannes 14, 6). Damit befindet sich die Mystik im Zentrum des christlichen Glaubenslebens. Diesbezüglich schreibt Heinrich Stirnimann (1996:239):

Ist Mystik nicht bloß ein Weg „neben“ anderen, sondern die Intensivierung, das konsequente Befolgen des „einen Weges“, so wird das Streben nach dem einen Notwendigen notwendig auch bestimmte, gesteigerte, exemplarische Formen der allseitigen „Communio“ annehmen.

Somit kann die christliche Mystik nicht nur als intensivst mögliche Form der Spiritualität, der Begegnung und Kommunikation gesehen werden, sondern ebenso als intensivst mögliche Form der Nachfolge Christi. Sie markiert nicht einen möglichen und eher seltenen Weg neben dem Hauptstrom der Nachfolge Christi, sondern garantiert im Zentrum der Nachfolge Ziel und Wegweisung. Sie erfüllt, recht angewendet, das Doppelgebot der Liebe in der bestmöglichen Form. „Der mitgeteilte Geist ist zunächst *Communio* mit dem Logos und, durch diesen, *Communio* mit dem Vater – ebenso und zugleich *Communio* der Glaubenden unter sich.“ (Stirnemann 1996:237), denn: „Gottes Geist, wo immer er wirkt, weht auf *Gemeinschaft* hin.“ (:230).

Mystik als kommunikative Beziehung, die auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist und damit Nachfolge Christi quasi in sich „verdichtet“, liegt so gesehen schon im kommunikativen Wesen Gottes selbst begründet. Reinhard Körner (2005:34-35) hält in diesem Zusammenhang fest: „Gott“ ist Begriff für eine Gemeinschaft, für das trinitarische Geheimnis Vater, Sohn und Heiliger Geist“ und weiter, in Bezug auf den Menschen: „Im Status seiner Vollendung wird er wie eine jede der drei göttlichen Personen sein, ihrem „Charakter“ gleich: so zuwendungs- und liebesfähig wie Gott [...].“ Körner resümiert: „Mit den göttlichen Drei in vollendeter persönlich-personaler Beziehung leben – zugleich aber auch allen Menschen so vollendet zugewandt sein können, wie die göttlichen Drei einander zugewandt sind: Das ist die von Gott gedachte, letztendliche Zukunft des Menschen.“ Das sich Einlassen auf Gott führt demgemäß zwangsläufig zu einem sich Einlassen auf die Welt und auf die Mitmenschen, insbesondere der Glaubensgeschwister im Rahmen der *Koinonia*. Den in der Trinität begründeten Gemeinschaftsaspekt der Mystik in Bezug zur Anthropologie beschreibt McIntosh (1998:239) folgendermaßen: „Mystical theology thus suggests that Christian anthropology finds its roots in a consideration of trinitarian life.“, und weiter (:236):

My proposal is that mystical anthropology grounded in the fully economic vision of the Trinity may offer a fruitful source for contemporary theological anthropology. Here is a conception of the self as that which is called forth by the infinite giving of God, a self who only discovers what it means to have fully personal identity in the bestowal of its freedom towards the other, a self for whom the other never becomes an object but a friend in mutuality which is infinite love.

Mit anderen Worten drückt es Anton Rotzetter (2000:183) aus:

Mystik dagegen läßt sich auf den Gott ein, der die Welt erschaffen hat und die Geschichte der Menschen innerlich begleitet. Mystik wird darum in der christlichen Tradition immer daran gemessen, ob sie Beziehungsfähigkeit begründet und erweitert bzw. ob sie zur Tat führt.

Saskia Wendel (2011:103) drückt ihre Sichtweise diesbezüglich so aus:

Die mystische Schau als Schau der göttlichen Liebe im Vollzug der Liebe setzt mit Notwendigkeit aus sich heraus eine Praxis, die durch die Liebe bestimmt ist: die Liebe zum Nächsten als Zeichen der Liebe Gottes.

Zuletzt sei hier noch die Beobachtung Wolfgang Buchmüllers (2011:47) die Mystik des Bernhard von Clairvaux betreffend erwähnt:

Mystik hat für Bernhard etwas mit Beziehung zu tun. Zu einem wirklichen Zugang zum inneren Bereich der Mystik ist der Mensch nur durch die Entwicklung einer Liebe der Sehnsucht fähig. Dies ergibt sich für Bernhard logisch kohärent aus der Tatsache, dass das Wesen Gottes selbst Liebe ist.

Christliche Mystik ist zwangsläufig auch trinitarische Mystik, insofern sie den Beziehungscharakter des göttlichen Wesens in ihrem Sein und Handeln widerspiegelt. Mystik ist Beziehung und lebt in und von Beziehung, welche primär im Kontext der christlichen Gemeinschaft gelebt wird. „Mystische Erfahrung wird im christlichen Kontext idealiter stets auf die Gemeinschaft der Kirche hingebordnet“ (Figura 1998:311). Kirchliche Gemeinschaft als Stiftung Gottes aber, spiegelt eben auch das Wesen Gottes wider und ist somit der legitime Ort christlicher Mystik.

Wird die Mystik bewusst und gestaltend in diese Gemeinschaft integriert, wird sie die Koinonia im Idealfall mit einem „mystagogischen Netz“ durchweben können. Die Erfahrungen der Einzelnen werden den Anderen zugänglich und damit nutzbar gemacht, so wie es auch bezüglich der Erfahrungen der Anderen für die Einzelnen gilt. Das was in modernem Vokabular oft als Zweierschaft, Jüngerschaftsschulung oder Mentoring etc. bezeichnet wird, muss und darf durch die Mystik schon an einer „voroffiziellen“ Stelle beginnen. Menschen, die ihr Leben immer mehr von einer mystischen Spiritualität prägen lassen, werden zu prägenden Menschen und damit zu intuitiven Mystagoginnen und Mystagogen. Auf diese Art und Weise kann die Mystik einen spirituellen Hintergrund für die Gemeinschaft weben, der neue Räume für die je aktualisierte Gottesbegegnung und Gotteserfahrung in der Ekklesia öffnet.

3. Religionssoziologische Aspekte der Mystik

Da wo die gemeinschaftsrelevanten Aspekte der Mystik in Form der Koinonia ins Blickfeld genommen werden, wird sie auch zum Forschungsobjekt der Religionssoziologie. Die soziologische Gestaltwerdung der Koinonia kann und muss, bei allem Facettenreichtum kirchlicher Sozialgestalt, von der sie inhaltlich prägenden individuellen und kollektiven Mystik mitgestaltet werden. Was unten in Kapitel vier über die Ekklesia zu sagen sein wird, soll deshalb an dieser Stelle schon mit einem kurzen Blick auf die Religionssoziologie vorbereitet werden. Dieser Blick muss sich zweckmäßigerweise auf einige grobe Linien beschränken, die die prinzipiellen Dynamiken des soziologischen Aspektes der Mystik in ihrem Bezug zur Koinonia aufzeigt.

Ernst Troeltsch (2004:117)⁵⁰ benennt drei Idealtypen⁵¹ religiöser Vergesellschaftung die er als Kirche, Sekte und Mystik definiert. Die *Kirche* ist für Troeltsch die massenaufnehmende und mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die *Sekte* ist die freie Vereinigung strenger und bewusster Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten (also im Prinzip die heutigen Freikirchen bzw. Denominationen) und die *Mystik* die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz. Diese drei Formen, so Troeltsch weiter, „sind schon in den Anfängen vorgebildet und treten bis heute auf jedem Konfessionsgebiet nebeneinander auf mit allerhand Verschlingungen und Uebergängen untereinander.“ Für Troeltsch kann die Mystik nur ganz persönlich bedingte und fließende Gemeinschaftsformen hervorbringen, wobei sie (:118) „das Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten“ bildet und sich in wissenschaftlich unberührten Schichten hin zum Orgasmus und zur gefühlsmäßigen Devotion entwickelt. Selbstverständlich müssen gerade die letzteren Aussagen im Kontext der Veröffentlichung im Jahre 1912 gesehen werden. Die Gesellschaftsstruktur in die hinein Ernst Troeltsch schreibt, ist in dieser Form heute, zumindest was die westlichen Kulturen anbelangt, so nicht mehr anzutreffen. Troeltsch hat sehr wohl die innere Dynamik der Mystik erkannt, die für ihn die Herrschaft des Geistes ist, in der das Gottesreich allerdings „lediglich inwendig in uns“ anzutreffen ist. Wie oben aufgezeigt, wirkt sich jedoch gerade diese *innere* Dynamik

⁵⁰ Vgl. auch die unveröffentlichte MTh Dissertation des Verfassers (2008:87).

⁵¹ Max Weber unterscheidet im Jahre 1920 zwei Typen der organisierten Religion, nämlich Kirche und Sekte, wobei erstere eine Organisation ist, die sowohl „Gerechte“ als auch „Ungerechte“ beherbergt, die Sekte hingegen „eine Gemeinschaft der persönlich Gläubigen und Wiedergeborenen“ meint. (Krech 1999:49)

beziehungsbildend und gemeinschaftsstiftend nach *außen*, weit entfernt vom Orgiasmus und reiner Gefühlsduselei, in der Koinonia und damit eben auch in der Kirche aus.

Auf eine weitere Systematisierung der kirchlichen Sozialgestalt weisen Sikinger und Dürr (2009:52) unter Verweis auf den evangelischen Kirchenrechtler Hans Dombois hin. Dombois definiert eine vierfache Sozialgestalt der Kirche, nämlich **1.** die weltweite Gemeinschaft aller Christen, **2.** eine konkrete Ortsgemeinde (als lokale Manifestation der weltweiten Christengemeinschaft), **3.** die Partikularkirche als Zusammenschluss mehrerer Ortsgemeinden und **4.** den kommunitären Weg. Mit anderen Worten also: universale Kirche, Gemeinde, partikulare Kirche und Orden, so die Evangelische Kirche in Deutschland in der offiziellen Stellungnahme "Verbindlich leben" (EKD-Texte 88, 2007). Hiermit werden allerdings keine streng voneinander getrennten Größen aufgezeigt, sondern diese vier Ausprägungen von Kirche stehen in einer engen, sich gegenseitig beeinflussendem Beziehung zueinander. So betont auch die EKD in ihrer Stellungnahme:

Vielmehr kommt den Orden eine für die drei anderen Gestalten der Kirche wertvolle spirituelle Prägekraft zu. Die vier Sozialformen der Kirche stellen nämlich keine isolierten Größen dar, sondern verweisen aufeinander, sie ergänzen und relativieren einander und sind so untereinander verbunden.

Die obige Systematik hebt mehr den organisatorischen oder auch formalen Aspekt hervor. Der klassisch-geschichtliche Ort der Mystik ist in dieser Einteilung der Orden, bzw. der kommunitäre Weg. In der katholischen Kirche sind die Orden und Klöster bis heute die wesentlichen Zentren mystischer Spiritualität geblieben. In und durch den Protestantismus wurde diese traditionelle Fokussierung unterbrochen. So hält die offizielle Stellungnahme der EKD fest:

War im Mittelalter das Kloster das herausragende spirituelle Handlungsfeld, wies Martin Luther der reformatorischen Spiritualität die Familie und den Beruf als primäre Verwirklichungsfelder zu. Er verlegte damit das Zentrum der christlichen Frömmigkeit vom Kloster in die Familie und schuf auf diese Weise die Hauskirche. Gleichzeitig machte er den weltlichen Beruf und damit die Gesellschaft zum Bewährungsfeld des Glaubens. In der Folge büßte das ganze mittelalterliche Ordenswesen in der protestantischen Welt seine dominierende Rolle ein.

Bis heute spielt das Ordenswesen im protestantischen Glaubensraum keine nennenswerte Rolle. Wohl aber sind in neuerer Zeit vermehrt evangelische Gemeinschaften in Form von Klöstern, Kommunitäten, Bruder- und Schwesternschaften innerhalb der evangelischen Kirche populär geworden. Das Zentrum von Spiritualität und damit auch der Mystik, wie es von Luther gefordert und besonders auch im Pietismus aufgegriffen wurde, liegt allerdings weiter im privaten, familiären Bereich. Hier soll sich das Glaubensleben abspielen,

Spiritualität sich entwickeln und Koinonia wachsen. Das vermehrte Aufkommen evangelischer Gemeinschaften und Kommunitäten nun mag der Tatsache geschuldet sein, dass der evangelische familiäre Rahmen diese Möglichkeiten immer seltener oder gar nicht mehr anbietet. So verschiebt sich die Sozialgestalt evangelischer Gemeinschaft wieder mehr in die Richtung, aus der sie ursprünglich erwachsen ist. Diese Entwicklung kann sicherlich negativ in Bezug auf den evangelischen Hausstand gewertet werden. Es wird aber auch deutlich, dass die Sehnsucht nach Spiritualität und Erfahrung Gottes bzw. der Begegnung mit Gott, nicht durch gesellschaftliche oder religiös-strukturelle Entwicklungen erstickt werden kann. Es zeigt sich ein gesundes Maß an Flexibilität, wie es ja gerade der Mystik zu eigen ist, in dem sich die (evangelische) Spiritualität *der* Sozialgestalt bedient, die im jeweiligen Kontext ihrem Anliegen am ehesten dienlich ist. Altmeyer und Theis (2006:95) formulieren dies folgendermaßen: „Christliche Spiritualität ist Glaube, der insbesondere im gemeinschaftlichen Handeln sichtbar wird, und umgekehrt: Gerade in den spirituellen Vollzügen formt sich die Gemeinschaft, die mehr ist als ein Kollektiv von Einzelspiritualitäten.“ Diese Ausformung der Koinonia scheint für die zeitgenössische evangelische Kirche mehr und mehr in Gestalt verschiedener kommunitärer Strukturen statt zu finden, wobei dies, angesichts des prozesshaften Charakters dieser Entwicklung, keine Setzung auf Dauer sein muss.

Bei allen temporären Schwerpunktsetzungen jedoch bleibt die Sozialgestalt der Kirche eine heterogene, deren verbindendes Element die Koinonia und damit auch immer die Mystik sein wird. Die Mystik ist bei alledem keine abgegrenzte Sozialgestalt der Kirche im troeltschen Sinne, sondern insofern sie prägend auf die Koinonia einwirkt, wird sie als treibende und prägende Kraft in *allen* Sozialgestalten der Kirche, zumindest latent, anzutreffen sein. Dies kann in etwa wie folgt graphisch dargestellt werden:

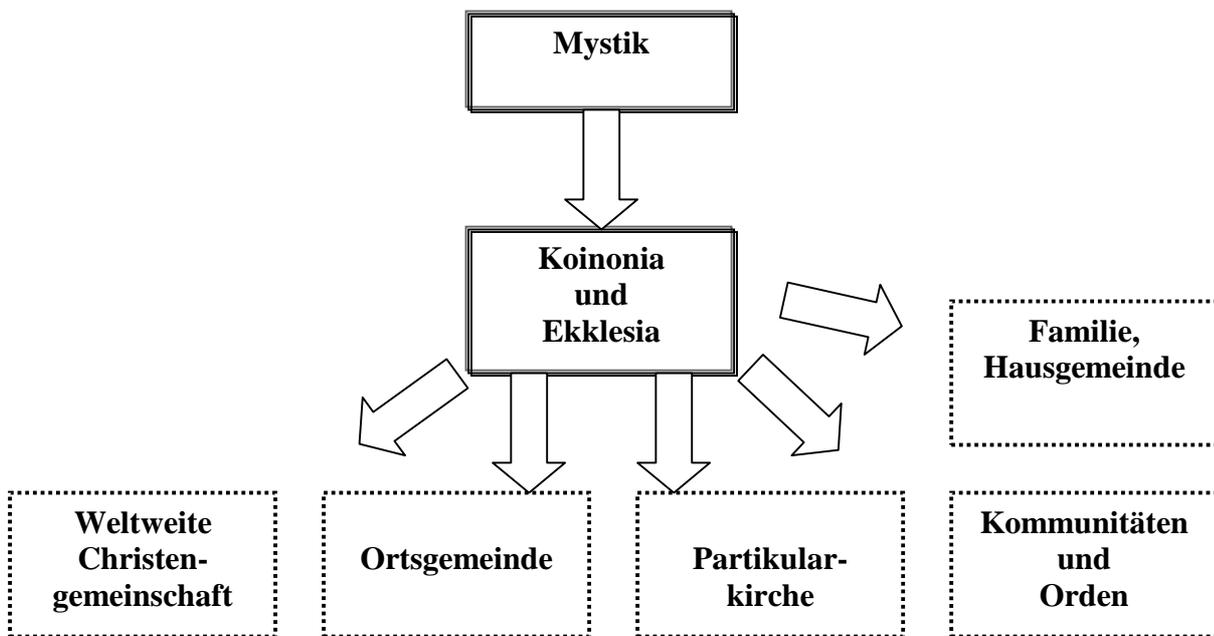


Abbildung 12 - Mystik und die Sozialgestalt der Kirche

Wenn bei allen, auch ganz unvorhergesehenen Entwicklungen, die Mystik als tragende und prägende Kraft der Koinonia und damit der Ekklesia gesehen wird, wird es möglich, die äußere Form als wichtigen, aber eher sekundären Aspekt zu betrachten. So entsteht eine flexible und doch fundierte Kirche, der gesellschaftliche, nationale oder auch globale Veränderungen keine angstvollen, sondern geistliche Reaktionen entlocken. Sie wird ihre Sozialgestalten der jeweiligen Situation anpassen können, um lebens- und fortpflanzungsfähig zu bleiben. Gerade auch der missionarische Aspekt wird durch eine solche Sichtweise der Kirche wieder neu in den Blick genommen werden können. Durch die flexible und angemessene Wahl ihrer Sozialgestalt, und sei es auch nur temporär auf ganz kleiner lokaler Ebene, wie es ja auch schon geschieht, kann die Kirche die Menschen, die sie erreichen will, an „ihrem Ort“ abholen, um sie nicht für eine spezielle Struktur, sondern für einen lebendigen Glauben zu gewinnen. Das verbindende Element, welches dem Ganzen einen gemeinsamen Rahmen geben kann, wird dabei weniger ein organisatorischer, als ein spiritueller sein müssen. Das heißt selbstverständlich nicht, dass sich diese beiden Aspekte gegenseitig ausschließen. Doch ist allein die Spiritualität und damit letztendlich die Mystik in der Lage, diese geforderte Flexibilität zu gewährleisten und auch zu handhaben. Das auch diese eine Struktur und damit ein gewisses Maß an Organisation benötigen, liegt in der Natur aller Wachstums- und Leitungsprozesse begründet. Es sollte jedoch immer wieder neu bedacht werden, ob die Spiritualität der Struktur und Organisation oder die Organisation der Spiritualität angepasst werden muss.

Wenn in diesem Zusammenhang von Organisation im religionssoziologischen Kontext die Rede ist, muss noch darüber nachgedacht werden, welchen Anforderungen eine solche Organisation oder Struktur denn genügen muss um ihrem Zweck, nämlich geistlichem Leben einen gedeihlichen Lebens- und Wachstumsrahmen zu bieten, erfüllen zu können. Pragmatisch gesehen wird es an dieser Stelle immer eine gewisse Spannung zwischen Wünschenswertem und Machbarem geben müssen. Insofern sie versucht, transzendente Inhalte in immanente Formen zu strukturieren, steht die Organisation immer in der Gefahr, Transzendenz auf eine handhabbare Größe zu reduzieren. Damit jedoch wird das Machbare zum Maßstab, welcher nicht mehr in der Lage sein wird, dem unverfügbaren Gott einen Ort der Präsenz zu bieten. Die Organisation der Kirche sollte also einen angemessenen Rahmen für die Begegnung mit dem präsenten Gott und damit auch mit den Glaubensgeschwistern anbieten. Mit anderen Worten: „Der Zweck einer religiösen Organisation besteht in der „geistlichen Kommunikation“ sowie darin, einen organisatorischen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern.“ (Krech 1999:55). In Rückbezug auf Niklas Luhmann hält Hubert Koblach (1999:136) fest:

Die Organisation, die die Funktion der Religion ausübt, ist für Luhmann die *Kirche*, und zwar nicht nur im Sinne der „Amtskirche“. Sie ist als verdichtetes und abgegrenztes Kommunikationssystem zu verstehen, das sich durch geistliche Kommunikation, Rituale und Theologie auszeichnet.

So sieht Volkhard Krech (1999:56) auch ein wesentliches Manko der Großkirchen in den westlichen Gesellschaftsformen darin, dass sowohl die geforderte geistliche Kommunikation, als auch die religiöse Interaktion nicht oder nicht mehr in ausreichendem Maße gefördert werden. Auch auf Grund dieser Tatsache entstehen sogenannte „Neue religiöse Bewegungen“, die entweder aus einem Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen oder Organisationen bestehen oder aus einem sogenannten „mobilisierenden kollektiven Akteur“ (:57). Gerade die religionspluralistischen Gesellschaften (Bochinger 2004:1490) sind gekennzeichnet von einer Veränderung der religiösen Sozialformen hin zu „selbstgewählten Gemeinschaften, Event-Religiosität (Kirchentag), spezifischen, zeitlich und inhaltlich begrenzten Formen religiöser Praxis (z.B. neue Wallfahrtsbewegung).“ In Bezug auf die eher auf Kontinuität angelegten Gruppen hält Krech (:52) fest: „Weiterhin ist für religiöse Gruppen ein hohes Engagement und eine starke Bindung (*commitment*) der Mitglieder an die Gruppe, in manchen Gruppen auch die tendenzielle Totalintegration der Person konstitutiv.“ Wesentliches Merkmal solcher Gruppen ist also die soziale Komponente, d.h. die Beziehungsebene, die mitunter bis hin zu einer

ungesunden Abhängigkeit reichen kann. Offensichtlich wird hier ein Maß an Kommunikation und verbindlicher Beziehung angeboten, welches ein Bedürfnis befriedigt, das die Kirche als Kernkompetenz anbieten sollte und das von ihrem Wesen her auch zu ihren Kernkompetenzen gehört. Die Entwicklung dieser Gruppen verläuft laut Kreck (:53) folgendermaßen:

Im Laufe der Zeit und mit quantitativer Ausdehnung der Gruppe kommt es allerdings mehr oder minder zwangsläufig zur Ausbildung von festen Strukturen, die von religiösen Expertenrollen, deren Träger für religiöse Dienstleistungen bezahlt werden, bis hin zu organisationsähnlichen Strukturen reichen.

Damit schließt sich dann im schlechtesten Falle der Kreis und neue Gruppierungen spalten sich von den Alten, da hier die Organisation immer mehr in den Vordergrund rückt, ab. Diese Entwicklung verdeutlicht noch einmal die Dynamik geistlichen Lebens, welches sich tendenziell neue Wege sucht, wo die vorhandenen Strukturen nicht mehr genügen und spirituelles Erleben und Kommunikation nicht gewährleisten können.⁵² Lebendige Beziehungen und die Möglichkeit Gott zu erfahren sind demzufolge wesentliche Faktoren die eine Organisation anbieten muss, um spirituelles Leben zu gewährleisten und zu bündeln, so dass es sich nicht neue Wege suchen muss.

Allerdings erfüllt kirchliche Organisation neben der zentralen (spirituellen) Kommunikationsmöglichkeit noch andere Funktionen. Für Niklas Luhmann (Knoblauch 1999:136) ist die Kirche ja, wie oben dargelegt, als „verdichtetes und abgegrenztes Kommunikationssystem zu verstehen.“ Diesem Kommunikationssystem sind nun drei Grundfunktionen, so Luhmann (:133-134) zugeordnet und zwar sind dies eine soziale (Diakonie), eine persönliche (Seelsorge) und eine reflektierende (Theologie) Funktion. Diese drei von Luhmann benannten Funktionen müssen sich m.E. aus der Begegnung, d.h. der intensiven Beziehung zu Gott speisen und von hier aus ihren spirituellen Maßstab erhalten. Denn im Endeffekt handelt es sich hierbei um spezialisierte Ausformungen der (spirituellen) Kommunikation, nämlich erstens in die Welt hinein (Diakonie), zweitens in die Gemeinschaft hinein (Seelsorge) und drittens als Verankerung eben dieser Kommunikation in die biblische Offenbarung hinein (Theologie). Diese notwendige Spezialisierung birgt allerdings auch die Gefahr, dass Experten und Expertinnen ihres Faches den Dialog mit den anderen Ausformungen spiritueller Kommunikation vernachlässigen, sich verselbstständigen und die Gemeinschaft segmentieren, so dass z.B. die soziale Komponente keine theologische

⁵² Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass neue religiöse Bewegungen nicht auch aus eher destruktiven Beweggründen wie etwa Machtmissbrauch ins Leben gerufen werden.

Reflektion mehr erfährt oder die innergemeindliche Seelsorge die außergemeindliche Diakonie aus den Augen verliert.

Die kirchliche Organisation mit all ihren Unterfunktionen muss schlussendlich sowohl eine Innen-, als auch eine Außenkommunikation gewährleisten. Deshalb muss sie sich auch immer neu ihres primären Kommunikationsgegenstandes bewusst werden, nämlich des Evangeliums, um damit die Transzendenz in die Immanenz hinein zu kommunizieren. Dies allerdings wird am ehesten mit einer funktionierenden und damit anziehenden Koinonia zu gewährleisten sein, denn mit der Liebe zueinander wird die Liebe Gottes in die Welt kommuniziert (Joh 13, 35). „Ziel ist demnach die Prägung elementarer Formen, in denen der Kern christlichen Glaubens wahrnehmbar wird.“ (Altmeyer und Theis 2006: 96) und weiter:

Was letztlich entstehen kann ist eine dialogische Beziehung zwischen Subjekten, die über das Medium von Ausdrucksformen (ein Text, ein Gebet, ein Lebensstil der „Nachfolge Jesu“ ...) vermittelt wird, indem die nicht expliziten Welten, die sich in den Ausdrucksformen gewissermaßen abgelagert haben, einander begegnen und sich verändern.

So gesehen bilden Form und Funktion die Medien der Kommunikation, des Dialoges, dessen Inhalt immer wieder auf den Kern der Botschaft zurückgeführt werden muss.

An dieser Stelle treffen unter Umständen Pragmatismus und Ideal aufeinander, wie Peter L. Berger (1992:62) es wie folgt formuliert:

Durch Hineinnahme in die irdische Realität wird das Überirdische unweigerlich verzerrt, doch nur Kraft dieser Verzerrung kann inmitten der faden, langweiligen Geräusche des Alltagslebens ein schwaches Echo der ursprünglichen Erfahrung erhalten bleiben.

Dieses scheinbare Manko der Verzerrung ist, und hier ist Berger Recht zu geben, kein notwendiges Übel, denn gerade die Fehlerhaftigkeit der Kommunikatoren trägt das Transzendente in die fehlerhafte Immanenz und macht es damit (be)greifbarer als ein unerreichbares Ideal. Es ist folglich sinnvoller, das „Überirdische“, nämlich Gott selbst, durch eine fehlerhafte Lebendigkeit zu kommunizieren, als durch perfektionierte aber leblose Strukturen. Gerade an dieser Stelle muss die mystische Spiritualität wegweisende und treibende Kraft sein, um sowohl Kommunikation als auch Flexibilität zu gewährleisten. Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, dass sich die Gemeinschaft immer wieder den Fragen stellt, die Altmeyer und Theis (2006:90) so formulieren:

Wenn im glaubenden Handeln (der Kirche) eine realsymbolische Vorwegnahme des Ideals gelungener Kommunikation als Geschenk und Verheißung erscheinen soll, sind doch die Fragen entscheidend: Wie einladend wird diese Glaubenswirklichkeit für andere sichtbar? Wie authentisch und heilsam drückt sie sich für den Glaubenden aus?

Soll die spirituelle Glaubenswirklichkeit anziehend kommuniziert werden, wird sie als authentische Botschaft fehlerhaft sein müssen, damit aber auch heilsam und glaubhaft für die Empfänger bleiben.

Die vorangegangenen Erwägungen verdeutlichen den Stellenwert der Kommunikation und damit auch der Gemeinschaft für die Sozialgestalt der Kirche. Graphisch aufbereitet, stellt sich die dialogische Struktur religiöser Organisation wie folgt dar:

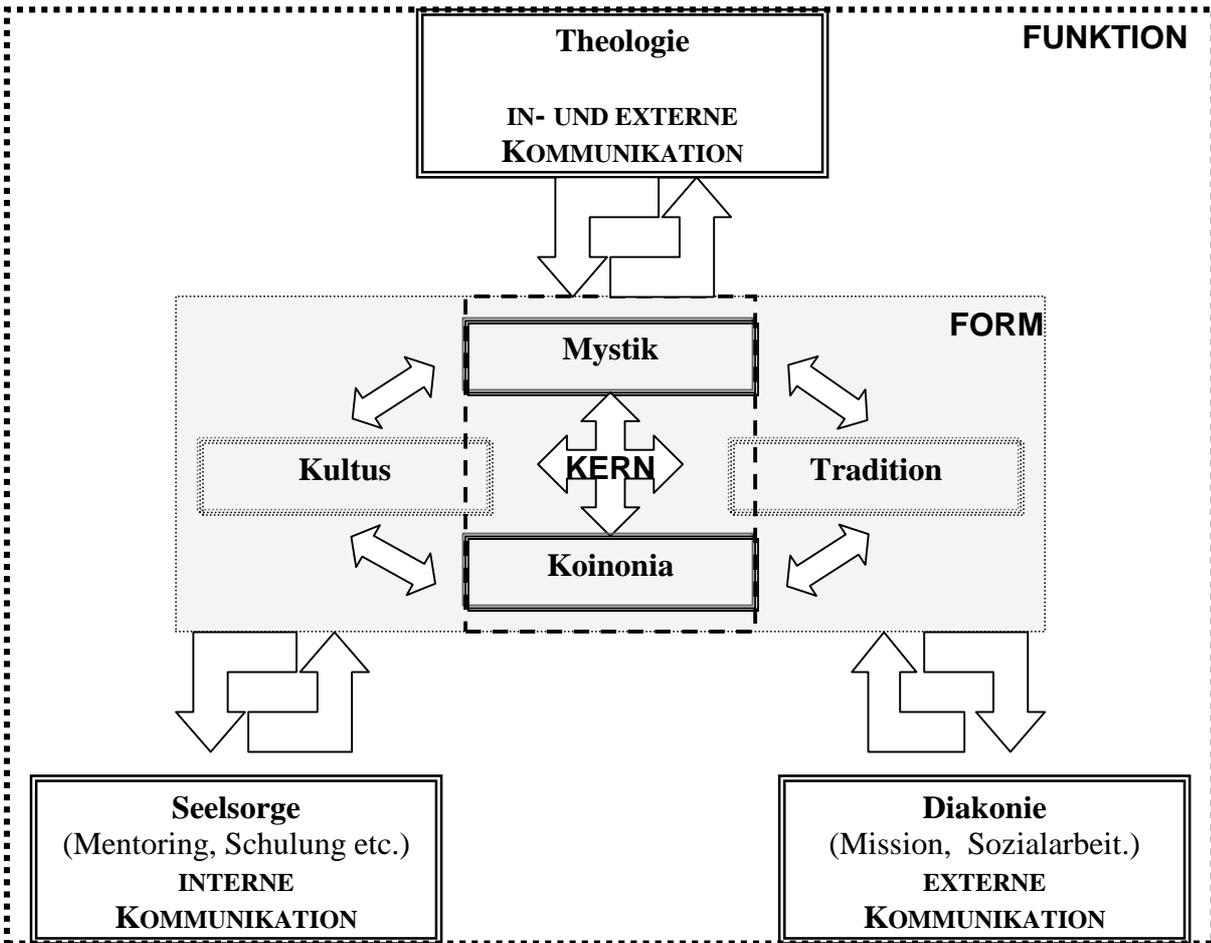


Abbildung 13 - Die dialogische Struktur religiöser Organisation

In obiger Darstellung bilden die Mystik und die Koinonia eine dialogische Struktur als Kern der christlichen Gemeinschaft. Dabei stellen beide eine Einheit dar und werden nur aus Übersichtsgründen getrennt abgebildet. Zusammen mit dem Kultus und der Tradition bilden diese die äußere Form der Gemeinschaft ab. Der Kultus ist hierbei der z.T. kontextabhängige sichtbare Glaubensvollzug der Gemeinschaft. Die Tradition gewährleistet die Verortung der

temporär-lokalen Gemeinschaft im Rahmen der christlichen Gesamtgemeinde. Beide sind flexibel und sorgen sowohl für Profilierung als auch für Integration, sofern in Kultus und Tradition das Evangelium, gespeist aus dem Kern mystisch-spiritueller Koinonia Gestalt annimmt. Diese Gemeinschaft nun nimmt die drei grundlegenden luhmannschen Funktionen wahr. Unter der internen Funktion Seelsorge werden hier auch Subfunktionen wie etwa Mentoring, Schulung, Jüngerschaft, Hauskreisarbeit etc. subsumiert. Der externen Funktion Diakonie werden auch eher externe Subfunktionen wie die Mission und verschiedene Formen des sozialen Engagements zugeordnet. Die Theologie wiederum bildet gewissermaßen eine Kontrollinstanz, die sowohl interne als auch externe Funktionen im Licht der biblischen Grundlehren reflektiert und, wenn nötig, korrigiert oder, mit den Worten Christoph Benkes (2007:160) ausgedrückt: „Christliche Spiritualität muß gemäß 1Petr 3,15 auskunftsfähig sein. Dazu benötigt sie – neben der Praxis des Glaubens – die Theologie.“ Ihr obliegt auch die theologische Verankerung der Form, d.h. von Tradition und Kultus, in den Rahmen des jeweiligen Dogmas und Bekenntnisses. Wesentliches Element bei alledem ist die Tatsache, dass die Mystik durch die Kommunikatoren des Glaubens, nämlich die Gemeindeglieder, sowohl in der Form als auch in der Funktion eine prägende spirituelle Komponente darstellen kann. Denn im Idealfall sind es diese Glaubenskommunikatoren und –kommunikatorinnen, die die diversen Funktionen der Kirche wahrnehmen. Somit bleibt die wahrnehmbare Gestalt der Kirche, die religiöse Organisation, verbunden mit dem Kern, der ihr erst die inhaltliche Legitimation verleiht.

Verlieren aber Form oder Funktion ihre kommunikative Verbindung zum spirituellen Kern der Organisation, entwickeln sie sich tendenziell zu autonom agierenden Größen ohne Bezug zur geistlichen Mitte oder mit einer eigenen, neuen geistlichen Mitte, wie es das folgende Schaubild darstellt:

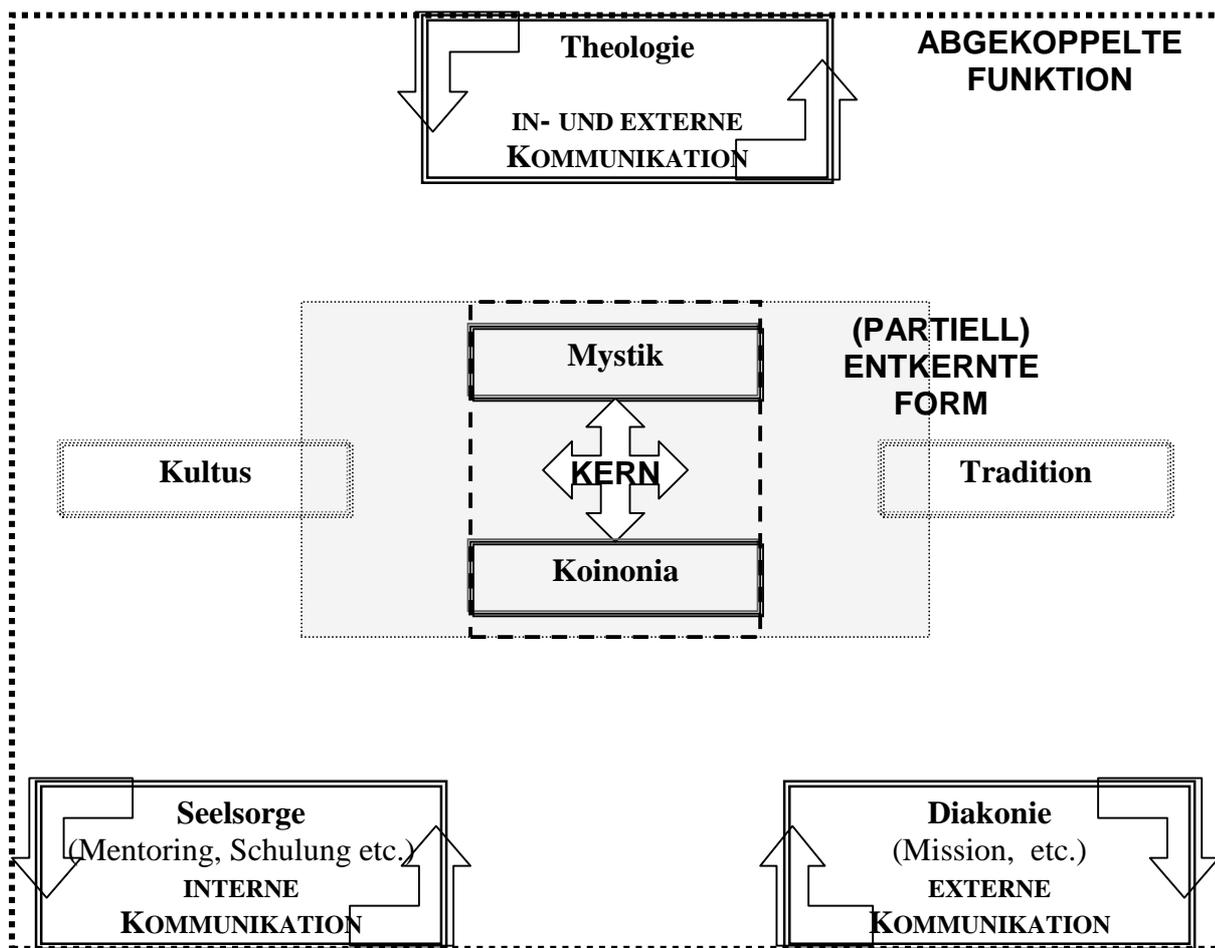


Abbildung 14 - Die Segmentierung religiöser Organisation

Sowohl Funktion als auch Form bleiben wahrnehmbar erhalten. Sie erfüllen weiterhin ihre jeweiligen Aufgaben. Diese werden aber nicht mehr zielführend spirituell, sondern eher selbstzentriert ausgeführt. Das bedeutet nicht, dass z.B. eine diakonische Aufgabe wie etwa die Altenpflege nicht professionell ausgeführt werden würde. Es bedeutet, dass diese Altenpflege *nur* Altenpflege ist. Ihr Ziel bleibt immanent, wenn sie die transzendente Komponente verliert. In ähnlicher Weise wird die Theologie *nur* Wort über Gott und nicht mehr Wort von Gott sein können, wie sich auch die Seelsorge zu einer rein und alleinigen psychotherapeutischen Maßnahme verändern kann. All dies funktioniert und hat gewiss auch seinen Stellenwert, bis es an die Grenze der Transzendenz stößt. Getrennt vom spirituell-mystischen Kern bleiben diese Funktionen immanenzverhaftet und werden in der Tiefendimension ihrer eigentlichen Funktion als Glaubenskommunikatoren nicht mehr gerecht werden können. Gleiches ließe sich über Kultus und Tradition als rein formale

Aktivitäten sagen, die keinem geistlichen Inhalt mehr Form verleihen können. Mit den Worten von Peter L. Berger (1992:61):

Das Unaussprechliche wird nun *ausgesprochen*, und es wird routinemäßig ausgesprochen. Das Heilige ist zur Gewohnheitserfahrung geworden, das Übernatürliche ist gleichsam „naturalisiert“. Sobald religiöse Erfahrung zur institutionalisierten Tatsache innerhalb des normalen Gesellschaftslebens wird, erhält der gleiche Prozeß, der auch jede andere Erfahrung plausibel bleiben läßt, die Plausibilität der religiösen Erfahrung aufrecht.

Berger fokussiert auf die Gefahr der Routine, die zwar notwendig ist, jedoch tendenziell das Heilige profanisiert. Berger bezieht seine Aussage auf die explizit religiöse Erfahrung, doch gilt dies m.E. für alle Bereiche der Kirche. Auf obige Erwägungen bezogen bedeutet dies, dass sich die Funktion vom Kern entkoppelt und allein ihre äußerliche Aufrechterhaltung, d.h. ihre Existenz sie plausibel und erhaltenswert macht. Ähnliches gilt dann für den Bereich des Kultus und der Tradition, ganz im Sinne Bergers. Form und Funktion existieren dann nur noch aus Gewohnheit und gesellschaftlicher Akzeptanz.

Festzuhalten bleibt damit, dass eine sich in der Koinonia konkretisierende Mystik in der Lage ist, eine Kommunikation zu gewährleisten, die Form und Funktion mit der inspirierenden und damit letztendlich legitimierenden Quelle verbindet. Dies geschieht durch die Teilhaber und Teilhaberinnen der Koinonia.

Stets geht es um den Glauben, der *Gestalt* annimmt, der im individuellen und gemeinschaftlichen Leben *sichtbar* wird, es geht um Formen, in denen Menschen ihrem Glauben *Ausdruck* verleihen und gleichzeitig der göttliche Geist sich geschichtlich konkret *ausprägt*. (Altmeyer und Theis 2006: 90).

Schlussendlich geht es um die greifbare Konkretion der göttlichen Gegenwart in der geschichtlich-materiellen Realität. An dieser Stelle muss dann auch immer wieder angesetzt werden, denn es sind mystisch eingestellte Menschen, die aus der Gottesbegegnung kommend, zur Gottesbegegnung einladen. Somit beginnt der Aufbau einer funktionierenden Sozialgestalt der Kirche, im Endeffekt der Gemeindebau an sich, zwingend bei den Einzelnen, die den spirituellen Inhalt in Form und Funktion hinein kommunizieren.

4. Mystik und Verantwortung

Wenn vom Verhältnis zwischen Mystik und Koinonia die Rede ist, tritt auch der Aspekt der gegenseitigen Verantwortung in das Blickfeld. Denn Anteilnahme und Anteilgabe als Konstitutivum christlicher Gemeinschaft stellen die Glaubenden in eine obligatorische Verantwortung füreinander. Dies ergibt sich in der Konsequenz aus den oben beschriebenen Funktionen der Koinonia, an denen die Mystik als spirituelle Motivation partizipiert. Den Einzelnen und der Koinonia wiederum ist die Verantwortung für die Schöpfung, d.h. primär für die Mitmenschen anheimgestellt. In diese Verantwortungsbereiche ist dann aber auch die Mystik als treibende Kraft sowohl der Einzelnen, als auch der Koinonia involviert. Deshalb sollen an dieser Stelle einige Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Verantwortung, gerade auch für die Mitmenschen, folgen.

Anton Rotzetter (2000:183) findet klare Worte um die Verantwortung der Mystik für die Umwelt und die Mitmenschen zu verdeutlichen:

Eine Mystik, die sich nicht als Liebestat äußert, als Speisung der Hungrigen, als Bekleidung der Nackten, als Befreiung der Gefangenen usw., war nie Mystik, sondern Täuschung und Wahn! Ebenso müßte gesagt werden: Eine Mystik, die sich abfindet mit der Ungerechtigkeit, der Arbeitslosigkeit, mit dem „Laissez-faire-Kapitalismus“, mit der Todesstrafe, den Waffenarsenalen, mit den Atommülltransporten, dem nationalistischen Fremdenhaß etc. – war und ist nie Mystik. Prophetie und Protest, alternative Tat und gesellschaftliche Reformen sind Wesen und Wirkung einer Erfahrung Gottes, der nicht nur der ideologische Überbau einer bestehenden Gesellschaft oder eine Projektion individueller Bedürfnisse ist. Gott hat keinen anderen Mund als den unseren, keine anderen Hände als die unseren

Auch wenn die Auffassungen über das Ausmaß gesellschaftlichen Engagements des christlichen Glaubens und damit der Gemeinde und Kirche auseinander gehen mögen, ist Anton Rotzetter doch dahingehend zuzustimmen, dass der christliche Glaube und damit auch christliche Spiritualität und Mystik ohne die tätige Liebe zur reinen Worthölse degeneriert. Mystik ist sich der Verantwortung ihrer von Gott geschenkten Gabe bewusst, wird aktiv und verschenkt sich und damit auch Gott selbst weiter. Aus der Begegnung kommend, führt sie zwangsläufig wieder in die Begegnung und zwar mit der Welt, der sie damit wiederum eine Begegnung mit Gott ermöglicht. Johann Baptist Metz (2011:151) entdeckt eine Doppelstruktur in der Nachfolge Christi, die er als einerseits „mystische“, andererseits „situative“, d.h. praktisch-politische Komponente definiert. Metz (:152) erläutert diese Komponenten, die sehr deutlich die Verantwortung der Mystik für die Mitmenschen herausstellen wie folgt:

Die Radikalität der Nachfolge ist mystisch und politisch zugleich. Gewiss, hier ist „politisch“ – und dies mit Absicht – in einem umfassenderen Sinn gebraucht: als Kennzeichnung dafür, dass die Mystik der Nachfolge nie situationsfrei ist, dass sie sich selbst nie in einer gesellschaftlichen Schicksallosigkeit oder politischen Situationslosigkeit vollzieht, die ihr die Antagonismen und Leiden der Welt ersparen würden und die es ihr gestatteten, durch Teilnahmslosigkeit ihre eigene Unschuld zu bewahren. Die Mystik der Nachfolge ist in ihrem Kern eine „Mystik der offenen Augen“.

Mystik sieht demzufolge hin, wo andere tendenziell eher wegsehen. Die enge Beziehung zu Gott treibt sie, wie Gott selbst, zu den notleidenden Menschen. Über die reine Nothilfe hinaus, kann hier dann auch der Ort für eine politische Dimension der Mystik verortet werden, wie sie z.B. in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zum Tragen kommt (Benke 2007:126). Für Dorothee Sölle (1999:245) stellt sich dies so dar:

Die Hoffnungsträger im gegenwärtigen Szenario der „global players“ auf der einen und der isoliert-amüsierten Individuen auf der anderen Seite sind Gruppen, die auf Freiwilligkeit, Kritikfähigkeit und eigene Initiative setzen. Diese Nichtregierungsorganisationen, zu denen ich auch die lebendigen Teile der christlichen Kirchen rechne, sind politisch gesprochen die Trägerinnen von Widerstand. Spirituell gesprochen verkörpern sie ein anderes Subjekt als das im Gefängnis des Konsumismus eingeschlafene. Was trägt sie? Was hält sie wach? Warum geben sie nicht auf? Ich denke, es sind Elemente von Mystik, die sich nicht auslöschen lassen.

Bezogen auf die christliche Kirche sieht Sölle offensichtlich nur ihre lebendigen Teile dazu in der Lage, aktiv auch im politischen Geschehen zu agieren. Für Sölle sind es dann Elemente der Mystik, die in diesen Teilen die Motivation zur Aktivität bilden. Der Unterteilung der Kirche in lebendig und tot mag hier zu Recht eine etwas verkürzte Sichtweise der Realität unterstellt werden. Hier kommt m.E. die oben vorgestellte Unterscheidung in allgemeine, spezielle und mystische Spiritualität eher zum Tragen. Gerade in Deutschland sind ja die großen christlichen Kirchen durchaus politisch aktiv. Ob sie dies im Sinne von Dorothee Sölle sind, sei dahingestellt. Festzuhalten bleibt, und hier ist Sölle Recht zu geben, dass die spirituell-mystische Motivation, und dies mag sowohl für Einzelne als auch Gruppierungen gelten, nicht vor den politischen Dimensionen gesellschaftlichen Lebens halt machen muss.

Es darf und muss an dieser Stelle natürlich auch immer wieder neu nach dem gebotenen Maß des politischen Engagement christlicher Kirche an sich gefragt werden. Prinzipiell jedoch wird eine sich zuneigende Mystik nicht umhin können, mit politischen Fragen konfrontiert zu werden, zu denen sie aus ihrer intensiven Gottesbeziehung heraus geistlich Stellung beziehen kann und sollte. Dabei kann es nicht der Auftrag der Mystik sein

selbst politisch zu werden. Wohl aber kann es der Auftrag einzelner mystischer Menschen sein in die Politik zu gehen, wie es beispielsweise für Dag Hammarskjöld gegolten hat.

Ein anderes Beispiel, und zwar aus dem Mittelalter, bildet Walther von der Vogelweide, der auch politisch engagierte Minnesänger, dem zufolge zuerst die öffentlich-politische Ordnung repariert werden muss, bevor Gottes Gnade darin wohnen kann: „Die Integration der Gnade im eigenen Leben ist nicht unabhängig von äußeren Rahmenbedingungen. Somit hat sich der glaubende Mensch für die Heilung der Welt einzusetzen.“ (Benke 2007:95). Demzufolge ist es die Verantwortung der Mystik, heilsam in die von Gott getrennte Welt einzuwirken, um sie wieder oder ganz neu zu einer Gottesbegegnung zu führen. Das, was die Mystik selbst immer wieder in ihrer intensiven Gottesbeziehung erfährt, nämlich die sich zuneigende Liebe Gottes, wird zur Motivation, diese Liebe mehr als nur wortgewandt mitzuteilen. Die intensive innere Gewissheit der göttlichen Gegenwart verleiht mystischen Menschen die Sicherheit und Kontinuität, sich auf eine unsichere, ja oft feindlich gesonnene Schöpfung einzulassen. „Die wahren Mystikerinnen und Mystiker standen mitten im Leben und haben aus einer starken inneren Sicherheit heraus zu den Lebensfragen ihrer Zeit besonnen und leidenschaftlich Stellung bezogen“, so Udo Hofmann (2000b:66). Mystik als intensivste Nachfolge Christi folgt zwangsläufig auch dem von Christus vorgegebenen Weg, nämlich ganz in der Transzendenz verankert zu sein und ebenso ganz in der Immanenz zu agieren. Josef Sudbrack (2002:80) formulierte es so:

Beim christlichen Mystiker aber löst die Erfahrung von Gottes Wahrheit die Geschichte mit ihren Anforderungen nicht auf, sondern Gott als Grund des Diesseits verlangt den Einsatz für die gegenwärtige Welt. Sie ist doch die Realität, die sich im Jenseits vollendet. So fließt dem Mystiker gerade in seiner Innerlichkeit der Auftrag zu, für die Welt aktiv Sorge zu tragen.

Mystik als Christusnachfolge ist damit immer in der Verantwortung für die gegenwärtige Welt und ist von ihrer Struktur her gerade für diese Aufgabe optimal gerüstet, da es ja eben die Mystik ist, die die Präsenz, d.h. die Achtsamkeit für den Augenblick in den Mittelpunkt stellt und sich somit ganz bewusst der Gegenwart öffnet. Ihre Verantwortung ist so gesehen die Kommunikation des Gottesreiches in der Immanenz. Dies tut sie mit der ihr innewohnenden Intensität, so dass festgehalten werden kann:

Recht verstandene Mystik ist der größtmögliche Einbruch der zukünftigen Welt, mit anderen Worten, des Gottesreiches, in die geschichtliche Gegenwart.

Damit aber ist sie auch zwingend missionarisch ausgerichtet, und zwar ist sie dies sowohl als Mystik der Einzelnen, als auch als Mystik der Gemeinschaft. „Wir statt Ich: Christliche Communitio-Spiritualität verpflichtet zur Solidarität“, hält Christoph Benke (2007:152) fest. Die Verantwortung der Mystik als Verantwortung für die Anderen ist letztendlich in ihrem Kern die Verantwortung zur Kommunikation des Gottesreiches, d.h. des Evangeliums. Damit jedoch befindet sie sich auch im Kern jeder Missiologie und missionarischer Aktivität. Zwar ist die Kommunikation des Evangeliums keine exklusiv mystische Aufgabe und prinzipiell allen Christen gleichermaßen aufgetragen, wie auch die Mystik selbst ja allen Gläubigen offen steht. Da wo die Mystik sich aber auf ihr missionarisches Potential besinnt, kann sie nicht bei einer reinen Akzeptanz der Möglichkeiten stehen bleiben, wie es des Öfteren im Bereich der allgemeinen, aber auch der speziellen Spiritualität zu beobachten ist. Die Verantwortung der Mystik ist damit auch Verantwortung für die Mission in ihrem umfassenden Sinne.

Zuletzt soll in diesem Zusammenhang noch auf eine latent vorhandene Kollisionsmöglichkeit zwischen der persönlichen Mystik und ihrer Verantwortung für die Gemeinschaft hingewiesen werden. Diese Gefahr wohnt dem spirituellen Leben prinzipiell inne und ist damit gerade auch für die Mystik von nicht geringer Relevanz. Es ist die Gefahr der Verabsolutierung persönlicher spiritueller (mystischer) Erfahrungen. Eberhard Winkler (2003:33) weist zu Recht auf die Gefahren einer persönlichen Spiritualität für die Gemeinschaft hin:

Die eigene biografisch bedingte Spiritualität wird zum Kriterium des Handelns im zwischenmenschlichen Bereich. Das kann bei allen Typen der Spiritualität geschehen, so dass z.B. ein hochkirchlich profilierter Pfarrer nur einen Abendmahlsgottesdienst für vollwertig hält oder ein Pietist allen das wahre Christsein abspricht, die keine Bekehrung erlebt haben. Mit der „persönlichen Spiritualität“ verbindet sich ein normativer Anspruch, der das persönlich Gültige für die Gemeinschaft verbindlich macht.

Die persönliche Spiritualität kann in negativer Anwendung zum normierenden Maßstab für alle Gläubigen verwandt werden. Die Ursachen mögen hier von der schieren Begeisterung über die eigenen spirituell-mystischen Erlebnisse, bis hin zum bewussten Machtmissbrauch reichen. Was die Ursache auch sein mag; wird Mystik in diesem Sinne angewandt und damit missbraucht, ist sie keine echte christliche Mystik mehr. Denn es ist ja die Verantwortung der Mystik zur intensivsten Gottesbegegnung, zur Kommunikation und Achtsamkeit einzuladen und dabei auch die Vielgestaltigkeit der Kommunikationsmöglichkeiten zu berücksichtigen. Es liegt nicht im Wesen der Mystik begründet Macht auszuüben, gerade so, wie es auch für die Mystagogie gilt. Nimmt die Mystik ihre Verantwortung für die Nächsten und die Schöpfung

ernst, ist sie verpflichtet, damit auch die Nächsten und die Schöpfung ernstzunehmen. In Konkretion tastet sie niemals die Integrität der Persönlichkeit an. Ihre Verantwortung zur Gottesbegegnung einzuladen, geschieht anhand des positiven eigenen Beispiels auf freiwilliger Basis. Wenn denn ein Maßstab angelegt werden kann, so fragt er danach, ob denn eine Beziehung zu Gott entsteht und wie intensiv sie im mystischen Sinne gestaltet werden kann und nicht, ob denn diese Beziehung bestimmten Formalien gerecht wird, deren Regeln schlussendlich aus dem subjektiven Erleben Einzelner generiert werden.

Mystik ist sich den vorangegangenen Erwägungen zu Folge ihrer Verantwortung für die Gemeinschaft, in der sie existiert, bewusst. Wird eine Gemeinschaft von Gläubigen von der Mystik geprägt, steht sie aber auch als Gesamt in der gleichen Verantwortung. An diesem Punkt wird der Auftrag der Mystik zum Auftrag der Kirche. Im Kern ist dieser Auftrag immer der Auftrag zum Verkünden der Botschaft Gottes und damit letztlich der Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums. Eine Kirche, die sich von der Mystik prägen lässt, ist damit zwingend eine gesellschaftsorientierte und missionarische Kirche. Dabei wird sie ihre eigene formelle Ausprägung der Spiritualität nicht zur Norm für spirituelles Leben an sich machen. Der letztendliche Auftraggeber bleibt Gott selbst, der sich in der Mystik auf der gegenwärtig intensivst möglichen Weise selbst mitteilt. Ist es also die Verantwortung der Mystik, Gott in die Welt hinein zu kommunizieren, so ist es die Verantwortung der Kirche, sich neu ihrer mystischen Dimension bewusst zu werden, um ihren eigenen gesellschaftlichen und missionarischen Auftrag zu erfüllen. „Wenn der Kirche die Verkündigung des Heilsratschlusses (Mysterium) Gottes anvertraut ist, dann kann sie nicht auf die Mystik verzichten“, so Michel Figura (1998:311). So richtig diese Feststellung ist, kann daraus allerdings m.E. nicht zwingend der Schluss gezogen werden, dass die Kirche zwar auf die Mystik, die Mystik jedoch zur Erfüllung ihres Auftrages nicht auf die Kirche angewiesen ist. Ohne diesen Raum der Entfaltung, der Gemeinschaft und ihrer im Idealfall hilfreichen Strukturen, würde die Mystik wohl schwerlich eine gottgewollte Beziehung beispielhaft in die Welt hinein kommunizieren. Mit diesen Gedanken werden hier die Erwägungen zum Verhältnis zwischen Mystik und Koinonia abgeschlossen und im nächsten Abschnitt noch einmal kurz resümiert.

5. Ertrag

Zusammenfassend stellen sich die vorangegangenen Gedanken wie folgt dar: Die christliche Mystik ist die treibende spirituelle Kraft der Koinonia. Die Koinonia wiederum ist der vorgegebene Rahmen christlich mystischer Spiritualität. Beide bilden verschieden gewichtete Ausprägungen einer Größe, in der die Mystik eher den personalen, die Koinonia eher den kollektiven Aspekt hervorhebt. Hierbei befähigt die Mystik zur Kommunikation, insofern sie selbst wesensmäßig Kommunikation ist, und liefert gleichzeitig den Kommunikationsgegenstand, der den internen und externen Dialog der Koinonia leitet und prägt. Sie gewährleistet dabei die transzendente Anbindung jeder immanenten Ausprägung der Koinonia. Diese mystische Durchdringung der Koinonia versetzt sie in die Lage, formale Strukturen spirituell zu gestalten, so dass diese dem geistlichen Leben förderlich sind und eine immer neue Gottesbegegnung ermöglichen, denn, so die Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (2005:24): “Bestimmend für die Gestalt der Kirche ist ihre innere Lebendigkeit, die vom Heiligen Geist gewirkt wird.”. Kirchliche Funktionen, von den Gliedern einer solcherart gestalteten Koinonia wahrgenommen, behalten damit ihre Anbindung an den spirituellen Wesenskern der Gemeinschaft. So wird die Gefahr einer sukzessiven Trennung zwischen der Kirche und ihren Funktionen zumindest deutlich verringert. Auf diesem Wege können auch kirchliche Funktionen Orte spirituell-mystischer Erfahrung bleiben und Räume zur Gottesbegegnung in den praktischen (klassischen) gemeindlichen Aufgaben wie Seelsorge, Diakonie und Theologie öffnen.

Die Verantwortung der Mystik für die Koinonia ist primär die Kommunikation der erfahrenen Gottesbegegnung hinein in die Gemeinschaft der Glaubenden. Diese Gemeinschaft wiederum wird zum Medium dieser kommunizierten Begegnung hinein in die Welt. Die Verantwortung der Mystik zur Weitergabe ihrer Erfahrung überträgt sich somit auf die Gemeinschaft der Kirche. Daraus folgert die Verantwortung der Kirche zur Kommunikation der Gottesbegegnung in allen ihren Funktionen. An diesem Punkt sind die Mystik und die Kirche zwingend aufeinander angewiesen. Die Wahrnehmung des Auftrages muss aus dem intensiven Dialog zwischen Mystik und Gemeinschaft gespeist werden. Ist die Mystik im Kern kirchlicher Funktionen anzutreffen, wird ihre spirituelle Basis der praktischen Handlung die Einladung zur Gottesbegegnung, mit anderen Worten zum Glauben, als sinnstiftende Grundlage beifügen. Diese Einladung wird dann, dem Wesen der Mystik entsprechend, ein Angebot zur Beziehung und zum Dialog mit Gott sein, der die individuelle Spiritualität der

Eingeladenen ernst- und aufnimmt. Der Fokus liegt der Mystik hierbei nicht auf der Integration einzelner Personen in bestimmte Strukturen oder der zwangsweisen Adaption vorgegebener Spiritualitätsschemata. Die mystische Gemeinschaft ist flexibel genug differierende persönliche Spiritualitätsformen zusammenzuführen, sofern ihr konstituierendes Wesen der Gottesbegegnung unangetastet bleibt. Ihre missiologische Relevanz liegt wesentlich in ihrer beweglichen Lebendigkeit begründet, mit der sie eine echte Erfahrung anbietet, die sich jedoch nicht in vorgeformte Ordnungen ergießen muss und dabei doch gedeihliche Rahmenbedingungen vorfindet. Um es mit biblischen Begriffen auszudrücken, ist eine mystische Koinonia mit ihren internen und externen Funktionen eines der wichtigsten Werkzeuge zum Bau des Gottesreiches.

Abschließen soll dieses Kapitel an dieser Stelle noch ein graphischer Überblick über die dialogischen Kongruenzen zwischen der Koinonia und der Mystik, wie sie sich nach den vorangegangenen Erwägungen darstellen:

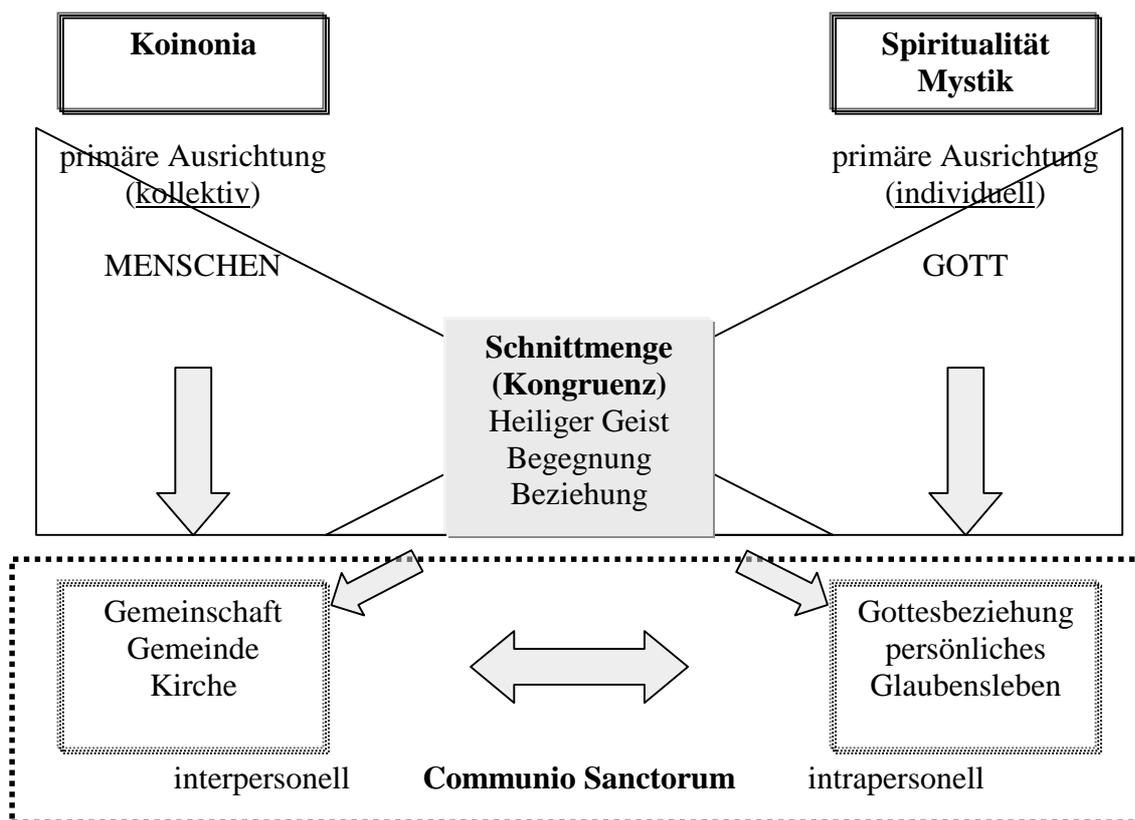


Abbildung 15 - Koinonia und mystische Spiritualität

Die primär kollektive Ausrichtung der Koinonia und die primär individuelle Ausrichtung der mystischen Spiritualität finden ihre Schnittmenge in der durch den Heiligen Geist gestifteten

Beziehung und Gemeinschaft. An dieser Stelle sind sie deckungsgleich, eben kongruent. Hier ist es vorrangig die Gemeinschaft unter den Gläubigen, dort die Gemeinschaft mit dem personalen Gott. Beide Aspekte haben ihre je eigenen Auswirkungen auf die Gemeinschaft der Heiligen. Sowohl die interpersonale als auch die intrapersonale Dimension der Gemeinschaft formen schlussendlich das Gesamt der „Communio Sanctorum“. Diese beiden Ausprägungen von Beziehung bilden die konstituierenden Pole der christlichen Koinonia. Es entsteht ein Dialog zwischen Individuum und Kollektiv, welcher auf der verbindenden Grundlage der Geistesgemeinschaft die spezielle Dynamik christlichen Zusammenlebens prägt. „Communio“ ist ihrem Wesen nach Kommunikation und die Qualität christlicher Koinonia steht und fällt mit der Intensität der internen aber auch externen Kommunikation. Hierbei wird die interne Kommunikation primär die ekklesiologische Seite, die externe Kommunikation primär die missiologische Seite der Koinonia beeinflussen. In der „Communio Sanctorum“ begegnen sich zuletzt dann auch die persönliche Berufung der Einzelnen und der ekklesiologische Auftrag der Gemeinschaft. Hiervon wird dann im nächsten Kapitel näher zu reden sein.

IV Mystik und Ekklesia – Transzendent-immanente Koexistenz

Im vorangegangenen Kapitel war von Form und Funktion als Sozialgestalt der Kirche anhand ihres organisatorischen Aspektes die Rede. Dies bezog sich in erster Linie auf das Verhältnis zur Koinonia, die als das die Sozialgestalt der Kirche durchziehende, treibende und konstituierende Moment angesehen werden kann. Im nun folgenden Kapitel wird zu bedenken sein, wie beide, Organisation und Koinonia als von der Mystik durchzogene Größen im Rahmen der Ekklesia einzuordnen sind. Obschon im Folgenden der Begriff "Ekklesia" weiter unten (Punkt 1) sprachlich etwas näher definiert wird, sollen schon eingangs und an dieser Stelle einige einführende und erläuternde Vorüberlegungen angestellt werden. In der weiteren Folge des Nachdenkens über die Ekklesia und ihr Verhältnis zur Mystik, ist die Ekklesia als „Leib Christi“ (Epheser 1, 22.23), primär als eine spirituelle Größe anzusehen.⁵³ „Weil die Gemeinschaft der Heiligen die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist, übersteigt sie alle Grenzen und Beschränkungen von Raum und Zeit“, so die Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (2005:16). Damit ist sie aber auch eine Größe, die – verhaftet in der Immanenz – deutlich über die Immanenz hin zur Transzendenz weist. Sie hat Anteil an beiden Realitäten und bewegt sich somit in einem spirituell-materiellen Grenzgebiet. Weiter ist die Ekklesia sowohl *theologisch*, und damit auch christologisch und pneumatologisch, als auch *anthropologisch* zu betrachten. In der Ekklesia werden der Mensch und der trinitarische Gott zu einer einerseits ontologischen, andererseits phänomenologischen neuen Realität. Sie vereinigt in sich die transzendente und die immanente Dimension als sichtbare Kirche und ihr Zentrum, die Koinonia, partizipiert an diesen beiden Dimensionen. Sie ist der *corpus mysticum*⁵⁴ Gottes und so gesehen einerseits *corpus absconditus* und andererseits aber auch *corpus revelatus*, verborgen und offenbar, so wie es für Gott selbst gilt, dessen *corpus* die Ekklesia darstellt. Der Begriff der Ekklesia beinhaltet demzufolge zum Einen das Haupt und zum Anderen den Leib, der sich wiederum aus der Koinonia und der jeweiligen äußeren Struktur zusammensetzt. In alledem bildet die Mystik das spirituelle Kommunikationsmedium, durch das das Haupt, mittels des Heiligen Geistes, den Leib mit geistlichem Leben erfüllt, denn das verbindende Element der

⁵³ Hierbei wird nicht übersehen, dass die Ekklesia selbstverständlich auch eine „konkrete und erfahrbare Sozialstruktur“ (Sautter 2007:70) darstellt.

⁵⁴ Hier tritt der Gedanke des Mysteriums, des verborgenen Geheimnisses, welches den Leib Christi umgibt in den Mittelpunkt. „Mystisch“ ist an dieser Stelle also nicht zuerst in der Bedeutung der Intensivstbeziehung zu sehen, sondern hier kommt die verborgene Offenbarung Gottes als greifbares aber unergründliches Mysterium in der Ekklesia zum Tragen.

Einzelaspekte ist spiritueller Natur und im Endeffekt vom Geist Gottes getragen. Somit stellt sich die Ekklesia in vorliegendem Zusammenhang folgendermaßen dar:

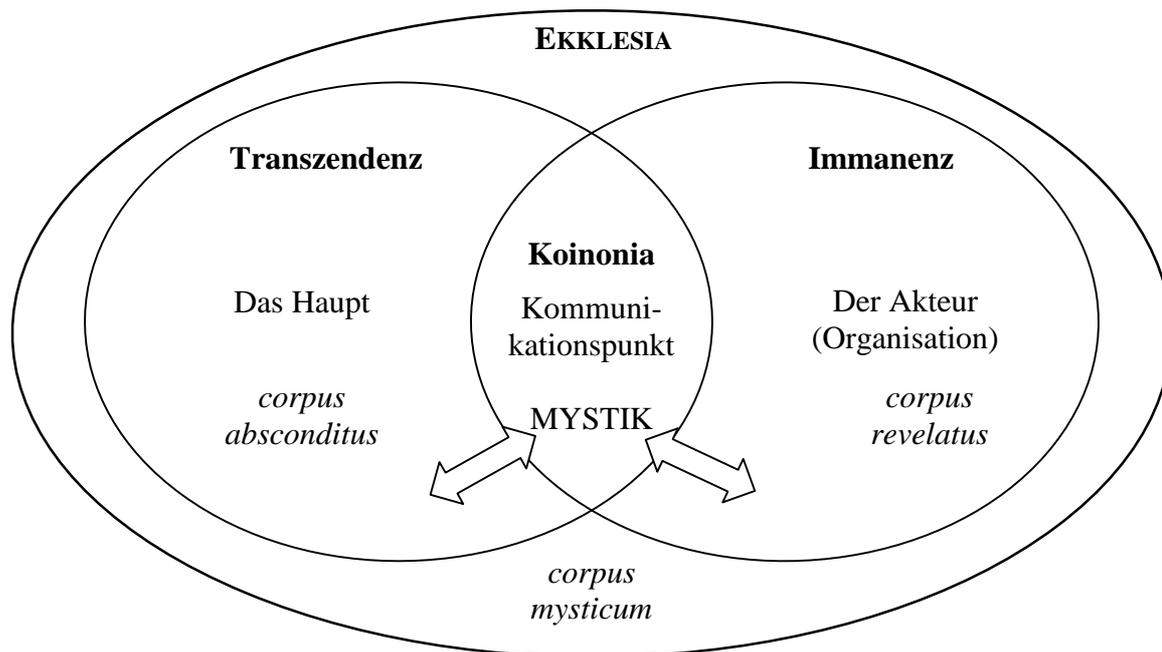


Abbildung 16 - Transzendenz und Immanenz in der Ekklesia

Die Koinonia befindet sich in obigem Schaubild in der Schnittmenge zwischen Transzendenz und Immanenz und ist somit Teilhaberin der unsichtbaren, wie auch der sichtbaren Ekklesia. Sie ist der physische Akteur des Hauptes Christus in der materiellen Realität, der sich für sein Agieren der angemessenen Organisationsformen, Strukturen und Funktionen bedient. Mit der Mystik als Medium kommuniziert das Haupt die spirituell-transzendente Realität bis hin in die geringste immanente Funktion. Dabei bilden die Glieder der Koinonia die Kommunikatoren. Somit steht und fällt der gesamte Kommunikationsprozess innerhalb der Ekklesia mit der spirituellen Qualität der Koinonia, so wie es auch schon im dritten Kapitel anklang. Dies aber kann keine ganz allgemeine Basisspiritualität sein, sondern wird sich auf die Mystik besinnen müssen, wenn der Kommunikationsstrom auf Dauer nicht verflachen oder gar unterbrochen werden soll. „Wenn der Kirche die Verkündigung des Heilsratschlusses (Mysterium) Gottes anvertraut ist, dann kann sie nicht auf die Mystik verzichten.“ (Figura 1998:311). Letztendlich geht es bei dieser spirituellen Kommunikation auch um die lebendige Verkündigung des Evangeliums. Hier ist die Mystik in erster Linie das oben aufgezeigte dialogische Geschehen, gespeist und getragen durch die Begegnung und fortdauernde Beziehung. Die Mystik verbindet die Einzelaspekte der Ekklesia mit der spirituellen Quelle, nämlich Gott, so wie es auch das biblische Bild vom Weinstock und den Reben (Johannes 15)

nahelegt. Jede ekklesiologische, d.h. auch gemeindebauliche Maßnahme muss zwingend an dieser Stelle ansetzen. Wird der Kommunikationsfluss nicht gewährleistet, sterben, spirituell gesehen, Strukturen und Funktionen ab. Transzendenz und Immanenz müssen also in gesunder Balance gehalten werden, da beide Teile die Ekklesia wesensmäßig ausmachen. Das obige Schaubild verdeutlicht, dass die Koinonia als mystische Größe, den sichtbaren und den verborgenen Teil der Ekklesia - wie der Angelpunkt einer Waage die Waagschalen - ausbalancieren kann. Verschiebt sich die Koinonia in eine Richtung oder wird gar entfernt, d.h. ihres geistlichen Inhaltes beraubt, wird das spirituelle Gleichgewicht der Ekklesia zerstört. Nun ist es nicht die Aufgabe dieser Arbeit eventuell vorhandene spirituelle Gleichgewichtsstörungen der zeitgenössischen Ekklesia zu benennen oder zu analysieren, doch werden sich m.E. bei näherem Hinsehen viele der vorfindlichen Störungen auf die oben beschriebenen Ursachen zurückführen lassen.

Bei dieser Kommunikation innerhalb und durch die Ekklesia von der hier die Rede ist, geht es nicht nur und ausschließlich um die Weitergabe spiritueller Wahrheiten oder Informationen, insofern sie ja kein bloßes Informationsmedium für die Welt darstellt. Primär ist und bleibt sie in all ihren Facetten der Kommunikator der göttlichen Liebe. Friedrich Juergensmeier (1938:289) hält demzufolge fest:

Der mystische Leib Christi mit seiner Lebenseinheit zwischen Christus und seinen Gliedern ist innerlich notwendig und zwar mit höchster innerer Notwendigkeit hingeordnet auf Gott, in seinem ganzen Sein und seiner ganzen Tendenz, wie für das Haupt, so für die Glieder. So bietet die Wahrheit vom mystischen Leibe Christi die vollkommenste ontische Grundlage dar für die Gottesliebe.

Die Ekklesia kommuniziert vor allem durch ihr Sein, ihr „Da-Sein“ in der Welt. Dieses „Da-Sein“ öffnet und bildet den Raum für die göttliche Liebe. Durch sie wird die Gottesliebe zu einer realen Präsenz in der Welt. Gerade dieser Präsenz aber ist die Mystik von ihrem Wesen her verpflichtet. In dieser Präsenz geschieht der eigentliche Dialog Gottes mit den Menschen. "Vor allen Einzelaktionen ist das *Sein der Kirche* in den Dienst der Sendung gestellt", so Paul-Werner Scheele (2009:150). Die Ekklesia als geistlicher Leib ist der von Gott gesetzte Ort geistlichen Lebens und Dialoges. Mit anderen Worten kann dann aber auch gesagt werden, dass die Ekklesia als mystischer Leib der von Gott gesetzte Ort mystischer Spiritualität ist, zumindest sofern die Mystik in ihrem eigentlichen und oben dargelegten Sinne verstanden wird. Dann wird die Ekklesia als Ort der Gottespräsenz ihrer Funktion als „Tempel Gottes“ (1Kor 3, 16; Eph 2, 21) gerecht, in dem die Kontemplation realisiert wird und wo Mensch und Gott bewusst gegenwärtig sind. Bezogen auf die Mystik der Einzelnen

schreibt Udo Hofmann (2000b:68): „Eine Kirche, in der die Menschen so mit Gott, ihren Mitmenschen und mit sich selbst in Einklang leben, ist wahrer Leib Christi und lebt aus ihren Kraftquellen. Über ihre Zukunft braucht man sich dann keine Sorgen mehr zu machen.“ Hofmanns zuversichtlicher Ausblick verdeutlicht noch einmal das Potential einer ausbalancierten Ekklesia, der hier eine (positive) Zukunft bescheinigt wird, weil sie in lebendiger Verbindung mit ihrer Quelle steht. Eine solche Ekklesia, d.h. eine solche Kirche aber ist mystisch geprägt, weil sie beziehungsorientiert ist und gerade wegen ihrer mystischen Spiritualität zukunftsfähig. Die Begriffe „Kirche“ und „Ekklesia“ können an dieser Stelle durchaus als Synonyme verstanden werden (siehe unten Punkt 1). Recht verstanden kann eben diese Kirche ohne die Integration aller Teilaspekte welche die Ekklesia ausmachen, nicht existieren. Die Kirche kann demzufolge nicht auf den sichtbaren Teil der Ekklesia reduziert werden. Der Mystik obliegt hierbei die Aufgabe, die *gesamte* Ekklesia in der Kirche zu realisieren. Ist diese These aber zutreffend, ist eine Kirche ohne die bewusste Integration der Mystik nur schwer vorstellbar.

1. Das Verhältnis von Ekklesia und Koinonia

An dieser Stelle muss nun der Begriff "Ekklesia" etwas näher definiert werden. Die Ekklesia bildet theologisch gesehen als Oberbegriff das Gesamt von Haupt, Leib und Funktion der Kirche ab. Dabei sind die Begriffe Kirche und Gemeinde in diesem Zusammenhang und von ihren Wesen her als Synonyme zu verstehen. "Ist Gemeinde im Allgemeinen die Übersetzung der neutestamentlichen *ekklesia*, so wurzelt der Begriff Kirche im griechischen *kyriakon* oder *kyriake hemera*", so der Verfasser in seiner MTh Dissertation (Breidenbach 2008:72) und weiter: "Da die Gemeinde aber *ekklesia tou theou* ist, ist sie auch „des Herrn“ und damit im Begriff Kirche impliziert." Ihr Wesen ist dabei die Koinonia als transzendent-immanenter Leib Christi. Es ist die alttestamentliche *qahal*, die in der Septuaginta mit *ekklesia* übersetzt wird. *Qahal* bezeichnet das zum Krieg zusammengerufene Aufgebot oder auch die, an den Sinai gerufene, israelitische Glaubensgemeinde.⁵⁵ Der ursprüngliche profangriechische Begriff der Ekklesia stellt zunächst nur die Tatsache einer (politischen) Versammlung von Menschen dar, der erst durch die neutestamentlich-theologische Deutung als Haus (1Tim 3, 15), Leib (1Kor 12, 12ff; Eph 4, 16) oder Tempel (1Kor 3, 16f) seine speziell geistliche

⁵⁵ Vgl. hierzu Stuhlmacher, Peter 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Seite 199).

Ausformung erfuhr. Im „*ek-kaleo*“ verbinden sich die Elemente des „Heraus“, d.h. das Moment der Trennung, denn nur die freien Bürger waren zur Ekklesia ge- und berufen (Kuen 1986:42), und das Element des „Hinein“, eben in die Gemeinschaft der freien Bürger einer Stadt. Die „Kirche“ ist also zunächst einmal eine Versammlung von (freien) Menschen, die sich auf Grund ihres gemeinsamen Bekenntnisses, Rufes und Berufes zu ihrem Haupt versammeln, sie ist heraus- und auch zusammengerufen. Vom Haupt her bekommt diese Versammlung ihre Legitimation und die Gewährleistung ihrer Kontinuität. Das gemeinsame Bekenntnis und die Beziehung der Versammelten zum Haupt realisiert und konkretisiert sich in der Koinonia.

Die innigste Vereinigung der Glaubenden mit Gott besteht demnach darin, daß sie teilhaben an jener innigen Gemeinschaft der Liebe, die in Gott selbst zwischen dem Vater und dem Sohn besteht und an der der Geist Gottes der Kirche Anteil gibt. (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 2005:24).

Erst in dieser Konkretion wird die Versammlung zum Leib Christi, zum Haus und Tempel, d.h. zur Ekklesia, in der Bekenntnis und Verwirklichung, bzw. Ontologie und Phänomenologie zusammenfallen. Die Ekklesia als die Versammlung der „Herausgerufenen“, der Geheiligten, wird also zur geistlichen Gemeinschaft zusammengerufen, die als Koinonia dem Leib Christi die immanent konkretisierte Funktionsmöglichkeit bietet. Ekklesia wird folglich erst zur Kirche, wenn die Herausgerufenen sich zur *Gemeinschaft* versammeln, miteinander und mit ihrem Haupt, um vom Haupt her die Funktion des Leibes in der Welt zu übernehmen. Somit wird auch immer zu fragen sein, ob das „*ek kaleo*“ tatsächlich aus der Profanität in die *Communio Sanctorum* führt, denn die Ekklesia wird erst durch die Gemeinschaft der Heiligen zur geheiligten Versammlung. Mit anderen Worten erhält demzufolge der Tempel seine Legitimation erst durch den gemeinschaftsstiftenden Gottesdienst, ansonsten würde er nur noch als gedächtnisstiftendes Mausoleum fortexistieren. Diese Gefahr beschreibt Stendahl (1958:1301) in seinem Artikel über die Kirche:

Die Christen *sind* die K., sie sind nicht *in* der K. Eben dies wollen auch die paulinischen Metaphern vom Leib Christi und die johanneische Betonung der „ontologischen“ Einheit besagen. Sobald aber die Metaphern eigenes Leben bekamen und als schöpferische Theologumena weiterwirkten, wurde die K. zu einer den Christen gegenübergestellten Realität. – Diese Entwicklung wird oft als Institutionalisierung beschrieben.

Die obige Beschreibung kann als ein Auseinanderdriften von Ekklesia und Koinonia gedeutet werden, so, wie es auch schon im dritten Kapitel in Bezug auf die Sozialgestalt der Kirche anklang. Die theologische Sinngebung der Ekklesia wird zur selbsterhaltenden Realität, nebst

einem Eigenleben, das nun nicht mehr aus der lebendigen Koinonia gespeist wird und deshalb, ohne zuviel zu sagen, in Bezug auf geistliches Sein im Extremfall als Pseudoleben bezeichnet werden kann. Hier steht die Koinonia der Ekklesia mehr oder weniger eindeutig gegenüber und bildet keine Wesenseinheit mehr mit ihr. Die von Stendahl benannte Institutionalisierung darf in diesem Zusammenhang allerdings nicht als das Postulat einer Strukturlosigkeit der Ekklesia gedeutet werden. Die Koinonia darf sich jedoch nicht nur *innerhalb* einer wie auch immer gearteten Struktur oder Organisation abspielen, sondern wird die Struktur als immanent-funktionale Wirkmöglichkeit selbst generieren müssen. Sonst wird auf Dauer von einer ontologischen Einheit nicht mehr die Rede sein können. Doch gerade in dieser ontologischen Einheit wird die Ekklesia, und damit die Kirche, erst zu einer spirituellen Größe, die ihrem Auftrag als „herausgerufen um hineinzurufen“, d.h. ihrer missiologischen Komponente gerecht werden kann. Das so entfaltete missiologische Potential beschreibt Erwin Möde in Bezug auf die christliche Gebetsgemeinschaft (2009:187) so:

Zum Besonderen und Wesentlichen der christlichen Kirchen gehört, dass sie (sakramentale) *Gebets-Gemeinschaften* sind. Wann immer Menschen miteinander beten, geschieht ihnen gleichzeitig *Egalisierung* und *Individualisierung*: „Freiheit, Gleichheit (Egalität), Brüderlichkeit“, dieser beschwörende Ruf der französischen Aufklärung und ihrer politischen Revolution, erwies sich als nicht ungefährliche Utopie europäischer Moderne. Die Christen als „moderni“ sind im Verlauf der abendländischen Geschichte vielleicht die einzigen, die zumindest im Ansatz dieses Motto der französischen Revolution je schon lebenspraktisch umsetzten und zwar auf spirituellem Wege.

Hier wird der missiologische Hineinruf der Menschen in die (Gebets-)Gemeinschaft der Gleichwertigen beschrieben, der den Menschen damit auch ihren Wert verdeutlicht. Das was Möde auf das Gebet bezieht, trifft den Kern der Koinonia. Hier wo die gemeinschaftliche Beziehung zum Haupt der Ekklesia gepflegt wird⁵⁶, tritt die Quelle der Koinonia zutage. Die Beziehung zu Gott wird *κοινός*, nicht im Sinne von profan, sondern im Sinne von „normal“ und gemeinsam und damit allgemein und für alle zugänglich. Gott wendet sich den Einzelnen und doch auch allen gemeinsam zu. In der Koinonia als betender Gemeinschaft werden die innerweltlichen Unterschiede zwischen den Menschen tatsächlich „egalisiert“, da sie an dieser Stelle „egal“ sind, d.h. sie spielen keine Rolle mehr. Sieht sich die Ekklesia in diesem Sinne also als herausgerufen zur gemeinschaftlichen Beziehungspflege, realisiert sie eine Koinonia, in der der Mensch seiner Menschenwürde gemäß, seinem individuellen und einzigartigen Ruf in die Gemeinschaft mit Gott und den anderen „Herausgerufenen“ folgen kann. Hier liegt

⁵⁶ Hierbei ist nicht nur an das liturgische Gebet zu denken, sondern das Gebet wird hier ganz allgemein als Kommunikation mit Gott zu betrachten sein. Gerade an diesem Punkt jedoch wird eine, wenn nicht *die* zentrale Eigenschaft der Mystik als intensivste Begegnung und Beziehungspflege berührt.

dann auch das „mystische Zentrum“ von Koinonia und Ekklesia, sowie eine ganz wesentliche missiologische Quelle. Ersteres konkretisiert sich in einer sich intensivierenden Begegnung, d.h. einem Wachstum im Glauben, das Zweite in dem praktisch greifbaren Angebot der uneingeschränkten Annahme. Missionstheologisch gesehen ist diese Annahme eben das „Hineinrufen der Herausgerufenen“ und damit verbunden das Angebot, allen Menschen ihre Menschenwürde in der göttlichen Zuwendung und geschwisterlichen Aufnahme (zurück) zu geben. Somit bleibt festzuhalten, dass die Ekklesia als Herausgerufene immer auch hineingerufen ist in die Koinonia und erst hier zum Leib Christi wird, der als immanenter Akteur den missionarischen bzw. evangelistischen Ruf hinein in die Gemeinschaft weitertragen kann.

2. Das Verhältnis von Ekklesia und Mystik

Was oben zum Verhältnis zwischen Mystik und der Koinonia festgehalten wurde (Kapitel 3), gilt verständlicher Weise auch für die Ekklesia, zumindest da, wo die Koinonia in obigem Sinne die Ekklesia prägen kann. Wird nun aber die Ekklesia als Ganzes in ihrem Verhältnis zur Mystik in den Blick genommen, stellt sich die Frage, wie sich die Mystik kirchenprägend, d.h. gesamtekklesiologisch entfalten kann. Polak und Zulehner (2004:222) benennen diesbezüglich einen Mangel an Spiritualität in der Ekklesiologie:

Was uns ebenfalls fehlt, ist eine Ekklesiologie, die die Spiritualität der Kirche als Leib Christi für moderne Zeitgenossen entfaltet. Eine solche Ekklesiologie wäre zudem ein wirklich alternativer Beitrag zu modernen Spiritualitäten, die in der Regel vom Einzelnen ausgehen, der dem Kosmos gegenübersteht. Die Gemeinschaft der Menschen als Ausgangspunkt spiritueller Erfahrung zu wählen, wäre revolutionär und heilsam für uns alle.

Polak und Zulehner mahnen also eine integrative Spiritualität an, die die Menschen in die Gemeinschaft ruft und die die Kirche als notwendige Ergänzung zur individuellen Spiritualität anbieten sollte. An dieser Stelle wird dann das Hineinrufen in die Versammlung konkretisiert und als Alternative zu modernen (nichtchristlichen) Spiritualitätsangeboten missiologisch thematisiert. Hier aber kann und muss dann gerade die Mystik in den koinonischen Funktionen der Ekklesia ihren ureigenen Beitrag leisten. Im Weiteren führen Polak und Zulehner (2004:226) aus:

Zur verantworteten Respiritualisierung des Lebens der Kirche braucht es spirituell starke Gemeinschaften, mit spirituell kompetenten Personen – Gottesfrauen und Gottesmänner – sowie Vorgänge, die spirituelle Wege eröffnen.

Wie schon dargelegt, beginnt die Spiritualität der Ekklesia bei den Einzelnen, die sie über die Gemeinschaft in die Funktionen der Kirche hineinbringen. Diese „spirituell kompetenten Personen“ als Kerne und Ausgangspunkte einer solchen spirituellen Durchdringung sind im besten Falle mystisch geprägte Menschen, mit anderen Worten Mystikerinnen und Mystiker. Wird demzufolge das mystische Leben der Einzelnen gefördert, wird in der Folge ein mystisches Leben der Koinonia entstehen können, welches wiederum die Spiritualität der Ekklesia prägend beeinflussen kann. Die einzelne Person stellt auch Friedrich Juergensmeier (1938:249) in den Mittelpunkt und schreibt:

„Jedes Wachsen des einzelnen Gliedes dient dem Wachstum des Gesamtleibes. Es herrscht im mystischen Organismus ein Gesetz der Gnadengemeinschaft, nicht als ob alle jede Gnade gemeinsam hätten, sondern so, daß jedes einzelne Glied in seinem aszetischen Streben beiträgt, mitwirkt zum Leben des Leibes.“

Der ekklesiologische Organismus ist auf die Funktion seiner Organe angewiesen. Es ist die Mystik der Einzelnen, mit der die Mystik, d.h. die spirituelle Tiefenschärfe der Ekklesia steht und fällt. Durch diese Integration einer lebendigen Individualmystik wird dann auch gewährleistet, dass „alltägliche“ Mystik und „kirchliche“ Mystik in einem dialogischen Prozess gehalten werden oder, mit anderen Worten, die Einheit beibehalten, die der Mystik wesensmäßig zugrunde liegt. Damit wird die Kirche immer wieder neu "alltagstauglich" und über ihre einzelnen Glieder den Menschen auf der persönlich-missionarischen Ebene zugänglich. Die Mystik der Ekklesia und die Mystik des Individuums sind im Endeffekt nur unterschiedliche Ausformungen der *einen* Mystik der Gottesbeziehung. Hanns Kerner (2003:46) beschreibt die gegenseitige Beeinflussung dieser Spiritualitäten so: „Gottesdienstliche Spiritualität wurzelt in der im Alltag gelebten Glaubenspraxis und führt dieser neue Impulse zu“, und erläutert im Folgenden (:48):

Grundsätzlich kann eine Wechselwirkung zwischen Frömmigkeit und der Form, in der Gottesdienst gestaltet wird, konstatiert werden. Da christlicher Gottesdienst – abgesehen von manchen Fehlformen in der Geschichte – immer gemeinschaftlich gefeiert wird, bilden sich die bestimmenden Glaubensinhalte und –formen der jeweiligen Gemeinschaft auch im gottesdienstlichen Leben ab.

Die Formen des spirituellen Lebens der Ekklesia beginnen schon, zugespitzt formuliert, in den Formen des spirituellen Lebens im „stillen Kämmerlein“, d.h. im ganz privaten Umfeld. Hier wurzelt die Mystik der Ekklesia, blüht in der gemeinschaftlichen mystischen Erfahrung auf und wirkt als gemeinschaftliche Spiritualität zurück in den privaten Bereich. Die Ekklesia ist demzufolge immer nur so mystisch oder spirituell wie ihre Glieder und, im

Umkehrschluss, die einzelnen Glieder immer nur so mystisch oder spirituell wie die Ekklesia, deren Teil sie sind.

Für Udo Hofmann (2000b:56) stellt sich in diesem Zusammenhang die prinzipielle Frage: „Sind mystische Erfahrungen überhaupt in einer „normalen“ Gemeinde möglich? Kann Mystik überhaupt gemeindefbildend sein, oder vereinzelt sie nicht die Menschen und sprengt jedes Kirchenwesen?“ Diese Frage ist durchaus berechtigt, impliziert dabei aber auch ein Isolationspotential der Mystik und eine „nichtmystische Normalität“. Das eine Vereinzlung durch die Mystik eher einem Missverständnis derselben zuzuschreiben ist, wurde im Verlauf der vorangegangenen Erwägungen deutlich. Das in der Kirche im Allgemeinen eine „nichtmystische“ Realität anzutreffen ist, ist dabei eine zutreffende Beobachtung, die allerdings damit auch die Notwendigkeit der Veränderung aufzeigt, hin zu einer „mystischen Normalität“, die normierend auf die Kirche einwirkt. Es stellt sich hier wohl weniger die Frage *ob* die Mystik gemeindefbildend wirken kann, sondern eher *wie* sie dies tun kann. Heinrich Stirnimann (1996:241) stellt dann auch die Frage:

[...] wie denn eine Gemeinschaft – Koinonia/Communio – beschaffen sein sollte, in der diejenigen, die zu ihr gehören, in bestmöglicher Offenheit für Gottes Sache (Kontemplation) – Frohbotschaft (contemplata aliis tradere) – leben und zugleich in größtmöglicher Offenheit für einander dazusein ehrlich bestrebt sind.

Die Frage von Stirnimann ist die Frage nach der praktischen Konkretion mystischer Spiritualität in ekklesiologischer und missiologischer Hinsicht. Einerseits setzt eine solche Konkretion zwingend, wie oben beschrieben, bei den einzelnen Personen an. Wenn die Attraktivität und Notwendigkeit einer wachstümlichen Individualspiritualität nicht im Bewusstsein der einzelnen Glieder verankert ist, wird sie sich auch nicht koinonisch konkretisieren können. Die Konkretion mystischer Spiritualität in der Ekklesia beginnt demzufolge in der Mystagogie. Ein sich in der Folge aus der individuellen Begleitung heraus entwickelndes „mystagogisches Netz“ der Vielen, wird sich in einer konkreten Ausgestaltung einer spirituellen Ekklesia niederschlagen können. Andererseits muss sich eine solche Konkretion auch ihrer theologisch-theoretischen Grundlagen, d.h. ihrer treibenden Dynamik bewusst werden. Hier ist vor allem an die Dynamik der Gestaltwerdung der Spiritualität in der Immanenz zu denken. Dies formuliert Michel de Certeau (2010:127-128) mit folgenden Worten: „In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit sind: kirchliche Körper, doktrinale Körper usw.“ Bei dieser Gestaltwerdung handelt es sich um die immanente Konkretion der neutestamentlich-transzendenten ekklesiologischen Größen wie

etwa dem Leib, dem Tempel, dem Haus Gottes etc., die damit zu innerweltlich greifbaren Größen werden. Wird diesem „Mangel an Körper“, wie de Certeau es beschreibt, allerdings nur mangelhaft abgeholfen, indem versucht wird, einen Körper aufgrund rein logischer oder pragmatischer Erwägungen zu schaffen, wird die Konkretion der „spirituellen Seele“ des Körpers erschwert bis unmöglich gemacht. Michael Herbst (2003b:191) sieht die Kirche in diesem Zusammenhang in ihrem Dualismus als Institution und Ereignis, in der das Planbare und Organisierbare auf das Erbetene und "sich Einstellende" trifft. Im Blick auf das christliche Bekenntnis "Ich glaube an die eine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen ..." folgert Michael Herbst:

Das sind die *beiden Seiten* der Kirche: das eine kann ich organisieren, dass sich nämlich zwei oder drei versammeln, und das kann ich niemals selbstmächtig erwirken, dass der Herr sich einstellt. Das eine ist *Ereignis*, das andere *Institution*, das eine ist die *Mitte* dessen, worum es in der Kirche geht, unanschaulich und unverfügbar, das andere ist der *sichtbare Rand*, den diese Mitte hat, und an dem sich Menschliches organisiert.

Die Gestaltwerdung der Spiritualität geschieht nicht nur, indem ihr ein Körper angeboten wird, d.h. sie organisiert und geplant wird, sondern sie „inkarniert“, analog zur göttlichen Inkarnation in Jesus, indem sie sich einen Körper schafft, der vom Geist gezeugt ist. Dies mag ein gewagter Vergleich sein, doch muss an dieser Stelle m.E. die Grundlage aller Organisation und Institution einer spirituellen Ekklesia liegen. An diesem Punkt postuliert Michel de Certeau (:125) ein der Mystik innewohnendes Potential der „Verkörperlichung“:

Ob es darum geht, eine Kirche zu reformieren, eine Gemeinschaft zu gründen, ein (spirituelles) „Leben“ aufzubauen oder (sich) einen „verklärten“ Leib zu bereiten – die Produktion eines Körpers spielt in der Mystik eine wesentliche Rolle. Was als Verneinung des Körpers oder der „Welt“, als asketischer Kampf, als prophetischer Bruch formuliert wird, ist lediglich die notwendige, vorgängige Klarstellung eines Tatbestands, bei dem die Aufgabe anfängt, dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu „inkarnieren“ und einer Wahrheit Raum und Statt zu geben.

Der Mystik als an der Schnittstelle zwischen Transzendenz und Immanenz gelegener Größe ist es möglich, als maßgebliche Kraft im Prozess der Gestaltwerdung der Ekklesia aufzutreten. Auf Grund ihrer intensiven Kommunikation mit Gott, kann sich Gott mit Hilfe der Mystik selbst in eine angemessene Sozialgestalt der Ekklesia hinein kommunizieren. Erst aus dieser kommunikativen Dynamik heraus werden dann die entsprechenden Formen und Funktionen, wie etwa Organisation und Institution generiert. Diese Dynamik beschreibt de Certeau (:139) für den Bereich der katholischen Kirche so:

Die Bruderschaften und Kongregationen bilden zwar Kirchen im Kleinen. *ecclesiolae*, sozusagen Laboratorien, in denen die Versöhnung des sozialen Körpers und des mystischen Lebens sich vollzieht, bilden aber andererseits – zwischen kirchlicher Verwaltung und weltlichen Kollektiven stehend – auch parallele und spezielle Institutionen, die die kirchliche Form umgehen, die „Frömmigkeit“ der Gläubigen umlenken und einen dritten Platz bilden, der häufig „exemt“, das heißt autonom ist.

Gerade in den Orden, den wesentlichen Tradenten mystischer Spiritualität, wird die Dynamik des Prozesses der „Verkörperlichung“ besonders greifbar. Mystische Menschen suchen und finden eine Sozialform, die ihrer Berufung entspricht und jeweils eine Ekklesia im Kleinen bildet. Diese Sozialformen sind deutlich flexibler in ihrer Gestaltwerdung als die institutionelle Hochkirche und damit eher in der Lage, dem Auftrag der Ekklesia gerecht zu werden. Dies gilt allerdings oft nur für die Anfangsphase einer solchen Sozialform, in deren Entwicklungsverlauf später mehr Wert auf die Verwaltung, Organisation und Methodik gelegt wird, was sie wiederum in die Nähe der institutionellen Hochkirche rückt, der sie unter Umständen gerade zu entfliehen suchte. Im Übrigen muss hierbei immer wieder bedacht werden, dass die *Institution* Kirche nicht prinzipiell als der Spiritualität der Ekklesia entgegengesetzt anzusehen ist. Sie ist im Gegenteil notwendig, um den Spiritualitäten der verschiedenen Gemeinschaften einen ordnenden und theologisch maßgebenden Rahmen zu bieten. Der Mystik obliegt es auch hier, den prozesshaften Charakter der Ekklesia, die immer wieder neu „herausgerufen“ wird, aufrecht zu erhalten. Damit erhält sie auch die Spannung aufrecht, eine an sich unverfügbare Spiritualität, wie denn auch Gott selbst unverfügbar ist, in eine verfügbare, d.h. sinnreich agierende immanente Form zu gießen. Die Kirche kann sich in den mannigfaltigsten und angemessensten Formen darstellen, wenn sie der Spannung nicht ausweicht, die ihr durch die Mystik immer wieder neu auferlegt wird. Die Tendenz, die Spannung in einer „Entlastung“ zugunsten dieser oder jener statischen Form zu umgehen, wohnt auch der Kirche als Organisation, wie vielen anderen Systemen, inne. Um Ekklesia im Vollumfang dieses Begriffes bleiben zu können, wird die Kirche die Mystik als notwendigen Bestandteil jeder gedeihlichen Ekklesiologie (neu) entdecken müssen.

Die vorangegangenen Erwägungen können nun in einem Schaubild etwas deutlicher dargestellt werden:

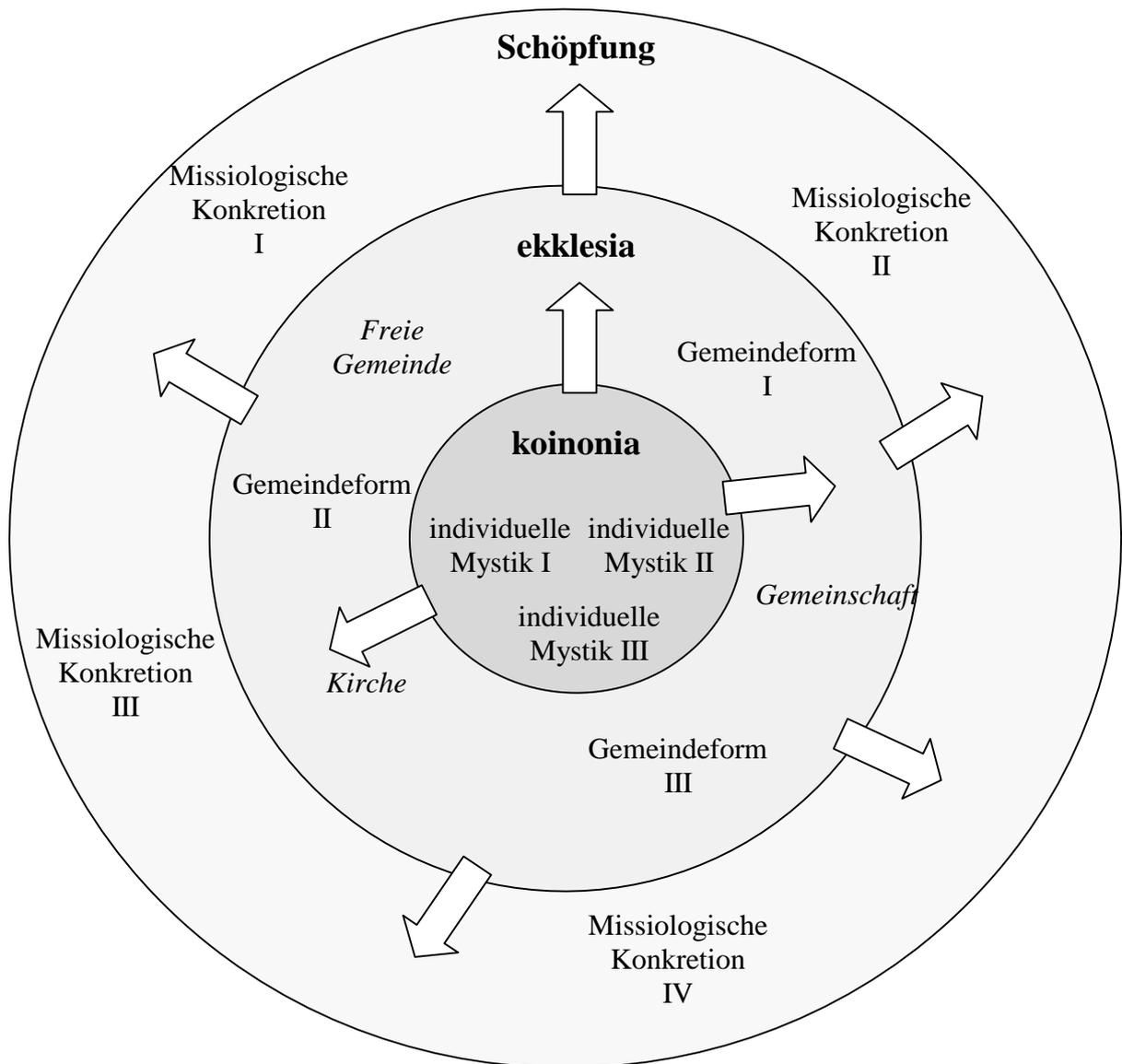


Abbildung 17 - Das Verhältnis von Mystik und Ekklesia

Der Prozess des „Herausrufens“ beginnt bei den Einzelnen, die mit ihrer jeweiligen individuellen Spiritualität die Gemeinschaft bilden, die sich als Ekklesia versteht und in die Welt gesandt sieht. Diese spirituelle Gemeinschaft ist der Kern der Ekklesia, die sich im Weiteren die Sozialgestalt verleiht, die der Zeit, der Situation und dem missionarischen Auftrag angemessen ist. Das spirituelle Zentrum, und damit auch die Mystik ist es, das die Gestaltwerdung der Ekklesia leitet. Diese dynamisch-spirituelle Erscheinungsform der Ekklesia bietet in ihrer Vielgestaltigkeit mannigfache missiologische Konkretionen, d.h. Anknüpfungspunkte für die verschiedensten Bedürfnisse der zu erreichenden Menschen. In ihrem permanenten Rückbezug auf die Mystik wird dabei jedwede missiologische Funktion

oder auch Methode ekklesiologisch und damit geistlich verankert bleiben. Mission ist immer auch die Mission der Ekklesia und demzufolge ist die Ekklesiologie immer auch missiologisch zu verstehen. Somit wird auch die prinzipielle Notwendigkeit einer lebendigen Mystik nicht nur für die Ekklesiologie, sondern auch für die Missionstheologie verdeutlicht. Im Folgenden wird nun die Rolle der Mystik als grundlegende Kommunikation zwischen Gott und Mensch und damit als Prinzip jeden ekklesiologischen Prozesses bedacht werden

3. Die Mystik als Dialog zwischen Transzendenz und Immanenz

Die Mystik als Dialog, wie sie oben (III.1) personal dargestellt wurde, besitzt als kommunikativer Prozess auch eine grundlegende Relevanz für das Werden der Ekklesia. Der Ekklesia als sowohl transzendent als auch immanenter Größe ist die Mystik als Dialog dieser beiden Seinsbereiche zugeordnet. Sie verbindet das Haupt mit den Gliedern und dient als göttliches Kommunikationsmedium. Hier geschieht die göttliche Selbstmitteilung, die durch die Ekklesia und ihre Funktionen innerweltlich wirksam wird. Je intensiver und ungetrübter der mystische Dialog vonstatten gehen kann, desto verständlicher und (be)greifbarer wird diese Selbstmitteilung Gottes in der Welt ausfallen. Eine nur ganz allgemeine „geistliche Haltung“ wird diese Selbstmitteilung, wenn überhaupt, nur sehr verschwommen kommunizieren können. Dabei gilt, wie gezeigt, dass dieser mystische Dialog immer bei den Einzelnen beginnt, jedoch erst in der koinonischen Vielfalt die gesamte Tiefe der göttlichen Selbstmitteilung darzustellen in der Lage ist. Gott offenbart sich in der Erfahrung der Gemeinschaft in einer Dimension, die dem reinen Schriftwort - und damit der Information über Gott und seine Taten - in dieser Form unmöglich ist. Damit dieser vielstimmige Dialog nicht in eine kakophonische Unschärfe entgleitet, ist dabei jedoch immer wieder die Rückbindung an die ekklesiologische Funktion der Theologie als Kontrollinstanz vonnöten. Auf diese Art und Weise wird dieser gesamte mystische Kommunikationsprozess weit genug gefasst sein, um die ganze Vielfalt der (situativen) göttlichen Offenbarung darzustellen, ohne dabei die Verankerung in die permanente und umfassende Offenbarung im Schriftwort zu verlieren. Gelebte Mystik hält somit mit anderen Worten „den Kommunikationskanal“ zwischen Transzendenz und Immanenz offen, ohne den die Ekklesia das Wesen Gottes nicht, sei es verbal oder nonverbal, in die Welt hinein sprechen kann. Gott ruft die Herauszurufenden durch die Herausgerufenen. Damit die Ekklesia hierbei aber nicht nur wie die Membran eines Lautsprechers rein physikalische Schallwellen erzeugt, d.h. nur

unbeteiligter Kommunikationsmechanismus oder -apparat bleibt, muss sie sowohl Träger als auch Inhalt der Botschaft sein. Die Ekklesia *ist* die Botschaft Gottes, sie gibt sie nicht nur weiter. Ausgehend von den Einzelnen ist es vor allem die Mystik, die in der Lage ist, durch ihre intensive Gottesbegegnung und –beziehung zunächst die individuellen Glieder, sodann die Koinonia und schlussendlich die ganze Ekklesia ontologisch zur Botschaft und Selbstmitteilung Gottes zu transformieren. In und durch die gelebte Mystik entsteht ein Sein, welches in seinem "Da-Sein", das göttliche "Ich bin da" immer neu als frohe Botschaft interpretiert. Das diese Selbstmitteilung Gottes im Sein der Gläubigen und der Ekklesia aufgrund der Geschöpflichkeit der Kommunikatoren bruchstückhaft bleiben muss, liegt auf der Hand. Da die Mystik allerdings nicht nur Zielpunkt, sondern auch Prozess und Weg ist, kann sie den Dialog jedoch auch und gerade in dieser „Mangelhaftigkeit“ aufrecht erhalten. Dabei ist sie flexibel genug, die jeweils individuelle Sprachfähigkeit oder auch Sprachlosigkeit der Einzelnen aufzunehmen, den Dialog auf die je spezifische Art und Weise zu führen und ihm Kontinuität zu verleihen. Die Ekklesia als Kirche wird diesen multiplen Dialog zu bewerten, zu bündeln und in sinnreiche Form und Funktion zu überführen haben. So wird die Kirche, fernab von starrer Institution, selbst zum Dialog, was ja auch ihre ureigenste Aufgabe ist. Dies vorausgesetzt, wird auch offensichtlich, dass die Kirche zur Erreichung dieses Zieles auf *alle* Herausgerufenen der Ekklesia angewiesen ist. An dieser Stelle kollidierte die Mystik schon immer mit einer Kirche, deren Amtsverständnis das Reden Gottes auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt. Als Präventivmaßnahme gegen ein vielstimmig kakophonisches „Gerede“, welches gar keine klare Botschaft mehr vermitteln kann, ist dies durchaus verständlich. Selbst bei einer vorausgesetzten tiefen mystischen Spiritualität der Amtsträger und –trägerinnen, wird hierdurch jedoch das Reden Gottes stark reduziert, eventuell sogar zensiert. Um es etwas poetischer auszudrücken, ist nur ein mystisches Selbstverständnis der Kirche in der Lage, das göttliche Reden durch alle Herausgerufenen wie einen Chor zu dirigieren und dabei auch die „Misstöne“ herauszuhören und neu einzustimmen. Den Chor der Einfachheit halber auf einige wenige Instrumente zu beschränken, wird der Gesamtsymphonie der göttlichen Selbstmitteilung nicht gerecht werden können.

Der Prozess des mystischen Dialoges innerhalb der Ekklesia soll auch an dieser Stelle unter Zuhilfenahme eines Schaubildes dargestellt werden:

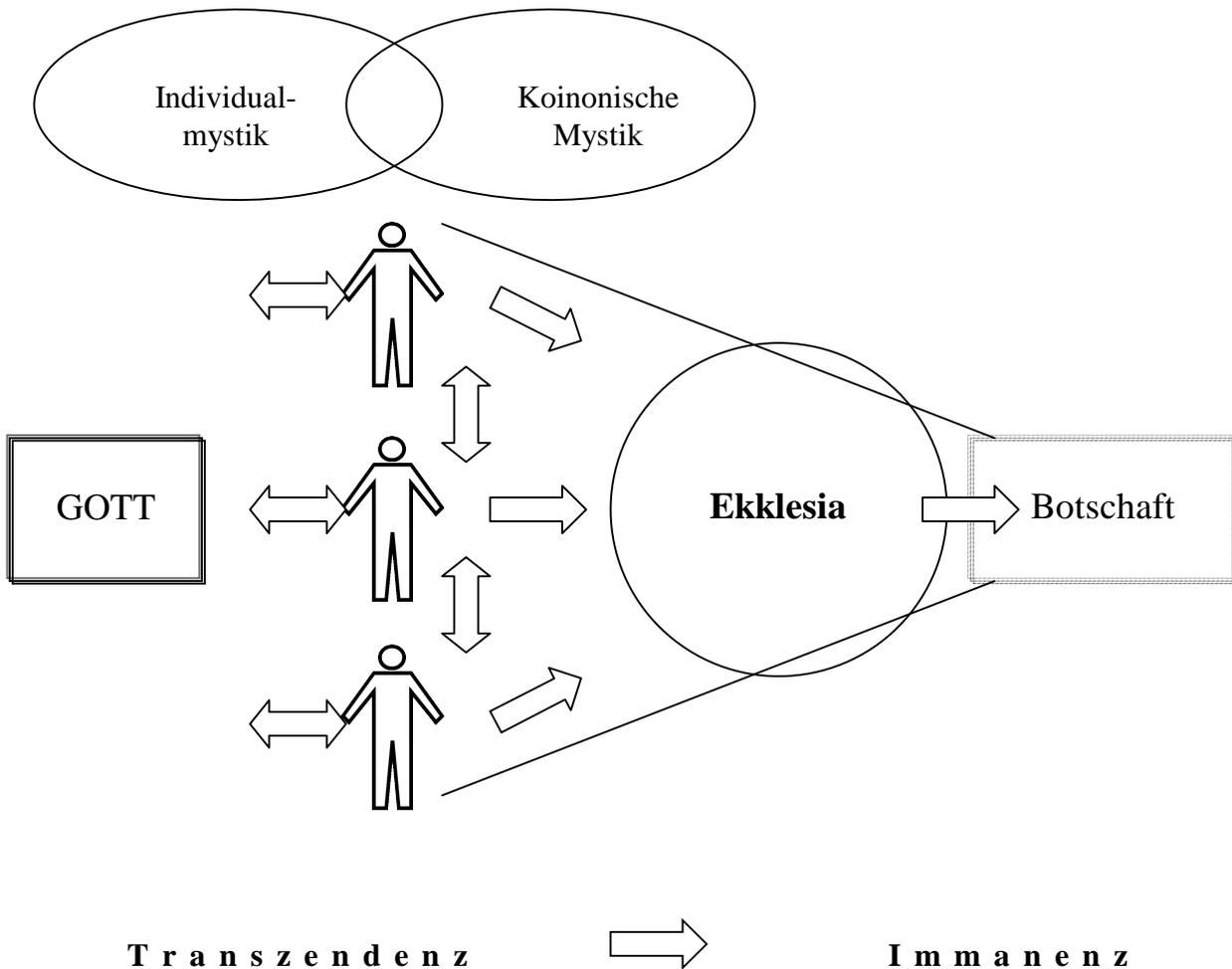


Abbildung 18 - Der mystische Dialog zwischen Transzendenz und Immanenz

Der mystische Dialog führt über die Individualmystik zur koinonischen Mystik, welche wiederum als ekklesiologische Mystik die Botschaft des Evangeliums und Reiches Gottes in die Welt hinein kommuniziert. Diese mystische Kommunikation kann nun durch äußere Bedingungen, d.h. Struktur, Form und Organisation gefördert oder auch behindert werden. Hier ist sowohl an ästhetische und architektonische, als auch an strukturelle und inhaltliche Fragen zu denken. Diese werden sich an den äußeren Bedingungen, d.h. dem gesellschaftlich-kulturellen und auch historischen Kontext orientieren (müssen), also flexibel bleiben. Die variierenden Ausprägungen von Raum und Form benötigen dabei allerdings ein konstituierendes bzw. fundierendes Element, welches dem spirituellen Erleben einen „Kristallisationspunkt“ anbietet, der sowohl Verankerung als auch Kontinuität gewährleistet. Gerade für die christliche Mystik ist hierbei an die stete Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus zu denken, als Haupt und Herrn der Gemeinde. Hier wird der Dialog immer wieder auf das Zentrum der Ekklesia zurückgeführt. "Gemeinde hat ihr Zentrum in der

Feier der Gegenwart Christi im Leben der Einzelnen und in der Gemeinschaft", gibt Geert Franzenburg (2010:13) in diesem Zusammenhang zu Bedenken. An dieser Stelle kann dann auch der Ort für das sichtbare Symbol, die erlebbare zeichenhafte Handlung, eine vergegenwärtigende und beziehungsstiftende Liturgie und eine ekklesiologische Gestaltwerdung mystischer Spiritualität sein. Dieses Zeichen, wie immer es auch ausgeprägt sein mag, das immer wieder zentriert und auf den Kern der Ekklesia verweist, besitzt in seiner zentrierenden Funktion ein gemeinschaftsförderndes Element. Im Zeichen und Symbol finden die verschiedenen Individualspiritualitäten in ihrer gemeinsamen Grundlage zusammen. Hier wird zum einen das gemeinsame Credo greifbar und zum anderen der Dialog immer wieder auf eine gemeinsame Kommunikationsgrundlage verwiesen, d.h. das Symbol verdichtet und verdeutlicht immer neu den Kommunikationsinhalt, nämlich Gott selbst in Gestalt des auferstandenen Christus. Symbol und zeichenhafte Handlung verweisen in diesem Sinne auf das Minimum und den Ausgangspunkt jedweden Dialoges in der Ekklesia. Diese Symbolik muss sich dabei nicht auf explizit sakramentale Handlungen beschränken, sondern kann und sollte auch im „Alltag“ präzente Zeichen und Handlungen beinhalten. Hier kann sich alltägliche Mystik entzünden und inspirieren lassen und gleichzeitig immer neu auf das Gemeinsame, das Ekklesiologische des Glaubens und der persönlichen Spiritualität verwiesen werden. Diese Symbolik mag sich einerseits aus der Tradition speisen, bietet andererseits jedoch auch kreative Gestaltungsmöglichkeiten. Klassische Symbole wie etwa das Kreuz, das Bild, die Ikone, die Skulptur oder das Labyrinth, stehen neben Symbolen wie der Leere (im architektonischen Sinne), dem Licht oder dem Klang. Gesten wie das Hände falten oder erheben, stehen neben Handlungen wie etwa dem anbetenden Knien, Stehen oder sogar Liegen. Im privaten Bereich können dies z.B. Symbole wie eine Gebetsecke oder eventuell verschiedene evangelisch interpretierte Devotionalien sein. Das Symbol ist wandlungsfähig, sein Inhalt verleiht ihm hierbei die notwendige Kontinuität und seinen Sinn, immer neu über sich selbst hinauzuweisen, hin auf die transzendente Realität, die es immanent symbolisiert. An diesem Punkt wird die Semiotik einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Entwicklung eines mystischen Dialoges in der Ekklesia leisten können, wie es weiter unten unter einem anderen Blickwinkel noch einmal aufgegriffen werden wird.

Für Sabine Bobert (2010:392) ist das Symbol, die zeichenhafte Handlung eine notwendige Fokussierung auf das Wesentliche der Ekklesia. „Das ästhetische Ziel symbolischer Kommunikation in der Kirche ist die Gleichgestaltung des Menschen mit Jesus Christus.“, hält die Autorin fest um im weiteren Verlauf noch einmal zu konkretisieren: „Symbolische Kommunikation und liturgische Gestaltung erreichen ihr höchstes Ziel darin,

dass der Mensch seine eigene Gottessohnschaft erkennt und sie konkret zu leben beginnt.“ Hierbei unterscheidet Sabine Bobert zwischen einer *konzentrischen* Kommunikation, die symbolisch-rituell die Menschen auf ihr gemeinsames Urbild, nämlich Jesus Christus verweist und so gemeinschaftsbildend und heilend wirkt und einer *exzentrischen* Kommunikation, die die Verfasserin (:392) folgendermaßen beschreibt:

Exzentrische Kommunikation hat die Zentrierung auf das Urbild weitgehend aus dem Blick verloren. Sie arbeitet ersatzweise auf anderen Ebenen. Sie wirkt zu schwach zur Gemeindebildung. Sie kann dem protestantischen Individualisierungsprinzip kein gestalthaftes Zentrum mehr als sammelnde Mitte entgegenstellen. In exzentrischen Gottesdiensten erlebt der dezentrierte Mensch vorwiegend Zerstreung, Abwechslung, subjektiven Gestaltungswillen und die Wiederholung alltäglicher Symbole und Gedanken. Die Liturgie führt ihn nicht mehr in den Bereich des Heiligen ein, in dem er seine eigene Mitte findet.

Hier wird eine Kommunikation beschrieben, die die Gläubigen nicht mehr um das gemeinsame Zentrum versammeln kann, da sie eben dieses aus den Augen verloren hat. Sie bezieht ihre Symbolik häufig aus der zeitgenössischen Populärkultur, was nicht prinzipiell abzulehnen ist, versäumt indes jedoch unter Umständen, dieser Symbolik einen neuen, explizit christlichen Inhalt zu verleihen. Die fehlende sammelnde Mitte, die Sabine Bobert entdeckt, muss das Haupt der Ekklesia selbst bleiben, nämlich Jesus Christus und das Bekenntnis zu ihm. Bei aller Flexibilität in der Gestaltwerdung dieses Zentrums, bleibt diese Forderung nach dem konstituierenden und nicht zur Disposition stehenden Inhalt bestehen. Diesen Gedanken nimmt Sabine Bobert (:394) auf und fasst ihn wie folgt in Worte:

Ein mystagogischer Gottesdienst ist die symbolische Vergegenwärtigung Jesu Christi als Wort durch den Menschen als Wort. Der Mensch selbst wird zum mystagogisch-ästhetischen Stilmittel. Er wird transparent für die Gegenwart Jesu Christi, indem er nicht nur auf einer intellektuellen Inhaltsebene, sondern in seiner eigenen Körperhaltung, in seiner mentalen Sammlung und in seiner emotionalen Zentrierung auf diese Gegenwart ausgerichtet ist. In dieser Zentrierung wird ein Mensch Medium. Der körperlich, mental und emotional auf Jesus zentrierte Mensch ist das wirksamste Medium des Christentums.

Ein mystagogischer Gottesdienst wie ihn Sabine Bobert beschreibt, leitet ganzheitlich in das Mysterium der Gottesgegenwart und damit in die Beziehungsaufnahme oder –aktualisierung bzw. –erneuerung. Hier wird eine dem präsenten Gott angemessene Präsenz ermöglicht, die den Menschen über die reine Symbolik hinaus, selbst zum Ort der göttlichen Gegenwart machen kann, wie es ja auch eine wesentliche Funktion der Gläubigen (1Kor 6, 19) und der Kirche (1Kor 3, 16) als Tempel ist. Klaas Runia (1993:707) drückt diesen Sachverhalt mit folgenden Worten aus:

Theologisch kann Gemeinde folgendermaßen definiert werden: Eine Gemeinde ist eine Gruppe von Menschen, die herausgerufen und in Bewegung gesetzt ist durch Christus, um zum einen eine Gemeinschaft zu sein, deren Zentrum Christus selbst ist, und um zum andern auf jenen Ruf zu antworten, indem sie Christus in der Gesellschaft und für die Gesellschaft repräsentiert.

Auch für Klaas Runia ist die Fokussierung auf das Zentrum, nämlich Christus, die Voraussetzung dafür, dass die Gläubigen eben diesen Christus verständlich und erkennbar in die Welt hinein kommunizieren. Eine solche mystisch-spirituelle Fokussierung wird jedoch eher in einer Umgebung möglich sein, die sich auf die wesentlichen Symbole und Handlungen reduziert, welche Jesus Christus in den Mittelpunkt rücken, als in einer möglicherweise verwirrenden Vielfalt zeitgenössischer Zeichenhandlungen, d.h. einer Populärsymbolik mit primärem Eventcharakter. Selbstverständlich ist auch hierbei immer wieder die maßvolle Mitte zu suchen. Es muss immer neu die Frage gestellt werden, wieviel und welche Alltagssymbolik der Präsentwerdung des Menschen vor dem gegenwärtigen Gott dienlich ist. Dies gilt für die gottesdienstliche Symbolik der Ekklesia ebenso, wie für die erstrebenswerte spirituelle Symbolik im persönlichen Alltag. Hier wie dort kann und muss die Vielfalt mystisch-spirituelle Kommunikation im und durch das Symbol gebündelt werden. Denn im Symbol wird die Mystik immer wieder auf die Koinonia und Ekklesia und auf das zentrale Credo zurück verwiesen. Schlussendlich wird an diesem Punkt auch eine Forderung, wie sie Anselm Stolz (1936:93) für den Bereich der katholischen Kirche festhält, einfacher zu erfüllen sein: „Jedes mystische Erleben muß sich also der Norm der Gemeinschaft, d.h., wo es sich um mystisches Erkennen handelt, der Lehrgewalt der Kirche unterordnen“ um im weiteren zu betonen:

Wie es keine wahre Mystik außerhalb der Kirche gibt, so hebt auch keine Mystik über die Kirche hinaus. Keine Mitteilung von Wahrheiten ist im mystischen Schauen, in Visionen und Ekstasen möglich, die im Gegensatz zur Lehre der Kirche stünde oder deren wesentliche Korrektur und Ergänzung bedeutete.

Stolz sieht die Mystik untrennbar mit der (katholischen) Kirche verbunden. Dies gilt bis zu einem gewissen Grad auch für den Bereich der evangelischen Kirchen, sofern es sich hierbei um Fragen des biblisch-reformatorischen Bekenntnisses handelt. Die implizite Aussage von Anselm Stolz, dass die Lehre der Kirche als maßgebende Instanz immer biblisch korrekt ist, ist hier sicher zu hinterfragen. Unbestritten scheint m.E. jedoch die Tatsache, dass die Mystik prinzipiell immer ein Teil der Kirche, d.h. der Ekklesia und Koinonia bleiben muss, um sich als genuin christlich bezeichnen zu können. Hierbei mag sich eine einende Symbolik, die gerade auch auf die gemeinsame Grundlage in Form der Kirche verweist, einen sinnvollen Beitrag leisten. Damit wird dann auch die Mystik immer wieder und immer mehr in der

Kirche verankert und in sie integriert werden können, so dass in der Folge die Kirche wiederum immer mehr zu einem mystischen Ort wird, wie er im folgenden Abschnitt bedacht werden soll.

4. Die Kirche als mystischer Ort

Wird die Kirche als mystischer Ort gesehen, so haftet ihr damit zunächst einmal prinzipiell etwas „Geheimnisvolles“ an. Hier ist primär an das Geheimnis des Christus zu denken, der einerseits verborgen und andererseits auch offenbar in der Kirche gegenwärtig ist. In diesem Sinne ist das „Mystische“ und Geheimnisvolle der Kirche ihr dualer Charakter, indem sie sowohl an der Transzendenz, als auch an der Immanenz partizipiert. Der mystische Ort Kirche ist also eine Größe, die ein Geheimnis birgt, welches sich erst sukzessive den sich darauf Einlassenden offenbart. Diese verborgen-offenbarte Gegenwart des Christus macht die Kirche damit aber auch zwingend zu dem oben aufgezeigten Ort der Präsenz, d.h. sowohl zum Ort des gegenwärtigen Gottes, als auch zum Ort des gegenwärtigen Menschen, die beide im Christus eins werden. Hier kommuniziert sich Gott selbst und wird präsent in Ort, Zeit und Mensch. Michael Beintker (2008:1183) beschreibt die zweiseitige Dimension der Ekklesia wie folgt:

Da die Kirche Jesu Christi als menschliche Gemeinschaft im Wirkfeld des dreieinigen Gottes anzusehen ist und eine ebenso geglaubte wie erfahrbare Realität verkörpert, überschneiden sich in der Ekklesiologie regelmäßig theologische und empirische Aussageebenen und disponieren sie zum Integrationsfeld unterschiedlicher Deutungsmuster und Erwartungsbilder von Kirche. Die damit verbundenen Schwierigkeiten sind nicht zu unterschätzen.

Wird die Kirche als mystischer Ort betrachtet, so ist sie - wie Kirche überhaupt - sowohl empirisch fassbar, als auch theologisch deutbar. Die göttliche Präsenz wird einerseits geglaubt als theologische Aussage, welche andererseits sich als empirische Tatsache manifestiert und greifen lässt. Insofern besteht „das Mystische“ der Kirche zunächst einmal aus einem Geheimnis, welches, obwohl theologisch gedeutet und reflektiert, immer auch Geheimnis bleibt und aus einer empirisch greifbaren Offenbarung dieses Geheimnisses in den - im besten Falle mystisch geprägten - Gliedern der Ekklesia, in denen der verborgene Gott offenbar wird. Diese Gottesoffenbarung im Menschen verweist dabei auch immer wieder zurück auf das ungreifbare Geheimnis der göttlichen Präsenz in der Kirche. Wie dargelegt, gilt an dieser Stelle, dass die Deutlichkeit der Gottesoffenbarung, und damit auch ihre empirische Greifbarkeit, mit der Intensität der persönlichen wie auch der koinonischen Spiritualität steigt.

Als Höchstform dieser Greifbarkeit wird auch an dieser Stelle die Mystik als intensivst mögliche Spiritualitätsausprägung anzusehen sein. Somit führt auch das „Mystische“ der Kirche als Geheimnis des verborgenen und offenbaren Gottes im Endeffekt zur Mystik als intensivst möglicher Gottesbeziehung und –begegnung, was sowohl für die individuelle, als auch für die koinonische Mystik gilt.

Weiter ist die Kirche in diesem Zusammenhang der Ort des gemeinschaftlichen und individuellen Dialoges. In einer mystisch geprägten Kirche wird der einzelne Mensch in den Mittelpunkt gestellt, ohne dabei die Gemeinschaft zu vernachlässigen, so wie ja in der Mystik eben gerade das Individuum angesprochen wird und gerade hierin die Beziehungsfähigkeit zu den Anderen entwickelt und entfaltet wird. Diese Kirche bleibt dabei aber auch zwingend christozentrisch; anthropozentrisch ist an dieser Stelle in erster Linie der Dialog, die Beziehung der Einzelnen zu Gott und den anderen Gliedern der Gemeinschaft. Damit aber kann sie dann auch einer gesellschaftlichen Realität begegnen, die Paul-Werner Scheele (2009:180-181) folgendermaßen beschreibt:

Nach dem politischen Zusammenbruch des Kollektivismus ist weltweit ein Pendelschlag in Richtung auf den *Individualismus* erfolgt. In allen Bereichen des Lebens wird der Einzelne favorisiert. Immer mehr dreht sich alles um den einzelnen Menschen. Was ihm behagt, was ihm gefällt, was er fühlt und denkt und will, ist der Triumph, der alles andere aussticht. Bei dieser Einstellung tritt die Bedeutung der Gemeinschaft zurück, schlimmer noch, die intensive Gemeinschaft, die zum Grundbestand der biblischen Botschaft gehört, wird als Bedrohung der Wünsche und Rechte des Einzelnen empfunden. Erst recht bedeutet die Gemeinschaft der *Heiligen* eine Provokation zeitgenössischer Mentalität.

Die Gemeinschaft, ohne die eine Kirche undenkbar ist, stellt offensichtlich gleichzeitig auch eine latente Bedrohung des postmodernen Individualismus dar. Allerdings ist dieser Individualismus als gesellschaftstheoretisches Konstrukt eine permanente Überforderung des Menschen, der in seiner Grundstruktur gemeinschaftsorientiert ist. Dieser Mensch, gefangen in einer schwerlich auflösbaren Spannung zwischen gesellschaftlichem Postulat und persönlichem Empfinden, kann in einer mystisch geprägten Kirche genau *die* Entlastung erfahren, die er sucht und braucht. Denn diese stellt, wie oben beschrieben, die Einzelnen in den Mittelpunkt, spricht sie in ihrer Individualität konkret an und führt sie dann sukzessive in die Gemeinschaft hinein, zu der sie in der persönlichen Ansprache befähigt werden. Hier kann die Mystik den ganz persönlichen Zugang zur Ekklesia öffnen, indem sie die Individualität ernst- und aufnimmt. Damit aber wird postmodernen Ängsten vor einer ungesunden Vereinnahmung von vornherein die Grundlage entzogen. Diese Tatsache nimmt Scheele (:187) auf:

Alle Sorge um die Folgen eines extremen Individualismus darf uns nicht verkennen lassen, welche Würde jedem einzelnen Menschen zukommt. Sie wird in der „Gemeinschaft der Heiligen“ nicht verkannt noch beeinträchtigt. In ihr kann und soll der einzelne Mensch seine Vollendung und das Höchstmaß seiner Wirksamkeit finden.

Paradoxaerweise ist es gerade die kirchliche Gemeinschaft, die der postmodernen Forderung nach Individualität und Persönlichkeitsentfaltung am ehesten gerecht wird. Um den postmodernen Menschen anzusprechen, darf dies allerdings keine theologisch-theoretische Größe bleiben, sondern muss verständlich und greifbar kommuniziert werden. Hier ist es wiederum die Mystik, die in konkreten Menschen konkret greifbare Individualisierung und Persönlichkeitsentwicklung verdeutlicht und sich dabei trotzdem oder gerade deshalb in einer innigen Gemeinschaft abspielt. Nicht die Theorie, sondern das praktische Vorbild einzelner Mystikerinnen und Mystiker ist der geeignete Kommunikator der in Gott und der Gemeinschaft der Heiligen möglich gewordenen Selbstwerdung. Alois M. Haas (2004:496-497) kommt in diesem Zusammenhang zu dem Schluss:

Die Religion aber ist eine unverzichtbare Bedingung der Mystik. Mit der wachsenden Verflüchtigung sozial institutionalisierter Religion in den Bereich einer kaum mehr mitteilbaren, vor allem aber auch privatistisch tabuisierten Religiosität werden zwar die der Mystik innewohnenden individualistischen Bestrebungen gestützt, aber im Moment, da der Mystiker nur noch individuell „erlebt“ und nicht mehr gemeinschaftsbezogen, verschwindet er selbst als Träger der Einheitserfahrung. In der postmodernen Beliebtheit überlebt die mystische Erfahrung nur noch als ein literarisches Zitat, nicht mehr als ein Lebenszeugnis. [...] Wer dem Absoluten anhängt und eine Vereinigung mit ihm gar anstrebt, verfällt nur zu leicht dem Verdikt einer Abhängigkeit, die dem freiheitlichen Impetus des (post-)modernen Menschen entgegensteht.

Alois M. Haas benennt hier die Spannung zwischen der, der Mystik innewohnenden Individualität einerseits und ihrer Kollektivität und auch Exklusivität andererseits. Ersteres kommt dem postmodernen Denken entgegen, letzteres eher nicht. Dabei verlangt Haas zurecht die bleibende Verankerung der Mystik in Religion und Kirche. Mystische Spiritualität verweist auf und führt immer in die Gemeinschaft hinein. Weiter wird sie auch nicht, sofern sie sich bleibend christlich nennt, den Anspruch des Christus als der *eine* Weg zum Vater (Joh 14, 6) als Konzession an das postmoderne Denken relativieren. Damit aber fordert die Mystik den postmodernen Menschen zur Stellungnahme heraus. Ihre implizite Individualitätsförderung fordert andererseits aber immer wieder auch die Kirche zur Stellungnahme heraus und zieht gleichzeitig den individualistisch denkenden postmodernen Menschen an. Dabei muss auch der ohne Zweifel vorhandene freiheitliche Impetus, den Haas erwähnt, m.E. relativiert werden, da der postmoderne Mensch bei allem Freiheitsstreben und Liberalismus, doch immer neu auf der Suche nach einer sinnstiftenden und haltgebenden

letzten Wahrheit ist und damit schlussendlich auf der Suche nach der Transzendenz und dem Numinosen an sich. Somit muss der Absolutheitsanspruch der Mystik nicht per se ein Widerspruch zu postmodernen Paradigmen sein. Wesentlich bei diesen Erwägungen ist es zu verstehen, dass diese Spannung nicht aufgelöst werden muss, sondern in mystisch geprägten Menschen aufrecht erhalten werden und eine gewisse Harmonisierung erfahren kann. Die konkret greifbaren Mystiker und Mystikerinnen zeigen die Lösung dieser Spannung auf, indem sie sie aushalten. Im Vorbild mystischer Personen wird die Vereinigung zwischen Gemeinschaft und Individualität, zwischen Postmoderne und christlichem Denken erfahrbar und damit auch ihre praktische Realisierbarkeit deutlich. Die mystische Person wird damit zu einem wesentlichen Ort der Verkündigung, wenn nicht selbst zur Verkündigung der Botschaft des Evangeliums. Denn Mystiker und Mystikerinnen stehen in engster Beziehung zu Gott und auch ihren Glaubensgeschwistern und Nächsten, bleiben und werden dabei aber immer mehr zu eigenständigen und eigenverantwortlichen Persönlichkeiten. Sie repräsentieren somit die Praktikabilität des christlichen Bekenntnisses.

Missionstheologisch gesehen ist der individuelle Zugang zur Ekklesia über die Mystik gerade in einer postmodern geprägten Gesellschaft das angemessene Vehikel zur verständlichen Kommunikation des Evangeliums. Dieser Zugang ist dabei mystagogisch, indem er die Einzelnen an die Hand nimmt. Er ist anthropozentrisch, indem er die Persönlichkeitsstruktur und gerade auch die postmodernen Ängste ernst- und aufnimmt. Weiter ist er christozentrisch, indem er gezielt in die persönliche Gottesbeziehung einführt und zuletzt ist er auch ekklesiologisch, indem er in das mystagogische Netz der Koinonia einlädt. Somit entsteht hier ein ganzheitlicher Zugang, der Mensch, Mystik und Ekklesia integriert. Die Evangelisation der Kirche muss sich immer wieder auf diesen vierfachen Zugang zu den Menschen, nämlich mystagogisch, anthropozentrisch, christozentrisch und ekklesiologisch zurückbesinnen, wobei im Blick zu halten ist, dass diese vier Aspekte gemeinsam in der Mystik anzutreffen sind.

Bezogen auf die obigen Erwägungen stellen sich zwangsläufig Fragen der praktischen Umsetzung im konkreten Gemeindeleben. Aufgrund der vorangegangenen Betrachtungen wird hier die Persönlichkeitsbildung einen wesentlichen Beitrag leisten können und müssen, da es ja im Wesentlichen um Präsentwerdung und die Aufnahme eines Dialoges geht. Beides aber setzt bei der einzelnen Person und ihrer individuellen "Personwerdung" an. Die Kirche als mystischer Ort ist ein Ort der Menschwerdung, sowohl Gottes, der im glaubenden Menschen präsent wird, als auch des Menschen, der vor Gott (neu) Mensch bzw. „menschlich“ wird. Grundlegend ist auch hier wieder das Moment der Beziehung, die sich in

der Mystik konkretisiert. Es stellt sich nun also beinahe zwangsläufig die Frage, welche Maßnahmen innerhalb der Ekklesia diesen Prozess in Gang bringen und aufrecht erhalten können. Zu diesem Zweck sollen im Folgenden fünf Aspekte grundlegende Dynamiken solcher Maßnahmen aufzeigen, die, situativ adaptiert, eine Kirche als mystischen Ort prägen können.

a. Sensibilität

Zunächst erscheint es als notwendig, die ganz individuellen Befindlichkeiten der Menschen, mit denen es die Kirche zu tun hat, immer wieder neu wahr- und aufzunehmen. Hier muss die Kirche, sowohl ekklesiologisch als auch missiologisch, eine Empathie entwickeln, die sehr anthropozentrisch ausgerichtet ist. Eine solche Empathie muss den Menschen in seinem spezifischen Kontext verstehen und zwar muss sie den *einzelnen* Menschen verstehen, der sich gewiss in einem größeren Zusammenhang vorfindet, diesen jedoch sehr individuell ausdeutet. Anders gesagt, ist der postmoderne Mensch nicht einfach nur „der postmoderne Mensch“, sondern immer der postmoderne Mensch A oder B, d.h. der genau definierte postmoderne Mensch. Dieses Individuum besitzt seine „eigene Postmoderne“, die unter Umständen erheblich von dem gesellschaftstheoretischen Konstrukt der „Postmoderne“ abweichen kann. Andererseits sind aber auch verschiedene Aspekte wie etwa der Individualismus und die Vereinzelung, der Gedanke der Selbstverwirklichung oder die erneute Sehnsucht nach Religiosität mehr oder weniger durchgängig beobachtbare Phänomene und Prinzipien, die allen postmodernen Menschen anhaften. Dies beschreibt Hans Joas (2013:210) wie folgt:

Viele Zeitgenossen bekennen sich heute freimütig dazu, dass sie "spirituelle" Bedürfnisse und Erfahrungen haben - etwa im Zusammenhang mit Kunst oder Eros oder auch in der Konfrontation mit existenziellen Krisen wie schwerer Krankheit, Todesangst oder dem Verlust geliebter Mitmenschen. Sie interessieren sich aus solcher spirituellen Suche heraus häufig für exotische religiöse Traditionen und bemühen sich um die Einübung in spirituelle Praktiken. Doch heißt das für sie keineswegs, dass sie der Kirche beizutreten hätten, weil sie davon ausgehen, dass Spiritualität etwas sei, was sich rein individuell entwickeln lasse. Sie sehen die Kirche dabei eher als Hindernis auf dem Wege ihrer Persönlichkeitsentfaltung.

Es gilt, diese Tatsachen wahrzunehmen, eine angemessene Sensibilität dafür zu entwickeln und ihnen in der wahrnehmbaren Gestalt und Gestaltung der Kirche Rechnung zu tragen. In diesem Zusammenhang müssen wohl auch Ängste und Ressentiments auf Seiten der Menschen, vielleicht gerade auch derer, die sich schon in der Kirche befinden, wahrgenommen, ernstgenommen und abgebaut werden.

Ein Beispiel mag dies an dieser Stelle auf seine Art verdeutlichen: In einem beliebten christlichen Lied heißt es „Wer Gott folgt riskiert seine Träume, setzt eigene Pläne auf’s Spiel“.⁵⁷ Selbstverständlich muss diese Aussage im Kontext des Liedes und der Theologie gedeutet werden, was für christlich sozialisierte Menschen im Allgemeinen, aber evtl. auch nicht immer, unproblematisch ist. Ein kirchenferner Mensch, vom postmodernen Individualismus geprägt und mit der Vorgabe der Selbstverwirklichung aufgewachsen, wird diesen Vers jedoch auf seine ganz eigene Art und Weise (miss)deuten. Diese Liedzeile scheint von einer gewissen Selbstaufgabe zu reden, von einer Missachtung der eigenen Wünsche und Ziele. Die rechte Sensibilität von Seiten der Kirche wird diesen Vers zumindest nicht unkommentiert in Raum stehen lassen können. Wie denkt der postmoderne Mensch und wie reagiert er auf das, was in der Kirche unter Umständen als Usus zur Selbstverständlichkeit geworden ist? Dabei bezieht sich diese Sensibilität für die Menschen nicht nur auf die verbale Ebene, sondern auf das gesamte Miteinander der Kirche in ihrem Kultus und ihren Traditionen.

Es gilt also die spirituellen Bedürfnisse und die speziell postmodernen Ängste wahrzunehmen und ihnen in der bestmöglichen Form Rechnung zu tragen. Drei wesentliche Aspekte werden hier m.E. immer wieder zum Tragen kommen:

1. Die Selbstverwirklichung und der Gemeinschaftswunsch: Es handelt sich hierbei um die Spannung zwischen der postmodernen Vorgabe des Individualismus und der geschöpflichen Sehnsucht nach Gemeinschaft, die die Kirche vor die Aufgabe stellt, beides, nämlich Individualität innerhalb der Gemeinschaft und dies anhand der Mystik, harmonisiert anzubieten. Paul-Werner Scheele (2009:180) stellt diesbezüglich fest: "[...] die intensive Gemeinschaft, die zum Grundbestand der biblischen Botschaft gehört, wird als Bedrohung der Wünsche und Rechte des Einzelnen empfunden." Die Kirche kann hier eine Entspannung und somit auch Entlastung anbieten, die eine nicht zu unterschätzende Attraktivität in einer postmodernen Gesellschaft besitzt. Dabei wird die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft nie ganz aufgelöst werden können und muss dies auch nicht. In einer mystisch geprägten Kirche entsteht aus dieser Spannung heraus immer wieder Korrektur und Neuorientierung, ohne dass sie dabei ihren spirituellen Grund verliert würde. Damit wird dann auch einer Gefahr begegnet, die Sabine Bobert (2011:205) so beschreibt:

⁵⁷ Text: Theo Lehmann und Jörg Swoboda; Melodie: Jörg Swoboda; Satz: Klaus Heizmann; Oncken Verlag; Wuppertal.

Gegenwärtig wird Spiritualität, im Trend der Gesellschaft, auf einen individuellen Weg verkürzt. Gemeinschaftliche Aspekte, überlieferte Erfahrungen früherer Mystiker und rituelle Klärungsprozesse werden dabei ausgeblendet. Risiken sind dadurch vorprogrammiert.

Die gesellschaftlichen Angebote zur (spirituellen) Selbstfindung, nehmen die Person in ihrer Gesamtheit offensichtlich oft nicht so ernst, wie es die Kirche, gerade mit ihrer mystischen Tradition kann. Hier gilt es dann immer neu anzusetzen und das ganzheitliche Sinnstiftungsangebot des Evangeliums innerhalb der individualisierenden Gemeinschaft der Heiligen anzubieten.

2. *Liberalismus und der Wunsch nach Verbindlichkeit:* Wenn alle Wahlmöglichkeiten gleichberechtigt und gleichwertig nebeneinander stehen, dabei aber ein Wahlkriterium höchstens in der eigenen momentanen oder spontanen Befindlichkeit oder Begehrlichkeit liegt, wird es schwierig bis unmöglich, dem Leben eine sinnvolle Kontinuität zu verleihen. Das an sich erstrebenswerte Ziel der Wahlmöglichkeit mutiert hierbei zu einer existenzbedrohenden Überforderung. In der Folge sucht der Mensch eine Verbindlichkeit und damit auch eine Verlässlichkeit, die die unbegrenzte Wahlmöglichkeit auf ein überschaubares Maß reduziert. Allerdings ist auch dies, gemäß postmoderner Vorgabe, immer nur eine temporäre Verlässlichkeit, die jederzeit zugunsten einer „anderen Verlässlichkeit“ aufgegeben werden kann. Gerade hier schafft die Botschaft der Mystik und damit die Botschaft der Kirche die gesuchte Abhilfe in einer Verbindlichkeit, die sowohl der Freiheit der Wahl Raum gibt, als auch eine kontinuierliche und nicht nur temporäre Verlässlichkeit anbietet. Schlussendlich handelt es sich bei dieser Botschaft um die Freiheit des Evangeliums oder das befreiende Evangelium. Es findet seine Zuspitzung im paulinischen "*Alles ist mir erlaubt*" (1Korinther 6,12) welches eine Kernthese postmodernen Denkens widerspiegelt. Hier darf die Kirche missionarisch ansetzen, um dieser evangelischen Freiheit dann auch das ebenso evangelische "*Aber*", das Paulus den Korinthern schreibt und welches der Freiheit ihren gesunden Rahmen verleiht, gegenüberzustellen.

3. *Dekonstruktion und Konstruktion:* Der dekonstruierte Gesamtzusammenhang übergeordneter Erzählungen, erzeugt einen prinzipiellen Mangel an Sinn. Existenzielle Fragen bleiben aus Mangel an einer „großen Erzählung“ unbeantwortet. So konstruiert der Mensch seine je eigene „kleine Erzählung“, sucht in der unüberschaubaren Menge sinnstiftender Angebote Selbstverwirklichung und Beständigkeit und konstruiert sich den sinngebenden Rahmen seiner Existenz je nach Angebot und momentanem

Interesse. In der Konfrontation mit dem Evangelium wird dieses Neukonstrukt wiederum dekonstruiert oder doch zumindest stark hinterfragt. Hier entstehen zwangsläufig Verlustängste und Unsicherheiten, denen in einer mystagogischen Empathie begegnet werden muss. Die Dekonstruktion der eigenen Neuerzählung und ihr Ersatz oder ihre Ergänzung durch die wahre "Erzählung" des Evangeliums, ist im Allgemeinen ein länger andauernder und sehr persönlicher Prozess, welcher von Seiten der Kirche mit der gebotenen Sensibilität begleitet werden muss. Missionstheologisch gesehen muss hierbei der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Menschen nicht in einem festgefügt spirituellen oder religiösen Lehrgebäude angetroffen werden. Die Religiosität postmoderner Menschen ist so vielfältig wie ihre Individualitäten. Die missionarische Argumentation muss an dieser Stelle ebenso individuell auf die Grundbedürfnisse eingehen, die nur das Evangelium wirklich befriedigen kann. Es wird kaum möglich sein, einem postmodernen Menschen Lehrsätze und Dogmen eines Glaubenssystems zu widerlegen, welches er nicht besitzen kann, da er Lehrsätze und Dogmen prinzipiell ablehnt. Gleichwohl lebt dieser Mensch natürlich mit solchen Lehrsätzen, nämlich mit seiner eigenen kleinen Erzählung, die er jedoch niemals als Dogma bezeichnen würde. Hier gilt es für die Mission der Kirche, den Menschen in ihrer persönlichen kleinen Erzählung zu begegnen. Eine mystisch geprägte Kirche kann diese Erzählungen integrieren und in die eine große "Erzählung" des Evangeliums einbetten. Hierzu bedarf es immer neu des persönlichen Dialoges, der wesentlich aufwändiger ist als z.B. eine punktuelle Großevangelisation. Mystikerinnen und Mystiker sehen sich gerade in diesen Dialog gerufen, dem Christen mit einer eher allgemeinen Basisspiritualität möglicher Weise lieber ausweichen würden.

b. Individualität

Die Kirche als mystischer Ort nimmt die Individualität der Menschen wahr und, wie oben gezeigt, in der persönlichen missionarischen Ansprache auf. Der Mensch wird zwar durch die Ekklesia als Gesamt in ihren verschiedenen Vollzügen angesprochen, doch geschieht dies immer auch durch individuelle Persönlichkeiten, deren Vorbild Menschen für die Ekklesia gewinnt. Deshalb muss auch das persönliche Vorbild spiritueller (mystischer) Menschen im gesamten Gemeindeleben sichtbar werden. Erst hier wird die Mystik lebendig greifbar und bleibt nicht allein theoretisches, wenn auch erstrebenswertes Konstrukt. Mit anderen Worten zeigt das persönliche Vorbild das die Mystik „funktioniert“, also auch praktisch umsetzbar ist.

Im besten Falle entwickelt sich aus dem persönlichen Vorbild auch eine persönliche Beziehung mit mystagogischem Charakter. Auf der anderen Seite wird das individuelle mystische Vorbild auch aufzeigen können, dass die Gemeinschaft in der Ekklesia der Persönlichkeitsentwicklung und dem eigenständigen Denken keineswegs im Wege steht, sondern im Gegenteil dies befördert. Silke Harms (2011:220) sieht es bezogen auf die geistliche Übung wie folgt:

Für die geistliche Übung innerhalb der protestantischen Kirche ist auf eine Ausgewogenheit zwischen der Übung des Einzelnen und der Gemeinschaft (in den verschiedenen benannten Formen) zu achten. Die geistliche Übung sollte so gestaltet werden, dass sie einen Individuationsprozess unterstützt und fördert, diesen aber in die "Gemeinschaft der Heiligen" einbindet. Genauer könnte man den Vorgang des geistlichen Übens als einen *gemeinschaftsbezogenen Individuationsprozess* beschreiben.

In diesem gemeinschaftsbezogenen Individuationsprozess können Ängste und Sorgen abgebaut und einer persönlichen Beziehungsaufnahme zu Gott der Weg geebnet werden. Durch eine große Bandbreite mystischer Charaktere in der Kirche, kann dann im Endeffekt auch der großen Bandbreite der individuellen Zugänge der zu erreichenden Menschen missionarisch begegnet werden. Hier erst treffen weltliches Leben und geistliches Leben direkt aufeinander und es entstehen somit auch Vergleichsmöglichkeiten, die die Attraktivität des Glaubens unterstreichen. Wo weltliches Leben allein auf Organisation und Form trifft, wird dieser Vergleich schwer zu realisieren sein. Die Mission der mystisch geprägten Kirche in einem postmodernen Umfeld wird primär in der persönlichen Evangelisation realisiert. Dies gilt zwar prinzipiell auch in anderen Kontexten. Hier jedoch werden, je nach Situation und Umfeld, auch Evangelisationsmethoden mit einem ausgeprägteren "Eventcharakter" höheren Stellenwert einnehmen können.

c. Flexibilität und Kontinuität

Wie gezeigt, benötigt die Mystik nicht zwingend einen institutionell-organisatorischen Rahmen für ihr spirituelles Leben. Gleichwohl ist sie auf die Ekklesia - unabhängig von der jeweiligen Organisationsstruktur - als Korrektiv und koinonischer Komponente angewiesen. Hier müssen strukturelle Kontinuität und spirituelle Flexibilität in permanentem Dialog miteinander ausbalanciert werden. Die Kirche muss in dieser Hinsicht angemessene Räume, d.h. Strukturen bereitstellen, in denen Kommunikation, Begegnung und spirituelle Erfahrung stattfinden können. Diese Räume gewährleisten in bestem Falle eine gesunde "Routine" des spirituellen Lebens, welches hier, bei aller Spontaneität die diesem Leben innewohnt, einen

kontinuitätsstiftenden Rahmen erhält. Diese "flexible Kontinuität" kann die je individuellen spirituellen Bedürfnisse der Menschen aufnehmen und in den kontinuierlichen Rahmen einer mystisch geprägten Ekklesia einfügen. Der Inhalt dieser Kontinuität muss hierbei immer das christliche Bekenntnis und die Gottesbeziehung, gestiftet durch das Evangelium von Jesus Christus bleiben. Die Form dieser Kontinuität ist situativ-lokal bedingt und kann sich auf eine zeitliche und räumliche Regelmäßigkeit beziehen. Hierzu gehören auch Liturgie, Ritual und das Symbol (siehe unten). Formelhafte Handlungen und Worte können die Lebendigkeit der Spiritualität in einem Glaubenspunkt zur Ruhe bringen. Die Flexibilität der mystischen Kirche muss dann in der Lage sein, die verschiedensten spirituellen Zugänge in diesen Glaubenspunkt hineinzuführen. Gerade in einer postmodern geprägten Gesellschaft wird hier sowohl der Forderung nach größtmöglicher Beweglichkeit und der impliziten Sehnsucht nach Halt und Festigkeit Rechnung getragen.

d. Qualität

Unter dem Stichpunkt „Qualität“ sollen hier die verschiedenen Aspekte der inhaltlichen Fokussierung subsumiert werden. Auf die mystisch-spirituelle Dimension des Glaubens sollte an den verschiedenen Orten des Gemeindelebens immer wieder hingewiesen werden. Der Anspruch des Glaubens, sich nicht in einer ganz allgemeinen Basisspiritualität und dogmatischen Grundkenntnissen zu erschöpfen, muss immer neu verdeutlicht werden. Hier könnte die Mystagogie als Jüngerschaftsschulung zum Tragen kommen. Ziel bleibt dabei jeweils die Darstellung einer Mystik, die die intensivst mögliche Beziehung zu Gott realisiert oder dies zumindest erstrebt. Die Menschen in der Gemeinde müssen ermuntert werden, den Spiritualitätszirkel, wie er im ersten Kapitel vorgestellt wurde, sukzessive zu durchschreiten. Der Inhalt kirchlicher Verkündigung in den verschiedensten Kontexten, darf sich hier nicht allein auf einer ganz allgemein spirituellen Ebene bewegen, sondern muss den Menschen auch, mit der gebotenen Sensibilität, die Herausforderung der Mystik zumuten. Die Mystik als sowohl erstrebenswertes, wie auch notwendiges Ziel christlicher Existenz darzulegen, wird die Aufgabe einer Kirche sein, die ihren Gliedern zu einem eigenverantwortlichen Dasein als Christen verhelfen möchte. Es wäre ein Fehler, aus einer verständlichen aber falschen Rücksichtnahme auf scheinbare zeitgenössische Empfindlichkeiten, den Menschen die „Zumutung der Mystik“ zu ersparen. Denn gerade sie ist es ja, wie oben dargelegt, die den postmodernen Befindlichkeiten Rechnung trägt, in die Gemeinschaft zu Gott und Menschen ruft und dabei doch auch die Individualität betonend, dem eigentlichen Bedürfnis der Menschen entgegenkommt. Die Mystik gehört in alle Bereiche kirchlichen Lebens als eine

unterschwellige oder auch vordergründige Qualität, die den eigentlichen Maßstab christlicher Existenz immer neu verdeutlicht.

e. Das Symbol (Die Semiotik)

An dieser Stelle sei ein letztes Mal, jedoch aus einem etwas anderen Blickwinkel, auf das Symbol verwiesen und zwar in seinem Bezug zur Semiotik. Es klingt schon an, dass das Symbol prinzipiell das Potential besitzt, der spirituellen Flexibilität eine ausgleichende Kontinuität an die Seite zu stellen. Im Symbol geschieht sowohl eine temporäre Reduktion, als auch eine theologische Fokussierung. Die Spiritualität bzw. das geistliche Leben, sonst ausgebreitet und in die alltäglichen Prozesse eingeflochten, erfährt im Symbol eine Verdichtung und einen Rückbezug auf seinen theologischen Kern. Im kirchengeschichtlichen Kontext gesehen, "war die Liturgik das Erprobungsfeld einer praktisch-theologischen Semiotik" (Nicol 2000:255). In der Symbolik der Liturgie, ihren zeichenhaften Handlungen, Worten, Melodien und auch Devotionalien, wurde und wird versucht, den Menschen auf den Inhalt des Glaubens zu verweisen. Eine lebendige und mystische Spiritualität braucht das Symbol als zeichenhafte Vergewisserung und greifbare Verankerung hinein in den gemeinsamen Glauben der Kirche. Hier kann gerade die Semiotik als Lehre von den Zeichen, eine große Hilfe anbieten, derer sich die mystisch geprägte Kirche bedient. So verweist z.B. das Kreuz (Signifikant - Zeichengestalt oder Zeichenträger) als wesentlichstes christliches Symbol auf Tod und Auferstehung Jesu Christi (Signifikat - Zeichengehalt oder Bezeichnetes), welches wiederum auf die vergebende Erlösung (Referent - Zeichenbezug oder Objekt) hinweist. Der im Glauben unterwiesene Mensch verbindet mit dem Kreuz einen bestimmten Glaubensinhalt und wird gedanklich auf den entsprechenden Glaubenssatz zurück verwiesen. Signifikant, Signifikat und Referent müssen an dieser Stelle allerdings eindeutig sein, um ihren Dienst als Glaubensfokussierung leisten zu können. Dann wird es möglich, in der geforderten Flexibilität und Lebendigkeit mystisch-kirchlicher Spiritualität, im Symbol und Zeichen immer neu die notwendige Rückbesinnung und Verankerung der Mystik in die Grundlagen des Glaubens zu erhalten. Streng genommen gehört in diesen Kontext auch die Wortpredigt. Denn auch Wort, Wortbedeutung und Wortbezug enthalten den semiotischen Dreiklang Signifikant, Signifikat und Referent. Auch die Wortpredigt weist wie das Zeichen über sich hinaus. Damit kann dann aber auch unter Umständen das Zeichen zur Predigt werden. Dies hängt allerdings von dem prinzipiellen Verständnis der Predigt ab (z.B. Vortrag oder Gespräch), dessen Erörterung den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde.

In diesem Zusammenhang muss die Kirche sich auch immer neu mit der Architektur und Ästhetik auseinandersetzen. Die äußere Form wird zum Raum, der die zeichenhafte Handlung aufnimmt, ja, wird selbst zum Symbol. Das kann prinzipiell auch ein Ort in der freien Natur sein, dessen natürliche Ästhetik genutzt wird. Dies gilt selbstverständlich nur an den Orten, an denen die Kirche die freie Wahl des Raumes hat. Wesentlich bleibt, dass im Zeichen die Grundlage des Glaubens zutage treten muss. Symbol, Ort und Moment werden zum spirituellen Ruhepunkt im zeitlichen Ablauf des Alltags. Damit wird das Symbol dann auch zum konkreten Ort und Zeitpunkt, zu dem missionarisch eingeladen werden kann. Das Symbol ist missionarisch, weil es konkret ist. Dies ist es allerdings erst dann, wenn sein Bezug und seine Bedeutung konkretisiert worden sind. Die Aussage "Komm zum Kreuz" ist sinnlos, wenn Signifikat und Referent dieses Symbols unbekannt bleiben. Ein prinzipielles Vorverständnis der christlichen Symbolik kann jedoch auch in den christlich geprägten Ländern des Westens nicht mehr ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Eine mystische Kirche ist sich dieser Tatsache, sowie der ekklesiologischen und auch der missiologischen Relevanz des Symbols bewusst und setzt dieses konsequent als Hilfsmittel des Glaubenswachstums und der Mission ein.

Die Kirche als mystischer Ort ist ein Ort, der die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft, zwischen Flexibilität und Kontinuität in einer bewussten Sensibilität für den einzelnen Menschen aufrechterhält und aushält. Diese Pole bleiben durch die Mystik miteinander als dialogischer Prozess verbunden. Diese Kirche sammelt sich immer wieder in allen ihren Vollzügen und Funktionen um das einende Symbol, das Zeichen, welches immer neu auf den Kern des Glaubens und den Herrn der Gemeinde verweist, nämlich den auferstandenen Jesus Christus. Die Mystik, auf das geistliche Ziel verweisend, garantiert hierbei die spirituelle Qualität, Intensität und Zielführung hinein in die Beziehung zu Gott. Ein Schaubild soll an dieser Stelle die verschiedenen Aspekte optisch miteinander in Verbindung bringen:

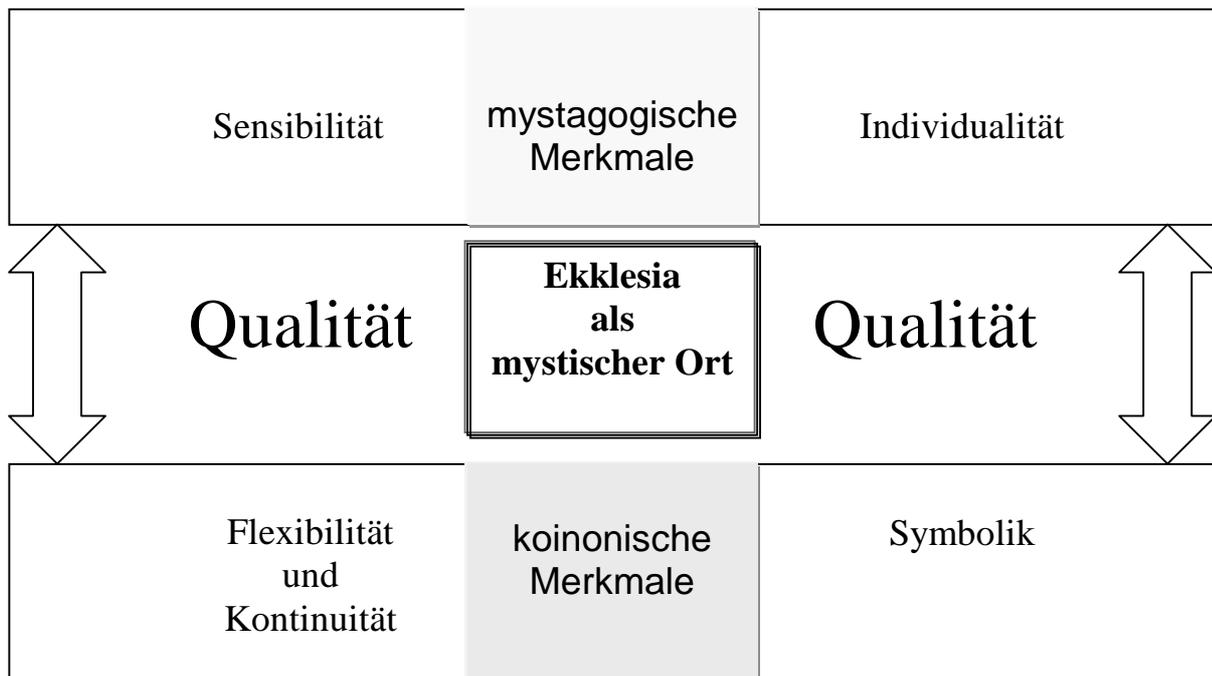


Abbildung 19 - Merkmale mystischer Ekklesiologie

Die mehr individuellen und die mehr koinonischen Merkmale dieser Ekklesia sind auf vielfältige Weise miteinander im Dialog und nicht scharf voneinander zu trennen. Der Verständlichkeit halber werden sie hier als voneinander getrennte Aspekte dargestellt. Wie gezeigt, muss die Mystagogie der Einzelnen zur Mystagogie der Vielen werden, um ein "mystagogisches Netz" in der Koinonia zu weben, welches die spirituelle Qualität der Ekklesia gewährleisten kann, ohne dabei die Einzelnen aus dem Blick zu verlieren. Sensibilität, Individualität, Flexibilität und Kontinuität, sowie die Symbolik sind dabei die Eck- oder auch Prüfsteine, deren Vorhandensein oder Mangel im Sinne eines Minimumfaktors das geistliche Gedeihen der Ekklesia bestimmen können. Vorausgesetzt bleibt dabei, dass die Mystik den ihr gebührenden zentralen Stellenwert einnimmt. Damit kann dieses vierfache System eine Hilfe und ein Hinweis auf dem Weg zu einer mystisch geprägten Ekklesia sein.

5. Ertrag

Die Ekklesia als Gesamt ist der "corpus mysticum" Gottes, verborgen und offenbar zugleich und hat Anteil sowohl an der transzendenten, als auch an der immanenten Realität. Dabei ist die Ekklesia mit allen ihren Funktionen der physische Akteur (Immanenz), bzw. der Leib des transzendenten Hauptes Christus. Durch diese Herausgerufene ruft Gott das Wort von der Erlösung durch Christus in die Welt hinein. Auf diese Art und Weise kommuniziert Gott sich selbst als erlösendes Wort des Evangeliums von Jesus Christus in der Ekklesia. Das zentrale Kommunikationsmedium ist für die Ekklesia an dieser Stelle ihre Koinonia, in deren Gemeinschaft sich das gemeinschaftsstiftende Wort des Evangeliums manifestiert. Dabei ist es der Geist Gottes, der diese Kommunikation in und durch die Koinonia aufrecht erhält. Deshalb ist eine mystisch geprägte Koinonia mit ihrer intensivst möglichen Spiritualität das geeignete und angemessene Kommunikationsmedium für den Heiligen Geist. In dieser Ekklesia "inkarniert" der Geist Gottes immer neu durch die Mystik der Einzelnen als Mystik der Vielen, d.h. als geistliche Beziehung in der Gemeinschaft der Heiligen. Schlussendlich ist eine solche Ekklesia die greifbare Selbstmitteilung Gottes in ihren schlichten "Da-Sein", wobei die Beziehung zu ihrem Haupt ihre Existenz rechtfertigt und garantiert. Hier erst wird ihr "Da-Sein" zum Dasein Gottes in der Welt. Der Hauptkanal dieser Beziehung ist das geistliche Leben, insofern sich Gott durch seinen Geist mitteilt. Damit wird diese Gottesbeziehung also durch eine Spiritualität getragen, deren Idealfall die Mystik darstellt. In dieser lebendigen Gottesbeziehung spricht die Ekklesia die Botschaft des Evangeliums nicht nur aus, sie *ist* diese Botschaft wesensmäßig in ihrer Existenz. Deshalb muss auch jedwede immanente Funktion der Ekklesia Botschaft sein und die Präsenz Gottes in die Welt tragen. Mit anderen Worten ist die Ekklesia in ihrer Sozialgestalt der, den äußeren Umständen angemessene, immanente Körper der Koinonia, durch den das Haupt - Christus - wirkt.

In dieser Sozialgestalt sammeln sich die Spiritualitäten der Individuen und weben das mystagogische Netz, welches die Ekklesia durchzieht. In dieser koinonischen Individualität sehen sich die Einzelnen als Persönlichkeiten wahr- und ernstgenommen und gleichzeitig als unverzichtbarer Teil der Gemeinschaft in dieselbe aufgenommen, In dieser Gestaltwerdung findet dann auch die missiologische Konkretion ihren Niederschlag. Die kirchenfernen Menschen werden in eine Gemeinschaft eingeladen, die ihre Individualität nicht negiert. Sie werden in ein mystagogisches Netz aufgenommen, welches sie in die intensive Beziehung mit Gott einführt. Damit werden die Menschen nicht in eine Form, sondern in ein "Sein" eingeladen, welches erst in der Folge die, den jeweiligen Persönlichkeiten angemessene Form

annimmt. Bei alledem ist dieser evangelistische Ruf kein Ruf in die Struktur- oder Formlosigkeit einer gänzlich unorganisierten Ekklesia. Als "mystischer Ort", wird die Ekklesia von den vier Charakteristika oder Grundprinzipien Sensibilität, Individualität, flexible Kontinuität und der Symbolik geprägt. Ihr Vorhandensein oder Mangel wird die Qualität einer mystisch geprägten Ekklesia maßgebend beeinflussen. Bei den Erwägungen über eine solche Ekklesia müssen dann aber auch die allgemeinen Dynamiken von Wachstums- und Leitungs- und Steuerungsprozessen berücksichtigt werden, wie sie die Kybernetik beschreibt. Denn auch in der mystisch geprägten Ekklesia kommen diese Prozesse zum Tragen und haben ihre Auswirkungen auf Struktur und Form. Dieser Sachverhalt wird im nun folgenden Kapitel zu bedenken sein.

V Mystik und Gemeindeaufbau – Mystisch-spirituelle Kybernetik

Die mystische Spiritualität wirkt auf vielfältige Weise hinein in Koinonia und Ekklesia. Eine von der Mystik geprägte Kirche oder Gemeinde ist dabei, wie gezeigt, überaus flexibel in der Gestaltwerdung ihrer äußerlich wahrnehmbaren Form. Hat sie sich jedoch die der Zeit und Situation angemessene Sozialgestalt verliehen oder tritt in diesen Prozess ein, wird auch die flexible, mystisch geprägte Kirche mit der Frage nach Struktur und Organisation, nach Leitung und Steuerung im Prozess der Gestaltwerdung konfrontiert. Die Kirche "wird als spirituelle Größe aufgebaut", so Johannes Reimer (2013:188) und weiter: "Und doch hat dieses geistliche Gebilde eine konkrete soziale Gestalt." In diesem Zusammenhang stellt sich dann fast zwangsläufig auch die Frage, in welchem Verhältnis denn die Mystik zu den Dynamiken dieses Gestaltwerdungsprozesses steht. Dabei gilt es zu Beginn festzuhalten, dass mit "Gestaltwerdung" an dieser Stelle ein Prozess und zwar ein sich immer wiederholender Prozess gemeint ist und kein statisches Ziel. Die Kirche findet keine endgültige äußere Gestalt und kann es auch nicht, insofern sie ja immer auch das wandernde Gottesvolk auf dem Weg zur "bleibenden Stadt" (Hebräer 13, 14) ist und bleibt. Sie wird sich immer neu in angemessener Art und Weise der äußeren Bedingungen bewusst, um ihren ekklesiologischen und missionarischen Auftrag bestmöglich zu erfüllen. Ihre Kontinuität und ihren Halt findet sie dabei, wie dargelegt, in ihrem Inhalt, d.h. konkret in ihrer lebendigen und beständigen Beziehung zu ihrem Haupt Christus. Je mehr eine solche Kirche von der Mystik geprägt ist, desto mehr wird ihre Gestaltwerdung in dieser tiefen Beziehung zu ihrem Herrn verankert bleiben.

Hierbei gilt, dass diese Gestaltwerdung von mystisch geprägter Kirche in aller ihrer Flexibilität keiner Beliebigkeit unterworfen ist. Sie ist prinzipiell zielgerichtet mit dem Fokus auf der Förderung des geistlichen Lebens innerhalb der Gemeinschaft und der Weitergabe desselben nach außen als missionarischen Impuls. Sehr gut fasst dies Hans-Jürgen Abromeit (2001:23) wie folgt zusammen:

Der Kern des Vorgangs Gemeinde ist die personale Partizipation am Christusgeschehen. [...] Das Kerngeschehen, personale Partizipation an der lebendigen Christusperson, ist prinzipiell unanschaulich. Es ist aber verbunden mit einem Randgeschehen, der sozialen Partizipation in einer konkreten, sichtbaren Gemeinschaft. Der wahrnehmbare Rand des Kerns des Geschehens, das wir insgesamt Gemeinde nennen, macht Geschmack auf die Erfüllung der Verheißung.

Die Gemeinde ist in ihrem Kern ein Beziehungsgeschehen, sie ist in ihrem Kern mystisch. Wahrnehmbar wird jedoch nicht die Beziehung an sich, sondern ihre Auswirkungen auf die Umgebung, von der Koinonia sich erstreckend hin zur Gesellschaft und der ganzen

Schöpfung. Was in der Gestaltwerdung von Gemeinde Gestalt gewinnt, ist demzufolge immer nur sekundär, bezogen auf den primären spirituellen Kern. Alles Gestaltwerden von Gemeinde setzt somit bei dem "Kerngeschehen", wie es Abromeit formuliert an, nämlich der Partizipation am Christusgeschehen. Wo aber ein Geschehen Gestalt gewinnt, kann es keine Momentaufnahme dieses Geschehens bleiben, sondern wird dieses Geschehen gemäß seiner ihm eigenen und innewohnenden Veränderung abbilden. Die mystische Gemeinde ist keine in einem schönen Rahmen an der Wand der Geschichte hängende Fotografie, sondern, um dieses Bild fortzuführen, ein Film mit sicherem Ende, dessen Handlungsstränge sich jedoch permanent vor den Betrachtern entfalten.

Das diese Gestaltwerdung der Gemeinde auch in ihren verschiedenen *Funktionen* vonstatten geht, die nicht von ihrem spirituellen Kern getrennt werden dürfen, wurde weiter oben bereits dargelegt. Papst Franziskus (2013:176) stellt in diesem Zusammenhang für den Bereich der katholischen Kirche und bezogen auf die Evangelisation fest:

Vom Gesichtspunkt der Evangelisierung aus nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales oder pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt.

Auch hier wird einer Gestaltwerdung, konkretisiert in sozial-missionarischem Engagement, die Rückkopplung an den spirituellen und sinnstiftenden Kern nahegelegt. Die prozesshafte Gestaltwerdung mystischer Gemeinde manifestiert sich in den wahrnehmbaren Äußerungen des sich in ihrem tiefsten Inneren abspielenden Begegnungsgeschehens oder, mit anderen Worten, der sich in ihrem tiefsten Inneren abspielenden Mystik. Diese Äußerungen bilden sich vornehmlich in den sozialen Dimensionen Diakonie, Mission und Koinonia ab. Damit muss sich die mystische Gemeinde aber auch damit beschäftigen, wie sie ihren inneren Kern in Struktur und Organisation abbilden kann, ohne die die wahrnehmbaren Äußerungen dieses Kerns ihre guten Wirkungen nicht entfalten können. Die Gestaltwerdung von mystischer Gemeinde ist diesbezüglich eben nicht nur inhaltlich fokussiert, sondern auch strukturell zielgerichtet, indem sie sich der Dynamiken und Prinzipien von Leitungs- und Wachstumsprozessen bewusst ist und sich diese in best möglicher Form zunutze macht, in dem Bewusstsein, dass alles Leben und alle Lebendigkeit einen gedeihlichen und schützenden Rahmen benötigt. In diesem Zusammenhang mahnt Markus Ries (o.J.:52) eine Sichtweise der Mystik seitens der (katholischen) Kirche an, die obigem Sachverhalt dienlich ist und schreibt:

Mystik ist damit ein Teil christlicher Religion und der Versuch, die Erfahrung von Gottes Gegenwart darzustellen. Eine solche Sicht hat Mystik als selbstverständlichen und zukunftsfähigen Teil der christlichen Praxis im Blick und verlagert sie damit von der Sphäre des Aussergewöhnlichen zurück in den Bereich alltäglicher christlicher Praxis - im Unterschied etwa zu einer religionswissenschaftlich geprägten Sichtweise. Umso mehr muss es auf den ersten Blick überraschen, wie wenig diese theoretische Zuordnung der alltäglichen Wahrnehmung entspricht.

Die Mystik muss zwingend in der christlichen und damit kirchlichen Praxis ankommen und darf nicht allein als kurioses oder bemerkenswertes Randphänomen christlichen Glaubens betrachtet werden. Erst dann kann ihre ganze Dynamik und gestaltgebende Kraft dem Aufbau der Gemeinde und Kirche die notwendigen spirituellen Impulse geben. Das Manko, das Markus Ries hier in der katholischen Kirche entdeckt, ist ebenso in der evangelischen Kirche und noch mehr im evangelikalen Bereich zu entdecken. So gesehen ist gerade hier noch einiges an Überzeugungsarbeit zu leisten, um diesen lange verborgenen Schatz zu heben und nutzbar zu machen.

1. Die Dynamiken von Gemeindeaufbau und Gemeindegewachstum

Wenn Menschen sich zu einer wie auch immer gearteten Gruppe oder Gemeinschaft zusammenfinden, kommen bestimmte Prinzipien der Gruppendynamik zum Tragen. Der Gemeinschaftsbildungsprozess durchläuft dabei verschiedene Phasen, es geht um Rollenverteilung und Normbildung, Regeln, Kultus und Zielsetzung. Dies gilt in vielen Punkten auch für den Kontext von Gemeindeaufbau und -wachstum. Diese sozialen Dynamiken begegnen an dieser Stelle allerdings einer ganz eigenen transzendent-spirituellen Dynamik und treten mit ihr in Wechselwirkung. Gemeindebau umfasst hier sowohl die Sozialpsychologie, als auch die Religionssoziologie und die Theologie und mit ihr einhergehend dann auch die Spiritualität und die Mystik.

Im Rahmen dieser Arbeit können nur exemplarische Hinweise auf die Dynamiken der Gruppenbildung, wie sie auch den Gemeindebau beeinflussen, gegeben werden. Verdeutlicht werden soll und kann an dieser Stelle in erster Linie die Notwendigkeit, sich dieser Prozesse auch im Gemeindeaufbau bewusst zu werden und sie in die spirituelle Dimension desselben zu integrieren. Die Gruppenbildung an sich kann, je nach Ansatz, in mehr oder weniger deutlich voneinander unterscheidende Phasen eingeteilt werden. Dabei gilt, dass dieser Prozess nicht zwingend linear ablaufen muss, sondern eher als ein Zyklus betrachtet werden

sollte. Hier nennt z.B. M. Scott Peck (2007:87)⁵⁸ vier Phasen der Gruppenbildung, die an dieser Stelle exemplarisch angeführt werden sollen:

1. Pseudogemeinschaft: In dieser ersten Phase geht es im Wesentlichen um die Konfliktvermeidung so Peck (:89) und weiter: "In der Pseudogemeinschaft versucht eine Gruppe, Gemeinschaft ohne große Anstrengung durch Verstellung zu gewinnen." Individuelle Unterschiede, Missverständnisse und Verletzungen werden verdrängt oder ignoriert, um, wie der Volksmund es formuliert, "des lieben Friedens willen". Das an dieser Stelle tatsächlich nur eine sehr oberflächliche Gemeinschaft entstehen kann, liegt auf der Hand.

2. Chaos: Die Phase des Chaos ist für Peck (:93) "eine Zeit des Kämpfens und Ringens". Allerdings ist dieser Kampf nicht konstruktiv, sondern laut und unkreativ. Mit anderen Worten wird hier ein destruktives Miteinanderringen verortet, welches ganz im Gegensatz zu dem positiven Ringen steht, wie es Peck am selben Ort folgendermaßen beschreibt:

Die Meinungsverschiedenheit, die von Zeit zu Zeit in einer echten Gemeinschaft entsteht, ist liebevoll und respektvoll und gewöhnlich bemerkenswert ruhig, sogar friedlich, da die Mitglieder hart daran arbeiten, einander zuzuhören.

Das Ringen an sich ist an dieser Stelle also nicht der primäre Aspekt, da hierin immer auch eine Chance verborgen liegt. Es ist vor allem die Art des Umgangs mit den Meinungsverschiedenheiten, die die Chaosphase negativ prägt.

3. Leere: Die Leere als Brücke zwischen der Chaos- und der Gemeinschaftsphase ist für Peck (:96) das "kritischste Stadium der Gemeinschaftsbildung." In dieser Phase geht es primär um die Beseitigung von Verständigungshindernissen, um einen Übergang von einem "schroffen", hin zu einem "sanften" Individualismus. Hier wären z.B. (falsche) Erwartungen und vorgefasste Meinungen zu nennen oder auch ein übersteigertes Kontrollbedürfnis, welche beseitigt werden müssen. Ziel hierbei ist die notwendige Offenheit, mit Schwäche und Versagen konstruktiv umgehen zu können. "Es geht darum, ob die Gruppe sich entscheidet, nicht nur die hellen Seiten des Lebens anzunehmen, sondern auch die dunklen einzuschließen", wie Peck (:103) es beschreibt. Die Phase der Leere ist somit eine Phase der Entscheidung, im Endeffekt der Entscheidung über die gesamte weitere Zukunft der Gruppe.

4. Gemeinschaft: Diese abschließende Phase ist von Frieden und Offenheit geprägt, von gegenseitiger Annahme und Verständnis und damit eben von echter Gemeinschaft, im Gegensatz zur Pseudogemeinschaft am Beginn des Prozesses.. Die Gruppe wird offen und verletzbar. In diesem Zusammenhang erwähnt Peck (:105-106) dann aber auch den oben

⁵⁸ In Rückbezug auf Bruce Tuckman benennt Peck an dieser Stelle auch das Phasenmodell Forming, Storming, Norming, Performing.

bereits angedeuteten zyklischen Charakter der Gruppenbildung und schreibt: "Die Gemeinschaft wird im weiteren Verlauf oft ins Chaos zurückfallen oder sogar in die Pseudogemeinschaft. Immer wieder wird sie es nötig haben, sich erneut im Todeskampf leer zu machen." Für Peck ist also der Gemeinschaftsbildungsprozess niemals statisch, sondern eher ein mehr oder weniger oft zu durchlaufender Kreislauf.

Die oben exemplarisch angeführten Phasen der Gruppenbildung treffen nun im Gemeindekontext idealer Weise auf eine explizit transzendent-spirituelle Ebene. In welche Wechselwirkungen treten diese oben benannten Phasen aber nun mit der in der Gemeinde wirkenden Spiritualität? Mit anderen Worten stellt sich die Frage, wie der Heilige Geist positiv in diese Phasen hineinwirken oder sie auch verändern kann?⁵⁹ Hierzu werden diese vier Phasen noch einmal aus spirituell-mystischer Sicht beleuchtet:

1. Spiritualität und Pseudogemeinschaft: Da diese Phase von der Verdrängung unliebsamer Wahrheiten und Tatsachen geprägt ist, haben geistliche Menschen, die sich zwecks Gemeinschaftsbildung zusammenfinden, die Möglichkeit, der offenbarten Wahrheit auf geistliche Art und Weise Raum zu geben. Damit befinden sie sich ganz auf neutestamentlichem Terrain, insofern die Anbetung Gottes nur im "Geist und in der Wahrheit" geschehen kann (Johannes 4, 24), wobei der Geist selbst ja der "Geist der Wahrheit" (Johannes 14, 17) ist. Gewiss bezieht sich diese Wahrheit im engeren Kontext auf die Wahrheit des Evangeliums, die "frei macht" (Johannes 8, 32), wenn sie denn erkannt wird. Damit umfasst diese Wahrheit aber auch die Wahrheit über den erlösungsbedürftigen Menschen an sich, über sein Versagen und seine gestörte Beziehungsfähigkeit. Wo demnach der Geist der Wahrheit wirken kann, greift er zwangsläufig jede Art von beschönigender Pseudogemeinschaft an. Hier wird eine der Schwierigkeiten für die Pseudogemeinschaft ein geistliches Leben zu führen zu lokalisieren sein, da die Wahrheit ihre innere Dynamik stört und somit existenzbedrohend wirkt. Deshalb ist m.E. der zweite Aspekt christlicher Geistlichkeit ebenso relevant in dieser ersten Phase der Gemeinschaftsbildung, nämlich der Aspekt der Liebe. Die göttliche Liebe ist mittels des Heiligen Geistes in die Herzen der Gläubigen gesenkt worden (Römer 5, 5). Diese Liebe ist es, die die Wahrheit erträglich

⁵⁹ Es kann hier selbstverständlich die Frage gestellt werden, ob es als Gemeinde mit Hilfe des Heiligen Geistes nicht möglich wäre, im Gemeinschaftsbildungsprozess ganz ohne diese Phasen auszukommen. Dies wäre denkbar, wenn ein absolut ungetrübtes und ungehemmtes Wirken des gemeinschaftsstiftenden Heiligen Geistes vorausgesetzt wird. Dieses Ideal scheitert in der Praxis im Allgemeinen und erfahrungsgemäß an den persönlichen Befindlichkeiten der einzelnen Glieder der Gemeinde. Je kleiner der Gemeinde- oder Gemeinschaftsrahmen im quantitativen Sinne ist, desto eher wäre ein Prozess der direkten intensiven Gemeinsschaftsbildung im Sinne der obigen vierten Phase denkbar. Garantiert ist er damit allerdings auch nicht. Eine empirische Forschung könnte m.E. in dieser Hinsicht interessante und erhellende Ergebnisse für den Gemeindebau aufzeigen und nutzbar machen.

macht. Verschiedenheiten werden nicht tabuisiert, jedoch auch nicht als Waffe benutzt. In dieser Phase muss eine Kybernetik, die sich als spirituell versteht, immer wieder die Balance zwischen den beiden Polen Liebe und Wahrheit herstellen. Diese Anfangsphase ist damit für die Glieder auch ein großes Lernfeld für einen geistlichen Umgang miteinander. Wünschenswert wären in dieser Phase deshalb auch Mystagoginnen und Mystagogen, die leitend und ratend in diesem Prozess der Gemeinschaftsbildung zur Seite stehen. Wesentlich ist es bei alledem, schon von Beginn an die beziehungsstiftende Mystik in den Beziehungswerdungsprozess mit einzubinden. So verändert sich die Gemeinde von einem pseudogemeinschaftlichen Nebeneinander, hin zu einem koinonischen Miteinander.

2. Spiritualität und Chaos: In der Chaosphase werden die Meinungsverschiedenheiten nicht mehr tabuisiert oder verdrängt, sondern in einer destruktiven Art und Weise gegeneinander ausgefochten. Ist diese Phase erreicht, ist kein blühendes geistliches Leben zu erwarten, zumindest nicht für einen Großteil der Gemeinschaft, da die Charakteristika dieser Phase gerade diesem geistlichen Leben widersprechen. Es ist eher eine ganz allgemeine und rudimentäre Basisspiritualität, wie sie der Spiritualitätszirkel aus dem ersten Kapitel beschreibt, zu erwarten. Da es hier vor allem um den inadäquaten Umgang mit unterschiedlichen Sichtweisen und Einstellungen geht, muss ein spiritueller Gemeindebau auch an diesem Punkt ansetzen. Offensichtlich ist es hier nicht ausreichend, allein freundlichere Umgangsformen anzumahnen, insofern die Form im Allgemeinen ja einem sie bestimmenden Inhalt zuzuordnen ist und daher eher ein Symptom darstellt. So ist dieser Inhalt maßgebend für die destruktive äußere Form. Die große Chance eines geistlichen Umgangs mit der Chaosphase ist es, diesen Inhalt greifbar zu machen und damit den Grund des Chaos offenzulegen. Dabei kann sich die Gemeinde ganz auf die paulinische Feststellung berufen, das "Gott kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens ist" (1Korinther 14, 33). Auch hier darf m.E. aus dem engeren Kontext der ungeordneten und eher egoistischen Gabenausübung in der korinthischen Gemeinde, vom Kleineren auf das Größere, auf ein universelleres Prinzip des Gemeindelebens geschlossen werden. Wenn nämlich an dieser Stelle die Unordnung oder Verwirrung dem Frieden gegenüber gestellt wird (οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης), steht sie damit aber auch in gewisser Hinsicht als Synonym für den Krieg, der ja das eigentliche Gegenteil des Friedens ist. Der Kern der Chaosphase ist ein Krieg, dessen sich die spirituelle Kybernetik bewusst werden muss. Sie kann diesem Sachverhalt die "Einheit des Geistes durch das Band des Friedens" (Epheser 4, 3) gegenüber stellen. Dieser prinzipielle spirituelle Gegenpol muss dann allerdings immer neu in die jeweilige Situation hinein konkretisiert werden. Hier bedarf es dann wiederum einer mystischen Spiritualität der

Leitung, die dazu beiträgt, die geistliche Herangehensweise nicht zugunsten einer rein äußerlichen Befriedung, die am Ende bestenfalls in die Pseudogemeinschaft zurückführt, zu verlassen. Geistliche Gemeinde und damit eine spirituelle Kybernetik hat mit der Hilfe des Heiligen Geistes die Möglichkeit, an einer wesentlichen tieferen und essentielleren Stelle anzusetzen, als dies rein psychologischen oder gar restriktiven Methoden möglich ist, wobei dies keinesfalls den Stellenwert der Psychologie an sich herabsetzt, jedoch ihre Begrenzung aufzeigen kann. Die Mystik bringt jedwede Art von Konflikt oder Irritation in der Gemeinde in Beziehung zu Gott und entreißt sie damit einem rein immanenten Kontext und rein immanenten Lösungsansätzen. Diese können unterstützend eingesetzt werden, die eigentliche Problemlösung liegt jedoch auf der transzendenten Ebene, im geistlichen Beziehungsgeschehen mit Gott. Die gemeindliche Herausforderung einer Chaosphase ist es, die Spannung nicht zugunsten schnellwirkender aber nicht tiefgehender Maßnahmen abzubauen.

3. Spiritualität und Leere: In dieser Phase geht es vor allem um Akzeptanz. Individuelle Unterschiedlichkeiten und negativ zu bewertende Sachverhalte werden nicht mehr ignoriert oder bekämpft, sondern wahrgenommen und als Tatsachen angenommen. Das Individuum entfaltet seine Persönlichkeit mehr im Miteinander als im Gegeneinander und muss dabei seine Individualität nicht mehr erkämpfen oder verteidigen. Kommunikationsprobleme werden abgebaut und Verständigung und Verständnis füreinander wachsen. "Leere" oder, damit zusammenhängend, auch "Indifferenz", sind in der mystischen Spiritualität und Kontemplation bekannte Konzepte. Es handelt sich um ein Leerwerden von eigenen Vorurteilen und falschen Vorstellungen, hin zu einem Offenwerden für alle (indifferent) göttliche Gabe, d.h. ohne bestimmte Vorentscheidungen diesbezüglich zu treffen. Die Phase der Leere, in der Hindernisse und Verständnisschwierigkeiten überwunden werden, korrespondiert stark mit den Konzepten einer mystischen Spiritualität. Im Kontext des christlichen Glaubens und Gemeindeaufbaus gilt hierbei, dass dem entleerenden Loslassen auch das erfüllende Einlassen gegenübersteht. Hier kommt das Prinzip des "Auszugs und Einzugs" zum Tragen, die Strukturanalogie zur Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten. Es geht nicht um eine indifferente Beliebigkeit allem gegenüber, sondern um eine indifferente Liebe Gott gegenüber. Auch hier geht es zunächst um ein Beziehungsgeschehen zu Gott, welches die Einzelnen zur Annahme der Anderen befähigt und sie damit auch befähigt ihnen gegenüber "leer" zu werden. Alle bisher beschriebenen Charakteristika der Mystik können in dieser Phase zur Geltung kommen. In dem Maße, wie sich der Blick auf Gott weitert, weitert sich auch der Blick auf die Nächsten. In dem Maße, wie sich die eigene Persönlichkeit in der

Beziehung zu Gott festigt, festigt sich auch die Fähigkeit, andere Persönlichkeiten zu akzeptieren. Im Einüben der *Communio*, verbessert sich die Kommunikation. Eine ausgelebte Mystik wird dieser Phase eine unverwechselbare geistliche und christliche Prägung verleihen können. Im Gemeindebau darf diese Phase deshalb auch nicht von einer reinen Toleranz geprägt werden, die alles andere stehen lässt, weil alles gleichwertig und damit beliebig ist. Spiritueller Gemeindebau akzeptiert und toleriert sehr wohl das Fremde, nivelliert jedoch nicht die vorhandenen Unterschiedlichkeiten. Gerade in der Phase der Leere kann darum das Selbstverständnis der Gemeinde geprägt werden. Die Profilierung beginnt in der Benennung der Unterschiede. Dies beginnt innerhalb der Gemeinschaft zur Positionierung der einzelnen Persönlichkeiten, die in der Selbstvergewisserung, schlussendlich in der Beziehung zu Gott, beziehungsfähig werden. Dies setzt sich dann aber auch in der Profilierung der gesamten Gemeinschaft bzw. Gemeinde fort, die sich erst in der Bewusstwerdung ihrer Unterschiedlichkeit, in Welt und Gesellschaft positionieren kann. Wo die Glieder der Gemeinde die Annahme untereinander lernen, kann auch die gesamte Gemeinschaft die Annahme des sie umgebenden Fremden lernen, ohne dabei ihre eigene Identität zu verlieren. Die Phase der Leere ist in spiritueller Hinsicht alles andere als ein Identitätsverlust, sondern notwendige Voraussetzung zur Identitätsentwicklung und -klärung. Das diese Außenwirkung dann auch direkte Auswirkungen auf die Mission der Gemeinde, als in die Welt gesandte Gemeinschaft hat, liegt auf der Hand. Im Endeffekt ist es ja die Identität von Jesus, konkretisiert in der individuellen Persönlichkeit und der Gemeinschaft, welche in die Welt hinein transportiert und korrespondiert wird. Geistlicher Gemeindebau darf sich dieses Potentials der Mystik, gerade auch im Hinblick auf die Persönlichkeitsbildung, in dieser Gruppenbildungsphase bedienen, um alle diese implizierten Möglichkeiten auszuschöpfen.

4. Spiritualität und Gemeinschaft: Das Ziel des Phasenmodells von Peck, nämlich die offene, annehmende und friedvolle Gemeinschaft, ist identisch mit dem Ziel der Mystik, des Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Andererseits ist damit aber auch der wesentliche Unterschied benannt. Gemeinschaft, die als Folge einer mystischen Spiritualität entsteht, ist nicht allein und primär das Ergebnis gruppenspezifischer Prozesse. Sie entspringt aus der intensiven Gottesbeziehung und ist als *Koinonia* zutiefst vom Geist Gottes bestimmt. Obwohl die Außenwirkungen an vielen Stellen mit den Eigenschaften dieser vierten Phase übereinstimmen können, muss die Motivation doch eine andere sein. Hier stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen Phänomenologie und Ontologie in Bezug auf die Gemeinschaft. Eine gut funktionierende und erfüllende Gemeinschaft ist in soziologischer Hinsicht ein erstrebenswertes Ziel, welches einen großen Wert in sich selbst besitzt. Die Gemeinschaft

jedoch, die in Folge eines spirituellen Gemeindebaus entsteht, ist niemals Selbstzweck oder Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen bzw. zum reinen Selbsterhalt der Gruppe, noch kann sie auf einen reinen Altruismus reduziert werden. Auch die Koinonia ist wohlthuende, offene und friedvolle Gemeinschaft, sie ist dies aber immer mit dem Ziel der Verherrlichung Gottes, der Darstellung seines Wesens und der ganzheitlichen Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft des Evangeliums. Dieses Ziel erreicht sie, indem sie alle Aspekte der vierten Phase des vorliegenden Modelles realisiert und alles dies explizit in den Dienst ihres Auftrages stellt. Die spezielle Attraktivität christlicher Gemeinschaft ist ihre transzendente Seite, die im Angebot des Evangeliums, der Gemeinschaft und ihren wohlthuenden Attributen bewusst eine eschatologische Dimension hinzufügt, insofern die Koinonia eine auf die Ewigkeit hin angelegte und ausgerichtete Gemeinschaft ist. "Es entsteht eine Verbundenheit über die Zeiten hinweg", schreibt Christian M. Rutishauser (o.J.:68) in Bezug auf die mystisch geprägte Gemeinschaft. An dieser Stelle muss dann auch die präsentische transzendent-immanente Dualität der Gemeinde deutlich werden. Die Koinonia geht weit über das reine Gemeinschaftserlebnis hinaus. Ein spiritueller Gemeindebau erstrebt nicht allein eine perfekte Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft, die in ihrer Existenz präsentisch und futurisch zugleich ist, innerweltlich über die Welt hinausweisend und in Jesus, dem Herrn der Gemeinde, Gottes Wort in die Welt sprechend. Somit ist diese vierte Phase des Peck'schen Modells auch für die Gemeinde erstrebenswert, allerdings nicht als alleiniges Ziel, sondern als zielgerichtetes Werkzeug für ihre ureigenste Aufgabe. Wird diese Phase im Gemeindebau erreicht, darf die spirituelle Aufgabenstellung nicht aus den Augen verloren werden. Eine mystische Gemeinde wird hier immer wieder an den Kern und Ursprung zurück geführt, der beauftragt und ihr Wesen prägen kann. Diese von der Mystik herkommende Gemeinschaft beschreibt Rutishauser (o.J.:67):

Mystik ist von ihrem Wesen her unmittelbare Begegnung in der Vertikalen mit Gott. [...] Die Mystik, im ersten Gebot der Gottesliebe ausgedrückt, wird in der biblischen Tradition jedoch untrennbar mit der Begegnung mit dem Mitmenschen, dem zweiten Gebot verknüpft (Mk 12,28-31). [...] Die Begegnung mit dem Absoluten wird explizit in den Dienst der horizontalen Beziehung unter den Menschen gestellt.

Die Gottesgemeinschaft, wie sie in der Mystik entsteht, ist nicht ein selbstgenügsames Miteinander, obschon ihr dies möglich wäre, so wie Gott sich selbst in der Trinität genügt. Rutishauser stellt aber zu Recht fest, dass die Gottesbegegnung in den Dienst der Welt, der Nächsten und damit in den Dienst der Mission gestellt wird. In der Kondeszendenz des trinitarischen Gottes offenbart sich seine Zu-Neigung zur Welt und so ist auch die Mystik und damit mystische Gemeinde dieser Zu-Neigung verpflichtet.

Selbstverständlich geht es auch in der obigen Darstellung nicht um eine rein lineare Entwicklung von Gemeinde, orientiert an den vier Phasen, aus der sich eine Methodik für den Gemeindeaufbau ableiten ließe. Wo aber in der Dynamik einer sich entwickelnden und wachsenden Gemeinde eine dieser Phasen lokalisiert werden kann, mag eine Kenntnis der inneren Vorgänge während der jeweiligen Entwicklungsphase dazu hilfreich sein, ihr geistlich lenkend zu begegnen. Dies gilt dann nicht nur für die Gemeinde als Gesamt, sondern auch für ihre Teilbereiche und Untergruppen wie etwa Haus-, Bibel- oder Jugendkreise, in denen je eigenständige Gruppendynamiken zum Tragen kommen. Wesentlich ist hierbei nicht zuerst der gewählte Ansatz zur Beschreibung der Gruppendynamik oder die psychosoziale Theorie, mit der dieser Dynamik begegnet wird. Primäre Aufgabe in Bezug auf die Gemeinde ist es an dieser Stelle, jedwede Gruppendynamik konsequent in den Bereich und Einfluss des Heiligen Geistes zu bringen und sie damit auf gewisse Weise zu spiritualisieren. Hier bekommt dann jede Dynamik eine Sinn- und Zielsetzung, die auf der rein immanenten Ebene nicht zu erreichen ist. Damit wiederum kann aber die Mystik mit ihrer ureigenen Intensivspiritualität einen lenkenden und positiven Einfluss auf den Gemeinschaftsbildungsprozess in Bezug auf die Gruppendynamik leisten.

Im Gemeindekontext ist die Gemeinschaftsbildung selbstverständlich nicht allein eine Frage der Gruppendynamik. Hier kann von bestimmten Qualitätsmerkmalen und Wachstumskriterien, von Minimumfaktoren und Zielsetzungen, von Methodiken und anderen Aspekten des Gemeindegewachstums die Rede sein. Alles dies sind wesentliche Fragen, die auch gestellt und beantwortet werden müssen. Diese Fragen im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu stellen oder den Versuch zu wagen sie zu beantworten, ist weder möglich noch notwendig.⁶⁰ Denn wenn nicht zuvor die Frage nach der Spiritualität und damit auch dem Stellenwert der Mystik im Prozess des Gemeindebaus positiv beantwortet wird, stehen die oben genannten Kriterien m.E. auf tönernen Füßen. Denn im Endeffekt ist der Prozess des Gemeindebaus immer ein Gemeinschaftsbildungsprozess auf geistlicher Basis, ein Beziehungsgeschehen mit spirituellem Kern. Alle Konzeptionen und Konkretionen, die im

⁶⁰ Dies ist an anderer Stelle vielfältig geschehen. Hier seien exemplarisch genannt:

Herbst, Michael 1996. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 4. Aufl. Stuttgart: Calwer.

Popp, Thomas 2004. *Hier finde ich Freunde - Ein Gemeinde-Modell nach dem Johannes-Evangelium*.

Neukirchen-Vluyn: Aussaat.

Reimer, Johannes 2013. *Die Welt umarmen - Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. 2. Aufl.

Marburg an der Lahn: Francke. (Transformationsstudien Band 1).

Schwarz, Christian A. 1996. *Die natürliche Gemeindeentwicklung: Nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat*. Emmelsbüll: C&P.

Warren, Rick 2004. *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*. 2. Taschenbuchausg. Asslar: Gerth Medien.

praktischen und missionarischen Gemeindeaufbau zur Anwendung kommen können, rekurrieren auf diesen spirituellen Gemeinschaftsbildungsprozess, ohne den sie, wenn auch attraktiv und funktional, so doch zur entkernten Frucht werden. Das Bild des fruchttrenden Baumes eignet sich in dieser Hinsicht in besonderer Art und Weise, wesentliche Dynamiken des Gemeindebaus zu beschreiben und etwas deutlicher zu Tage treten zu lassen. Dies soll im Folgenden geschehen, wenn über das Verhältnis zwischen Mystik, Kybernetik und Gemeindegrowth nachgedacht werden wird.

2. Mystik und Kybernetik

Wenn in vorliegendem Zusammenhang von der Kybernetik die Rede ist, rückt damit ein etwas unscharfer Begriff ins Blickfeld. Joachim Alexander Klein (2012:22) stellt fest, dass hier ein beinahe unzugänglicher und allgemein kaum zu definierender Begriff vorliegt, wobei Klein auf ca. einhundert verschiedene Definitionen dieses Begriffes im Arbeitspapier "Definition und Beschreibung des Begriffes "Kybernetik" - Arbeitsmaterial für die 2. Sitzung der Sektion Kybernetik der deutschen Akademie der Wissenschaften 1963" hinweist. Der ursprüngliche griechische Begriff bezeichnet die Tätigkeit der Steuerung eines Schiffes und "wurde von dort her auf die Fähigkeit der klugen Leitung von Staat und Kirche angewandt. In 1Kor 12, 28 spricht Paulus in diesem Sinne von "Leitungsgaben" (Seitz 2001:1915). Die Kybernetik ist die Wissenschaft von der Steuerung und den Kommunikationsabläufen in Maschinen und biologischen Systemen, so Noreen Herzfeld (2001:1913) und bezeichnet heute "allgemein die Steuerung und Leitung komplexer Systeme." In Bezug auf die Kirche gehörte die Kybernetik seit Schleiermacher zum Fächerkanon der Praktischen Theologie (Herbst 1996:71), allerdings im Allgemeinen beschränkt auf Fragen des Kirchenrechts und der Kirchenordnung. Doch Michael Herbst sieht ebenfalls eine Tendenz, den Kybernetikbegriff wesentlich weiter zu fassen, so dass ausgehend von den Fragen zur Leitung von Gemeinde, auch Fragen der Gestalt gemeindlichen Lebens als kybernetische Fragen betrachtet werden. Die Praktische Theologie selbst steht an der Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis kirchlichen Lebens und Handelns und regelt als Handlungswissenschaft "den Verkehr zwischen beiden" (Herbst 1996:38). Als solche thematisiert sie das menschliche Handeln, um es zu analysieren und zu beurteilen. "Dabei werden die Regelkreise menschlicher Kommunikation in Aktionen und Reaktionen sichtbar. Werden sie sichtbar, so werden sie auch in gewisser Weise planbar und vorausschaubar", so Michael Herbst an selber

Stelle weiter. Es geht dabei um eine bessere und gelungener (kirchliche) Praxis, denn wenn menschliches und gesellschaftliches Handeln durchschaubar wird, wird es damit bis zu einem gewissen Grade auch lenk- und plan- und steuerbar. Damit ist die Praktische Theologie aber auch zwingend kybernetisch, im Sinne einer Steuerung und Leitung komplexer Systeme, als welches die Kirche durchaus anzusehen ist. An dieser Stelle sieht Christian Moeller (2004:45) die Kybernetik als eine Unterdisziplin der Oikodomik, die wiederum die Lehre ist, "in der es um die theologischen Bedingungen für Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinde geht." Die Kybernetik beschreibt hierbei die Leitung und Steuerung dieses Wachstums und Aufbaus. In diesem Zusammenhang führt Manfred Seitz (2001:1915) drei kybernetische Grundentscheidungen in Bezug auf den missionarischen Gemeindeaufbau an:

Es geht im missionarischen Gemeindeaufbau um die geistl. Erneuerung und kybernetische Ausbildung des Pfarrerstandes... Es geht... darum, solche Gemeindeglieder, die sich schon zum Leben der Gemeinde halten, entweder im Glauben zu vergewissern oder allererst zum Glauben zu führen, um dann auch ihre bes. Charismen für die Mitarbeit zu entdecken... Es geht... darum, auch fernstehende Gemeindeglieder zur Umkehr einzuladen und in das Leben der Gemeinde einzugliedern.

Für Manfred Seitz geht es in der Kybernetik der Gemeinde also sowohl um die Festigung und Stärkung des Vorhandenen, als auch um den missionarischen Impuls nach außen hin.

Die Kybernetik rechnet also damit, menschliches Verhalten bis zu einem bestimmten Punkt steuern zu können, ohne dabei manipulativ zu werden, um die Gemeindeentwicklung in gute und gedeihliche Bahnen zu lenken. In der Gemeinde und Kirche wird die Kybernetik dabei aber im Normalfall von bestimmten Leitungspersonen oder -gremien angewandt. Hier nun gilt es im Hinblick auf das Verhältnis von Mystik und Kybernetik anzusetzen. Denn wenn es um die Fragen von Steuerung und Wachstum der Kirche geht, stellt sich zuallerst nicht die Frage nach der Steuerung in ihren ausdifferenzierten Mechanismen an sich, sondern die Frage nach dem Ziel, auf das denn zugesteuert werden soll. Wenn die Leitung der Gemeinde dieses Ziel nicht im Fokus behält, wird sie entweder ein anderes, evtl sogar schädliches Ziel ansteuern oder schlicht nicht zielgerichtet leiten und steuern können. Das primäre Ziel des Gemeindebaus ist es, aus der Gemeinschaft mit Christus heraus, in die Gemeinschaft mit Christus hinein zu rufen. Die nicht unwesentlichen Fragen nach z.B. der Gesellschaftsrelevanz, dem quantitativen Wachstum, der finanziellen Situation, nach Struktur und Organisation oder auch der missionarischen Aktivität, müssen ihre angemessene Antwort von diesem primären Ziel her finden. Welche konkreten Steuerungs- und Gestaltungsmechanismen der jeweiligen Situation angemessen sind, wird eine Leitung zu

entscheiden haben, die sich der kybernetischen Prinzipien bewusst ist und diese zielgerichtet anwendet. Dazu muss die Leitung jedoch, wie bereits angedeutet, wie immer sie sich zusammensetzen mag, dem oben genannten primären Ziel des Gemeindebaus verpflichtet sein und bleiben. Dann ist sie aber auch im Idealfall eine Leitung mit einer ausgeprägten mystischen Spiritualität. Denn die Leitung ruft zuerst aus der Gemeinschaft heraus in die Gemeinschaft mit Christus hinein und hier ruft sie zuerst die Gemeinde selbst, lenkt sie damit immer wieder zum Ziel hin, richtet sie aus und befähigt sie so, selber immer neu aus der Gemeinschaft in die Gemeinschaft zu rufen. Im Endeffekt werden so die drei oben genannten kybernetischen Grundentscheidungen aufgenommen und konkretisiert. Dabei ist der Ruf in die Gemeinschaft immer auch der Ruf zum Entdecken und Einsetzen der gottgeschenkten Charismen, mit deren Hilfe die einzelnen Glieder selbst in den kybernetischen Prozess der Steuerung der Gemeinde eintreten, d.h. damit auch in ihrem gottgeschenkten persönlichen Wirkungsbereich an der Leitung partizipieren. Johannes Reimer (2013:189) stellt diesbezüglich fest:

Gemeindebau ist eine charismatische Angelegenheit. Der Geist baut seine Gemeinde dadurch, dass er Menschen unterschiedlich begabt und sie somit zu einer funktionalen Einheit zusammenfügt. Wer Gemeinde bauen will, der kann das nur durch bewussten Einsatz der Charismen des Geistes.

Dieser charismatische Dienst ist allerdings immer mit einer Verantwortung verbunden, wobei es keine Rolle spielt, in welcher Form er konkret ausgeübt wird. Deshalb ist hierbei dann wiederum ein ausgeprägtes Zielbewusstsein vonnöten, welches aus einer mystischen Spiritualität heraus immer neu belebt wird. Damit ist der Ruf der Gemeinde aber immer auch ein Ruf aus der Mystik heraus in die Mystik hinein, in der das Ziel der Gottesbeziehung präsent bleibt.

Ausgehend von einer solchen zielgerichteten und mystisch geprägten Kybernetik, können nun auch in Bezug auf das Gemeindegewachstum die eher sekundären Ziele definiert werden. An dieser Stelle werden die Attribute "primär" und "sekundär" allerdings nicht in einem qualitativen Sinne verwendet. Es geht hier um ein umfassendes aufeinander verwiesen und angewiesen sein im Sinne von Ursache und Wirkung. Diese Wachstumsziele dienen in ihrer je situativen Ausprägung dem oben definierten übergeordnetem Ziel und sind daher von einer mystisch geprägten Kybernetik her diesem Ziel zuzuordnen. In diesem Sinne sollen hier nun drei Sekundärziele, die sich im Groben am Wachstum einer Pflanze (hier speziell eines Baumes) orientieren, benannt werden:

a. Die Stärkung der Gemeinde (Die Innenwirkung): Der tragende Teil eines Baumes ist der Stamm mit seinen Ästen. Er sorgt für die notwendige Stabilität und zusammen mit der Krone für einen erkennbaren Habitus. Über ihn geschieht Verankerung und notwendige Versorgung. Im geistlichen Sinne ist an dieser Stelle der Weinstock gemäß Johannes 15 lokalisiert, die Jesusbeziehung, wurzelnd in der gemeindlichen Funktion der Theologie und sich konkretisierend in Mystik, Mystagogie und Seelsorge. Hier muss die gemeindliche und mystische Kybernetik ansetzen, da hier das Grundgerüst aufgebaut wird, welches dem (Gemeinde)Baum seine Lebensfähigkeit und Wiedererkennbarkeit (Habitus) verleiht. Dabei wird dieser Stamm, wie in der Natur auch, Jahresring für Jahresring gestärkt. Im Gemeindegkontext bedeutet dies, dass die Stärkung, Festigung oder auch Konsolidierung der Gemeinde im Rahmen der Koinonia geschieht. Glied für Glied, in das mystagogische Netz verwoben, an die theologische Wurzel gebunden und so selbst beziehungsstiftender Kommunikator, verstärkt den wesentlich tragenden Teil der Gemeinde. Die Kybernetik wird demzufolge bei den Einzelnen ansetzen, sie zur Integration in die Koinonia ermutigen und anleiten und dabei den Habitus der Ekklesia nicht aus den Augen verlieren, den heraus- und hineinrufenden Leib Christi. Diese äußere Kontur der Gemeinde, d.h. ihr Profil bleibt, bei allem Variantenreichtum, einzigartiger Wiedererkennbarkeitsfaktor für die sie beobachtenden Menschen in der Welt.

b. Die Vermehrung der Gemeinde (Die Außenwirkung): Der Samen des Baumes dient seiner Vermehrung, bzw. Fortpflanzung. Er ist der Kern, der alle notwendigen Informationen für die Entstehung der neuen Pflanze in sich trägt. Der Kern von Gemeinde ist Gemeinschaft mit Christus in der Kraft des Geistes, in der alle wesentlichen Voraussetzungen für das Entstehen und Wachsen einer neuen Gemeinde beinhaltet sind. Daraus resultiert, dass die Bewahrung dieses Kerns, bei allen kybernetischen Überlegungen, die Priorität behalten muss. Da dieser Gemeinschaftskern jedoch mystisch ist, eben weil er Beziehung ist, muss auch die Kybernetik in der Gemeinde an dieser mystischen Stelle anschließen und von ihr ausgehen, um dem Samen seine ihm gebotene Priorität zuordnen zu können. Weiter ist der Samen zwar die Voraussetzung für die Vermehrung, damit jedoch noch nicht ihr Garant. Der Baum entwickelt eine Attraktivität (z.B. Fruchtfleisch) oder auch Funktionalität (z.B. Flugvorrichtungen) die gewährleisten, dass der Samen, sei es mit Hilfe von Tieren, sei es mit Hilfe des Windes, in die Welt hinausgetragen wird und Wurzeln schlägt. Hier sind alle missionarischen und evangelistischen Aktivitäten der Gemeinde anzusiedeln. Der Kern der Jesusbeziehung wird schmackhaft gemacht durch die Attraktivität, Funktionalität und auch Ästhetik des Gemeindelebens. Hier ist nicht zuerst an die Einzelaktion zu denken, sondern vielmehr an die

kontinuierliche liebevolle Koinonia, die sich zuwendende barmherzige Diakonie aber auch an die symbolische Ästhetik eines christozentrischen Gottesdienstes. All dies umschließt den mystischen Kern und führt zielgerichtet zu ihm hin. Hier begegnet dann auch wieder der oben bereits erwähnte geschmackmachende wahrnehmbare Rand des Gemeindegeschehens (Abromeit 2001:23). Der Kybernetik obliegt hier die Aufgabe, die Außenwirkung der Gemeinde im Hinblick auf ihre Effektivität in Bezug auf die Attraktivität und Funktionalität, immer neu zu überprüfen und zu steuern und lenkend dafür Sorge zu tragen, dass die Zielführung in Richtung des Kerns gewährleistet bleibt.

c. Die Durchsetzung der Gemeinde (Die Positionierung): Ein drittes Ziel im Leben des Baumes ist seine Durchsetzungsfähigkeit angesichts konkurrierender Pflanzen oder anderer äußerer Gefahren wie physischer Einflüsse (z.B. Feuer oder Sturm) oder biologischer Gefahren wie z.B. Pilz- oder Schädlingsbefall. Hier spielen Faktoren wie die Tiefe der Wurzeln, die Stärke der Borke oder die Flexibilität des Stammes eine entscheidende Rolle. Wie alle Vergleiche, so stößt auch der vorliegende in Bezug auf die christliche Gemeinde an seine Grenzen. Die "Durchsetzung" in der Natur erinnert an die Theorien der Evolution, an das Gesetz der Stärkeren, die sich auf Kosten der Schwächeren durchsetzen. Selbstverständlich ist dies keine Gesetzmäßigkeit, die sich die Gemeinde zueigen machen wird. Im Bild des Baumes soll deshalb mehr an der Überlebensfähigkeit und ihren Mechanismen als Voraussetzung zur Durchsetzung angeknüpft werden. Auch die Gemeinde muss sich inmitten mannigfacher Sinnstiftungsangebote behaupten und durchsetzen. Dies wird sie realisieren, indem sie die Attraktivität ihrer wahrnehmbaren Frucht an prominenter Stelle, so wie auch der Baum, sichtbar werden lässt. Ein wesentlicher Teil der Durchsetzungskraft von Gemeinde liegt eben auch in ihrer Vermehrung und nicht in ihrer Verdrängung. Wo dabei diese Früchte am sinnvollsten positioniert werden können, wird eine mystische Kybernetik anhand des jeweiligen Kontextes und Wachstumsstadiums der Gemeinde entscheiden müssen. Um im Bild zu bleiben: Es muss die Frage beantwortet werden, welche Äste denn am weitesten "in die Welt hinausragen", denn an ihnen wird die Frucht auch von den weit entfernt Stehenden am Ehesten gesehen werden. Die Kybernetik wird dann das Wachstum der Frucht an diesen Stellen in besonderer Weise fördern müssen. Gleichermäßen gehört zur Durchsetzung des Gemeindelebens auch der Schutz durch eine biblisch begründete Lehre, die die Lebensadern der Gottesbeziehung schützend umgibt, wie es die Aufgabe der Borke beim Baum ist. Gleichzeitig muss der Stamm flexibel genug sein, um bei Winddruck nicht zu splintern, d.h. dass die Gemeinde nicht in organisatorischer oder gesetzlicher Starre verharren darf. All dies sind Attribute, die die Kybernetik im Blick

behalten sollte. Es sind adaptionsfähige und -bedürftige Wachstumsprinzipien und keine starren Methoden. Der Kenntnis dieser Prinzipien folgt die Weisheit sie anzuwenden. Auch hier ist die Kybernetik dann wieder auf die spirituelle Seite verwiesen, wo ihr in Form der Mystik selbst die Leitung zuteil wird, die sie zum Leiten benötigt.

Als Schaubild stellen sich obige Erwägungen nun wie folgt dar:

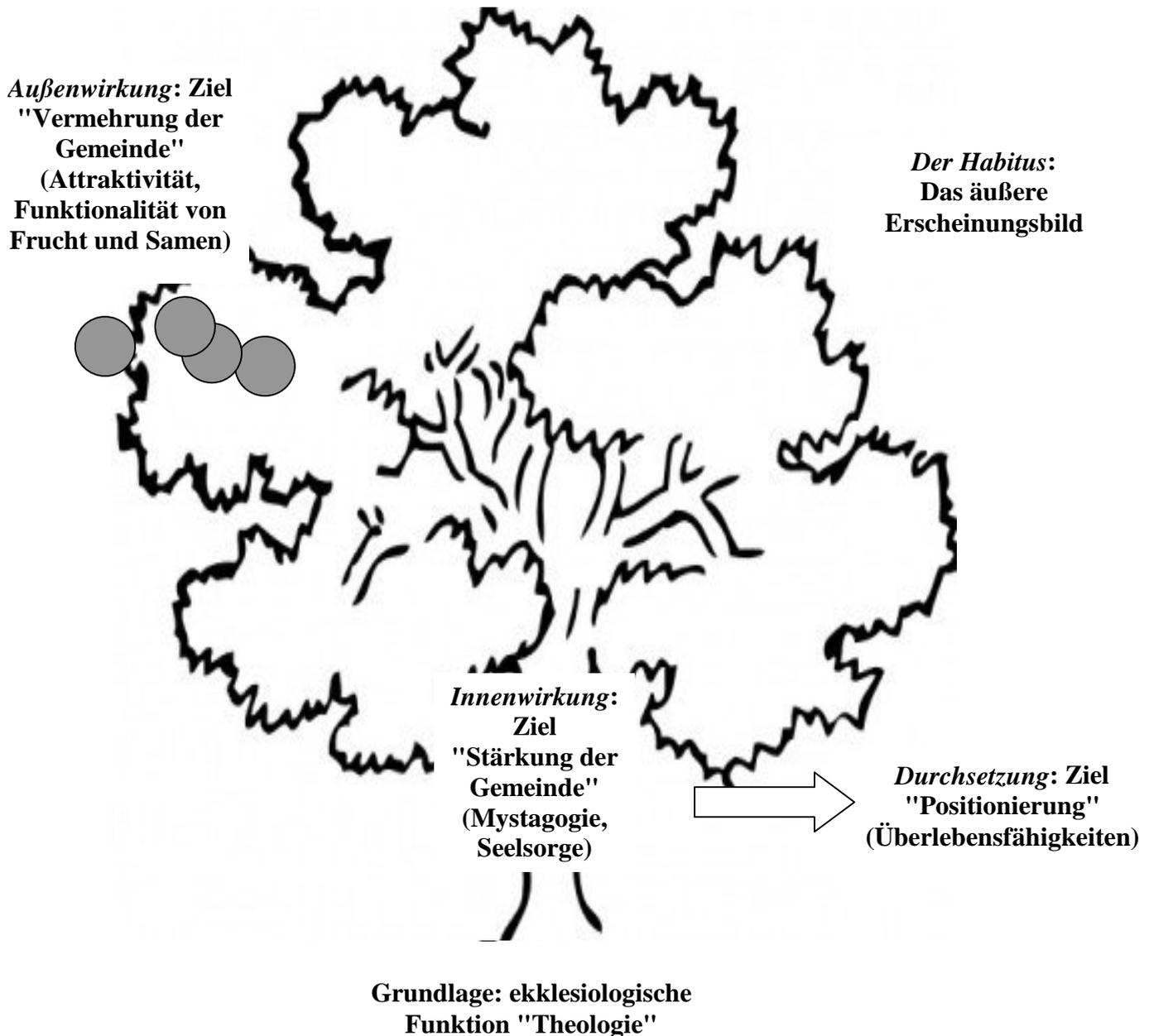


Abbildung 20 - Die dreifache Zielsetzung der Gemeindekybernetik

In der oben dargestellten dreifachen Zielsetzung, wird die ganzheitliche Aufgabe der Gemeindekybernetik deutlich. Steuernd und leitend wird sie die Stärkung, Vermehrung und Positionierung der Gemeinde im Blick behalten. Dabei sorgt sie für die permanente theologische Verankerung des Gemeindegewachstums. In diesem Prozess muss sie ihre eigene mystisch-spirituelle Struktur bewahren und pflegen, um den Kern der vermehrt werden soll, nämlich die Gottesbeziehung in Christus, nicht aus dem Fokus zu verlieren. Eine mystische Kybernetik muss gewährleisten, dass der missionarische Ruf in diese Beziehung eindeutig, attraktiv und wiedererkennbar bleibt. Schlussendlich ist sie missiologisch und ekklesiologisch zugleich, in dem Verständnis, dass beide Bereiche des Gemeindebaus nicht voneinander zu trennen und vielmehr aufeinander angewiesen sind.

3. Das missiologische Potential der Mystik

So wie der Gemeindeaufbau sowohl eine Innen- als auch eine Außenwirkung besitzt, besitzt er damit auch eine ekklesiologische und missiologische Komponente. Letztere soll in ihrem Verhältnis zur Mystik hier näher bedacht werden. Wie gezeigt, wächst und vermehrt sich die Gemeinde, indem sie - vermittelt eines attraktiven und funktionalen Angebotes - ihren vermehrungsfähigen Samen weiter gibt, d.h. mit anderen Worten, indem sie ihren Wesenskern der Gottesbeziehung teilt und in sie hineinruft. "Gott ist schon in sich ein Wesen-in-Beziehung. Und er schafft aus Liebe weitere Wesen-in-Beziehung und tritt mit ihnen in einen lebendigen Austausch", so Michael Herbst (2013:158), wobei er auf die göttliche Trinität rekurriert, die die Beziehungsaufnahme als Kern der missio dei impliziert. Es wurde deutlich, dass dieser Ruf immer auch ein spiritueller Ruf ist und damit im Idealfall ein Ruf hinein in die Mystik. Ist also die intensive Gottesbeziehung prägendes Merkmal der Gemeinde, so ist die Mystik konturierendes und pointierendes Vehikel dieser Beziehung. Das mystische Leben der Gemeinde und ihrer Glieder, macht das ungreifbare Beziehungsgeschehen in den Partizipanten und Partizipantinnen dieser Beziehung greifbar. Die Attraktivität der Gottesbeziehung ist hierbei der missionarische Motor des Gemeindegewachstums. Die positiv persönlichkeitsverändernde Kraft der Mystik verdeutlicht die Funktionalität des christlichen Glaubens, der in der jeweiligen mystischen Person offensichtlich "funktioniert" und damit die theoretischen Aussagen des Evangeliums in ihrem praktischen Vollzug aufzeigt. Hier liegt dann auch das große missiologische Potential der Mystik und hier sollte jede missionarische oder evangelistische Aktivität wurzeln. Denn wie immer auch eine evangelistische Aktion

gestaltet sein mag, ihr Ziel bleibt primär die Beziehungsaufnahme. "Das Ziel der Mission Gottes ist die Versöhnung "in jeder Beziehung", mithin das Heilwerden der gesamten Schöpfung mit allen ihren Kreaturen", bringt Michael Herbst (2013:159) es auf den Punkt. Dies geschieht im weiter *gegebenen* und weiter *gesagten* Wort des Evangeliums von Jesus Christus, doch in gleicher Weise auch im weiter *gelebten* Wort dieses Evangeliums. Dies sieht Herbst (:160) dann folgendermaßen:

Man kann es auch noch anders sagen und auf die Zentralität Jesu für eine integrale Mission verweisen. An der Christologie entscheidet sich die Missiologie und an der Missiologie die Ekklesiologie. Was Seelsorge als Dienst der Gemeinde sein kann, wird an Jesus ansichtig. In der Nachfolge Jesu ***brechen manche Gegensätze in sich zusammen***. Sollen wir eher etwas für Kinder in Not tun und für die Armen in unserer Nähe oder sollen wir die gute Nachricht bezeugen und zum Glauben einladen? Es ist sehr schwer, in der Nähe Jesu zu sein und dann eines zu tun und das andere zu lassen.

Die Bezeugung des Evangeliums geschieht in Wort und Tat. Michael Herbst sieht an dieser Stelle die gemeindliche Seelsorge in umfassendem Sinne als konkrete Vermittlung der Botschaft in der Beziehungsaufnahme. "Die Begegnung mit dem Nazaräer war immer auch Beziehungsereignis", stellt Monika Renz (2013:126) fest. Damit ist dann aber auch eine ganz wesentliche missiologische Komponente benannt. Beziehung wird zu konkreten Personen geknüpft, nicht zu einer Information. Es sind Personen, die sich zuneigen, hin zu denen, die noch "draußen" stehen. So werden sie zu Nachahmern Gottes, von dem Herbst (:161) sagt: "Immer wieder lässt sich Gott ein auf die besonderen Lebensverhältnisse. Es ist das Wesen seiner Mission, sich zu inkarnieren." Diese (mystischen) Personen sind damit die Repräsentanten und gewissermaßen die "Inkarnatoren" der Botschaft, die paulinischen "Gesandten an Christi Statt" (2Korinther 5, 20) und damit Beziehungstifter hin zu dem einen Gott, der diese Beziehung in Jesus anbietet. Da es nun im Kern jeder missionarischen Botschaft oder Einladung um den Ruf in die Beziehung zu Gott geht, ist dieser missionarische Ruf eben immer auch ein mystischer Ruf von Mystikerinnen und Mystikern in die Mystik hinein. "Je stärker mein Gegenüber auf Gott hin durchsichtig ist, umso mehr wird Gott im anderen unmittelbar erfahrbar", (Rutishauser o.J.:67). Damit ist dieser Ruf aber auch ein Ruf in die Gotteserfahrung an sich hinein, wie es Polak und Zulehner (2004:226-227) als wesentliches missionarisches Merkmal formulieren:

In Zukunft wird es nur noch Gotteserfahrung aus erster Hand geben, die zählt. Im eigenen Leben gibt es keine geliehene, keine vermittelte Erfahrung der Gegenwart Gottes. Es braucht diese Ursprünglichkeit und Unvermitteltheit im eigenen Inneren, in meinem eigenen Leben. [...] Christliche Kirchen werden daher eine Art Mystik für Anfängerinnen entwickeln, Schulen der Meditation und der Kontemplation, des Gebets und des Segnens. Dazu müssen wir freilich strukturell "übersiedeln" aus einer versorgenden Seelsorge in eine mystagogische Seelsorge.

Polak und Zulehner benennen hier das missiologische Potential der Mystik in Bezug auf die von den Menschen gesuchte Gotteserfahrung, die sich nur in Beziehung realisieren lässt. Gerade in dieser Hinsicht ist die Mystik missionarisch, weil sie bedürfnisorientiert und damit quasi "marktorientiert" der menschlichen Sehnsucht nach Beziehung nachkommt. Es geht dabei allerdings nicht primär um das reine Marketing, das am Endverbraucher orientierte Denken (Abromeit 2001:27), insofern hier das Angebot ja nicht der Nachfrage angepasst wird. Wenn jedoch in und mit der Mystik einer offensichtlich vorhandenen Nachfrage bzw. Sehnsucht der Menschen nachgekommen werden kann, ist es nicht ratsam für die Mission der Kirche, auf diese Mystik zu verzichten. Wenn Polak und Zulehner oben im Weiteren eine Mystik für Anfänger, Schulen der Kontemplation und des Gebets fordern, geht der missiologische Impuls damit nahtlos in einen ekklesiologischen über. Die Gotteserfahrung und aufgenommene Beziehung wird im mystagogischen Prozess vertieft und gefestigt. Dieser wiederum findet im ekklesiologischen Kontext statt. Hier werden Menschen dann zu "Gottesfahrern", die ihre Gotteserfahrung wiederum neu als missionarischen Impuls nach außen tragen, womit sich der missiologisch-ekklesiologische Kreis, wie er unten dargestellt ist, schließt.

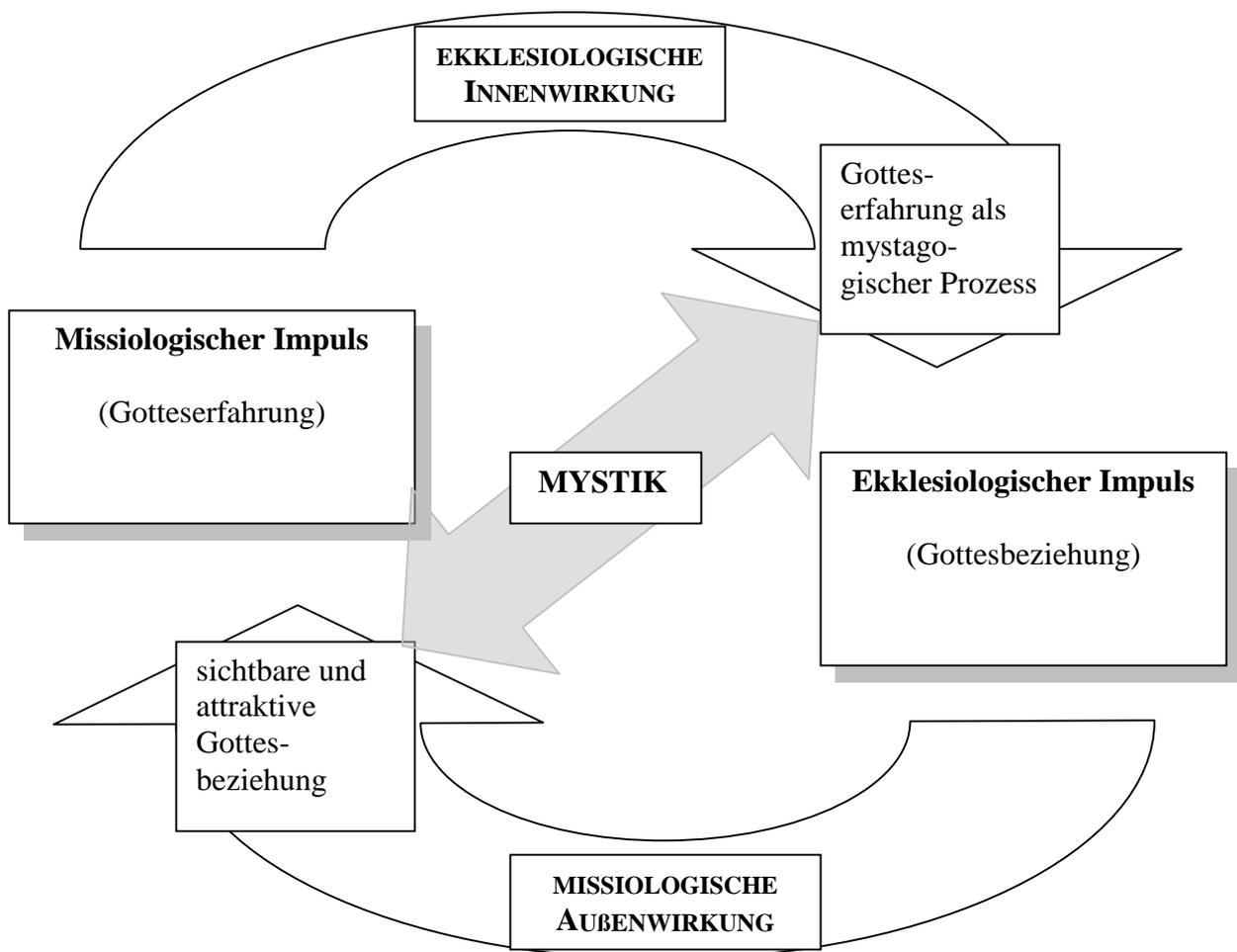


Abbildung 21 - Der missiologisch-ekklesiologische Kreislauf

Die missionarischen Möglichkeiten einer Gemeinde können nicht primär an ihrem organisatorischen oder finanziellen Potential gemessen werden, sondern stehen und fallen mit ihrem mystischen Potential. Vereinfacht gesagt bedeutet dies, dass Menschen schwerlich in eine Beziehung eingeladen werden können, deren Existenz und Potential kaum greifbar wird. Eine perfekte Veranstaltung mag beeindrucken, kann aber im besten Falle nur ein Teil des Fruchtfleisches sein, welches zum Kern der Gemeinschaft hinführt. Die Mission der Gemeinde kann auf die Mystik nicht verzichten. Möglicherweise kann in diesem Zusammenhang durchaus ein Mangel an Spiritualität in manchen Gemeinden festgestellt und auch beklagt werden. Hier gilt es dann, das vorhandene spirituelle Potential, so gering es auch zu sein scheint, wahrzunehmen, aufzunehmen und gezielt zu fördern, hin zu einer

Intensivierung, wie sie die Mystik definiert. An dieser Stelle offenbart sich somit auch eine wesentliche missiologische Steuerungsaufgabe einer gemeindlichen Kybernetik. Sie behält den individuellen missionarischen Auftrag der Einzelnen im Blick, ohne dabei den gesamtmissiologischen Kontext zu vernachlässigen. Vor allem aber ist sie sich dessen bewusst, was Michael Herbst (2013:161) so zusammen fasst:

Nach alledem hat nicht die Kirche eine Mission. Auch kann Mission nicht ein Teilgebiet kirchlichen Tuns sein, das manche mit besonderer Leidenschaft betreiben, während andere sich eben anderen Aufgaben zuwenden. Vielmehr hat Gott eine Mission und für diese Mission hat er eine Gemeinde mitten in der Welt ins Leben gerufen. [...] Sie stellt das Evangelium auf der Bühne der Welt dar.

Die Mission ist kein Arbeitsbereich der Gemeinde mit besonderen Experten und Expertinnen, denen die Aufgabe der Mission ausschließlich anvertraut ist. Gemeinde *ist* Mission, was Johannes Reimer (2013:190) wie folgt formuliert: "Gemeindebau kann nur in missionarischer Absicht erfolgen. Die Kirche des Heiligen Geistes ist eine missionarische Kirche oder sie ist keine Kirche." Mission geschieht, so wie auch Gemeinde geschieht und sie geschieht zuerst im Beziehungsgeschehen, welches auf Grund der Beziehungsaufnahme Gottes in Jesus möglich wurde. Deshalb ist einer Missiologie, die die Mystik ernst- und aufnimmt der Vorzug zu gewähren, vor einer Missiologie, die diesen Aspekt vernachlässigt.

4. Das ekklesiologische Potential der Mystik

Der oben beschriebenen Außenwirkung der Gottesbeziehung steht ihre Innenwirkung gegenüber und ergänzt sie. Ist die Außenwirkung dabei die *missiologische* Ausprägung, so ist die Innenwirkung ihre *ekklesiologische* Ausprägung. Beide stehen in unmittelbarer Wechselwirkung zueinander, da sie zwei unterschiedlich ausgerichtete Wirkungen *einer* gemeinsamen Ursache sind. Hier wie dort entfaltet sich das Potential der Mystik ausgehend von der Beziehung der Einzelnen zu Gott. Im ekklesiologischen Kontext steht dabei das *beziehungsgestaltende* Moment im Vordergrund, gegenüber dem *beziehungsstiftenden* Moment im missiologischen Kontext. Der Einladung zur Beziehung wird hier also die Ausprägung der Beziehung an die Seite gestellt. Es ist die sich entwickelnde und wachsende Koinonia derer, die schon in einer persönlichen Beziehung zu Gott stehen. Aus dieser persönlichen Beziehung, ziehen sie das Potential zur kontinuierlichen Vertiefung der Beziehung zu den Glaubensgeschwistern. Hier kann dann auch das notwendige mystagogische Netz gewoben werden, das der Koinonia die spirituelle Tiefenschärfe und

Sicherheit verleiht. Die daraus resultierende Ekklesia ist in ihrem Zentrum ein lebendiges und damit bewegliches Beziehungsgeschehen. Die mystische Ekklesia ereignet sich permanent, ohne das dabei ihre äußere Form zwingend einer permanenten Veränderung unterworfen wäre. Eine beständige äußere Form mag hier vielmehr vorteilhaft sein, um einem kontinuierlichen Begegnungsgeschehen den schützenden Raum zu bieten. Die Kybernetik der Gemeinde sieht sich damit herausgefordert, den mystagogischen Prozess bewusst zu machen, ihn in der notwendigen Art und Weise, auch durch geeignete Strukturen, zu fördern und die Glieder zu ermuntern, ihre persönliche Gottesbeziehung zu pflegen und zu intensivieren. Verbunden damit ist dann aber auch die Herausforderung an jegliche Leitung, selbst beispielhaft eine (mystische) Spiritualität zu pflegen. Dies greift Christian Rutishauser (2011:142) auf, indem er schreibt: "Eine kontemplative Lebenskultur gehört so grundsätzlich zur Kirche, dass sich gerade ihre Leitung zutiefst dadurch prägen lassen muss" und weiter (:144):

Das Denken, Fühlen und Handeln der Menschen will unmittelbar mit dem Wirken Gottes verwoben werden. Es gilt, eine Gottesbegegnung mitten in der Arbeit zu intendieren. Leitungsaufgaben in der Kirche sollen einen im Dialog mit Gott gewirkten Teppich darstellen. Aus dem dialogischen Ineinander von menschlichem Engagement und göttlichem Wirken erwächst das kirchliche Leben.

Rutishauser sieht den Dialog und die Begegnung mit Gott als Hintergrund für das Leiten und Wirken in der Kirche. Damit ist jede Mitarbeit in der Gemeinde, sei sie leitend oder nicht, eine spezielle Ausformung dieses Dialoges, der richtungweisend in das Leben und das Wachstum der Gemeinde hineinwirkt. Hier geschieht eine Gemeindekybernetik, die nicht nur auf die offiziellen Leitungsorgane beschränkt bleibt, sondern idealerweise an allen Punkten dieses Dialoges mit Gott stattfindet. An diesem Punkt wird nun aber auch das Ideal einer von der Mystik durchdrungenen Ekklesia deutlich, die diesen notwendigen Dialog mit Gott in allen Lebensäußerungen und Funktionen der Gemeinde aufrecht erhält.

Eine Gemeindekybernetik, die nicht nur auf Leitungsgremien beschränkt bleibt und doch einer zentralen Steuerung folgt, nimmt in diesem ihrem dualen Charakter den sozial-spirituellen Charakter der christlichen Gemeinde auf. Da sie als geistlicher Leib des Christus ein lebendiger Organismus ist, ist sie strukturell und organisatorisch gesehen das, was als "dominante Monade" angesehen wird, die von Ken Wilber (2008:203) wie folgt beschrieben wird: "Einzelne Organismen haben, was Whitehead eine *dominante Monade* nennt, das heißt, sie haben eine Organisations- oder Steuerungskapazität, der alle ihre Subkomponenten folgen." Die Gemeinde, mit Jesus als ihrem Haupt sich selbst als seinen Leib betrachtend, entspricht, zumindest in der Theorie, dieser Definition der dominanten Monade. Die

Gemeinde als Organismus folgt in allen ihren Subsystemen dem leitenden Haupt, vermittelt durch den Heiligen Geist. Nur so kann sie als eine Einheit agieren und wahrgenommen werden. Gleichzeitig ist die Gemeinde aber auch das, was als soziales Holon bezeichnet wird, über das Wilber in Bezug zur dominanten Monade (2008:204).schreibt:

"Und es gibt auf der ganzen Welt nirgendwo eine Gesellschaft, eine Gruppe oder ein Kollektiv, die sich genauso verhält. Ein soziales Holon hat einfach keine dominante Monade. Wenn sie und ich miteinander reden, bilden wir ein "Wir" oder ein soziales Holon, aber dieses "Wir" hat kein zentrales "Ich" oder eine dominante Monade, die mir und Ihnen befiehlt, bestimmte Dinge zu tun [...].

Nach Wilber ist ein soziales Holon demzufolge niemals gleichzeitig eine dominante Monade. Dem ist zuzustimmen, da eine perfekte Gleichschaltung aller zum Holon gehörenden Individuen nicht möglich, aber Voraussetzung für die dominante Monade ist. Die Individuen im Korpus einer dominanten Monade würden sich in diesem Falle als unselbstständige "Marionetten" entpuppen. Für die christliche Gemeinde ist aber gerade dies nicht zu konstatieren. Sie besteht aus individuellen Persönlichkeiten, die gemeinsam einem Steuerungsmechanismus folgen, eben dem Haupt Christus. Das soziale Holon Gemeinde stellt somit ein Paradoxon dar, indem es gleichzeitig auch einer dominanten Monade folgt. Möglich wird dies durch die Mystik, die sowohl Persönlichkeit fördert und formt, als auch individuell mit dem Haupt verbindet. Vermittels der Mystik als Medium, verbindet die Gemeinde die Vorteile eines übergeordneten Steuerungsmechanismus, mit den Notwendigkeiten der persönlichen Entfaltung. Um die obigen Worte von Ken Wilber aufzugreifen, ist die Gemeinde ein "Wir" mit einem zentralen "Ich". In Konkretion bedeutet dies, dass die Gemeinde in der Lage ist, in allen ihren Subsystemen bzw. Individuen zielgerichtet und konzertiert zu agieren. Die Dominanz des gemeinsamen Zieles wird dabei durch die individuelle Verbindung mit dem zentralen "Ich", nämlich Jesus dem Haupt, gewährleistet. Das gerade in dieser gemeinsamen, koinonischen Zielausrichtung die individuelle Persönlichkeit ihre eigentliche Entfaltung erfahren kann, ist das immer neu hervorzuhebende Wesensmerkmal der Ekklesia. Das die Praxis an dieser Stelle mehr oder weniger stark von der Theorie abweicht, ist ein offenes Geheimnis. Eine mystische Spiritualität, die alle Lebensbereiche der Gemeinde durchdringt, bietet jedoch die große Chance, sich diesem Wesensmerkmal anzugleichen. Da es aber ein Wesensmerkmal ist, ist diese Angleichung m.E. keine Option, sondern obligatorisch. Hier tritt das ekklesiologische Potential der Mystik und die Verpflichtung jeder spirituellen Gemeindekybernetik in besonderer Weise zu Tage.

5. Ertrag

Ein mystisch-spirituell geprägter Gemeindeaufbau ist sich der Prinzipien der Gruppenbildungsprozesse und der Kybernetik bewusst, bedient sich ihrer und stellt diese dabei konsequent und kontinuierlich in den Bezug zu seinem geistlichen Kern. Im Bewusstsein gruppenspezifischer Abläufe und der verschiedenen Phasen der Gruppenentwicklung, wird eine mystisch geprägte Kybernetik ihre Steuerungsfunktion dahingehend ausüben, diese Abläufe in den Kontext der spirituellen Dimension der Gemeinde zu stellen. Die aus der Natur entlehnte Triade "Stärkung, Vermehrung und Durchsetzung" der Gemeinde kann in dieser Hinsicht als ein grobes Raster dienen, an dem sich die spirituelle Gemeindekybernetik orientieren kann. Wesentlich hierbei ist, dass die beiden Dimensionen Missiologie und Ekklesiologie als gleichberechtigte Charakteristika des Gemeindebaus berücksichtigt werden. Bei alledem muss die Gemeindekybernetik der Zielvorgabe des "Beziehungsstiftens" verpflichtet bleiben. Gemeinde ist und bleibt, sowohl in der Außen-, als auch in der Innenwirkung, ein lebendiges Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch gleichermaßen. Die Sichtbarkeit und Attraktivität dieses Beziehungsgeschehens ist wesentliche Quelle aller missionarischen Relevanz der Gemeinde. Vor allem an dieser Stelle wird auf das Bedürfnis der Menschen nach Gotteserfahrung in konkreter Art und Weise eingegangen. Damit aber ist die missionarische Relevanz der Gemeinde eng verbunden mit der Qualität ihrer mystischen Spiritualität. Der positive koinonische und damit ekklesiologische Effekt lebendiger Beziehung muss an dieser Stelle nicht mehr eigens erwähnt werden. Ist die Gemeinde missionarisch "gut aufgestellt", kann ihr ekklesiologischer Aspekt nicht negativ ausgeprägt sein. Dies gilt dann auch in umgekehrter Reihenfolge. Ekklesiologisch gesund, bedeutet missionarisch aktiv. Die Mystik hält beide Pole in permanenter Verbindung und eine mystische Kybernetik, die sich dieser Dynamiken bewusst ist, wird das Gemeindegewachstum gezielt in diese Richtung lenken müssen. Damit ist die Mystik nun vollends in Ekklesiologie und Missiologie angekommen. Sie ist der spirituelle Kern von Gemeinde und Mission. Eine mystische Ekklesiologie ist immer auch missionarische Ekklesiologie und wenn nun in der Folge diese mystische Ekklesiologie erörtert werden wird, wird die Mission als eigentlicher Zweck der Gemeinde, den Hintergrund für alle Erwägungen bilden müssen. Denn wo von Gemeinde Jesu Christi die Rede ist, ist auch die Rede von Mission und wo von Mission die Rede ist, ist auch die Rede von Gemeinde Jesu Christi.

VI Mystische Ekklesiologie – Eine Annäherung

Wenn nun in der Folge von einer "mystischen Ekklesiologie" die Rede sein wird, so ist dabei immer, wie oben gezeigt, auch von Mission die Rede. Es ist die Rede von der gesandten Gemeinde, die vermittels der Mystik die Verbindung mit dem Sender aufrecht erhält. Es ist eine missionarische Ekklesiologie, von der hier die Rede sein wird, eine Ekklesiologie, deren Mission ohne die Mystik bzw. der Spiritualität an sich, im Endeffekt die Verbindung zu ihrem Kern verliert. Dieser Kern markiert die kleinste aber auch wesentlichste Einheit des zentralen Beziehungsgeschehens, welches die mystische Ekklesiologie ausmacht. Von diesem Kern her ist diese Ekklesiologie dann auch zu denken und zu entfalten. Es ist die individuelle Gott-Mensch Beziehung in Christus durch den Heiligen Geist. Der Kern von dem hier die Rede ist, ist demzufolge Mystik in ihrer eigentlichen Bedeutung. Mystische Ekklesiologie beginnt demnach bei den Einzelnen und ihrer Gottesbeziehung, sie ist zunächst ganz individuell und persönlich und erscheint als eine "Individualmystik". Dies ist in dem Sinne angemessen, als das, was bei den Einzelnen nicht vorhanden ist, dann auch bei den Vielen nicht zu finden sein wird. So gesehen und konsequenter Weise ist es also unumgänglich, im Kontext des Gemeindebaus großen Wert auf die Entwicklung und den Erhalt der individuellen Gottesbeziehung zu legen. Deshalb ist eine mystische Ekklesiologie immer auch mystagogisch geprägte Ekklesiologie. Diese persönliche Gottesbeziehung wird dann in der Folge und auf der nächsten Stufe kollektiv oder, mit anderen Worten, koinonisch erweitert werden. Hier, wo mindestens zwei Menschen mit ihrer je eigenen Gottesbeziehung in Kommunikation zueinander treten, d.h. bewusst als "Gottbezogene" eine Beziehung zueinander aufnehmen, beginnt die Koinonia und damit auch die sichtbare Ekklesia. Zu dem individuellen Beziehungserhalt tritt nun der koinonische Beziehungsaufbau hinzu. Zur persönlichen Gottesbeziehung, gesellt sich die nicht weniger persönliche Beziehung zu den Mitgläubigen. Es entsteht der Organismus der Vielen, neutestamentlich dargestellt in den Bildern vom Leib, Haus oder auch Tempel, die miteinander Gott anbeten und damit in einem gemeinsamen Dialog, in einer "Communio" und Beziehung mit Gott stehen. Hier wird dann die Individualmystik zur Kollektivmystik, zur Mystik der Vielen und damit zur ekklesiologischen Mystik. Auf der nun folgenden dritten Stufe erfährt das Beziehungsgeschehen seine letzte Erweiterung. Zur persönlichen Gottesbeziehung und der persönlichen Beziehung zu den Mitgläubigen tritt die persönliche Beziehung zu den nichtgläubigen Menschen hinzu. Hier wird die Mystik nun ganz missionarisch. Die Einzelnen als Teil der Koinonia, treten in individuelle Beziehungen zu außenstehenden Menschen und lassen diese damit in Beziehung zur Ekklesia treten. Durch die zugrunde liegende

Individualmystik, wird diese Beziehung immer auch die Beziehungsaufnahme zu Gott selbst beinhalten. Im Idealfall wird diese Beziehungsaufnahme dann in Form einer Akzeptanz des Evangeliums festgemacht und es entsteht eine neue Individualmystik, womit sich der Kreis wiederum schließt.

Es ist diese oben beschriebene Dynamik, die die treibende Kraft einer mystischen Ekklesiologie darstellt. Eine mystisch geprägte Gemeinde oder Kirche ist damit immer auch im Werden begriffen, sie durchläuft immer neu den Kreislauf der *Beziehungsaufnahme* (Mission), des *Beziehungsaufbaus* (Koinonia) und des *Beziehungserhaltes* (Individualmystik). Dies korrespondiert eng mit dem im vorangegangenen Kapitel beschriebenen missiologisch-ekklesiologischen Kreislauf, der die Gemeinde als "Gemeinde in Bewegung" definiert. Eine mystische Ekklesiologie beschreibt somit einen Prozess, der gleichzeitig ein Zustand ist. Damit benennt sie dann aber auch die konkrete Gefahr, dass eine Unterbrechung dieses Prozesses einen Zustand zur Folge haben würde, der nicht mehr als Ekklesia zu bezeichnen wäre. Alle in der Folge zu bedenkenden Aspekte einer mystischen Ekklesiologie sind in diesem Kontext und auf diesem Hintergrund zu erwägen. Diese Ekklesiologie ist individuell, koinonisch, mystagogisch und missionarisch. Es ist eine Ekklesiologie, die in ihrer eigenen Lebendigkeit, die verschiedenen Spannungsbögen, die in diesem prozesshaften Werden zwangsläufig entstehen, aushält und integriert. Sie muss sowohl flexibel als auch strukturiert, sowohl individualistisch als auch beziehungsorientiert, sowohl aktiv als auch kontemplativ, transzendent und immanent zugleich sein. Der Beziehungskreislauf der Ekklesiologie findet im Spannungsfeld dieser Pole statt und kann nur in diesem Spannungsfeld am Leben erhalten werden. Deshalb ist diese Ekklesiologie mystisch, denn die Mystik ist, wie gezeigt, in der Lage, diese Spannung zu ertragen und für die Gemeinde nutzbar zu machen. Damit bleibt die Theologie der mystischen Ekklesiologie ganz in dem neutestamentlichen Spannungsfeld des "Schon jetzt und noch nicht" verankert, nimmt diese Spannung auf und verleiht ihr ein Gesicht. Das Reich Gottes ist schon da und doch kommt es noch, Jesus Christus, der Herr der Gemeinde ist schon hier und kommt dennoch wieder, die Christen sind schon etwas und doch ist noch nicht offenbar, was sie einmal sein werden (1Johannes 3, 2), die Welt ist der Ort des Daseins der Gemeinde und doch ist die Welt im Glauben überwunden und besiegt (1Johannes 5, 4). Hier entstehen Spannungen, die aus der Diskrepanz zwischen dem "Hier und Dort", dem "Jetzt und Dann" resultieren. Sie dürfen sich im Leben der Gemeinde äußern. Indem sie wahr- und aufgenommen werden, halten sie die Gemeinschaft in Bewegung. Mystische Ekklesiologie wird diese Spannungsfelder bewusst in den Dienst ihrer Lebendigkeit stellen und sie fruchtbar für ihren Selbstwertungsprozess

machen. Hiermit verankert sie sich selbst in der biblischen Theologie, die die Gemeinde niemals als angekommen, sondern immer auf dem Wege sieht. Die Mystik, die, wie im Verlaufe dieser Arbeit dargelegt, selbst Weg und Zielpunkt gleichermaßen in sich vereint, besitzt damit eine Strukturanalogie, die dem ekklesiologischen Prozess des Werdens entspricht. Eine Ekklesiologie, die hier ansetzt, ist selbstverständlich deskriptiv, insofern sie diesen Prozess beschreibt und analysiert. Da sich dieser Prozess jedoch genauso selbstverständlich in konkreten Handlungen äußert, ist diese Ekklesiologie auch handlungsorientiert. Eine solche Ekklesiologie wird empirisch und vergleicht die vorfindlichen Erfahrungen mit den theoretischen Analysen des Prozesses. Sie bringt also die Theorie mit der Praxis in den notwendigen korrektiven Dialog. Auf dieser Prämisse ist nun in den folgenden Erwägungen über einzelne Aspekte einer mystischen Ekklesiologie aufzubauen.

1. Ekklesiologische Mystik – mystische Ekklesiologie

Eine mystische Ekklesiologie zentriert sich um das Beziehungsgeschehen. Dies realisiert sich, wie bereits erwähnt, dreifach und zwar in der Mission, der Gemeinschaft der Heiligen und der persönlichen Spiritualität. Hierbei geht es um die Beziehungsaufnahme in der Mission (Sendung), den Beziehungsaufbau in der Gemeinschaft (Koinonia) und den Beziehungserhalt in der Spiritualität (Heiligung). Diese etwas schematische Triade folgt im Groben dem zentralen biblischen Gebot der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe (Lukas 10, 27) und ist selbstverständlich nicht streng voneinander zu trennen. Heiligung, Koinonia und Sendung beeinflussen sich gegenseitig und besitzen mehr oder weniger große Schnittmengen. In ihrer Unterscheidung markieren sie allerdings je für sich einen speziellen Aspekt des ekklesiologischen Beziehungsgeschehens. Heiligung, Koinonia und Sendung sind die drei Eckpfeiler jeder Ekklesiologie und speziell einer mystisch orientierten Ekklesiologie, die das Beziehungsgeschehen in den Mittelpunkt stellt. Dabei ist kein Aspekt dieses Beziehungsgeschehens ohne den Heiligen Geist denkbar, der die Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen legt (Römer 5, 5). Denn im Endeffekt geht es ja um die Gottesbeziehung, die in den verschiedenen zwischenmenschlichen Beziehungsgeflechten inkarnieren will. Somit geht es aber auch immer um den Geist Gottes, der allein - vom Vater gesandt und im Namen des Sohnes - diese Beziehung stiften kann. Mystische Ekklesiologie ist trinitarisch orientiert, insofern die Ekklesia vom Vater beauftragt und gesandt wird, vom Heiligen Geist befähigt

wird und im Sohn als ihrem Haupt ihre Identität findet. Im Prinzip findet sich auch an dieser Stelle die Triade der Heiligung (Heiliger Geist), der Koinonia (der Sohn) und der Sendung (der Vater) wieder. Die mystische Ekklesiologie nimmt den trinitarischen Gott als Ganzes wahr und sorgt dafür, dass alle Personen der Trinität zur Geltung kommen. Nur so wird es ihr möglich sein, das gesamte Beziehungsgeschehen, welches ihr Wesen ausmacht, zu realisieren. Hierzu bemerkt Peter Zimmerling (2003:29):

Eine trinitarische Spiritualität ist angesichts fortschreitender Pluralisierungsprozesse in unserer Gesellschaft besonders geeignet, den christlichen Gottesgedanken denkerisch in der Postmoderne zu verantworten. Sie erlaubt, größte Verschiedenheit mit höchster Einheit zu verbinden. Gerade die bleibende Unterschiedenheit der göttlichen Personen ist im Rahmen der Trinitätslehre als Voraussetzung für ihre Einheit zu verstehen. Die Erkenntnis des *dreieinigen Gottes* stellt schließlich eine wichtige Begründung für die sozialetische Dimension christlicher Spiritualität dar. Die Trinität als Gemeinschaft sich liebender, gleichwertiger Personen ist der *Zielhorizont*, auf den hin gesellschaftliche Veränderungsprozesse Gestalt gewinnen sollten.

An dieser Stelle wird der gesellschaftsrelevante und damit auch missionarische Aspekt trinitarischen Denkens und damit auch einer trinitarisch ausgerichteten Ekklesiologie deutlich. Mystische Ekklesiologie ist zutiefst spirituell und damit eben mystisch in Bezug auf den Heiligen Geist, der begabt und verbindet. Sie ist ebenso zutiefst wortgebunden, nämlich sowohl an das schriftgewordene Wort, als auch an das inkarnierte Wort, d.h. ihrem Haupt Jesus. Bei alledem bleibt sie wiederum zutiefst Reich Gottes des Vaters, einerseits verborgen und kommend, andererseits aber auch real immanent existent und sich in der Welt ausbreitend. Diese drei trinitarischen Aspekte der Ekklesia stehen, insofern sie drei in eins und untrennbar miteinander verbunden sind, in einer permanenten Beziehung zueinander und halten den gegenseitigen Dialog aufrecht. Eine mystische Ekklesiologie wird jeder einseitigen Überbetonung eines dieser Aspekte eine Absage erteilen müssen. Das Beziehungsgeschehen der Ekklesia ist ganzheitlich trinitarisch oder es ist unzulässig verkürzt, indem es einer Person der Gottheit den Vorzug vor der anderen gibt. Graphisch zusammengefasst stellen sich die bisherigen Gedanken wie folgt dar:

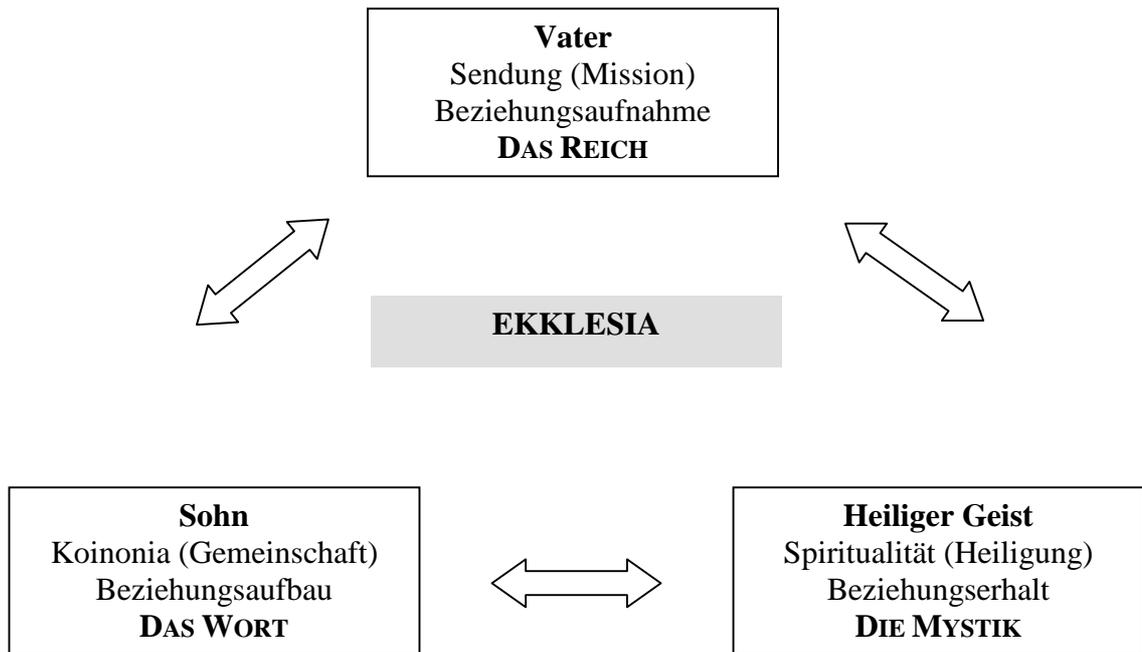


Abbildung 22 - Die drei Eckpunkte mystischer Ekklesiologie

Diese "ekklesiologische Triade" *ist* Beziehung, ein beständig sich ereignender Seinszustand, so wie es für Gott selbst gilt. Hier liegt m.E. der Kern dessen offen, was die Gemeinde ausmacht, nämlich das "Du - Ich" Geschehen zwischen zwei Persönlichkeiten, zwischen Mensch und Gott und Mensch und Mensch, wobei die Mensch - Mensch Beziehung in den "gottbegeisterten" Menschen wieder in die Gott - Mensch Beziehung mündet. Deshalb beginnt die mystische Ekklesiologie immer bei den Einzelnen, indem sie mystagogisch zur Persönlichkeitsentwicklung beiträgt, denn die Persönlichkeit ist die Voraussetzung für jede "Du - Ich" Beziehung. Mystischer Gemeindeaufbau wird die persönliche Gottesbeziehung demzufolge in jedweder Hinsicht fördern und unterstützen, hin zur intensivst möglichen Begegnung mit Gott. Zwei und mehr dieser Persönlichkeiten treten in der Folge zueinander in eine Beziehung, der die Gegenwart des Sohnes (Matthäus 18, 20) verheißen ist. So treten sie wiederum als Koinonia in Beziehung zum Sohn und es entsteht "Reich Gottes", nämlich die Ekklesia aus denen, in denen das Reich Gottes inwendig vorhanden ist (Lukas 17, 21).

Die mystische Ekklesiologie ist nicht von der äußeren Form, sondern von der oben dargestellten "ekklesiologischen Triade" her zu denken. So wird auch nicht eine bestimmte Form transportiert, installiert oder aufgebaut. Wo mystisch orientierte Gemeinde gebaut wird,

wird Beziehung geknüpft und geistliches Leben gefördert. Die Form orientiert sich am situativen Kontext und wird vom Geist Gottes bestimmt, was voraussetzt, dass ein Konsens darüber besteht, was denn gebaut werden soll. Mystische Ekklesia entsteht, wenn begonnen wird, auf allen Beziehungsebenen das mystagogische Netz zu weben, welches auf die Gottesbegegnung abzielt. Da die ekklesiologische Beziehung auf Kontinuität ausgerichtet ist, braucht sie eine Struktur und Form, die diese Beständigkeit gewährleistet. Gerade diese Struktur wird jedoch stark vom jeweiligen gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontext und seinen Möglichkeiten geprägt werden. Wenn nun aber der mystischen Ekklesiologie klar ist, was sie bauen will, so ist das "wie" gebaut werden soll eine Frage der Anwendung. Ist die theologische Frage des "Transportgutes" geklärt, muss die praktische Frage des "Transportweges" nicht im Vorfeld und theoretisch detailliert erörtert werden. Dies bedeutet, dass die mystische Ekklesiologie die praktische Frage, der Kreativität und Weisheit der Zusammenarbeit zwischen dem Heiligen Geist und den Bauenden überlassen kann. Mystische Ekklesiologie wird also keine formalen Vorgaben machen, weil sie das auch nicht kann, außer der, dass die Form dem optimalen Transport des Inhaltes dienen muss. Es ist offensichtlich, dass eine solche Ekklesiologie die jeweiligen "Bauleute" in eine große Verantwortung aber auch in eine große kreative Freiheit entlässt. Das mag bedrohlich erscheinen und den Ruf nach einer verbindlichen "Bauanleitung" laut werden lassen. Das ist verständlich, doch nicht umsonst ist auch die neutestamentliche "Bauanleitung" für die äußere Form minimal.⁶¹ Im Bewusstsein ihres Auftrages und ihrer theologischen Grundlage, nimmt die Gemeinde ihren momentanen gesellschaftlichen Kontext wahr und auf und transportiert ihren Inhalt auf die der Situation angemessenen und bestmöglichen Weise. Mystischer Gemeindebau findet seine Gesellschaftsrelevanz zuerst in der Tatsache, dass Jesus und sein Angebot der Versöhnung relevant für die Gesellschaft ist. Diese Botschaft ist der "Mehrwert" für die Menschen, der genau als solcher attraktiv und situativ transportiert werden muss. "Der postmoderne Mensch hat kaum Zugang zu den Dimensionen von Geist und Seele", so Peter Zimmerling (2003:190) und weiter, "die doch unverzichtbar zum Menschsein gehören und dieses erst zur Erfüllung bringen." Erwin Möde (2009:186) wiederum schreibt: "Weil das Zukunftsbewusstsein der Kirche ein qualitativ anderes ist als das jedweder säkularer Gesellschaft, kann Kirche aus ihrer spirituellen Eigenidentität *alternativ* auf die Gesellschaft

⁶¹ Abgesehen von den internen Hinweisen des Paulus zur Gemeindegliederung (1Korinther 5, 1ff), zur Ordnung (1Korinther 11, 1ff) oder der Gabenausübung (1Korinther 12, 1ff) etc. in denen Paulus primär auf Fragen des Zusammenlebens in der Gemeinde eingeht und nicht zuerst auf die äußere Form, ist hier die Einsetzung von Ältesten und Diakonen (Apostelgeschichte 6 und Titus 1, 5; 1Timotheus 3, 1ff) als äußere Form zu nennen, die zwar hier wie dort auch situativ bedingt ist, in ihrer Zweckmäßigkeit jedoch durchaus über ihren engeren Kontext hinausweist.

einwirken." Der Herausforderung des immer neuen Fragens und Suchens nach der bestmöglichen Form diesen Zugang und diese Einwirkung zu gewährleisten, kann sich der mystische Gemeindebau nicht entziehen. Das braucht er aber auch nicht, gerade weil er mystisch ist. Seine intensive Gottesbeziehung wird es ihm ermöglichen, auf "Gott hörend" die angemessenen Formen zu finden. Ohne dieses Hören aber, wird nach rein menschlichen Maßstäben gebaut und damit möglicher Weise schon nicht mehr Gemeinde Gottes oder Reich Gottes.

Bei aller formalen Freiheit dieser Ekklesiologie, die, obwohl zielführend, doch kaum formale Limitationen aufweist, muss doch ein gewisser "Wiedererkennungswert" gewährleistet bleiben. Im vorangegangenen Kapitel war vom Habitus eines Baumes die Rede, der die Gattung des Baumes schon an seiner äußeren Form erkenntlich macht. Wo findet sich dieser Habitus in einer mystischen Ekklesiologie? Das Beziehungsgeschehen an sich ist zu lebendig und anpassungsfähig, um eine beständige und wiedererkennbare *äußere* Form zu gewährleisten, obgleich der *innere* Wiedererkennungswert unübersehbar ist. Christliche Gemeinde muss aber für Außenstehende als solche erkennbar sein und bleiben und zwar in profilierter Abgrenzung zu anderen religiösen Angeboten. Sie braucht das Symbol und die Handlung, die ihr bei aller formalen Freiheit, den unverwechselbaren Habitus verleiht. Hier ist an das Schriftwort, an Abendmahl und Taufe und an den zentrierenden Gottesdienst zu denken. Auch das Kreuz als etabliertes und eindeutiges Symbol ist hier zu nennen. Die mystisch geprägte Gemeinde lebt ihr Leben spirituell und in Beziehung an den verschiedensten Orten und feiert dieses Leben gemeinsam im fokussierenden und zentralen Gottesdienst. Dieser Gottesdienst sammelt die Vielfalt des hier und dort sich abspielenden Beziehungsgeschehens und richtet den gesammelten Blick auf den trinitarischen Gott. "Die jeweilige private Frömmigkeitspraxis und der öffentliche Gottesdienst korrelieren", so Hanns Kerner (2003:47) und weiter: "Dabei stellt der Gottesdienst den Kristallisationspunkt und das Herzstück in der Ausrichtung auf Gott dar." In diesem trinitarischen Blick, wird er die Gemeinde immer neu auf die ekklesiologische Triade verweisen, nämlich auf die Sendung, die Koinonia und die Heiligung der Einzelnen. Er führt die Aktion der Woche in die Kontemplation des Sonntags und immer neu zurück zu der Quelle, aus der die Gemeinde schöpft und von der sie ausgesandt wird. Hier liegt dann auch seine Eindeutigkeit, wobei das schriftgewordene Wort in der Lesung oder Predigt und das inkarnierte Wort im Abendmahl⁶²

⁶² Dies bedeutet nicht, dass das Abendmahl ausschließlich im gemeinsamen Gottesdienst zu feiern wäre und nicht auch in den einzelnen Kreisen der Gemeinde. Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob das Abendmahl denn in jedem Gottesdienst zu feiern sei und in welcher Form dies zu geschehen habe. Was die Form betrifft, so muss auch hier der eigentliche Sinn des Abendmahls deutlich werden, wobei hier nicht die

diese Eindeutigkeit noch einmal hör- und greifbar machen. Es ist auch zu bedenken, dass das Kreuz als eindeutiges Symbol für das Erlösungswerk Christi, eine deutlichere Sprache spricht, als dies allein die brennende Kerze, liturgische Farben oder andere Symbole leisten könnten. Der mystisch geprägte Gottesdienst der Gemeinde sammelt sowohl die Menschen als auch die Sinne. Es ist unbestritten, dass "niederschwellige" Veranstaltungen wie Gästegottesdienste, evangelistische Events oder bestimmte Formen von Lobpreisgottesdiensten ihren wichtigen (missionarischen) Zweck im Gemeindeleben erfüllen. Dies gilt auch für die mystische Gemeinde. Die mögliche Schlussfolgerung, dass nur so kirchenferne Menschen erreicht werden können und demzufolge alle Gottesdienste niederschwellig gehalten werden müssen, ist m.E. allerdings zu weit gegriffen. Hanns Kerner (2003:59) bemerkt in diesem Zusammenhang Folgendes:

In den letzten Jahrzehnten hat sich vor allem in vielen evangelischen Kirchen das Postulat Raum verschafft, dass christlicher Gottesdienst zeitgemäß zu sein habe. Hinter dieser vielschichtigen Forderung steht der Wunsch nach Aufnahme zeitgenössischer Musik, Lieder, Texte, Sprache, Symbolik und Ausdrucksformen.

Es geht an dieser Stelle um die Behauptung, dass die Spiritualität vieler Menschen nicht mehr zu den alten traditionellen Formen passe und deshalb zwingend neue Formen gesucht werden müssen. Hanns Kerner sieht die Zeitgemäßheit jedoch nicht als entscheidendes Kriterium an und schreibt an derselben Stelle weiter:

Spiritualität wächst durch Wiederholungen, sie lebt von regelmäßiger Glaubenspraxis. Ob es das Gebet, die Bibellese oder der Gottesdienst ist, hier sind Aspekte der Jetztzeit und des Zeitübergreifenden miteinander in Korrespondenz, manchmal auch in Konkurrenz. Die Bedeutung des Ritus für diesen Wechsel von Aktuellem und Ewigem darf nicht zu gering gesehen werden. Liturgie bietet den Raum für das der Zeit Entsprechende. [...] Ein nach bestem Wissen zeitgemäß gestalteter Gottesdienst kann mindestens genauso ausgrenzend wirken wie ein traditionell liturgischer, wenn er über das Zeitgebundene nicht hinausweist.

Das Ziel des Gottesdienstes, nämlich das Ewige und damit Gott selbst und die Begegnung mit ihm, muss im Fokus bleiben, was möglicher Weise in einem weniger zeitgemäß gestalteten Gottesdienst eher der Fall sein mag. Der Gottesdienst bleibt für die Ekklesia ein zentrales Element und wird auch für das missionarische Anliegen einen hohen Stellenwert einnehmen können.

Erstens kann es ohne die Sammlung im Gottesdienst keine gemeinsame Sendung geben. Hier vergewissert sich die Ekklesia, d.h. die Gläubigen, ihres Auftrages und lässt sich

Stelle ist, eine Theologie des Abendmahls zu beschreiben. In Bezug auf die Frequenz wäre es m.E. erstrebenswert, es als zentrierendes Element in jedem Gottesdienst zu feiern.

neu von ihrem Herrn aussenden. Hier bekommt sie neben der Beauftragung auch die Bevollmächtigung, mit anderen Worten die Ausrüstung für ihren Auftrag in Form von Zuspruch und, wo nötig, auch Einspruch und dem Segen. Hier erneuert und vertieft sie bewusst ihre Beziehung zu dem trinitarischen Gott. Hier findet die Ekklesia je neu ihre eigene Identität, ihre Profilierung, die sie notwendiger Weise benötigt, um ihrer Sendung in die Welt gerecht zu werden. Dieser Gottesdienst unterscheidet sich bewusst von der täglichen Aktivität und ihrem Eventcharakter, er ist "anders" um der Ekklesia neu zu verdeutlichen, dass sie selbst "anders" ist. Dieses "anders" kann als heilig im Gegensatz zum Profanen gesehen werden. Der Gottesdienst der mystischen Gemeinde birgt ein Mysterium, welches eben nicht profanisiert werden kann ohne es zu verlieren. Dieser Aspekt des Gottesdienstes ist eindeutig ekklesiologisch fokussiert.

Zweitens besitzt dieser Gottesdienst gerade in seiner Andersartigkeit, um nicht zu sagen Heiligkeit, einen deutlichen missiologischen Aspekt. Er reiht sich nicht ein in den von Reizüberflutung und Schnelllebigkeit gesättigten Alltag. Vielmehr stellt er einen bewussten Gegenpol zu diesem dar. Dabei ist an dieser Stelle noch nicht einmal primär vom sinnstiftenden inhaltlichen Angebot des Evangeliums und der Gottesbeziehung die Rede. Es ist hier zunächst die ins Auge fallende Reduktion der Reize, die Konzentration auf Wesentliches und die verlangsamende Ruhe, die als den Alltag kontrastierendes Moment die Aufmerksamkeit erregen kann. Das dies für beschleunigte Menschen eine Herausforderung, ja sogar abstoßend sein kann, darf hier einmal als gegeben angenommen werden. Doch gerade mit dieser Aufmerksamkeit, selbst wenn sie negativ geprägt sein sollte, ist in missionarischer Hinsicht mehr erreicht, als mit einem weiteren Event, das höchstens wohlwollend zur Kenntnis genommen wird. Mystische Ekklesiologie macht sich im Gottesdienst das Mysterium des gegenwärtigen Christus kontemplativ bewusst und lässt es seine eigene Wirkung entfalten. Damit macht sie sich aber auch bis zu einem gewissen Grade das Faszinosum des Numinosen an sich in missionarischer Absicht zunutze. Der Mensch wird ja von dem Transzendenten angezogen, da er als Schöpfung Gottes auf eben dieses Transzendente hin ausgerichtet ist. Dies muss dann auch in den rein immanent-materiellen Aspekten des Gottesdienstes zum Tragen kommen. Gerade an diesem Punkt ist dann auch die empirische Forschung gefordert, die die tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen im Hinblick auf den Gottesdienst erfragt. Allerdings wird auch der bedürfnisorientierte Gottesdienst der mystischen Gemeinde nicht zu einem Identitätsverlust führen, sondern sich seiner eigenen Werte bewusst bleiben.

Die mystische Ekklesia ist absolut flexibel in ihrer missionarischen und alltäglichen Beziehungsaufnahme, kreativ in ihrem koinonischen Beziehungsaufbau und zutiefst spirituell im persönlichen Beziehungserhalt mit Gott. Gemeinsam sammelt sie sich im Gottesdienst um den trinitarischen Gott. Hier erfährt sie den notwendigen Rückbezug für ihre Sendung in eine schnelllebige Welt hinein. Mystische Gemeinde verbindet damit Kontinuität und Flexibilität in bestmöglicher Weise und findet die Balance zwischen Aktion und Kontemplation. Sie ist sowohl individuell als auch koinonisch, dabei ekklesiologisch und auch missiologisch ausgerichtet. In diesen Spannungsfeldern ist sie immer spirituell orientiert, sie bleibt mystisch. In dieser ihrer beziehungsorientierten Spiritualität liegt ihre große Bedeutung für die fernstehenden Menschen, die sowohl Transzendenz, als auch Konstanz oder Kontinuität suchen und das in einer lebendigen Erfahrbarkeit, die weit jenseits von Erstarrung angesiedelt ist. Eine mystische Ekklesiologie wird dies leisten können. Ihre primäre Methode des Wachstums ist dabei der Transport eines Seinszustandes, den sie mit Hilfe eines mystagogischen Beziehungsgeflechtes weiter gibt. Sie transportiert keinesfalls Strukturen und denkt hier nicht in Schablonen. Mystische Ekklesiologie ist im Endeffekt so anpassungsfähig wie die Mystik selber es ist. Damit sollte sie in der Lage sein, in jedem Kontext Anwendung zu finden. Ihr Gemeindebau kann mit viel oder auch wenig zurechtkommen, kann sowohl in einem großen Gemeindezentrum, als auch in einem Kellerraum als Beziehungsgeschehen existieren. Mystische Gemeinde wird gebaut mit dem, was sie vorfindet, indem sie das, was sie hat, in das Vorfindliche "ergießt". Es wird sozusagen "in den Dienst genommen", das "Profane" wird geheiligt. So sind mannigfache "heilige Formen" denkbar, da der sie heiligende Inhalt immer derselbe ist.

Das bei den vorangegangenen Erwägungen die ganz praktischen Fragen des Gemeindebaus weder ignoriert noch marginalisiert werden, sei an dieser Stelle noch erwähnt. Selbstverständlich muss sich auch die mystische Gemeinde, namentlich bei quantitativem Wachstum, verschiedensten organisatorischen Herausforderungen stellen. Es darf nicht der Eindruck entstehen, dass diese Herausforderungen für eine spirituell denkende Gemeinde zu "gewöhnlich" wären. Gerade hier hinein ergießt sich die Mystik und macht aus der organisatorischen Herausforderung eine heilige Handlung. Dies ist dann allerdings auch ein wesentliches Merkmal des Umgangs der mystischen Gemeinde mit diesen Fragen. Auch die rein organisatorischen Fragen des Gemeindebaus und ihre Handhabung werden zu Orten der Gottesbegegnung und zum konkreten Beziehungsgeschehen. Sie werden nicht zum "notwendigen Übel", das dem "Wichtigeren" dienen muss. Die mystische Ekklesiologie macht aus den organisatorischen Herausforderungen spirituelle Erfahrungsräume, womit auch

sie im Zentrum des Gemeindegeschehens angesiedelt werden. Ist diese Voraussetzung gegeben, können, wo es möglich ist, für die konkreten Lösungen aller organisatorischer Fragen bewährte Methoden in Anspruch genommen werden.

Zuletzt sei auch noch auf die weiter führenden theologischen Fragestellungen hingewiesen, die auch die mystische Gemeinde bewegen werden. Viele Fragen werden sich erst an konkreten Situationen des Gemeindelebens entzünden, wie z.B. Fragen der sogenannten "Gemeindezucht" oder Interpretationsfragen der biblischen Lehre. Andere Fragen können prinzipiell angegangen werden, wie etwa die Rolle der Frau in der mystischen Gemeinde, der Einsatz der Geistesgaben oder Fragen zu Ältestenschaft und Diakonat. All dies sind wesentliche Fragen für die Ekklesiologie, es sind jedoch keine Fragen an die Mystik. Sie sind Teil der theologischen Fundierung der mystischen Gemeinde und nicht auf die mystische Ekklesiologie beschränkt. Gleichwohl wird sich die mystische Gemeinde diesen Fragen stellen, ihre Antworten in der Theologie finden und sie für ihre konkrete Situation nutzbar machen. Die Bearbeitung aller dieser Fragen an dieser Stelle, würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen. So sei dieser Aspekt hier nur in aller Kürze angerissen.

2. Dieses Geheimnis ist groß...

Als Paulus den Ephesern im fünften Kapitel seines Briefes einige Erläuterungen über das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe schreibt (Epheser 5, 22ff), sieht er an dieser Stelle deutliche Parallelen zwischen der Ehe und dem Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde. Christus ist das Haupt der Gemeinde (Vers 22), er liebt sie und gibt sich für sie hin (Vers 25), er heiligt sie (Vers 26), er nährt und pflegt sie (Vers 29) und die Gemeinde ist Teil des Leibes (τοῦ σώματος αὐτοῦ) des Christus (Vers 30). Schlussendlich werden Mann und Frau in der Ehe ein Fleisch (σάρκα μίαν) (Vers 31) und der Vergleich des Paulus gipfelt nun darin, dass er zusätzlich zu den vorhergehenden Attributen nun dieses "ein - Fleisch - werden" von Mann und Frau auf Christus und die Gemeinde anwendet: "Dieses Geheimnis (μυστήριον) ist groß", schreibt Paulus (Vers 32): "ich aber deute es auf Christus und die Gemeinde." Das Mysterium des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde ist die innige Liebesbeziehung, die ihren Höhepunkt im Einswerden zweier Persönlichkeiten findet. Paulus benutzt hier dieses Bild der Gemeinde zunächst, um die Epheser auf die Inhalte einer gedeihlichen Ehe hinzuweisen. Indem er aber das Verhältnis von Christus und seiner Gemeinde als Vorbild für die Ehe vor Augen malt, geht er in der Intensität weit über die

Gemeindebilder wie Tempel, Haus, oder auch Leib hinaus. Paulus beschreibt hier die intensivst mögliche Verbindung zweier individueller Menschen und deutet dies auf Christus und die Gemeinde. Selbst das Bild vom Leib bzw. dem Haupt und den Gliedern geht in seiner Intensität nicht so weit, da der Leib zwar untrennbar mit seinem Haupt verbunden ist, aber keine eigenständige Persönlichkeit darstellt und dieses Bild auch mehr zur Beschreibung einer gedeihlichen Zusammenarbeit innerhalb der Gemeinde dient. Hier nun beschreibt Paulus allerdings eine "Du - Ich" - Beziehung in ihrer intensivst möglichen Vereinigung und stellt fest, dass dies für Christus und seine Gemeinde gilt. Er sieht dieses Verhältnis also als eine Verbindung zweier eigenständiger Personalitäten an, die sich so eng wie möglich zusammen schließen. Damit befindet er sich aber im Kern dessen, was die Mystik ausmacht, die in ihrer Gottesbeziehung im Endeffekt die unio mystica anstrebt. Dies sieht Paulus als ein großes Geheimnis (Mysterium) an, da es sich dem analytischen Verstand entzieht und die geistliche Parallele zur menschlichen Vereinigung darstellt. Der Ekklesia wird hier eine Dimension zugewiesen, die eher von der Sichtweise des Christus auf seine Gemeinde her erschlossen werden kann. Er sieht sie als Ganzes als eine eigenständige Persönlichkeit an, die Paulus an anderer Stelle als Verlobte des Christus (2Korinther 11, 2) bezeichnet. Ganz ähnlich sieht es Paulus beim "Geheimnis des Evangeliums - τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Epheser 6, 19), das als Ganzes weit über das eigentliche Erlösungswerk hinausgeht und eben auch das in der Folge entstehende Verhältnis zwischen dem auferstandenen Christus und seiner neugewordenen Gemeinde umfasst. Das Geheimnis des Evangeliums und das Geheimnis der Beziehung von Jesus zu seiner Gemeinde sind zwei Aspekte eines einzigen Geheimnisses und dieses ist immer das Geheimnis eines Beziehungsgeschehens, das Geheimnis von Beziehungsaufnahme, ihrer Pflege und Vertiefung.

Die Frage des "Einswerdens" an sich ist eine Thematik die, implizit oder explizit, an vielen Stellen des Neuen Testaments eine Rolle spielt. Die Glieder der Gemeinde sollen eins werden, so wie es auch der Sohn und der Vater sind, so erbittet es Jesus im sogenannten "hohepriesterlichen Gebet" (Johannes 17, 21.22). So war die Einheit oder das Einswerden Jesus selbst offensichtlich wichtig genug, um noch kurz vor seinem Gang zum Kreuz expressis verbis dafür zu beten. Auch ist an dieser Stelle die paulinische "in Christus" - Formel zu erwähnen, die in eine ähnliche Richtung weist. Die gesamte Schöpfung wird einst in Christus unter ein Haupt zusammengefasst werden (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Die Verbindung der Gläubigen zu Christus ist so eng, dass Paulus sagen kann, dass sie schon in Christus mitaufgeweckt und in himmlische Örter versetzt sind - καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Epheser 2, 6). Der Friede Gottes ist

in Christus in den Herzen und Sinnen der Gläubigen gegenwärtig und wirksam - καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Philipper 4, 7). Es ist das Geheimnis des "Christus in euch" - τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπίς τῆς δόξης (Kolosser 1, 27), damit alle Menschen in Christus zum Ziel kommen, bzw vollendet werden - ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ (Kolosser 1, 28). Schlussendlich ist das ganze Leben der Gläubigen mit Christus in Gott verborgen - ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ (Kolosser 3, 3).

Das neue Testament spricht nicht zuerst davon, dass Christus oder Gott der Vater durch Christus den Menschen etwas zueignet. Es spricht davon, dass Christus sich selbst zueignet und mit ihm als dem Sohn auch der Vater. Indem er sich dem Menschen schenkt, nimmt er eine Beziehung zu ihm auf, vermittels derer dem Menschen auch das zugeeignet wird, was Christus zu eigen ist. Es geht also um eine wesensmäßige Beziehung, damit das Wesen sich übertragen kann, eben um das "Einswerden", das das "in Christus" wirksam werden lässt. Das Mysterium dabei ist es, dass hier eine "Wesenzueignung" stattfindet, die trotzdem nicht die Persönlichkeit und Individualität derer negiert, denen dieses Wesen, nämlich das des Christus, zugeeignet wird. Dabei ist der veränderte Seinszustand ein prinzipielles Sein, bei dem das prinzipielle Sein und das konkrete Dasein nicht unbedingt deckungsgleich sein müssen. Konkret bedeutet dies, dass der Mensch der das Leben in Christus hat und damit lebendig ist, dieses Leben nicht zwingend leben muss. Deshalb gesellt sich zu dem *Einssein* immer auch der Prozess des *Einswerdens* und damit eben auch die Mystik als "Weg-Ziel Geschehen" hinzu.

Wenn Paulus nun das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde auf derselben Ebene ansiedelt, wie die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe, kann er zurecht vom Mysterium des mystischen Verhältnisses zwischen Christus und der Ekklesia reden. Die Ekklesia wird, bei aller Individualität der einzelnen Glieder, immer als eine Einheit gesehen, die als solche in einer Beziehung zu Christus steht. Auch wenn jedes Glied der Ekklesia seine eigene persönliche Beziehung zu Christus pflegt, so ist die Beziehung der Ekklesia zu Christus doch nicht nur die Summe aller Einzelbeziehungen ihrer Glieder zu Christus. Im Einswerden der Glieder in der Koinonia untereinander, entsteht nicht nur eine wie auch immer geartete Gruppe oder Gemeinschaft allein, sondern es entsteht die Ekklesia als eine quasi "individuelle" und "eigenständige" Persönlichkeit, zu der dann auch eine individuelle Beziehung von Seiten des Christus hergestellt werden kann. Das Bild der Ehe in Bezug auf die Gemeinde und Christus ergibt ja im Endeffekt nur einen Sinn, wenn die Gemeinde,

zumindest in Hinsicht auf ihre Beziehung zu Jesus, als eine Persönlichkeit angesehen wird, die in der Lage ist, in eine "Du - Ich" - Beziehung zu treten, also als ein eigenständiges Gegenüber agiert. Dabei soll diese Beziehung eine Qualität erlangen, wie sie im Einswerden von Mann und Frau realisiert wird, sie soll die intensivst mögliche Qualität erreichen. Damit ist diese Beziehung, wie schon erwähnt, mystische Beziehung und Mysterium zugleich.

Das die Sichtweise von der Ekklesia als Persönlichkeit nicht wenige Fragen mit sich bringt, wird schon bei einem kurzen Blick auf die vorfindliche Gemeindesituation deutlich. Wenn die Gemeinde als Persönlichkeit angesehen wird, so muss sie offensichtlich eine gespaltene Persönlichkeit sein. Von einer Einheit der Ekklesia, wenn auch in der Vielfalt der situativen Ausprägung, kann keine Rede sein, worüber auch keine ökumenische Bemühung hinwegtäuschen kann. Mit welcher dieser unterschiedlichen Gemeinden wird der Christus denn nun eins und tritt in eine "Du - Ich" - Beziehung? Dies ist keine denominationelle Frage. Er tritt mit der mystischen Ekklesia in Beziehung, der Ekklesia, die nicht der äußeren Form, sondern dem inneren Beziehungsgeschehen verpflichtet ist. Es ist die mystische Ekklesia, die sich nicht zuerst über Formalien und Dogmen definiert, über Organisation und Orthodoxie, sondern über ihre Beziehung zu dem auferstandenen Christus. Es ist die Ekklesia, die theologisch fundiert, Trennendes und Einendes gegeneinander abwägt und Beziehung sucht und herstellt, ohne Trennendes zu verschweigen. Es ist vor allem auch die "geheimnisvolle Ekklesia", überall da anzutreffen, wo die Beziehung zu Christus gepflegt wird. So wie die Mystik selbst, ist die mystische Ekklesia prinzipiell überall da anzutreffen, wo diese Beziehung lebendig ist, gelebt wird und die Sehnsucht nach dem "magis", dem mehr von Christus erhalten bleibt. Sie ist nicht denominationell gebunden und sie ist die "Persönlichkeit", zu der Christus diese von Paulus beschriebene innige Beziehung pflegt. Darüber hinaus muss auch festgehalten werden, dass die "Persönlichkeit" der Ekklesia vor allem im Hinblick auf ihre Christusbeziehung relevant ist. Hier darf die Gemeinde sich in koinonischer Vereinigung zusammenschließen und zum liebenden Gegenüber des Christus werden. In Bezug auf ihre Anbetung tritt dann mehr der Aspekt des Tempels, in Bezug auf ihren Dienst, mehr der Aspekt des Leibes in den Vordergrund.

Das die mystische Ekklesia prinzipiell an vielen Orten zu finden ist, bedeutet allerdings nicht, dass mystische Gemeinde nicht in "Reinkultur" existieren kann, sondern immer die "Mysteriöse" bleiben muss, verborgen in den Strukturen bestehender Denominationen. Es bedeutet vielmehr, dass hier nicht formal eine neue Gemeinde entstehen *muss*, sondern die mystische Ekklesiologie auch in schon bestehenden Strukturen ihre gute Wirkung entfalten kann, zumindest da, wo ihr dieser Wirkraum zugestanden wird. Sie beginnt

ja, wie gezeigt, bei den Einzelnen und wo zwei und mehr so mystisch geprägte Menschen zusammenkommen, um miteinander ihre Beziehung zu Jesus zu leben, da ist auch mystische Ekklesia. Hier kann dann die oben genannte "ekklesiologische Triade" der Beziehung beginnen, gerade auch in bestehenden Strukturen eine positiv verändernde Wirkung zu entfalten. Zugleich kann aber auch, z.B. bei einem Gemeindegründungsprojekt, die mystische Ekklesiologie von vornherein leitend wirken, um von Beginn an mystisch geprägte Gemeinde zu bauen.

Wesentlich für diese Erwägungen ist es auch, dass diese "Persönlichkeit Ekklesia" eben nicht zwingend über die Form oder den geographischen Standort lokalisiert werden kann. Sie existiert in der Spannung des "verborgen und doch offenbar", sie ist ein offenbartes Geheimnis. Es sind die oben genannten inhaltlichen Charakteristika, die sie erkennbar machen, wie z.B. das Beziehungsgeschehen, die Mystagogie, die Kontemplation, die persönliche Spiritualität und ihr missionarisches Sendungsbewusstsein. Wo sie aber lokalisiert werden kann, weil mystische Gemeinde gebaut wird, da wird auch ihr Gottesdienst zum profilierenden Merkmal ihrer Gegenwart. Hierbei gilt der Grundsatz, dass die Mystik keine Tendenz zur Vereinzelung aufweist, sie neigt nicht dazu, sich zu separieren. Deshalb kann mystische Gemeinde auch innerhalb einer bestehenden Kirche existieren, wobei zu fragen wäre, ob nicht gerade hier ihre eigentliche Aufgabe liegt. Walter Faerber (2009:154) fasst dies gut zusammen:

Zum anderen können wir entdecken, dass die Kirche ihre geistliche Stärke von den in ihrer Mitte existierenden Keimzellen eines authentisch gelebten Christentums erhalten hat - egal, ob Orden, Pfarrhäuser oder andere Gemeinschaften. Dass eine ganze Gemeinde mit all ihren volkskirchlichen Mitgliedern ein intensives geistliches Leben entwickelt, ist ja vermutlich erst im Himmel zu erwarten - wenn überhaupt. Für die Erneuerung der Mainstream-Kirchen sind darum leicht zugängliche geistliche Gemeinschaften in ihrer Mitte von zentraler Bedeutung.

Mystischer Ekklesiologie kann nicht zuerst daran gelegen sein, neue Kirchen, Gemeinden oder Denominationen ins Leben zu rufen, damit Mystikerinnen und Mystiker ein selbstgenügsames gemeinsames mystisches Leben mit Christus führen können. Sie breitet vielmehr ihre intensive Gottesbeziehung auch und gerade da aus, wo möglicher Weise schon Kirche ist, aber nur noch eine ganz allgemeine Basisspiritualität vorherrscht. Mystik verschenkt sich, so wie der Christus sich verschenkt und deshalb verschenkt sich auch die mystische Ekklesia, ermahnend, ermutigend und immer beziehungsstiftend.

Mystische Gemeinde ist m.E. an vielen Orten existent, ohne als solche benannt oder erkannt zu werden. Mystisch orientierte Menschen finden zusammen, werden vom Geist

geleitet und beginnen zu handeln und die Dynamiken einer mystischen Ekklesiologie beginnen zu wirken. Es mag sein, dass der Kontext, in dem dies geschieht, diesen Dynamiken positiv gegenübersteht, sie vielleicht sogar fördert. Allerdings mag auch das Gegenteil der Fall sein, was eventuell auch eher zu erwarten ist. Denn diese Dynamik ist eben dies, dynamisch und entzieht sich tendenziell einer beengenden Struktur und damit auch zu einem gewissen Grad der Kontrolle durch übergeordnete Gremien. Möglicher Weise wird sie als Störfaktor wahrgenommen, so wie es für die Mystik selbst im Laufe der Geschichte oft genug gegolten hat. Das wird sie jedoch nicht hindern sich weiter zu verschenken, da dies in ihrem Wesen begründet liegt. Eine Kenntnis der Grundlagen mystischer Ekklesiologie, wie sie auch diese Arbeit aufzuzeigen versucht, mag allerdings an dieser Stelle auch für ein besseres Verständnis von ansonsten ganz ungreifbaren oder "verborgenen und mysteriösen" Prozessen beitragen, die zu Ängsten und Vorurteilen führen können. Mystisch geprägte Gemeinde ist für alle gedacht aber nicht von allen gewollt. So wie die enge Gottesbeziehung in Jesus für alle gedacht ist, aber weder von allen aufgenommen, noch von allen gepflegt wird. In Rückbezug auf den Spiritualitätszirkel des ersten Kapitels, wird von der persönlichen Spiritualität und ihrer Qualität auch das persönliche Gemeindeverständnis und die Erwartungen an die Gemeinde geprägt werden. Wo die einen eine intensive Gotteserfahrung suchen, geben die anderen sich mit einer Basisversorgung zufrieden und oft genug wird das Gemeindeleben für manche Menschen zu einer reinen "Formalität". Diese Tatsache darf immer neu wahr- und ernstgenommen werden und doch muss auch immer neu dem großen Geheimnis der innigen Beziehung von Christus und Ekklesia Geltung verschafft werden. "Da, wo Jesus Christus sich befindet, ist auch die allgemeine Kirche", so hat es Ignatius von Antiochia an die Smyrner geschrieben (8, 2) und *nur da*, kann aus der heutigen pluralistischen Sicht hinzugefügt werden. Was Ignatius so kurz und prägnant beschreibt, ist die mystische Gemeinde. Denn Jesus Christus ist da, wo er Menschen, die in enger Beziehung zu ihm leben, zur Ekklesia herausruft, zu der er eine ganz persönliche Beziehung pflegt. Dies ist keine Kirche einer allgemeinen Basisspiritualität und auch keine Kirche des alleinigen Kultus oder formalen Gemeindelebens. Es ist eine mystische Kirche, die Anton Rotzetter (2000:26) so beschreibt:

Die Kirche hat sich nach dem Neuen Testament also als einen Ort der entfesselten Liebe Gottes darzustellen. Sie entsteht ja unter dem Kreuz, unter dem Zeichen der sich hingebenden Liebe Gottes. Sie ist darum nur dort Kirche, wo sie sich als Erfahrungsraum dieser Liebe zu erkennen gibt.

Es ist eine Kirche in der sich "Gott ereignet", weil sich die Liebe im intensiven Beziehungsgeschehen ereignet.

3. Mystische Dimensionen der Kirche

Kirche ist da, wo Jesus Christus ist und Jesus Christus ist da, wo eine Beziehung zu ihm gepflegt wird. Kirche ist da, wo die Mystik ist und nicht da, wo allein etwas über Jesus Christus gesagt, gelehrt oder gewusst wird. Die mystische Dimension der Kirche ist in ihrer lebendigen Spiritualität, im Beziehungsgeschehen von Koinonia und Ekklesia, untereinander und mit Christus zu finden. Hier wird die Kirche erst zur Kirche und damit stellt sich die Frage, welche Dimension der Kirche denn nicht mystisch ist? Die Beziehung zu Christus durchdringt die Kirche in Kultus und allen Funktionen. Tut sie dies nicht, sind die entsprechenden Teile der Kirche möglicher Weise schon nicht mehr Kirche. Die Beziehung zu Christus macht es den geistbegabten Gliedern der Kirche erst möglich sich selbst, mit ihren Geistesgaben, zu verschenken. So machen sie die ekklesiologischen Funktionen und auch den Kultus zu Orten, an denen sich Christus selbst den Menschen schenken kann, d.h. Beziehung knüpft. Dies tut er durch seinen Heiligen Geist, weshalb die gesamte Kirche spirituell, nämlich vom Heiligen Geist durchdrungen sein muss, wenn sie denn ihre Mitte in der Beziehung zu Christus halten möchte. Deshalb ist Kirche da, wo der Heilige Geist Gottes ist und ohne Geist kann es keine Kirche geben. Wo aber der Geist Gottes ist, ist auch Spiritualität und wo diese ist, findet sich die Mystik. So gesehen stellt sich die Frage nach der mystischen Dimension der Kirche eigentlich nicht. Nichtsdestoweniger existieren Aspekte der Kirche, die dem spirituellen Leben und der Mystik von Natur aus näher stehen, als andere Aspekte der Kirche und sich so eher als mystische Dimension der Kirche hervortun, als dies für andere Bereiche der Fall ist. Neben den eher praktischen Dimensionen wie etwa dem Gebet, der Stille oder auch dem Sakrament, die weiter unten noch erwogen werden, ist an dieser Stelle zunächst einmal an ontologische Charakteristika zu denken. Hier ist als Erstes die Transzendenz der Kirche zu nennen, die sich nur auf spirituell-mystischem Wege wirklich erschließen lässt. Dann ist hier aber auch das oben beschriebene Geheimnis der "ekklesiologischen Person" zu nennen und des Beziehungsgeschehens, welches in sich schon eine mystische Dimension darstellt. In den Bildern der Kirche als Haus Gottes, als Leib Christi, als Tempel des Heiligen Geistes, als "Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1Timotheus 3, 15), wird ein Seinszustand der Kirche beschrieben, der zwar theologisch deutbar ist, jedoch nur mystisch greifbar wird. Das Sein der Kirche kann ja durchaus theologisch erklärt aber nur mystisch in seiner ganzen Tiefe als Ort der Gottesgegenwart verstanden und erfahren werden. Das ganze theologisch-ontologische Dasein der Kirche ist in allen seinen Aspekten eine mystische Dimension der Kirche. Es wird nur greifbar und mit

Leben gefüllt in einer mystisch-spirituellen Herangehens- und Verstehensweise. Auf der anderen Seite ist das soziologische Dasein der Kirche, d.h. die Fragen nach ihrer konkreten Sozialgestalt, zunächst keine mystische Dimension der Kirche im eigentlichen Sinne. Sie wird es erst und immer wieder neu durch das theologische Dasein der Kirche, indem sie durch den gegenwärtigen Heiligen Geist spiritualisiert wird. An dieser Stelle wird dann auch das missionarische Sein der Kirche als mystische Dimension zu nennen sein. Wie gezeigt, liegt das missionarische Sein der Kirche vor allem in ihrem Sein als Gesandte und mit dem Herrn der Mission verbundene Kirche begründet. Sie ist in Beziehung stehende Beziehungsstifterin. Ihr missionarischer Auftrag ist einsichtig, er ist theologisch versteh- und erklärbar. Doch ist er in seiner letzten Konsequenz nur als mystische Dimension der Kirche zu erfassen. Denn das sich mit der Kirche Jesus selbst der Welt schenkt, dass es ihr nicht zuerst um Verkündigung des Evangeliums geht, sondern um das Dasein des Evangeliums in ihrem eigenen Dasein, ist eine zutiefst mystische Dimension. Die Kirche *ist* die Sendung Gottes, die durch den Heiligen Geist den Adressaten in der Welt zugestellt wird. Sieht die Kirche sich zuerst als Kirche *mit* einer Sendung, so steht ihr Auftrag im Mittelpunkt und damit möglicher Weise auch eher die Methoden, mit denen dieser Auftrag am effektivsten erfüllt werden kann. Sieht sie sich aber zuerst als Kirche, die Sendung *ist*, so ist sie damit auch deutlicher auf den Heiligen Geist verwiesen, der sie "zustellt". Die wesentlichste missionarische Methode ist in diesem Kontext das Dasein der Kirche als mystische Größe, die, vom Heiligen Geist geleitet, der Welt offenbart, wie Jesus Christus ist. Das die Kirche dieses Dasein aus der Mystik schöpft, ist zur Genüge verdeutlicht worden. Jedenfalls ist die Mission der Kirche nur recht zu verstehen als eine mystische Dimension der Kirche.

Da nun aber die Mystik sowohl Weg als auch Ziel markiert und sowohl eine Spiritualität des Alltags, als auch eine Spiritualität der "Gipfelerfahrung" darstellt, stellt sich hier im Weiteren auch die Frage, ob es Dimensionen der Kirche gibt, die solchen Intensiverfahrungen günstige Räume und Möglichkeiten anbieten können. Es geht an dieser Stelle nun also eher um aktive oder praktische Dimensionen, in Ergänzung zu den oben erwogenen passiven Dimensionen. Prinzipiell gilt ja, dass die Mystik keine Methode und die Gottesbegegnung immer unverfügbar ist. Es gibt keinen Ort, an dem die Gottesbegegnung nicht stattfinden könnte, bis hin zu dem Paradoxon, dass sie sogar in seiner Abwesenheit stattfinden kann. Gleichwohl gibt es Kontexte, auch in der Kirche, die dieser Begegnung tendenziell förderlicher sind als andere. Diesbezüglich schreibt Holger Schlageter (2004:103):

Das bedeutet, dass in der Berührung zwischen Transzendenz und Ich - christlich gesprochen zwischen Gott und Mensch - alles von diesen beiden abhängt. Ihre Berührung benötigt einen Raum, der die Nähe der Transzendenz für das Ich spürbar werden lässt; und sie benötigt eine Zeit, die es dem zeitgebundenen Ich erlaubt, diese Berührung zu erfahren. Kirche ist ein Raum, in dem Spiritualität erfahren werden kann. Die Begegnung mit sich selbst und darin mit Gott kann durch Gebet, Liturgie, Erfahrung der Gemeinschaft, der Stille, des Gesprächs, der Erzählung, des gemeinsamen Schaffens, der Konfliktbewältigung nicht nur erlebt, sondern auch artikuliert werden.

Die Kirche kann und muss Räume für die Gott-Mensch Begegnung anbieten und dies kann prinzipiell, so Schlageter, in allen Bereichen kirchlichen Lebens stattfinden. Für die Mystik tendenziell förderlichere Begegnungsräume sind dabei in dem, was weiter oben vom mystisch geprägten Gottesdienst gesagt wurde, zu finden, wobei hier natürlich immer auch die persönliche Disposition der Einzelnen zu berücksichtigen ist. Die Stille, das Symbol, das Sakrament, zuweilen der sakrale Raum oder auch Lebensübergänge, die Lectio und das gemeinsame Gebet und Lied können bewusst als mystische Dimensionen der Kirche gestaltet werden. Hierbei gilt es, besonders für den evangelischen Bereich, die Anmerkung von Hermann Miklas (2011:184) als Grundlage zu beachten:

Die Reformation hat großen Wert darauf gelegt, dass Symbole und Rituale sich nicht verselbständigen, sondern stets rückgekoppelt bleiben an ihren ursprünglichen Bezugspunkt und von den Menschen in diesem Sinn auch selbst interpretiert werden können. Von daher ergab sich eine deutliche Reduktion des im Mittelalter oft überbordenden Symbolismus zu Gunsten einiger weniger, dafür aber klar zuordenbarer Symbole, meist auf Christus zentrierte Symbole. Diese Botschaft auf die Metaebene gehoben, bedeutet etwas vereinfacht gesagt: Gefühle, ja, aber nie ohne *ratio*, nie ohne die Möglichkeit zur kritischen Reflektion.

Diese Orte und Symbole werden zu mystischen Dimensionen, indem sie mystisch dimensioniert werden und dabei verstandesmäßig erfassbar bleiben. Es sind sozusagen Kontexte mit latentem mystischen Potential. Dieses Potential darf von Seiten einer mystischen Ekklesiologie ausgeschöpft und als mystische Dimension in das Leben der Gemeinde eingebaut werden. An dieser Stelle kommt erneut der oben bedachte Gedanke zum Tragen, dass mystische Ekklesia gerade auch in schon bestehenden Strukturen wachsen kann. Viele, wenn nicht alle dieser latenten mystischen Dimensionen finden sich im Leben und den Strukturen bestehender Kirchen und Gemeinden wieder. Es muss hier also nicht zwingend ein Ort oder eine Handlung oder ein Symbol neu ins Leben gerufen werden. Die mystische Ekklesiologie kann mit dem Vorfindlichem arbeiten, es als mystische Dimension entwickeln und, wo nötig und möglich, auch durch Neues ergänzen. Mystische Ekklesia kann demzufolge an allen Orten gebaut werden, wobei es oft nötig sein wird, bestehenden Strukturen nach und

nach mystische Dimensionen hinzuzufügen. Eine bestehende Struktur wird im Allgemeinen wohl eher nicht als Ganzes und in sehr kurzer Zeit zu einer mystischen Ekklesia. Sie kann es aber wachstümlich werden, indem Stück für Stück vorhandenes Potential zur mystischen Dimension wird.

Das diese "mystische Dimensionierung" in keinster Weise als eine schleichende "feindliche Übernahme" interpretiert werden darf, muss an sich nicht eigens erwähnt werden. Es geht ja nicht darum, ein bestimmtes Gemeindemodell oder persönliche Vorlieben zu transplantieren oder eine Gemeinde bzw. Kirche "umzukrempeln". Die mystische Ekklesiologie ist keine Revolution und sie führt auch keine Kriege. Dies hat in der Kirche Jesu Christi auch keinen Platz. Die mystische Ekklesiologie zeichnet sich in diesem Zusammenhang eher durch viele kleine und sanfte Reformationen des Bestehenden aus. Kirche soll ja gebaut und nicht zerstört werden. Diese Mystik transportiert zunächst einmal eine prinzipielle Einstellung, um erst in einem zweiten Schritt Dinge neu "einzustellen". Sie nimmt Widerstände ernst und versucht Vertrauen durch Beziehung zu schaffen, dem Wesensmerkmal, das ihr hauptsächlich ihre Identität verleiht. Alles dies geschieht in der festen Überzeugung, dass jede mystische Dimension, die einer Gemeinde oder Kirche hinzugefügt wird, von Gott gewollt und gedeihlich für diese konkrete Gemeinde ist. Die mystische Ekklesiologie sucht sozusagen "der Kirche Bestes", indem sie das Beste gibt, was sie hat, nämlich sich selbst. Sie hat das Potential, einer Gemeinde ganz neue Impulse zu geben. Sie kann bestehende Strukturen neu beleben. Sie muss eine Gemeinde nicht "mystisch machen", sie ist aber willens und in der Lage, jeder Gemeinde die absolut notwendige mystische Dimension hinzuzufügen, ohne die die Gemeinde an sich schwerlich existieren kann.

Die mystischen Dimensionen der Kirche sind also sowohl ontologische als auch phänomenologische Aspekte von Gemeinde, die, im Dasein existent, im Handeln latent, in jeder Kirche, die sich christlich nennt, anzutreffen sind. Da, wo schon mystisches Leben in Erscheinung tritt, stärkt und festigt die mystische Ekklesiologie dieses Leben. Da, wo dieses Leben noch latent verborgen ist, versucht und ermuntert sie es zum Vorschein zu kommen. Die mystischen Dimensionen der Kirche dürfen von mystischen Menschen entdeckt und als Orte für ihr mystisches Leben genutzt werden. Die Kirche braucht diese Spiritualität, dieses lebendige geistliche Leben, um sich immer neu ihrer Identität bewusst zu werden und dies gerade auch im Hinblick auf eine Profilierung und Stärkung in einer multireligiösen Gesellschaft.

4. Mystische Theologie der Kirche

Wenn die Kirche die Mystik aufnimmt und sie sich als mystische Ekklesiologie für ihren Gemeindeaufbau zunutze macht, dann muss dies selbstverständlich theologisch gerechtfertigt und reflektiert werden. Dies geschieht hierbei nicht allein aus der Tatsache heraus, dass dies theologisch angemessen, sowie geboten ist und dem biblischen Gebot alles zu prüfen (1Thessalonicher 5, 21) entspricht, sondern weil es auch von der notwendigen Empathie zeugt, berechnete oder auch unberechnete Bedenken seitens der Gemeinde ernst zu nehmen und auf sie einzugehen. Es wird also eine biblische Theologie der Mystik und des mystischen Gemeindeaufbaus benötigt. Hierbei wird der Fokus auf dem mystischen Teil dieser Theologie liegen müssen, da die Ekklesiologie bzw. die Oikodomik schon in einer großen Fülle und Vielfalt dargestellt wurde. Eine umfassende mystische Theologie an sich würde allerdings auch den Umfang dieser Arbeit bei Weitem sprengen und ist als solche ja auch schon vorgelegt worden.⁶³ Deshalb wird der Fokus an dieser Stelle auf der theologischen Verantwortung einer explizit mystischen *Ekklesiologie* liegen müssen. Dies muss vor allem auch in Rückbezug auf die evangelische bzw. evangelikale Theologie geschehen, da hier der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit angesiedelt ist. Manches ist diesbezüglich im Verlaufe der vorangegangenen Erwägungen schon angerissen worden, anderes muss an dieser Stelle noch hinzugefügt werden, um das Bild abzurunden. Dies ist allerdings notwendig, da mit der biblisch-theologischen Verankerung der mystischen Ekklesiologie, ihre Akzeptanz, gerade im Hinblick auf die evangelisch-evangelikale Theologie, steht und fällt.

Kurz resümiert ist das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch der Ausgangspunkt der mystischen Ekklesiologie. Grundlage dieser Beziehung ist die Liebe Gottes zum Menschen, die untrennbar ist, so wie es Paulus den Römern schreibt (8, 38), nämlich das nichts die Glaubenden von der Liebe Gottes (des Vaters) trennen kann, die in Jesus Christus, dem (unserm) Herrn ist (ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Da die Liebe ein Gegenüber benötigt, wird in dieser Beziehung die Persönlichkeit nicht negiert, sondern angenommen und gefördert. Diese Liebe ist in Christus

⁶³ Hierzu sei auf die Veröffentlichungen von Anselm Stoltz und Mark Allen McIntosh, G.B. Scaramelli sowie Erwin Moede hingewiesen:

Scaramelli, G.B. 2005. *A Handbook of Mystical Theology*. Berwick: Ibis Press.

Stoltz, Anselm 1936. *Theologie der Mystik*. Regensburg: Pustet.

McIntosh, Mark Allen 1998. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford: Blackwell Publishing. (Challenges in Contemporary Theology).

Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).

offenbar geworden und wird durch den Heiligen Geist vermittelt (ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν - Römer 5, 5). Somit sind alle drei Personen der Trinität in diese Beziehung zu den Glaubenden involviert. Damit ist auch die mystische Ekklesiologie in ihrem Kern immer trinitarisch ausgerichtet. Gerhard Ruhbach (1987:172) beschreibt diese Beziehung wie folgt als Merkmal christlicher Mystik:

Die intensive und ausschließliche Begegnung mit Christus. Der Christus, der mich ruft, ist zugleich der Christus, der in mir wohnt und mich immer totaler in seiner Nähe haben und zunehmend mehr in sein Wesen verwandeln möchte. Die Vertrauensbeziehung zu Christus, die wir Glauben nennen, vertieft sich zu einer bleibenden Lebens- und Liebesbeziehung, in der Gott und der Mensch nicht mehr ohne einander sein können - trotz aller Anfechtung oder Wüstenerfahrung.

Ziel dieser Beziehung ist es, die Liebe Gottes zu erkennen, d.h. nicht sie zu verstehen, sondern ganzheitlich zu erfassen, mit anderen Worten sich von Gott lieben zu lassen, um "bis zur ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden" (γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ - Epheser 3, 19). Es geht also darum, *"die Liebe des Christus zu erfassen, sie wirken zu lassen und zwar in der intensivst möglichen Form, um damit wiederum die ganze Fülle Gottes zu erfassen, der selbst diese Liebe ist"* (1Johannes 4, 16). Dies ist aber eine zutreffende und prägnante Definition der christlichen Mystik überhaupt. Diese Gott - Mensch Beziehung in Christus ist die neutestamentliche Seinsweise der Christen und es ist eine mystische Seinsweise. Von dieser biblischen Beziehung der Einzelnen zu Gott, geht die mystische Ekklesiologie nun aus, um zur Beziehung der Vielen zu Gott und zueinander, nämlich der Koinonia zu kommen. Diese haben alles gemeinsam (εἶχον ἅπαντα κοινὰ - Apostelgeschichte 2, 44; 4, 32) und waren "ein Herz und eine Seele" (ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία - Apostelgeschichte 4, 32), d.h. sie sind Koinonia weil sie *eins* sind, was nicht mit einig im Sinne eines Konsens oder einer reinen "Einmütigkeit" gleichzusetzen ist. Sie sind vielmehr "ein Leib und ein Geist" (Epheser 4, 4) und dies sind sie in Christus, weil die Glaubenden je für sich "ein Geist mit Christus (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστίν) sind" (1Korinther 6, 17). Das, was die Koinonia vor allem gemeinsam hat, neben dem materiellen Anteilnehmen und -geben (Immanenz), ist die Gottesbeziehung in Christus durch den Geist (Transzendenz). Diese Gottesbeziehung wird *"koinos"*, d.h. in der Koinonia allgemein und erst in ihrer Folge wird das immanente Teilhaben mit geistlichem Sinn erfüllt. Aus dieser Beziehung heraus wird nun die Beziehung zueinander geknüpft und es entsteht, wie schon gezeigt, die Ekklesia, die als Gesamt die Fähigkeit besitzt, mit Gott in Christus in eine Beziehung zu treten (siehe oben den Vergleich

des Paulus mit der Ehe aus Epheser 5, 32). Für diese kollektive Beziehung gelten dabei die gleichen Merkmale, wie sie für die Individualbeziehung gelten, denn auch hier ist es eine Liebesbeziehung (vgl. Epheser 5, 25ff) und das die Ekklesia sich von Christus lieben lässt um dann bis zur ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden, ist ein wünschenswertes Ideal. Dies bedeutet dann aber auch in der logischen Konsequenz, dass die Beziehung der Ekklesia zu Christus ebenso eine mystische ist, wie die Individualbeziehung. Deshalb ist dann auch eine mystische Ekklesiologie, die diese Tatsache aufnimmt, dringend geboten. Sie nimmt damit auch das trinitarische Grundmuster der Gottesbeziehung auf und ist somit sowohl *christologisch* als auch *pneumatologisch* orientiert. Indem sie dabei die Triade von Beziehungsaufnahme, Beziehungserhalt und Beziehungsaufbau in ihr Bild der Ekklesia integriert, wird sie immer auch *missiologisch* orientiert bleiben. Damit bewegt sie sich aber ganz im Rahmen dessen, was neutestamentliche Ekklesia ausmacht, denn so wie Gott der Vater Jesus in die Welt sendet, so sendet Jesus auch seine Gemeinde in die Welt (Johannes 17, 18). Er sendet sie allerdings als Gemeinschaft, die eng mit ihm verbunden bleiben muss, um sein Wesen und seine Botschaft in der Welt darzustellen und weiter zu geben. So wie Jesus selbst über seine Sendung als inkarnierte Botschaft sagen kann "Ich und der Vater sind eins" (Johannes 10, 30) und "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Johannes 14, 9) und er damit zur Sendung *wird*, so gilt es auch für die Sendung der Gemeinde, die in sich und mit Christus eins sein muss um analog sagen zu können "Wer uns gesehen hat, hat Jesus Christus gesehen". Dem liegt eine Strukturanalogie der Sendung zugrunde, die sich aus dem Neuen Testament selber nahelegt. Sei es nun die Christologie, die Pneumatologie oder auch die Missiologie, sie sind im Kern ekklesiologisches Beziehungsgeschehen und sind damit auf die Mystik angewiesen, um dieses Beziehungsgeschehen in seiner Tiefe auszuloten und zu teilen. Eine mystische Ekklesiologie ist damit ganz in der biblischen Sicht von Gemeinde und Mission verankert und somit theologisch verantwortbar. Diese Feststellung ist wesentlich, wenn in der Folge die Mystik und ihre Ekklesiologie in Bezug zu evangelischer und evangelikaler Theologie gesetzt werden.

4.1 Die Mystik und die evangelische Theologie

Die evangelische Theologie steht, gerade auch seit dem 20. Jahrhundert, in einer gewissen und mehr oder weniger deutlichen Spannung zur Mystik. Reinhard Schwarz (2000:87) präzisiert dies an folgendem Beispiel:

Es gab in unserem Jahrhundert eine bedeutende Richtung im Protestantismus - die dialektische Theologie, angeführt von Karl Barth -, für die ein Zusammengehen von evangelischer Theologie und Mystik undenkbar war. Evangelische Theologie sei eine Theologie des Wortes und der Lehre, die Mystik hingegen sei eine Religiosität der Wortlosigkeit. Das ist jedoch eine unglückliche, unangemessene Alternative.

Dies wurde im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits verdeutlicht (1.6 - Die Theologie der christlichen Mystik) und auch, dass sich die evangelische Theologie dabei nicht zwingend auf Luther oder den frühen Protestantismus berufen kann. Gerhard Ruhbach (1987:170) fasst dies folgendermaßen zusammen:

Den Reformatoren, besonders Martin Luther, war die existenzielle Aneignung des Glaubens ein besonderes Anliegen, und deshalb haben sie Gedanken und Erfahrungen aus der mystischen Tradition auch in die Reformationskirchen übernommen. Johann Arndt und Jakob Böhme, Gerhard Tersteegen und Friedrich Christoph Oetinger sind Zeugen dieses Einflusses, um nur einige zu erwähnen. Erst der Protestantismus der letzten 100 Jahre hat sich zunehmend mehr von der Mystik abgegrenzt, sie als "katholische Frömmigkeit" bezeichnet und sich zumal von der nationalsozialistischen Naturmystik und der ihr nahestehenden deutsch-christlichen Theologie nachdrücklich abgesetzt.

Seit dieser Situationsbeschreibung von Gerhard Ruhbach aus dem Jahre 1987 hat sich in der evangelischen Theologie und Kirche auch in dieser Hinsicht manches bewegt, so dass sich die Voraussage Ruhbachs für den Kontext der evangelischen Kirche (:122): "Jedenfalls wird Spiritualität in absehbarer Zeit kein unbekanntes Wort mehr sein" in vieler Hinsicht erfüllt hat. Evangelische Kommunitäten und Einkehrhäuser praktizieren neue Gebetsformen (z.B. das Herzensgebet), evangelische Exerzitien, Meditationsformen und anderes mehr. Die Kirche hat sich, manchmal vielleicht etwas unreflektiert, für die Spiritualität geöffnet und steht ihr nicht ablehnend gegenüber. Das dies auch für die christliche Mystik gilt, ist bislang nur rudimentär auszumachen. Der diffuse Charakter des Mystikbegriffes und sein Ge- und Missbrauch für alles Ominöse, Esoterische, ja sogar Okkulte, erschweren eine halbwegs objektive Annäherung in nicht zu unterschätzender Weise. Wenn der Mystik von evangelischer Seite an dieser Stelle mit großer Skepsis, ja sogar Ablehnung begegnet wird, ist dies durchaus verständlich und im Hinblick auf die missbräuchliche Verwendung der Mystik sogar begrüßenswert und notwendig. Schließlich ist die "Unterscheidung der Geister"

(1Korinther 12, 10) sowohl Gabe als auch Aufgabe, gerade auch in Bezug auf den Schutz der Kirche vor schädlichen Einflüssen. Wenn aber die notwendige Unterscheidung zur verkürzenden Verallgemeinerung wird, werden nicht nur die negativen Aspekte einer Pseudomystik, sondern auch die positiven Auswirkungen einer echten christlichen Mystik verworfen. Es bedarf also einer differenzierten Betrachtung und Bewertung der Mystik, wozu auch die vorliegende Arbeit ihren Beitrag leisten möchte.

Das echte christliche Mystik theologisch vertretbar und schriftgemäß ist, wurde oben bereits verdeutlicht, ebenso wie die Tatsache, dass eine Integration der Mystik in die Kirche viele positive Auswirkungen nach sich zieht. Sie ist sowohl mit dem Dogma, als auch mit der Tradition der Evangelischen Kirche vereinbar, ist sie doch in vieler Hinsicht schon in die "praxis pietatis" des Pietismus eingeflossen und befördert gerade den Gedanken des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, sowie die Verwirklichung des Glaubens im Alltag und vor allem auch die *via activa*, denn der Pietismus war "die treibende diakonisch-soziale Kraft der damaligen Zeit" (Miklas 2011:190). Mystik und mystische Ekklesiologie sind weiter auch ganz mit dem reformatorischen vierfachen "sola" vereinbar, welches als eine Art "Lackmustest" für die Mystik im evangelischen Kontext dienen kann. So schreibt Winfried Zeller (1980:123):

Alle Mystik im Luthertum steht unabdinglich unter dem "Sola gratia" und dem "sola fide". Damit sind eindeutig die theologischen Grenzen für mystische Frömmigkeit in der evangelischen Christenheit gezogen. Wo mittels einer "via mystica", einem mystischen Weg, das Heil selbst durch menschliche Gefühls-, Erkenntnis- oder Willensakte verfügbar gemacht wird, muß sich der Protestantismus von der Mystik distanzieren.

Winfried Zeller benennt hier ein wesentliches Kriterium zur Bewertung des Verhältnisses zwischen der Mystik und der evangelischen Theologie, verbunden mit der Warnung, das reformatorische "sola" nicht aus dem Fokus zu verlieren. Deshalb soll an dieser Stelle die Mystik mit diesem "sola" in Beziehung gesetzt werden:

Sola gratia: Das die Mystik und damit auch ihre Ekklesiologie keine Gesetzlichkeit propagiert, ist deutlich geworden. Sie sieht die Herabneigung Gottes als unverfügbares Geschenk und die Beziehung die er knüpft und die in der Mystik gepflegt wird, als Akt der göttlichen Gnade. Das diese Beziehung nur durch das Erlösungswerk Christi, d.h. durch die Botschaft des Evangeliums möglich ist, ist ein zentraler mystischer Gedanke, ja mehr noch, er ist selbst ein Mysterium. So gesehen ist die Mystik selbst als Geschenk der göttlichen Gnade zu betrachten, denn ohne die von Gott in Jesus geknüpfte Liebesbeziehung, gäbe es auch keine christliche Mystik.

Sola scriptura: Das Bibelwort, aus dem die Mystik selbst, wie gezeigt, ihre Legitimation zieht, ist zentraler Bestandteil mystischer Beziehungspflege. *Lectio* und *meditatio* der Schrift sind wesentliche Elemente mystischer Spiritualität. Lesung und Nachsinnen über die Bibel führt Mystikerinnen und Mystiker zur *oratio*, zum Gebet und damit in die Nähe Gottes. In dieser Hinsicht nimmt die Mystik die Schrift möglicher Weise sogar ernster und hält sie zentraler, als dies in der evangelischen Kirche sonst der Fall sein mag. Weiter ist die christliche Mystik in diesem Zusammenhang auch nicht auf Zusatzoffenbarungen oder einen Klerus angewiesen, der ihr die Bibel allein auslegen könnte. Dies war ja der ursprüngliche Zusammenhang der lutherischen Forderung. Die Mystik bejaht das lutherische *sola scriptura*, indem sie sich bei der Schriftlesung vor allem auf den Geist Gottes verlässt, der die Worte Christi lehrt und an sie erinnert (Johannes 14, 26) und Lehrmeister der Gläubigen ist (1Johannes 2, 27). Selbstverständlich verzichtet die Mystik damit nicht auf die theologische Lehre und die Lehrenden der Kirche. Jedoch ist gerade das reformatorische *sola scriptura* ohne eine intensive Spiritualität kaum denkbar.

Sola fide: Wenn Luther das feste Vertrauen auf das Evangelium und auf seine große und zentrale reformatorische Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit einfordert, so geht es ihm um die Rechtfertigung des Menschen durch das Erlösungswerk Jesu Christi. Mit anderen Worten geht es um die Beziehungsaufnahme Gottes zum Menschen auf Grund eben dieses Erlösungswerkes, nämlich "in Christus". Das dieses Mysterium ein zentraler Aspekt christlicher Mystik ist, wurde bereits verdeutlicht, ebenso wie die Tatsache, dass diese Beziehung keiner weiteren Vermittlung bedarf, als der durch den Heiligen Geist, sie ist eine geistliche, d.h. spirituelle Beziehung. Als Liebesbeziehung basiert sie natürlicher Weise primär auf dem Vertrauen, dem "Sich - verlassen und einlassen" auf den Anderen, die Andere, also dem, was die Bibel als Glauben bezeichnet. Wird der Glaube so beziehungsstiftend verstanden, so ist dieses *sola* vielleicht als das mystischste *sola* anzusehen. Fides als Treue und Vertrauen ist Voraussetzung für eine gedeihliche und wachsende Beziehung und damit ganz prinzipiell Voraussetzung für die Mystik überhaupt. So gesehen ist die Mystik *sola fide* und im Kern dieser reformatorischen Forderung verankert.

Solus Christus.: Im "alleine Christus" ist jedes vorhergehende *sola* enthalten. Die *Gnade* ist in Christus erschienen (Johannes 1, 14. 17), der *Glaube* richtet sich auf sein Erlösungswerk und deshalb sucht Luther in der *Schrift* auch das, "was Christum treibet". Für die Mystik ist es die trinitarische Beziehungsformel "Zum Vater - in Christus - durch den Heiligen Geist", für die das *solus Christus* zentrale Bedeutung besitzt. In Christus ist die Beziehung zum Vater möglich und er selbst sendet den Geist vom Vater (ὄν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς -

Johannes 15, 26), damit diese Beziehung auf Dauer Bestand hat. Die Mystik ist trinitarisch und deshalb ist sie auch christologisch. Darum bejaht sie auch das Wort von Jesus, dass er der (einzige) Weg zum Vater ist (Johannes 14, 6). Die christliche Mystik steht, wie es auch nicht anders zu erwarten ist, auf dem *solus Christus*, insofern sie eben *christliche* Mystik ist und keine anders geartete oder fundierte Mystik

Es gäbe an dieser Stelle noch weit mehr Punkte, die anzuführen wären, um die Kompatibilität der Mystik zur evangelischen Theologie zu verdeutlichen. Die Grundlagen sind jedoch m. E. sowohl im vierfachen reformatorischen *sola*, als auch in der kirchengeschichtlichen Entwicklung, besonders des Pietismus, gelegt. Die christliche Mystik ist eben nicht allein "katholische Frömmigkeit" oder ein Spezialfall des Glaubenslebens, sondern die biblisch begründete Art spirituellen Lebens der Einzelnen, sowie der Kirche. "So ist christliche Mystik, als Intensivierung von Begegnung und Erfahrung gedeutet, also eigentlich nichts Besonderes", stellt Gerhard Ruhbach (1987:173) fest. Auch für Peter Zimmerling (2003:26) steht die Mystik nicht in prinzipiellem Gegensatz zur evangelischen Theologie, weshalb er schreiben kann:

Auch der Protestantismus ist im Verlauf seiner Geschichte nicht ohne die Dimension der Glaubenserfahrung ausgekommen, wozu wesentlich mystische Aspekte gehört haben. Die Frage ist deshalb nicht: Mystik ja oder nein, sondern herauszufinden, welche Aspekte mystischer Erfahrung in das reformatorische Glaubensverständnis integriert werden können und in der heutigen Situation hilfreich sind. Wenn Wort und Sakrament Inspirationsquelle und Korrekturinstanz mystisch geprägter Glaubenserfahrungen bilden, ist gegen solche Erfahrungen nichts einzuwenden.

Die Mystik und die mystische Ekklesiologie gehören zum evangelischen Glauben und zur evangelischen Kirche dazu und beide können nicht auf sie verzichten, ohne sich eines großen Schatzes und Potentials zu berauben.

4.2 Die Mystik und die evangelikale Theologie

Die "evangelikale Theologie" als eine homogen zu betrachtende Lehre existiert nicht und soll hier auch nicht als solche betrachtet werden. Da aber evangelikale Christen und Christinnen einen großen Prozentsatz der ganz allgemein als "evangelisch" zu bezeichnenden Christenheit darstellen, muss auch diese Theologie, zumindest in ihrer Grundstruktur, an dieser Stelle Erwähnung finden. Sie entspringt, wie das evangelikale Christentum selbst, der evangelischen

Theologie und ist in vielen, wenn auch nicht allen Punkten, deckungsgleich mit dieser.⁶⁴ Zwei Stichworte sollen an dieser Stelle zur besseren Unterscheidung zwischen beiden Theologien herangezogen werden, nämlich "Bibeltreue" und "Wiedergeburt". Selbstverständlich ist dies etwas plakativ und evangelikales Christsein lässt sich nicht nur auf diese beiden Begriffe verkürzen und sie werden auch nicht überall in gleicher Intensität betont. Dennoch sind sie m.E. dazu geeignet, eine grobe Ausrichtung evangelikaler Theologie aufzuzeigen, da sie die wesentlichsten inhaltlichen Schwerpunktsetzungen in Bezug zur evangelischen Glaubenspraxis darstellen.⁶⁵ Dies bedeutet damit allerdings nicht, dass diese Begriffe in der evangelischen Theologie und Kirche keine Rolle spielen würden. Dies würde der Vielfalt kirchlichen Lebens nicht Rechnung tragen, sind diese doch gerade in den immer noch pietistisch geprägten und beeinflussten Teilen der evangelischen Landeskirchen wesentliche Elemente des Glaubenslebens. Doch die Größe und Organisation der Landeskirchen bringen es beinahe zwangsläufig mit sich, dass sie auch ohne diese Aspekte "funktionieren". Die Kirche ist angesichts der Zahl ihrer Glieder wohl strukturiert und organisiert, um in der Lage zu sein, eine gute Verwaltung zu gewährleisten, was auch angesichts der Vielfalt ihrer, gerade auch sozialen Aufgaben, notwendig ist. Es wird nicht danach gefragt, ob jedes ihrer Glieder "bibeltreu" ist und eine "Wiedergeburt" erlebt hat, wobei auch diese Begriffe mit einer gewissen Unschärfe belegt sind. Denn die "Bibeltreue" ist auch von Auslegungsfragen und dem Inspirationsverständnis der Bibel selbst abhängig. Ähnlich ist auch die "Wiedergeburt" ein sehr persönlicher Vorgang, der von außen nicht objektiv kontrolliert werden kann und so auch von den subjektiven Aussagen der "Wiedergeborenen" abhängig ist. Jedenfalls ist es so, dass die vorfindliche Situation der Kirche immer wieder den Ruf nach dem "wahren Christsein" und der "reinen Lehre" laut werden lässt. Wenn sich nun die Mystik in diesem Kontext bewegen möchte, steht sie in der Wahrnehmung im Allgemeinen für das genaue Gegenteil. Sie ist dann eher esoterisch, okkult, fernöstlich religiös, neuheidnisch und vieles mehr, nur nicht "bibeltreu" und "wahres Christsein". Das christliche Mystik nicht die Mystik einer anderen Religion ist liegt auf der Hand, sonst wäre sie nicht christlich. Das sie aber auch als Pseudomystik auftritt, auf der Jagd nach Phänomenen, das sie für esoterische Zwecke und

⁶⁴ In Bezug auf den christlichen Fundamentalismus, der sich in den USA als Abgrenzung zum theologischen Liberalismus entwickelte, benennt Peter Zimmerling (2003:183) die fünf programmatischen Merkmale 1. Die Irrtumslosigkeit der Bibel, 2. Die Gottheit Jesu Christi und die Jungfrauengeburt, 3. Das stellvertretende Sühnopfer von Jesus, 4. Die leibliche Auferstehung Jesu und 5. Die persönliche Wiederkunft von Jesus.

⁶⁵ Hier könnten auch noch alle Fragen zur Gemeindebaupraxis, die eine Unterscheidung von Freikirchen und freikirchlichen Strukturen zu den Landeskirchen darstellen aufgenommen werden. Für das Anliegen einer mystischen Theologie ist dies jedoch nicht der springende Punkt, kann sie doch hier wie dort in den bestehenden Strukturen zur Entfaltung kommen. Auch die wichtigen Fragen zum unterschiedlichen Tauf- und Abendmahlsverständnis oder dem Amtsverständnis werden hier nicht ignoriert, sind aber in Bezug auf das Verhältnis zwischen der Mystik und der evangelikalen Theologie eher nachgeordnet.

auch Okkultismus missbraucht wird, ist ebenso eine Tatsache. So ist die evangelikale Ablehnung der Mystik zwangsläufig und auch stärker ausgeprägt, als dies in der evangelischen Kirche der Fall ist. So warnt Georg Walter (2013:15) in Bezug auf den Vergleich zwischen fernöstlicher und christlicher Mystik:

[...] die christliche Mystik des Westens hingegen könne man nicht durchweg verwerfen, solange diese auf der Grundlage biblischer Prinzipien praktiziert werde. [...] Diese scheinbare Konformität mit der christlichen Lehre darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die "christliche" Mystik kein legitimer Weg für den wahren Jünger Jesu ist.

Georg Walter warnt in der Folge (:16) zurecht vor einer falschen Vergottung des Menschen, wenn die Mystik den göttlichen Funken im Menschen beleben will, um eine Vereinigung mit Gottes Wesen herzustellen. Walter kommt zu dem Schluss (:17):

Die Bibel lehrt unmissverständlich, dass der Erlöste nicht durch kontemplative Methoden oder fromme Werke in Gottes Gegenwart eintritt. Der wahre Nachfolger Jesu hat allein durch Glauben aus Gnade Zugang zu Gott, dem Vater (Röm 5,1-2; Hebr 4,16).

"Besonnenheit oder Nüchternheit ist das Gütesiegel wahrer christlicher Nachfolge", so Georg Walter im Weiteren (:23) und "Ekstase, Verinnerlichung, Weltflucht, Eremitentum, visionäre Erfahrungen, all dies ist der Nüchternheit des Wortes jedoch entgegengesetzt." Hier wird etwas von einem Bild der christlichen Mystik verdeutlicht, welches offensichtlich hauptsächlich von den Fehlentwicklungen geprägt ist. Hieraus resultiert auch für Georg Walter (:25) die Furcht vor einem schleichenden Verlust der Schriftzentrierung. Viele dieser Warnungen sind inhaltlich berechtigt, sofern sie sich auf einen Gebrauch der Mystik beziehen, der im Endeffekt weg von den christlichen Bekenntnissen und der Bibel führt. Dass bei aller berechtigten Kritik zuweilen ein sehr, um nicht zu sagen zu emotionaler Ton als Warnung gebraucht wird, verdeutlicht Wolfgang Nestvogel (2010:82 - 85) indem er in Bezug auf das "Jahr der Stille 2010" schreibt:

Die religiösen und geistigen Inhalte, die den Christen mit dem *Jahr der Stille* zugemutet werden, haben längst, um im Bild zu bleiben, den "theologischen Siedepunkt" überschritten. [...] Das Jahr der Stille ist nur ein Symptom. Es ist nicht vom Himmel gefallen, sondern die Frucht einer langsam voranschreitenden Zerstörung christlicher Fundamente. Das wenige Vorreiter fragwürdige Projekte ersinnen, ist weder aufregend noch außergewöhnlich. Dass aber eine breite Koalition von Glaubenswerken und Meinungsbildnern, die sich als evangelikal verstanden oder noch verstehen, dem mystischen Zug der Lemminge folgt, kann nur als Ergebnis eines nachhaltigen Unterwanderungsprozesses verstanden werden.

Hier ist vom theologischen Siedepunkt, einer Zerstörung der christlichen Fundamente, einem mystischen Zug der Lemminge und einem nachhaltigen Unterwanderungsprozess die Rede und zeigt somit, dass die Debatte um die Mystik und den Evangelikalismus emotional aufgeladen ist und nicht nur sachlich geführt wird. In der Folge werden in der Publikation des "Maleachi-Kreises"⁶⁶, aus der auch obiges Zitat entnommen wurde, von verschiedenen Autoren "mystische Gefahren" genannt. Dazu gehören Phänomene innerhalb der charismatischen Bewegung (:107) oder christliches Familienstellen (:112). Es wird vor einer "Rekatholisierung" gewarnt (:66), sowie vor bestimmten Bewegungen und Publikationen. Ob die genannten Beispiele einen Bezug zu der Mystik haben, *wie sie in dieser Arbeit* vorgestellt wurde, ist zu bezweifeln. Selbstverständlich gibt es auch in der Publikation des "Maleachi-Kreises" berechnete Anfragen, Kritik und Warnungen. Diese inhaltliche Kritik ist wichtig und ernstzunehmen, muss aber von den rein emotional-subjektiven oder inhaltlich unberechtigten Äußerungen unterschieden werden. Es bleibt festzuhalten, dass christliche Mystik im evangelikalen Bereich mit vielen berechtigten Ängsten und Sorgen, aber auch mit ebenso vielen Vorurteilen und Missverständnissen konfrontiert wird. Die Mystik wird sich an dieser Stelle noch intensiver um Aufklärung über ihre wahre und eigentliche Natur bemühen müssen. Dazu sollen die beiden oben genannten zentralen Begriffe evangelikaler Theologie, nämlich der "Wiedergeburt" und "Bibeltreue" exemplarisch an dieser Stelle in ihrem Bezug zur Mystik erwogen werden.

"Wiedergeburt" wird in diesem Zusammenhang als "lebendige und persönliche Beziehung zu Jesus Christus" bezeichnet. Evangelikales Christsein ist ursprünglich vor allem kein rein formales Christsein, sondern ein "entschiedenes Christsein", in Abgrenzung zu einer rein formalen Kirchenmitgliedschaft.⁶⁷ Der Fokus liegt auf der persönlichen und bewussten Annahme des Heilsangebotes Gottes in Jesus Christus. Dieser Vorgang ist nicht objektivierbar und wird in der Folge eher rückblickend am sogenannten "Heiligungsleben" der Wiedergeborenen deutlich. Es ist ein Leben nach christlichen Maßstäben auf Grund der "Wiedergeburt", wobei diese Maßstäbe wiederum aus der Bibel gewonnen werden, was vom Verständnis des Begriffes "Bibeltreue" abhängt. Jedenfalls hängen die "Wiedergeburt" und das "Heiligungsleben" bzw. das Leben im Geist inhaltlich voneinander ab und sind nicht zu trennen. Da diese "Wiedergeburt" den Beginn der Beziehung zu Gott markiert und das "Heiligungsleben" diese Beziehung beschreibt, ist diese Vorstellung alles andere als der

⁶⁶ Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.

⁶⁷ Hierbei ist allerdings auch festzuhalten, dass sich dies nicht allein auf die großen Kirchen bezieht. Selbstverständlich ist dies auch im Kontext der Mitgliedschaft in einer evangelikalen Freikirche denkbar.

Mystik fremd. Im Gegenteil, sie fokussiert ja gerade auf diese Beziehung, auf ihre Aufnahme und Vervollkommnung. Das sie dabei Jesus Christus als Beziehungstifter, das "in Christus" sein auf Grund seines Erlösungswerkes im Mittelpunkt behält, ist bereits deutlich geworden. Daher ist die Vorstellung einer "Wiedergeburt", eines neuen Lebens und vor allem einer ganz persönlichen Annahme des Beziehungsangebotes Gottes in Jesus ein Grundgedanke christlicher Mystik. Das in der Folge entstehende "Heiligungsleben" in der innigen Beziehung zu Jesus, ist ohnehin ein spirituelles, mit anderen Worten, mystisches Leben. Zumindest an dieser Stelle sind keine grundlegenden Differenzen zwischen der evangelikalen Theologie und der Mystik auszumachen.

Der zweite Begriff der "Bibeltreue" ist zwar etwas diffus, meint aber im Wesentlichen, das die gesamte Bibel göttlich inspiriertes Wort ist und höchste Autorität in allen Fragen des Glaubens und des Lebens besitzt. Mit dieser Aussage beginnen jedoch schon in der evangelikalen Theologie einige Probleme. Von welcher Bibel ist denn hier die Rede? Welche Übersetzung auf Grund welcher Textgrundlage ist zu bevorzugen? Ist eine Textkritik angemessen? Ganz zu schweigen von hermeneutisch-exegetischen Fragen, Fragen von Kontext und Analogien, um Glaubens- und Lebensfragen zu beantworten. Es ist hier nicht der Ort diese Fragen zu bearbeiten oder auch nur zu versuchen, sie alle zu nennen. Der Begriff "Bibeltreue" ist, und das bleibt festzuhalten, uneindeutig, was nicht verhindert hat, dass er hier und da sogar als eine Art Kampfbegriff verwendet wurde. Jedenfalls darf die berechtigte Sehnsucht nach Eindeutigkeit und "reiner Lehre" nicht dazu führen, unangemessene Abkürzungen im Verständnis der Bibel zu beschreiten. So soll an dieser Stelle der Begriff der "Bibeltreue" dahingehend interpretiert werden, dass die Bibel im Mittelpunkt des christlichen Lebens stehen muss und sowohl Grundlage als auch Ratgeber für die vielfältigen Fragen dieses Lebens darstellt. Gott spricht durch dieses Wort zu den Menschen, allerdings ist diese Sprache ohne den Heiligen Geist unverständlich, so wie es auch Paulus den Korinthern nahelegt (1Korinther 2, 14). Der Heilige Geist sorgt für die Entstehung der Schrift (πᾶσα γραφή θεόπνευστος - 2Timotheus 3, 6) und auch für ihr Verständnis. Somit muss jede Bibeltreue auch immer geistgeleitet, um nicht zu sagen spirituell sein. Das für die Mystik das Nachsinnen über die Heilige Schrift, die lectio divina, ein zentraler Bestandteil ihres Daseins ist, ist hier mehrfach dargelegt worden. Ziel der Lesung ist Gebet und Kontemplation, die innige Nähe zu Gott. Der innewohnende Heilige Geist wiederum, ist in der Mystik der Mittler der Beziehung zu Gott. Die Mystik bringt die besten Voraussetzungen mit, die Bibel in einer geistlichen und damit der einzigen Art und Weise zu verstehen. Das vom Geist interpretierte Wort Gottes ist für Mystikerinnen und Mystiker wesentliches Element ihres spirituellen

Lebens. In diesem Sinne ist die Mystik durchaus als "bibeltreu" zu bezeichnen. Sofern die Definition dieses Begriffes zu einer sinnvollen Eindeutigkeit gelangt, sind auch hier keine grundlegenden Differenzen zwischen der Mystik und der evangelikalen Theologie zu erkennen.

Gewiss ist dies nur eine schlaglichtartige Annäherung an die Dynamik eines problematischen Verhältnisses. Wird jedoch zur Kenntnis genommen, dass selbst bei zwei so zentralen Fragen wie sie oben bedacht wurden, eine prinzipielle Kompatibilität gegeben ist und damit auch eine Annäherung prinzipiell möglich sein sollte, ist ein Dialog zwischen der Mystik und der evangelikalen Theologie zumindest denkbar. Ob dieser dann auch tatsächlich aufgenommen wird, ist dann nicht mehr unbedingt eine theologische Frage. Es bleibt zu hoffen, dass auch der evangelikale Gemeindebau und die evangelikale Mission von den guten Auswirkungen echter christlicher Mystik profitieren wird.

5. Ertrag

Eine mystische Ekklesiologie, so wie sie oben beschrieben wurde, ist eine trinitarische Ekklesiologie des Beziehungsgeschehens. Sie beginnt bewusst bei der Beziehung der Einzelnen zu Gott, um diese dann in der Koinonia in Beziehung zueinander zu bringen. So entsteht die Ekklesia, die als Gesamt in einer Beziehung zu Gott steht. Beschrieben wird dieser Prozess in der ekklesiologischen Triade der Beziehungsaufnahme, des Beziehungsaufbaus und des Beziehungserhaltes. Mit dieser Triade werden Sendung, Gemeinschaft und Heiligung in der Ekklesia benannt. Dabei ist diese Triade um das Beziehungsgeschehen zentriert, sowohl nach innen, als auch nach außen. Die mystische Ekklesia ist in ihrer Beziehungsorientierung zutiefst missionarisch und versteht ihre Sendung primär als ihr Dasein und eher sekundär als ihren Auftrag. Sie *ist* die Sendung Gottes. Durch sie geschieht die Beziehungsaufnahme Gottes zu den Fernstehenden, in ihr geschieht Beziehungsaufbau und -erhalt.

Die mystische Ekklesia ist weiter in der Lage, in allen bestehenden Strukturen von Kirche zu entstehen und zur Geltung zu kommen. Sie beginnt innerhalb der vorfindlichen Strukturen bei den Einzelnen, die eine mystische Spiritualität leben. Von hier ausgehend belebt sie die offensichtlich oder eher latent vorhandenen mystischen Dimensionen der jeweiligen Kirche oder Denomination. Mystische Ekklesia sieht sich nicht als Konkurrenz, sondern als notwendige Ergänzung für das gedeihliche Wachstum von Kirche und Gemeinde. Das sie dabei kein theologischer Fremdkörper im Raum der evangelischen und evangelikalen

Kirchen ist, sondern eine tatsächliche Ergänzung und Bereicherung auf einer gemeinsamen theologischen Grundlage anbieten kann, ist deutlich geworden. Die Mystik und ihre Ekklesiologie haben etwas anzubieten, das die Kirche dringend benötigt. Ihr zentrales Anliegen ist das Angebot der Gottesbeziehung und seine Entwicklung und Pflege. Das aber ist das zentrale Anliegen von Gott selber. Die Mystik befindet sich sozusagen eng an der Quelle dessen, was der Kirche ihren Sinn gibt. Dabei geht es nicht darum, dass die Kirche diesen Sinn ganz vergessen hätte, sondern um das mystische Potential, diesem Sinn in ekklesiologischer und missiologischer Hinsicht wieder neu und besser zur Geltung zu verhelfen.

Auf gewisse Weise verhilft die mystische Ekklesiologie damit zur Rückbesinnung auf den Kern von Kirche, sie führt nichts Neues ein, sondern erinnert an das Alte, aber eventuell mittlerweile etwas verschwommene. Sie entwickelt die mystisch-spirituelle Dimension der Kirche, innerhalb derer sie ihre Verbindung zu ihrem Haupt pflegt und vertieft. Bei alledem verhilft sie der Kirche immer neu dazu, die Einzelnen nicht aus dem Auge zu verlieren, da sie immer neu bei den Einzelnen beginnt. Damit kann sie eine unverzichtbare Hilfe der Gemeinde Gottes an jedem Ort und in jeder Denomination werden. Damit dieses Angebot angenommen werden kann, bedarf es aber eines Dialoges, der nur nach der Überwindung diverser Kommunikationsprobleme, Fehlinformationen und Vorurteilen beginnen kann. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Dialog an vielen Stellen beginnen wird, denn ohne die Mystik wird es der Kirche in Zukunft m.E. immer schwerer werden, ihre frohe Botschaft authentisch, attraktiv und überzeugend zu vermitteln.

VII Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit versteht sich vor allem als ein Plädoyer. Sie wirbt um ein besseres Verständnis von dem, was christliche Mystik ist und was sie nicht ist. Sie wirbt um ein besseres Verständnis von dem, was christliche Mystik leisten kann, für die Einzelnen, für die Kirche und für die Mission. Da wo die Spiritualität und die Mystik aus dem persönlichen Leben und auch aus dem kirchlichen Leben verschwunden sind, plädiert sie für eine Neubesinnung auf alte Werte. Da wo Missverständnisse, Vorurteile oder schlechte Erfahrungen die Mystik in ein negatives Bild gerückt haben, will sie Vertrauen wecken. Kurzum versteht sich diese Arbeit als eine Fürsprecherin für die christliche Mystik, im persönlichen und kirchlichen Leben, sowie in der Mission.

Im Verlaufe der vorangegangenen Erwägungen wurde deutlich, dass die christliche Mystik ein oftmals verkanntes und missinterpretiertes Phänomen ist. Sie führt ein Nischendasein zwischen den Mystiken anderer Religionen einerseits und einer Pseudomystik bzw. nichtmystischen Phänomenen andererseits, die fälschlicher Weise mit der eigentlichen Mystik gleichgesetzt werden. Die christliche Mystik aus diesem Konglomerat verschiedenster spiritueller und psychologischer Erscheinungen zu isolieren, ist kein leichtes Unterfangen. Dieses jedoch, selbst aus einer berechtigten Skepsis heraus, von vornherein zu unterlassen, wäre der falsche Weg. Christliche Mystik, verankert in der Schrift, ausgerichtet auf den trinitarischen Gott und als Teil der Kirche Jesu Christi, vermag nämlich dem persönlichen Christenleben, der Ekklesia und Koinonia und der Mission der Kirche unschätzbare Impulse für ein gedeihliches Wachstum zuzuführen. Ihr Dasein zu ignorieren oder gar zu bekämpfen, wird dieses Wachstum hemmen, an manchen Stellen möglicher Weise sogar zum Erliegen bringen. Ihre Vereinbarkeit mit der biblischen Theologie und hier namentlich der evangelischen Theologie, ebenso wie ihre Verankerung in der christlichen Kirche an sich, ist im Verlaufe der vorliegenden Arbeit verdeutlicht worden. Die Mystik ist kein Fremdkörper im Christentum, sondern ist und bleibt organischer Bestandteil desselben.

In der Zusammenschau sollen nun noch einmal die drei Grundaspekte christlicher Mystik, wie sie im Verlaufe dieser Arbeit dargelegt wurden, vor Augen geführt werden. Hier ist zunächst an den persönlich-individuellen Aspekt der christlichen Mystik zu denken. Das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch ist persönlichkeitsbildend und stärkt die Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit der Einzelnen. An dieser Stelle erwächst eine persönliche Spiritualität, die im Endeffekt weit über eine reine Aufrechterhaltung des Glaubens in seiner Basisform hinausgeht. Hier wird versucht, die intensivst mögliche Ausprägung dieser Beziehung zu Gott zu erleben, wobei die "*unio mystica*" nicht als eine

persönlichkeitsnegierende Verschmelzung missdeutet werden darf. Diese Beziehung behält ihren "Ich-Du" Charakter bei, ohne den eine echte Liebesbeziehung nicht vorstellbar ist, da diese Beziehung immer das individuelle Gegenüber benötigt. Gerade deshalb trägt sie zur Stärkung der Persönlichkeit und Kommunikationsfähigkeit bei. Die persönliche Mystik ist ein vertrauter und intensiver Umgang mit Gott durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und bleibt somit immer auch trinitarisch ausgerichtet. Die Mystik kennzeichnet die Nachfolge Jesu Christi in ihrer ausgeprägtesten Form und sieht die Gottesbeziehung als Weg und Ziel gleichermaßen an. Sie hält die Mystikerinnen und Mystiker in der Nachfolge, weil sie sie in der Bewegung auf das Ziel hin hält. Dabei führt sie nicht in die Isolation oder Vereinzelung, sondern gerade aus der Gottesbegegnung heraus in die Gemeinschaft hinein, in der Nachahmung der Zuneigung Gottes selbst.

Damit ist hier nun ein zweiter Aspekt zu nennen, nämlich der koinonische und ekklesiologische Aspekt der christlichen Mystik. In dem Maße, in dem sich die Beziehungsfähigkeit der Mystikerinnen und Mystiker verbessert und sie in der Nähe Gottes an seiner Zuwendung zu Mensch und Schöpfung partizipieren, werden sie aus dem Beziehungsgeschehen heraus auf eben diese Menschen und die Welt verwiesen. Sie werden zum Weitergeben des Empfangenen (auf)gerufen. Dieser Ruf führt sie zunächst in die Koinonia derer, die Mitteilhaber dieser Beziehung zu Gott sind und die sich gegenseitig an den Früchten dieser Beziehung teilhaben lassen. Diese Teilhabe bezieht sich an dieser Stelle allerdings nicht primär auf die immanente, sondern zunächst eher auf die transzendente Ebene. Geteilt wird nämlich vor allem und damit grundlegend die Gottesbeziehung selbst und nur die Partizipanten dieser Beziehung, bilden gemeinsam als Koinonia die sichtbare Ekklesia, die nun selbst als Ganzes und Gemeinschaft in eine Gottesbeziehung eintritt. Dies führt zu dem Schluss, dass mit der Qualität des Beziehungsgeschehens auch die Qualität von Koinonia und Ekklesia steht und fällt. Es ist die christliche Mystik, die diese Beziehung nicht nur gewährleistet, sondern sie immer wieder zu beleben und zu intensivieren sucht. Die Kirche ist auf die mystisch orientierten Menschen in ihrer Mitte angewiesen, um immer wieder ihrem Wesenskern des Beziehungsgeschehens Geltung zu verschaffen. Daher beginnt eine Ekklesiologie, die sich der Mystik bewusst ist und sie integriert, zwingend bei den Einzelnen, um von hier aus die Gottesbeziehung der gesamten Gemeinschaft positiv zu prägen. Damit wird sie aber wiederum auch die Sendung der Gemeinschaft in die Welt beeinflussen und der Mission bewusst einen deutlichen Fokus auf den Beziehungsaspekt verleihen.

So ist also an dieser Stelle als dritter wesentlicher Aspekt der christlichen Mystik der missiologische Aspekt zu nennen. Die Sendung und damit der Auftrag der Kirche ist es im Endeffekt, die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu vermitteln. Damit erfüllt sie ihren Priesterdienst in der Welt als "Nahebringerin". Somit ist die Kirche in und mit ihrer Sendung aber vor allem auch Beziehungsstifterin und in dieser Hinsicht zwingend auch mystisch, indem sie das weiter gibt, an dem sie selber teilhat. Die Kirche weist die Menschen nicht nur auf diese Beziehungsmöglichkeit hin, indem sie sie verkündigt und anbietet. Sie selbst ist das konkretisierte Beziehungsgeschehen, sie ist nicht allein gesandt, sondern ist selbst Sendung. Damit lädt sie zur Teilhabe an der Gottesbeziehung ein und sie tut dies im Namen ihres Herrn und in der Kraft des Heiligen Geistes. Ihre Mission ist eine spirituelle Mission und auf den Geist ist die Kirche angewiesen, um diese Mission zu erfüllen. Mit der Mystik ist ihr ein spirituelles Beziehungsgeschehen an die Hand gegeben, welches die positiv verändernde Kraft einer echten Gottesbeziehung attraktiv vor Augen malen kann. Insofern Gott und sein Erlösungsangebot in Jesus für die Menschen relevant ist und insofern Beziehung an sich für die beziehungsorientierte Menschheit relevant ist, ist auch die christliche Mystik für die Mission der Kirche relevant.

Wo die Mystik in der Kirche Jesu Christi ein Nischendasein führt, da führt sie es also zu unrecht. Was in dieser Arbeit von der christlichen Mystik und ihren verschiedenen Aspekten zu sagen war mag, bei aller Ergänzungswürdigkeit, einen Beitrag dazu leisten, der echten Mystik aus der Nische des "Sonderbaren und Mysteriösen" oder gar "Gefährlichen" heraus zu helfen. Die in dieser Arbeit aufgestellten Thesen und vorgestellten Theorien bedürfen dabei selbstverständlich einer empirischen Kontrolle, der Falsifikation oder Verifikation. Dies beginnt bei der Frage, ob Mystikerinnen und Mystiker tatsächlich eine sich verbessernde Beziehungsfähigkeit erfahren und bis zu welchem Grade dies der Fall ist. Weiter muss gefragt werden, in wie weit der Spiritualitätszirkel mit seiner Grundannahme der dreifach unterschiedenen Spiritualitätsintensität zur Einordnung christlichen Glaubenslebens anwendbar ist. Die Vorstellungen und Grundannahmen über die Mystik innerhalb evangelischer bzw. evangelikaler Gemeinden müssen erforscht werden, um eine gezieltere Argumentation zu ermöglichen. Gibt es Erfahrungen mit "spirituellen oder auch mystischen Keimzellen" in Gemeindearbeiten und welchen Stellenwert hat das Beziehungsgeschehen an dieser Stelle? Viele Fragen können, ja vielmehr müssen gestellt und beantwortet werden, denn erst in der Praxis wird die Theorie vervollständigt, korrigiert und mitunter sogar widerlegt. Wenn im Anschluss an diese Arbeit die eine oder andere Frage gestellt und beantwortet würde, wäre dies sicher eine sehr begrüßenswerte Folge. Am Ende bleibt festzuhalten, dass

die Kirche der Zukunft eine Kirche ist, die lebendig, spirituell und beziehungsorientiert ist und damit eine mystische Kirche ist. Sie ist keine neue Kirche, keine andere Kirche, sondern die alte Kirche, die Kirche des Anfangs, da, "wo Jesus Christus ist".

VIII Bibliographie

- Abromeit, Hans-Jürgen 2001. Was ist spirituelles Gemeindemanagement? Notwendige Standards für die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern. in Abromeit, Hans-Jürgen u.a. (Hg.) 2001. *Spirituelles Gemeindemanagement: Chancen - Strategien - Beispiele*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Abromeit, Hans-Jürgen u.a. (Hg.) 2001. *Spirituelles Gemeindemanagement: Chancen - Strategien - Beispiele*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Albert, Karl 1986. *Mystik und Philosophie*. 1. Aufl. Sankt Augustin: Richarz.
- Albrecht, Ruth 1998. Herzensgebet. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Altmeyer, Stefan u.a. (Hg.) 2006. *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben*. Göttingen: V&R unipress.
- Altmeyer, Stefan und Theis, Joachim 2006. Sensibilisieren und Einladen: Kommunikationstheoretische Grundlegung einer Spiritualitätsdidaktik alltäglicher Lebensformen. in Altmeyer, Stefan u.a. (Hg.) 2006. *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben*. Göttingen: V&R unipress.
- Anonym 2004. *Die Wolke des Nichtwissens*. 7. Aufl. Übertragen und eingeleitet von Wolfgang Riehle. Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag Einsiedeln. (Christliche Meister Band 8).
- Arndt, Johann [o.J.]. *Sechs Bücher vom wahren Christentum*. Reutlingen: Ensslin und Laiblin.
- Arndt, Manfred 2011. *Spiritualität als Lebenskunst*. 2. Aufl. Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- Arseniew, Nikolaus von 1943. *Ostkirche und Mystik*. 2. vermehrte Aufl. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Asheim, Ivar (Hg.) 1966. *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Astley, Ian 1998. Buddhismus: Sozialformen und religiöse Praxis. *RGG⁴*, 1843 – 1845.
- Augustinus 1959. *Bekenntnisse*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Avila, Theresa von 2008. *Die innere Burg*. Genehmigte Lizenzausgabe. Augsburg: Weltbild.
- Bangert, Michael 2003. *Mystik als Lebensform: Horizonte christlicher Spiritualität*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bärend, Hartmut 1992. Frömmigkeit. *ELThG* 1, 653 – 654.
- Batlhasar, Hans Urs von 1993. *Texte zum ignatianische Exerzitenbuch*. Auswahl und Einleitung von Jaques Servais SJ. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Christliche Meister 46).
- Bauer, Walter 1971. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

- Baumotte, Manfred (Hg.) 1997. *Bernhard von Clairvaux - Das Herz weit machen: Kontemplation und Weltverantwortung*. Zürich und Düsseldorf: Benzinger. (Klassiker der Meditation).
- Beierwaltes, Werner 2006. Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum. in Schäfer, Peter (Hg.) 2006. *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam – Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam*. München: Oldenbourg. (Schriften des historischen Kollegs – Kolloquien 65).
- Beierwaltes, Werner 2009. Reflexion und Einung: Zur Mystik Plotins. in Beierwaltes, Werner, Balthasar, Hans Urs von und Haas, Alois M. 2009. *Grundfragen der Mystik*. 3. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag. (Kriterien 33).
- Beierwaltes, Werner, Balthasar, Hans Urs von und Haas, Alois M. 2009. *Grundfragen der Mystik*. 3. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag. (Kriterien 33).
- Beintker, Michael 2008. Ekklesiologie. *RGG*⁴, 1183.
- Bekennende Kirche Juli 2010. *Zeitschrift für den Aufbau rechtlich eigenständiger biblisch-reformatorischer Gemeinden*. Nr. 41. Biedenkopf: Verein für reformatorische Publizistik e.V.
- Benke, Christoph 2004. Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen. in Zulehner, Paul M. 2004. *Spiritualität: Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Benke, Christoph 2007. *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berger, Klaus 2003. *Was ist biblische Spiritualität?* 1. Aufl. der Taschenbuchausgabe. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Berger, Klaus 2011. Mystik im frühesten Christentum. in Kirchgessner, Bernhard (Hg.) 2011. *Christliche Spiritualität und Mystik: Versuch einer Begriffsklärung*. 1. Aufl. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Berger, Peter L. 1991. *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berger, Peter L. 1992. *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bernhardt, Reinhold 2005. Spiritualität im Spannungsfeld von Esoterik und christlicher Tradition. in Leutwyler, Samuel und Naegeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.
- Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 2005. *Communio Sanctorum: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. 3. Aufl. Paderborn: Bonifatius.
- Bobert, Sabine 2010. *Jesus-Gebet und neue Mystik: Grundlagen einer christlichen Mystagogik*. Kiel: Buchwerft.
- Bobert, Sabine 2011. *Mystik und Coaching - mit MTP - Mental Turning Point®*. 1. Aufl. © Sabine Bobert, Kiel. Vier Türme Verlag. (Reihe Urban Mystix Band 2).

- Bochinger, Christoph 2004. Sozialgeschichte: I - Religionswissenschaftlich. RGG⁴, 1489 – 1490.
- Bock, Eleonore 2009. *Die Mystik in de Religionen der Welt*. Münster/Westf.: Principal Verlag.
- Boehme, Wolfgang und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Würzburg: Echter; Stuttgart: Steinkopf.
- Bonhoeffer, Dietrich 2004. *Gemeinsames Leben*. 27. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Boros, Ladislaus 1977. *Befreiung zum Leben: Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Breidenbach, Roy 2008. Vereinsamung in der postmodernen Gesellschaft als Herausforderung der Kirche. MTh Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
- Broch, Thomas 2008. Mystik und Vernunft. in Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).
- Brockhusen, Gerda von 1998. Naturmystik. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Brune, François 2013. *Damit der Mensch zu Gott wird - Die Geheimnisse der Mystiker*. 1. Aufl. Saarbrücken: Hesper-Verlag.
- Bucher, Anton A. 2007. *Psychologie der Spiritualität*. 1. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Bucher, Anton A. 2011. Moderne Sinnsuche. in Gehirn und Geist. *Das Magazin für Psychologie und Hirnforschung*. Nr. 3/2011. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.
- Buchmüller, Wolfgang 2011. Bernhard von Clairvaux (1090 – 1153): Wort- und Brautmystik als Chiffre für eine Theologie der Erfahrung. in Kirchgessner, Bernhard (Hg.) 2011. *Christliche Spiritualität und Mystik: Versuch einer Begriffsklärung*. 1. Aufl. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Buetler, René 2007. *Die Mystik der Welt: Mystische Wahrheiten aus vier Jahrtausenden*. 1. Aufl. Petersberg: Via Nova.
- Burkhardt, Helmut und Swarat, Uwe (Hg.) 1994. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag.
- Carlson, Thomas A. 2007. Apophatische Analogie: Zur Sprache des mystischen Nichtwissens und des Seins zum Tode. in Klinger, Susanne und Schmidt, Jochen 2007. *Dem Geheimnis auf der Spur: Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologie – Kultur – Hermeneutik Band 6).
- Ceming, Katharina 2004. *Einheit im Nichts: Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich*. Augsburg: Edition Verstehen.
- Certeau, Michel de 2010. *Mystische Fabel*. Erste Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Connection Spirit. *Das Magazin fürs Wesentliche*. Niedertaufkirchen: Verlag Connection AG.
- Dahlgrün, Corinna 2009. *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Dalai Lama 2004. „Sieh an, er ist wie du!“ Friede erwächst aus Liebe und Mitgefühl. in Quarch, Christoph und Hartlieb, Gabriele 2004. *Eine Mystik, viele Stimmen: Leben aus der Spiritualität des Herzens*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Delgado, Mariano und Fuchs, Gotthard (Hg.) 2005. *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung – Band II: Frühe Neuzeit*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 3).
- Delgado, Mariano und Fuchs, Gotthard (Hg.) 2005b. *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung – Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 4).
- Dillmann, Rainer und Weikmann, Hans Martin (Hg.) 2009. *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch: Mystik und soziales Engagement*. Opladen und Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich. (Schriften der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen Band 12).
- Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Douglas, E. 1976. Sufismus (Islamische Mystik). in Höpfner, Willi (Hg.) im Auftrag des Orientdienst e.V. 1976. *Mystik im Islam*. Breklum: Breklumer Verlag. (Christentum und Islam Heft 7).
- Durkheim, Emile 1994. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1125).
- Dyckhoff, Peter 2005. *Auf dem Weg in die Nachfolge Christi: Geistlich leben nach Thomas von Kempen*. 3. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Ebertshäuser, Rudolf 2008. *Aufbruch in ein neues Christsein? Emerging Church – Der Irrweg der postmodernen Evangelikalen*. 1.Aufl. o.O.: CLKV Verlag. Online im Internet: http://www.das-wort-der-wahrheit.de/downloads/file.php?object_file=Emerging_Church_2008_04.pdf [22.04.2010].
- Egerding, Michael 2011. *Die Exempla in der deutschen Mystik: systemtheoretisch beobachtet*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Ehniss, Daniel und Wagner, Björn (Hg.) 2009. *Beziehungsweise Leben: Inspirationen zum Leben und Handeln im Einklang mit Gott und Menschen*. 1.Aufl. Marburg a.d. Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH. (Edition Emergent).
- EKD 2007. *Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität. EKD-Texte 88. Online im Internet: http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_88_1.html [23.08.2012]
- Englert, Rudolf 2006. Pilger auf verschiedenen Pfaden: Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit. in Altmeyer, Stefan u.a. (Hg.) 2006. *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben*. Göttingen: V&R unipress.

- Eyselein, Christian 2003. Kontinuität und Kontingenz in der christlichen Frömmigkeit. in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).
- Faerber, Walter 2009. Spiritualität und Volkskirche: Überlegungen zu geistlichen Kernen in evangelischen Volkskirchen. in Ehniss, Daniel und Wagner, Björn (Hg.) 2009. *Beziehungsweise Leben: Inspirationen zum Leben und Handeln im Einklang mit Gott und Menschen*. 1. Aufl. Marburg a.d. Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH. (Edition Emergent).
- Falke, Robert 1925. *Evangelische Mystik*. Schwerin in Mecklenburg: Verlag Friedrich Bahn.
- Feulner, Hans-Jürgen 2004. Liturgie und Spiritualität: Anmerkungen zu einem bedeutungsvollen Verhältnis. in Zulehner, Paul M. (Hg.) 2004. *Spiritualität: Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Figura, Michel 1998. Kirche und Mystik. in Dinzelsbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Fleming, W.K. [o.J.]. *Mysticism in Christianity*. Kila, Montana: Kessinger Publishing Company.
- Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Fluegel, Christian 2007. *Impulse zur Mystik: Leib Christi – für ein weites Kirchen- und Christusverständnis*. Nordstrand: Uthlande Verlag.
- Foster, Richard 2006. *Viele Quellen hat der Strom - Aus dem Reichtum der Glaubensgeschichte schöpfen*. 1. Taschenbuchaufl. Wuppertal: Oncken Verlag. (RBtaschenbuchBand 677; Edition Aufatmen).
- Fraling, Bernhard 2008. Mystik und Theologie: Eine schwierige Verhältnisbestimmung. in Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).
- Frank, Karl Suso 1996. *Geschichte des christlichen Mönchtums*. 5., verb. und erg. Aufl. Darmstadt: Primus Verlag.
- Franzenburg, Geert 2010. *Spiritualität im Gemeindealltag: Gemeindepädagogik als Gabe und Aufgabe (Ein Lehrbuch)*. München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung.
- Frey, Christofer 1999. *Einführung in die Philosophie: Für Studierende der Theologie*. Waltrop: Spenner.
- Gabriel, Karl & Reuter, Hans-Richard (Hg.) 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2510).
- Gehirn und Geist Dossier. *Glaube und Aberglaube*. Nr. 2/2011. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.
- Gehirn und Geist. *Das Magazin für Psychologie und Hirnforschung*. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.
- Geist und Leben. *Zeitschrift für christliche Spiritualität*. Würzburg: Echter.

- Gerlach, Horst 2013. *Das authentische Leben oder die verzweifelte Suche nach dem Verlorenen? Ein Diskurs mit dem integrativen Zeitgeist in der Esoterik, den Religionen und den Philosophien*. Frankfurt am Main: August von Goethe Literaturverlag.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 2011. Verschmelzung oder Liebesbegegnung? Unendlichkeit oder Vollendung? Bemerkungen zur Typologie mystischer Erfahrung. in Kirchgessner, Bernhard (Hg.) 2011. *Christliche Spiritualität und Mystik: Versuch einer Begriffsklärung*. 1.Aufl. St. Ottilien: EOS Verlag
- Gerritzen, Lothar 2010. Auf der Suche nach einer „integrativen Religion“. in Connection Spirit. *Das Magazin fürs Wesentliche*. Ausgabe Juli – August 2010. Niedertaufkirchen: Verlag Connection AG.
- Gerwing, Manfred 2007. „Christliche Spiritualität“ aus dogmatischer Perspektive. in Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Gibbart, Mark 1983. *Gebet und Kontemplation: Einladung zu einer Entdeckungsreise*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Glauben leben. *Zeitschrift für Spiritualität im Alltag*. Kevelaer: Butzon und Bercker.
- Glueck, Alexander 2012. *Offenheit – Empfänglichkeit: Mystik und Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann. (Epistemata – Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 520).
- Gnaedinger Louise (Hg.) 1994. *Deutsche Mystik*. 2. Aufl. Zürich: Manesse Verlag.
- Gnaedinger, Louise (Hg.) 1989. *Caterina von Siena: Gottes Vorsehung*. München: R. Piper GmbH.
- Goerres, Joseph von [o.J.]. *Die christliche Mystik*. Band 5. Regensburg: Manz.
- Gosebrink, Hildegard 2007. *Das Geheimnis schauen: Grundkurs christliche Mystik*. München: Kösel Verlag.
- Greshake, Gisbert und Weismayer, Josef (Hg.) 2008. *Quellen geistlichen Lebens - Das Mittelalter*. Ostfildern: Matthias-Gruenewald-Verlag.
- Gruen, Anselm 2001. *Exerzitien für den Alltag: Meditationen, Anleitung zur Übung*. 6. überarb. Aufl. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Münsterschwarzacher Kleinschriften Band 106).
- Gruen, Anselm 2002. *Chorgebet und Kontemplation*. 3. überarb. und aktual. Aufl. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Münsterschwarzacher Kleinschriften Band 50).
- Gruen, Anselm 2007: *Lectio Divina*. in Vier Türme Verlag (Hg.) 2007. *Sich dem Geheimnis öffnen: Texte zur Mystik und Kontemplation*. Münsterschwarzach: Vier-Türme GmbH – Verlag.
- Guardini, Romano 2007. *Vorschule des Betens*. Genehmigte Lizenzausgabe. Augsburg: Weltbild.
- Guenther, Michael (Hg.) 1995. *Der Sohar: Das heilige Buch der Kabbala*. 7. Aufl. München: Diederichs. (Diederichs gelbe Reihe).

- Guigo der Kartäuser 2009. *Scala claustralium: Die Leiter der Mönche zu Gott – Eine Hinführung zur lectio divina*. 2. verbesserte Aufl. Übersetzt und eingeleitet von Daniel Tibi. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Haas, Alois M. (Hg.) 1993. *Der Frankfurter – Theologia Deutsch*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Johannes Verlag Einsiedeln. (Christliche Meister Band 7).
- Haas, Alois M. 2004. *Mystik im Kontext*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Haas, Alois M. 2006. „die durch wundersame Inseln geht...“. Gott, der Ganz Andere in der christlichen Mystik. in Schäfer, Peter (Hg.) 2006. *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam – Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam*. München: Oldenbourg. (Schriften des historischen Kollegs – Kolloquien 65).
- Haas, Alois M. 2007. *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. 1. Aufl. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Haas, Alois M. 2010. *Wind des Absoluten: Mystische Weisheit der Postmoderne?* 2. durchges. Aufl. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Haegglund, Bengt 1997. *Geschichte der Theologie: Ein Abriß*. 3. Aufl. der Taschenbuchausg. Gütersloh: Kaiser.
- Haelbig, Klaus W. 2011. *Der Baum des Lebens: Kreuz und Thora in mystischer Deutung*. Würzburg: Echter Verlag.
- Hainz, Josef 1992. Koinonia, Koinoneo, Koinonos. *EWNT² II*, 749 - 755.
- Harms, Silke 2011. *Glauben üben - Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der "Exerzitien im Alltag"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 67).
- Haug, Walter und Schneider-Lastin, Wolfram (Hg.) 2000: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heck, Sebastian 2010. Das Amt der Schlüssel – ein Weg zur Reformation? in *Bekennende Kirche. Zeitschrift für den Aufbau rechtlich eigenständiger biblisch-reformatorischer Gemeinden*. Biedenkopf: Verein für reformatorische Publizistik e.V.
- Heinzelmann, Gerhard 1927. *Glaube und Mystik*. Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag.
- Hellinger, Bernd 2008. *Natürliche Mystik: Wege spiritueller Erfahrung*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Hense, Elisabeth 1996: *Mein Herz war wach: Eine Schule der Kontemplation*. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 11).
- Henze, Ernst 1986. *Tagesordnungspunkt Gebet*. Hannover: Lutherhaus Verlag.
- Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).
- Herbst, Michael 1996. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 4. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag.

- Herbst, Michael 2003b. Spiritualität, Gemeindeaufbau und Marketing: Worum geht es im Spirituellen Gemeindefmanagement? in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).
- Herbst, Michael 2013. *beziehungsweise - Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*. 2., durchgesehene Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Herrmann, Klaus 2008. Jüdische Mystik: Antike. *RGG⁴*, 1656 – 1657.
- Herzfeld, Noreen 2001. Kybernetik: I - Naturwissenschaftlich. *RGG⁴*, 1913 - 1914.
- Hofmann, Udo (Hg.) 2000. *Spiritualität – Mystik – Meditation: Wege der Gotteserfahrung*. Reutlingen: Diakonie-Verlag.
- Hofmann, Udo 2000b. Von Gottes Atem bewegt, im Herzen erneuert, den Menschen nahe: Meditation und Mystik als Kraftquelle für eine Erneuerung der Kirche. in Hofmann, Udo (Hg.) 2000. *Spiritualität – Mystik – Meditation: Wege der Gotteserfahrung*. Reutlingen: Diakonie-Verlag.
- Holtz, Leonhard 2006. *Geschichte des christlichen Ordenslebens*. Düsseldorf: Patmos.
- Holzherr, Georg 1980. *Die Benediktsregel: Eine Anleitung zu christlichem Leben*. Zürich: Benziger Verlag.
- Höpfner, Willi (Hg.) im Auftrag des Orientdienst e.V. 1976. *Mystik im Islam*. Breklum: Breklumer Verlag. (Christentum und Islam Heft 7).
- Hummel, Lorenz & Kubiczek Marion 2000. *Die Mitte ist in dir: Exerzitien im Alltag*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Imbach, Josef 2009. *Ruf ins Leben: Mystik im Alltag*. Würzburg: Echter.
- Jaeger, Willigis 2002. *Kontemplation: Gott begegnen – heute*. 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Jaeger, Willigis 2013. *Wiederkehr der Mystik - Das Ewige im Jetzt erfahren*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Jalics, Franz 2001. *Kontemplative Exerzitien: Eine Einführung in die kontemplative Lebensführung und in das Jesusgebet*. 7. Aufl. Würzburg: Echter.
- Jalics, Franz 2008. *Der kontemplative Weg*. 3. Aufl. Würzburg: Echter. (Ignatianische Impulse Band 14).
- Jans, Franz-Xaver 2000. *Das Tor zur Rückseite des Herzens : Die große Rad-Vision des Nikolaus von Flüe als kontemplativer Weg*. 2. Aufl. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 9).
- Januschek, Joachim o.J. Schisma. Online im Internet: <http://www.glaubenszeugen.de/lexikon/lexsch.htm> [25.06.2011].
- Jaschke, Helmut 2000. *Jesus der Mystiker*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Jaspert, Bernd (Hg.) 1993. *Heinrich Seuse – Johannes Tauler: Mystische Schriften*. Werkausw. von Winfried Zeller. 2. Aufl. München: Diederichs.

- Jaspert, Bernd 1998. Frömmigkeit/Spiritualität. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Jepsen, Maria (Hg.) 2004. *Evangelische Spiritualität heute – Mehr als ein Gefühl*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Joas, Hans 2011. Renaissance der Religion? in Gehirn und Geist. *Das Magazin für Psychologie und Hirnforschung*. Nr. 3/2011. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH.
- Joas, Hans 2013. *Glaube als Option - Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Joedicke, Ansgar 2000. Frömmigkeit: I – Religionswissenschaftlich. *RGG⁴*, 388 – 389
- Juergensmeier, Friedrich 1938. *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*. 7. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Jungclaussen, Emmanuel (Hg.) 2010. *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers: Die vollständige Ausgabe*. 17. Aufl. Freiburg: Herder.
- Jungclaussen, Emmanuel 2010. *Der Strom des Lebens - Vom Glück, sich selbst zu finden*. München: Ludwig Verlag.
- Karrer, Otto 1925. *Der mystische Strom: Von Paulus bis Thomas von Aquin*. München: Verlag Ars Sacra Josef Müller.
- Karrer, Otto 1926. *Gott in uns: Die Mystik der Neuzeit*. München: Verlag Ars Sacra Josef Müller.
- Katz, Steven T. 2008. Mystik: IV: Religionsphilosophisch. *RGG⁴*, 1673 – 1675.
- Keating, Thomas 1987. *Das Gebet der Sammlung: Eine Einführung und Begleitung des Kontemplativen Gebetes*. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 4).
- Keller, Carl-A. 1998. *Christliche Mystik und Mystik der Religionen: Inwiefern sind sie vergleichbar, inwiefern sind sie nicht vergleichbar?* Vortrag gehalten in Karlsruhe am 21. März 1998. Online im Internet: http://www.carl-a-keller.ch/christliche_Mystik_und_Mystik_der_Religionen.php [13. 12. 2010].
- Keller, Carl-A. 2008. Jeder Christ ein Mystiker: Gedanken zur Wiederbelebung Christlicher Mystik. in Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).
- Kempis, Thomas A. 1953. *Die Nachfolge Christi*. Neuübertragen nach dem herkömmlichen lateinischen Urtext mit den Anmerkungen von F. de Lammenais. Einsiedeln: Benzinger.
- Kerner, Hanns 2003. Gottesdienstliche Spiritualität. in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).
- Kießig, Manfred 2003. Geistliche Übung: Martin Luther und Ignatius von Loyola im Gespräch. in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).

- Kimball, Dan 2005. *Emerging Church: Die postmoderne Kirche – Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen*. Asslar: Gerth Medien.
- Kirchgessner, Bernhard (Hg.) 2011. *Christliche Spiritualität und Mystik: Versuch einer Begriffsklärung*. 1. Aufl. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Klein, Joachim Alexander 2012. *Autokybernetik und Persönlichkeit junger Leiter*. MTh Dissertation. University of South Africa.
- Klinger, Susanne 2007. *Mystik und Religion in postsäkularer Zeit – kulturhermeneutische Perspektiven*. in Klinger, Susanne und Schmidt, Jochen 2007. *Dem Geheimnis auf der Spur: Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologie – Kultur – Hermeneutik Band 6).
- Klinger, Susanne und Schmidt, Jochen 2007. *Dem Geheimnis auf der Spur: Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologie – Kultur – Hermeneutik Band 6).
- Knoblauch, Hubert 1999: *Religionssoziologie*. Berlin; New York: de Gruyter. (Sammlung Göschen; 2294).
- Koepf, Ulrich 1998. *Protestantische Mystik*. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Koepf, Ulrich 2000: *Frömmigkeit: Frömmigkeitsgeschichte*. RGG⁴, 395 – 398.
- Koepf, Ulrich 2008. *Christliche Mystik: Alte Kirche und Byzanz*. RGG⁴, 1659 – 1663.
- Koepf, Ulrich 2008b. *Christliche Mystik: Mittelalter bis Neuzeit*. RGG⁴, 1663 – 1671.
- Koerner, Reinhard 2005. *Du, Gott: Christliche Spiritualität aus dem Teresianischen Karmel*. Leipzig: St. Benno Verlag.
- Koester, Peter 2004. *Zur Freiheit befähigen: Kleine Kommentar zu den Großen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola*. 3. Aufl. Leipzig : St. Benno-Verlag.
- Kranz, Walther 1997. *Die griechische Philosophie*. Köln: Parkland Verlag.
- Krech, Volkhard 1999. *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Kreuz, Johannes vom 1992. *Das Lied der Liebe*. 4. Aufl. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Lectio Spiritualis 6, 3. Band).
- Kreuz, Johannes vom 2003. *Die dunkle Nacht und die Gedichte*. 5. Aufl. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Lectio Spiritualis 4, 2. Band).
- Kreuz, Johannes vom 2009. *Empor den Karmelberg*. 6. Aufl. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Lectio Spiritualis 7, 1. Band).
- Kuberski, Jürgen 2011. *Lexikon der Esoterik*. Witten: SCM R. Brockhaus im SCM-Verlag.
- Kubik, Wolfgang 2006. *Das Beste teilen: Gemeinschaft – Betrachtendes Gebet – Begleitung*. Hermannsburg: Ev. Community und Geschwisterschaft Koinonia.
- Kuen, Alfred 1986. *Gemeinde nach Gottes Bauplan*. 3. Aufl. Wuppertal: Evangelische Gesellschaft.

- Kuestenmacher, Marion und Werner und Haberer, Tilmann 2013. *Gott 9.0 - Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird*. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kunz, Ralph und Reichenbach, Claudia Kohli (Hg.) 2012. *Spiritualität im Diskurs - Spirituitätsforschung in theologischer Perspektive*. Zürich: Theologischer Verrlag. (Praktische Theologie im reformierten Kontext; Band 4).
- Laemmermann, Godwin 1981. *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München: Kaiser.
- Lafrance, Jean 1988. *Das Herzensgebet*. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 5).
- Lambert, Willi 2004. *Das siebenfache Ja: Exerzitien – ein Weg zum Leben*. 2. Aufl. Würzburg: Echter Verlag.
- Lamnek, Siegfried 2005. *Qualitative Sozialforschung*. 4. vollständ. überarb. Aufl. Weinheim; Basel: Beltz.
- Lanczkowski, Günter. 1998. Islamische Mystik. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Lanczkowski, Günter. 1998b. Buddhismus. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Lanczkowski, Günter. 1998c. Japanische Mystik. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Lanczkowski, Johanna 1998. Askese. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Langer, Otto 2004. *Christliche Mystik im Mittelalter: Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).
- Lassek, Reinhard 2004. *Kopfgeburten: Hirnforscher auf den Spuren der Frömmigkeit*. in Jepsen, Maria (Hg.) 2004. *Evangelische Spiritualität heute – Mehr als ein Gefühl*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Lefrank, Alex 2009. *Umwandlung in Christus: Die Dynamik des Exerzitien-Prozesses*. Würzburg: Echter.
- Lengsfeld, Peter (Hg.) 2005. *Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Leppin, Volker 2007. *Die christliche Mystik*. München: Verlag C.H. Beck.
- Leutwyler, Samuel und Naegeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.
- Lichtenberger, Hermann u.a. 2011. *Mystik heute: Anfragen und Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft. (Theologie Interdisziplinär Band 11).
- Lorenz, Erika 1997. *Praxis der Kontemplation: Die Weisung der klassischen Mystik*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Loyola, Ignatius von 2007. *Der Bericht des Pilgers*. Genehmigte Lizenzausgabe. Augsburg: Weltbild.
- Maier, Johann 1988. *Das Judentum: Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*. 3. aktual. Aufl. Bindlach: Gondrom Verlag.
- Maier, Johann und Schäfer, Peter 1987. *Kleines Lexikon des Judentums*. 2. Aufl. Stuttgart und Konstanz: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH und Christliche Verlagsanstalt GmbH. (Bibel – Kirche – Gemeinde, Band 16).
- Maier, Konstantin 2007. Kirchengeschichte und Spiritualität: Historische Bezüge zu geistlichen Mentalitäten. in Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.
- Margreiter, Reinhard 1997. *Erfahrung und Mystik: Grenzen der Symbolisierung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Markides, Kyriakos C. 2005. *Auf dem Löwen reiten: Eine Suche nach dem mystischen Christentum*. Darmstadt: Schirner Verlag.
- Maron, Gottfried 2001. *Ignatius von Loyola: Mystik – Theologie – Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marxner, Fridolin 2003. *Die mystische Erfahrung*. Würzburg: Echter Verlag.
- Maschwitz, Rüdiger 2005. *Das Herzensgebet: Ein Meditationsweg*. München: Kösel Verlag.
- May, Gerald 2008. *Die Nacht der Seele: Mit Mystikern aus der Depression*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- Mayers, Gregory 1998. *Weisheit aus der Wüste*. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 12).
- Mayring, Philipp 1996. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 3. überarb. Aufl. München: Psychologie Verlags Union.
- Mayring, Philipp 2003. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- McGinn, Bernhard 1994. *Die Mystik im Abendland – Band 1: Ursprünge*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- McGinn, Bernhard 1996. *Die Mystik im Abendland – Band 2: Entfaltung*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- McGinn, Bernhard 1999. *Die Mystik im Abendland – Band 3: Blüte – Männer und Frauen der neuen Mystik (1200 – 1350)*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- McGinn, Bernhard 2008. *Die Mystik im Abendland – Band 4: Fülle – Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300 – 1500)*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- McIntosh, Mark Allen 1998. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford: Blackwell Publishing. (Challenges in Contemporary Theology).

- Meesmann, Hartmut (Hg.) 2010. *Mystik – der wahre Weg zu Gott? Die Kontroverse um den Benediktinerpater und Zen-Lehrer Willigis Jäger*. 1. Aufl. Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft.
- Meinefeld, Werner 2005. Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. in Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg) 2005. *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*. 4. Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Merton, Thomas 2010. *Christliche Kontemplation: Ein radikaler Weg der Gottessuche*. München: Claudius Verlag.
- Meschler, Moritz 1925. *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Metz, Johann Baptist 2011. *Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht*. Herausgegeben von Johann Reikerstorfer. Freiburg: Herder.
- Mieth, Dietmar (Hg.) 2008. *Meister Eckhart: Einheit mit Gott – Die bedeutendsten Schriften zur Mystik*. Düsseldorf: Patmos.
- Mieth, Dietmar 2011. Braucht man Christus zur Mystik? in Lichtenberger, Hermann u.a. 2011. *Mystik heute: Anfragen und Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft. (Theologie Interdisziplinär Band 11).
- Mieth, Dietmar und Müller-Schauenburg, Britta (Hg.) 2012. *Mystik, Recht und Freiheit - Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Miklas, Hermann 2011. Liturgische Spiritualität im Protestantismus. in Pernkopf, Elisabeth und Schaupp, Walter (Hg.) 2011. *Sehnsucht Mystik*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. (Theologie im kulturellen Dialog Band
- Mittendorfer, Andreas o.J. *Orthodoxes Christentum*. Webseite der serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa. Online im Internet: http://www.spc-schwarzwald.de/strger/ortodoxe_glaube.htm [23. 06. 2011].
- Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Moede, Erwin 2007b. Theologie der Spiritualität: Was ist das? Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer frag-würdigen Disziplin. in Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Moede, Erwin 2009. *Christliche Spiritualität und Mystik: Eine systematische Hinführung*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 60).
- Moedl, Ludwig 2009. Kirche und Spiritualität. in Dahlgrün, Corinna 2009. *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Moeller, Christian 2003. „Spiritualität“? Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes. in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).

- Moeller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen und Basel: Francke.
- Moeller, Christian 2006. *Leidenschaft für den Alltag: Impulse reformatorischer Spiritualität*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Mohr, Rudolf 1998. Via negationis. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Moltmann, Jürgen 2011. Einführung zur Mystik heute: Anfragen und Perspektiven. in Lichtenberger, Hermann u.a. 2011. *Mystik heute: Anfragen und Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft. (Theologie Interdisziplinär Band 11).
- Mommaers, Paul 1996. *Was ist Mystik?* Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Mueller, Erwin (Hg.) 1995. *Der Sohar: Das heilige Buch der Kabbala*. 7. Aufl. München: Diederichs. (Diederichs gelbe Reihe 35: Judaica).
- Mueller, Franz Nicolaus 2005. Kontemplation – Mystischer Versenkungsweg aus altchristlicher Tradition. in Leutwyler, Samuel und Naegeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.
- Mursell, Gordon (Hg.) 2002. *Die Geschichte der christlichen Spiritualität: Zweitausend Jahre in Ost und West*. Stuttgart und Zürich: Kreuz Verlag.
- Nadal, Jerónimo 1991. *Der geistliche Weg: Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch „Orationis observationes“*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Christliche Meister 42).
- Naegeli, Markus 2005. Spiritualität und Wissenschaft: Eine Übersicht. in Leutwyler, Samuel und Nägeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.
- Nestvogel, Wolfgang 2010. Trügerische Stille ... Anmerkungen zur Ursachenforschung. in Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.
- Newberg, Andrew u.a. (Hg.) 2008. *Der gedachte Gott: Wie Glaube im Gehirn entsteht*. 3. Aufl. München: Piper.
- Nicol, Martin 1991. *Meditation bei Luther*. 2. durchges. und ergänzte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Nicol, Martin 2000: *Grundwissen Praktische Theologie – Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nikel, Johannes Hans A. 2010. *Die Mystik der Physik: Annäherung an das ganz Andere*. Kiel: Verlag Ludwig.
- Nikolaou, Theodor 1996. *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*. St. Ottilien: EOS – Verlag. (Münchener Universitätsschriften: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 3).
- Nouwen, Henri 2001. *Auf der Suche nach dem Leben*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Oerter, Rolf und Montada, Leo (Hg.) 2002. *Entwicklungspsychologie*. 5. vollständig überarb. Aufl. Weinheim, Basel, Berlin: Beltz Verlage.

- Osuna, Francisco de 1982. *Versenkung: Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes*. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Otto, Rudolf 2004. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nachdruck. München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Panikaar, Raimon 2005. *Kontemplation: Herausforderung an das moderne Leben*. in Lengsfeld, Peter (Hg.) 2005. *Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Pannenberg, Wolfhart 1986. *Christliche Spiritualität: Theologische Aspekte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Papst Franziskus 2013. *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 194).
- Peck, M. Scott 2007. *Gemeinschaftsbildung: Der Weg zu authentischer Gemeinschaft*. 1. Aufl. Bandau: Eurotopia Verlag.
- Pernkopf, Elisabeth und Schaupp, Walter (Hg.) 2011. *Sehnsucht Mystik*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. (Theologie im kulturellen Dialog Band 22).
- Petyt, Maria 1995. *Leben aus dem Nichts*. Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag. (Schriften zur Kontemplation Band 10).
- Pfaffenholz, Alfred 1995. *Das Paradies ist freitags im Badehaus: Lesebuch zum Judentum*. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag. (Reihe Weltreligionen).
- Pietschmann, Herbert 2004. *Moderne Physik – Quelle echter und falscher Spiritualität*. in Zulehner, Paul M. (Hg.) 2004. *Spiritualität: Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Plattig, Michael 2010. *Kanon der spirituellen Literatur*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Polak, Regina und Zulehner, Paul M. 2004. *Theologisch verantwortete Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen*. in Zulehner, Paul M. (Hg.) 2004. *Spiritualität: Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Poller, Horst 2009. *Die Philosophen und ihre Kerngedanken: Ein geschichtlicher Überblick*. 4. Aufl. München: Olzog Verlag.
- Poraj-Zakiej, Alexander 2006. *Der Begriff der Ich-Struktur in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhismus – Eine vergleichende Untersuchung*. Inaugural-Dissertation vorgelegt der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau. Online im Internet: http://www.freidok.uni-freiburg.devolltexte2751pdfdissertation_poraj.pdf [01. 09. 2010].
- Porete, Marguerite 2011. *Der Spiegel der einfachen Seelen: Mystik der Freiheit*. Wiesbaden: marixverlag GmbH.
- Pröpper, Thomas u.a. (Hg.) 2008. *Mystik – Herausforderung und Inspiration*. Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag.
- Quarch, Christoph und Hartlieb, Gabriele 2004. *Eine Mystik, viele Stimmen: Leben aus der Spiritualität des Herzens*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Radtke, Bernd 2008. *Islamische Mystik*. RGG⁴, 1677 – 1679.

- Raeder, S. 1976. Die Liebe zu Gott in der islamischen und in der christlichen Mystik. in Hoepfner, Willi (Hg.) im Auftrag des Orientdienst e.V. 1976. *Mystik im Islam*. Breklum: Breklumer Verlag. (Christentum und Islam Heft 7).
- Rahner, Karl 1959. *Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck: Tyrolia Verlag.
- Raum und Zeit (Thema) 2011. *Quantenphysik und Bewusstsein*. Heft Nr. 9. Wolfratshausen: ehlers verlag.
- Referat für spirituelle Bildung in der Arbeitsstelle für pastorale Fortbildung und Beratung (Hg.) 2005. *Exerzitien im Alltag im Bistum Hildesheim*. Hildesheim.
- Reimer, Johannes 2013. *Die Welt umarmen - Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. 2. Aufl. Marburg an der Lahn: francke. (Transformationsstudien Band 1).
- Reller, Horst und Seitz, Manfred (Hg.) 1980. *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Renz, Monika 2013. *Der Mystiker aus Nazaret*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Reschika, Richard 2007. *Praxis christlicher Mystik: Einübungen – Von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Reschika, Richard 2012. *Und plötzlich ist Klarheit - Christliche Erleuchtungserlebnisse von Paulus bis heute*. München: Claudius Verlag.
- Ries, Markus [o.J.]. Mystik und Theologie in der christlichen Religion. in Schleicher, Johannes und Hoeg, Tanja (Hg.) [o.J.]. *Mystik im Aufwind: Begegnung zwischen jüdischer und christlicher Mystik*. Vier-Türme-Verlag. (Festschrift für Franz-Xaver Jans-Scheidegger anlässlich seines 70. Geburtstags).
- Ringler, Siegfried 2008. Aus Freundschaft mit Gott – Der mündige Mensch: Geistliche Übungen mit Gertrud von Helfta. in Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).
- Rohr, Richard 2001. *Hoffnung und Achtsamkeit: Spirituell leben heute*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rohr, Richard 2005. *Wer loslässt, wird gehalten: Das Geschenk des kontemplativen Gebets*. 6. Aufl. München: Claudius Verlag.
- Rohr, Richard 2010. *Pure Präsenz: Sehen lernen wie die Mystiker*. 2. Aufl München: Claudius Verlag.
- Rohr, Wulfing von und Weltzien, Diane von 2005. *Das große Buch der Mystiker*. Unveränd. Neuausgabe. München: Goldmann.
- Rosenberg, Alfons (Hg.) 1957. *Die unerschütterliche Hilfe: Macht und Wirkung des Gebetes*. München-Planegg: Otto Wilhelm Barth Verlag. (Dokumente religiöser Erfahrung).
- Rössler, Dietrich 1986. Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

- Rotzetter, Anton 2000. *Spirituelle Lebenskultur für das dritte Jahrtausend*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ruhbach, Gerhard 1989. Offenheit für den ankommenden Gott: Erneuerung des Glaubens aus dem Geist christlicher Mystik. in Boehme, Wolfgang und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Würzburg: Echter; Stuttgart: Steinkopf.
- Ruhbach, Gerhard 1993. Mystik/Mystizismus. *ELThG* 2, 1388 – 1390.
- Ruhbach, Gerhard 1994. Spiritualität. *ELThG* 3, 1880 - 1883.
- Ruhbach, Gerhard 1994b. Thomas von Kempen. *ELThG* 3, 2000.
- Ruhbach, Gerhard 2003. *Geistlich leben: Wege zu einer Spiritualität im Alltag*. 3. Aufl. Gießen: Brunnen Verlag.
- Ruhbach, Gerhard und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Christliche Mystik: Texte aus zwei Jahrtausenden*. München: Beck.
- Runia, Klaas 1993. Gemeinde/Kirche: systematisch-theologisch. *ELThG* 2, 706 – 708.
- Rutishauser, Christian 2011. *Vom Geist ergriffen dem Zeitgeist antworten: Christliche Spiritualität für heute*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG.
- Rutishauser, Christian M. [o.J.]. Mystik als Lebensstil - Das Tor zur Seele öffnen. in Schleicher, Johannes und Hoeg, Tanja (Hg.) [o.J.]. *Mystik im Aufwind: Begegnung zwischen jüdischer und christlicher Mystik*. Vier-Türme-Verlag. (Festschrift für Franz-Xaver Jans-Scheidegger anlässlich seines 70. Geburtstags).
- Sans, Georg 2010: Kriterien der kirchlichen Gesinnung bei Ignatius von Loyola. in Geist und Leben. *Zeitschrift für christliche Spiritualität*. Heft 6. November-Dezember 2010. 445 - 458. Würzburg: Echter.
- Sartory, Gertrude & Thomas 1981. *Benedikt von Nursia – Weisheit des Maßes*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Satura, Vladimir 1998. Psychologie der Mystik. in Dinzelbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Sautter, Jens Martin 2007. *Spiritualität lernen – Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Band 2).
- Scaramelli, G.B. 2005. *A Handbook of Mystical Theology*. Berwick: Ibis Press.
- Schaefer, Peter (Hg.) 2006. *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam – Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam*. München: Oldenbourg. (Schriften des historischen Kollegs – Kolloquien 65).
- Schaupp, Klemens 2006. *Gott im Leben entdecken: Einführung in die geistliche Begleitung*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus.
- Scheele, Paul-Werner 2009. *Glaube – Mystik – Musik: Theologie im Dialog*. Würzburg: Echter Verlag.

- Schellenberger, Bernardin 2004. *Auf den Wegen der Sehnsucht: Zum spirituellen Leben heute*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Schellenberger, Bernardin 2006. *Bernhard von Clairvaux : Rückkehr zu Gott – Die mystischen Schriften*. Düsseldorf: Patmos.
- Schirmmacher, Frank 2008. *Minimum - Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft*. 1. Aufl. München: Karl Blessing Verlag.
- Schlageter, Holger 2004. *Verlorene Spiritualität? Besinnung auf das Wesentliche der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Schleicher, Johannes und Hoeg, Tanja (Hg.) [o.J.]. *Mystik im Aufwind: Begegnung zwischen jüdischer und christlicher Mystik*. Vier-Türme-Verlag. (Festschrift für Franz-Xaver Jans-Scheidegger anlässlich seines 70. Geburtstags).
- Schmid, Georg 2005. Spiritualität im Angebot. in Leutwyler, Samuel und Nägeli, Markus (Hg.) 2005. *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG.
- Schnell, Rainer, Hill, Paul B. & Esser, Elke 1999. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 6. völlig überarb. und erweiterte Aufl. München; Wien: Oldenbourg.
- Schoenherr-Mann, Hans-Martin 2003. *Auf der Spur des verlorenen Gottes: Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Scholem, Gershom [o.J.]. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schreyer, Lothar [o.J.]. *Deutsche Mystik*. Berlin: Deutsche Buch Gemeinschaft.
- Schubert, Kurt 1995. *Jüdische Geschichte*. München: Verlag C.H. Beck. (Beck'sche Reihe 2018).
- Schumacher, Joseph 2009. *Die Mystik im Christentum und in den anderen Religionen*. Unveröffentlichte Vorlesung im Sommersemester 2009 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Online im Internet: <http://www.theologie-heute.de/Mystikvorlesung/Endfassung.doc> [22.04.2010].
- Schwarz, Reinhard 1989. „...mit Christus zusammengeschweißt“ Vom Einssein des Christen mit Christus bei Martin Luther. in Boehme, Wolfgang und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Würzburg: Echter; Stuttgart: Steinkopf.
- Schwarz, Reinhard 2000. Luthers Mystik – Impulse für unseren Glauben heute. in Hofmann, Udo (Hg.) 2000. *Spiritualität – Mystik – Meditation: Wege der Gotteserfahrung*. Reutlingen: Diakonie-Verlag.
- Schweitzer, Albert 1954. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Zweite, photomechanisch gedruckte Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Schwöbel, Christoph 2008. Koinonia. RGG⁴, 1477 - 1479.
- Seewald, Peter 2003. *Die Schule der Mönche: Inspirationen für unseren Alltag*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Seitz, Manfred 2001. Kybernetik: III - Praktisch-theologisch. RGG⁴, 1915 - 1916.

- Seuse, Heinrich 2007. *Stundenbuch der Weisheit - Das "Horologium Sapientiae" übersetzt von Sandra Fenten*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- Sikinger, Daniel und Duerr, Bruder Thomas 2009. Einander verpflichtete Gemeinschaft – Der kommunitäre Weg. in Ehniss, Daniel und Wagner, Björn (Hg.) 2009. *Beziehungsweise Leben: Inspirationen zum Leben und Handeln im Einklang mit Gott und Menschen*. 1. Aufl. Marburg a.d. Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH. (Edition Emergent).
- Skambraks, Ulrich 2010. Das mystische „Jahr der Stille“. in Maleachi-Kreis (Hg.) 2010. *Gefährliche Stille! Wie die Mystik die Evangelikalen erobern will*. 1. Aufl. Bielefeld: CLV.
- Soelle, Dorothee 1999. *Mystik und Widerstand: Du stilles Geschrei*. 5. Aufl. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Sparn, Walter 2000. Frömmigkeit: II - Fundamentaltheologisch. *RGG⁴*, 389 – 390.
- Speyr, Adrienne von 1970. *Das Wort und die Mystik: I. Teil – Subjektive Mystik*. Herausg. und eingeleitet von Hans Urs von Batlhasar. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Adrienne von Speyr – Die Nachlasswerke: Band V).
- Speyr, Adrienne von 1970. *Das Wort und die Mystik: II. Teil – Objektive Mystik*. Herausg. und eingeleitet von Hans Urs von Batlhasar. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln. (Adrienne von Speyr – Die Nachlasswerke: Band VI).
- Stamer, Gerhard (Hg.) 2001. *Die Realität des Innern: Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam – New York: Rodopi. (Philosophie und Repräsentation Band 8).
- Steffensky, Fulbert 2010. *Schwarzbrot-Spiritualität*. Neuausgabe. Stuttgart: Radius Verlag.
- Stendahl, K. 1958. Kirche: II. Im Urchristentum. *RGG³* 3, 1297-1303.
- Stigler, Hubert 2001. *Methodologie*. Online im Internet: http://www.erziehungswissenschaften.com/skriptum_fragenkatalog.html [05.02.2011].
- Stirnimann, Heinrich 1995. Unio - Communio: Dimensionen mystischer Erfahrung. Teil 1. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag. (Dokimion – Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Band 18.).
- Stirnimann, Heinrich 1996. Unio - Communio: Dimensionen mystischer Erfahrung. Teil 2. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag. (Dokimion – Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Band 19.).
- Stoerig, Hans Joachim 1999. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. 17. vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln. Kohlhammer.
- Stoermer-Caysa, Ute 2004. *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Überarb. und erg. Neuausg. Stuttgart: Reclam.
- Stoltz, Anselm 1936. *Theologie der Mystik*. Regensburg: Pustet.
- Streeter, B.H. und Appasamy, A.J. 1923. *Der Sadhu – Christliche Mystik in einer indischen Seele*. Stuttgart: Verlag Friedrich Andreas Perthes.

- Struebing, Jörg 2004. *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. (Qualitative Sozialforschung Band 15).
- Stutz, Pierre 2008. *Geborgen und frei: Mystik als Lebensstil*. München: Kösel.
- Sudbrack Josef 1989. Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung. in Boehme, Wolfgang und Sudbrack, Josef (Hg.) 1989. *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Würzburg: Echter; Stuttgart: Steinkopf.
- Sudbrack, Josef 1990. *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. 3. Aufl. Würzburg: Echter.
- Sudbrack, Josef 1992. "Gott in allen Dingen finden" - Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund. in Geist und Leben. *Zeitschrift für christliche Spiritualität*. Nr. 65 (1992) Heft 3 Mai/Juni; [161–240]; Würzburg: Echter.
- Sudbrack, Josef 1998. Mystik. in Dinzeltbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Sudbrack, Josef 1998b. Mystologie. in Dinzeltbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Sudbrack, Josef 1998c. Exerziten. in Dinzeltbacher, Peter 1998. *Wörterbuch der Mystik*. 2. ergänzte Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Sudbrack, Josef 2002. *Mystik: Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sudbrack, Josef 2006. *Trunken vom Hell-Lichten Dunkel des Absoluten: Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Surzykiewicz, Janusz 2007. *Spiritualität und Religion: Eine untrennbare Beziehung oder ein ungleiches Paar?! Religionspsychologische Betrachtungen auf Grundlage der englischsprachigen Literatur*. in Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Tamcke, Martin (Hg.) 2008b. *Mystik – Metapher – Bild: Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007*. Göttingen: Universitätsverlag. Online im Internet: [http://goedoc.uni-goettingen.de/goescholar/bitstream/handle/goescholar/3220/makarios.pdf;jsessionid=2ACB98F230C2AB2997C8BF2B219EF1E1?sequence=1\[03.12.2010\]](http://goedoc.uni-goettingen.de/goescholar/bitstream/handle/goescholar/3220/makarios.pdf;jsessionid=2ACB98F230C2AB2997C8BF2B219EF1E1?sequence=1[03.12.2010]).
- Tamcke, Martin 2008. *Im Geist des Ostens leben: Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen*. Erste Aufl. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Tattva Viveka. *Zeitschrift für Wissenschaft, Philosophie und spirituelle Kultur*. Berlin: Ronald Engert Verlag.

- Teerstegen, Gerhard 1768. *Weg der Wahrheit die da ist nach der Gottseligkeit, bestehend aus 12 Stücken und Tractätlein - 1. Stück: Anweisung zum rechten Verstand und nützlichen Gebrauch der H. Schrift*. Vierte und vermehrte Edition. Solingen: Schmitz. Online im Internet: <http://books.google.de/books?id=D-88AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false> [18.06.2012].
- Teerstegen, Gerhard 1956. *Geistliches Blumengärtlein*. Stuttgart: Steinkopf.
- Thiede, Werner 2009. *Mystik im Christentum*. Frankfurt am Main: Hansisches Druck- und Verlagshaus GmbH.
- Thompson, Marjorie 2004. *Christliche Spiritualität entdecken: Einübung in ein bewusstes Leben*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Torwesten, Hans 2007. *Der Mut, auf den Grund zu gehen: Von der Unerschrockenheit der Mystik*. 1. Aufl. Petersberg: Via Nova.
- Tritsch, Walther (Hg.) 1990. *Einführung in die Mystik: In Quellen und Zeugnissen*. Augsburg: Pattloch Verlag © Weltbild Verlag GmbH.
- Troeltsch, Ernst 2004. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. in Gabriel, Karl & Reuter, Hans-Richard (Hg.) 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Schöningh. (UTB 2510).
- Van den Berk, Tjeu 2004. *Aufbruch zur Mystik: Den Reichtum spirituellen Lebens entdecken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Van der Ven, Johannes A. 1994. *Entwurf einer empirischen Theologie*. zweite Aufl. Kampen: Kok. (Serie theologie en empirie; 10).
- Viebahn, Chr. von [o.J.]. *Vom Leben im Geist*. Aidlingen: Verlag Diakonissenmutterhaus.
- Vier Türme Verlag (Hg.) 2007. *Sich dem Geheimnis öffnen: Texte zur Mystik und Kontemplation*. Münsterschwarzach: Vier-Türme GmbH – Verlag.
- Viller, Marcel und Rahner, Karl 1989. *Aszese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität*. Unveränderte Neuauflage. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder.
- Waaïjman, Kees 2004. *Handbuch der Spiritualität – Band 1: Formen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Waaïjman, Kees 2005. *Handbuch der Spiritualität – Band 2: Grundlagen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Waaïjman, Kees 2007. *Handbuch der Spiritualität – Band 3: Methoden*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Walsh, Neale Donald 2007. *Gemeinschaft mit Gott*. 1. Aufl. München: Goldmann.
- Walter, Georg 2013. *Evangelikale und die Mystik: Die unterschätzte Gefahr - Ein Leitfaden zur Orientierung*. Oerlinghausen: Betanien Verlag.
- Warnke, Ulrich 2005. Quantenphilosophie und Spiritualität. in Lengsfeld, Peter (Hg.) 2005. *Mystik – Spiritualität der Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Weber, Hans Emil 1930. „*Eschatologie*“ und „*Mystik*“ im Neuen Testament. Gütersloh: Bertelsmann. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2. Reihe; 20. Band).
- Wehr, Gerhard (Hg.) 2010. *Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit*. Wiesbaden: marixverlag.
- Wehr, Gerhard (Hg.) 2010b. *Meister Eckhart*. Wiesbaden: marixverlag.
- Wehr, Gerhard (Hg.) 2011. *Nicolaus Cusanus*. Wiesbaden: marixverlag.
- Wehr, Gerhard [o.J.]. *Europäische Mystik: Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama Verlag.
- Wehr, Gerhard 2000. *Mystik im Protestantismus: Von Luther bis zur Gegenwart*. München: Claudius Verlag.
- Wehr, Gerhard 2006. *Das Lexikon der Spiritualität*. Köln: Anaconda Verlag.
- Wehr, Gerhard 2007. Protestantische Mystiker – Luther, Müntzer, Böhme. in Moede, Erwin (Hg.) 2007. *Theologie der Spiritualität - Spiritualität der Theologie(n): Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg: Pustet. (Eichstätter Studien, Neue Folge Band 57).
- Wehr, Gerhard 2008. *Christliche Mystiker: Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Wehr, Gerhard 2011. *Die deutsche Mystik - Leben und Inspiration gottentflammter Menschen in Mittelalter und Neuzeit*. Köln: Anaconda Verlag.
- Wendel, Saskia 2011. *Christliche Mystik: Eine Einführung*. 2. Aufl. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus. (topos Taschenbücher Band 527).
- Werner, Elke und Pache, Klaus-Günter 2010. *Stille: Dem begegnen, der alle Sehnsucht stillt*. 3. Aufl. Witten: SCM-Verlag.
- Wiggermann, Karl-Friedrich 2008. *Seelsorge und Spiritualität: Eine Einführung in die spirituelle Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Wikenhauser, Alfred 1956. *Die Christusmystik des Apostels Paulus*. 2., umgearb. und erw. Aufl. Freiburg: Verlag Herder.
- Wilber, Ken 2008. *Integrale Spiritualität: Spirituelle Intelligenz rettet die Welt*. 3. Aufl. München: Kösel Verlag.
- Winkler, Eberhard 2003. Persönliche Spiritualität. in Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag).
- Winkler, Norbert 1997. *Meister Eckhart zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Junius.
- Wischmeyer, Wolfgang 1994. Orthodoxe Kirchen des Ostens. *ELThG* 3, 1490 - 1492.
- Wolz-Gottwald, Eckard 2008. Die Frage nach der wahren Mystik im Dialog der Religionen: Ein Versuch zur „Unterscheidung der Geister“. in Langner, Dietlind, Sorace, Marco A. und Zimmerling, Peter (Hg.) 2008. *Gottesfreundschaft: Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 9).

- Zeller, Winfried 1980. Luthertum und Mystik. in Reller, Horst und Seitz, Manfred (Hg.) 1980. *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zeller, Winfried 1980. Luthertum und Mystik: Von Johann Tauler bis Matthias Claudius. in Reller, Horst und Seitz, Manfred (Hg.) 1980. *Herausforderung: Religiöse Erfahrung – Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zimmerling, Peter 2003. *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zimmerling, Peter 2005. Die Christusmystik Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs als Ursache seiner Kritik an der Kirche. in Delgado, Mariano und Fuchs, Gotthard (Hg.) 2005b. *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung – Band II: Frühe Neuzeit*. Stuttgart: Kohlhammer. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 4).
- Zink, Jörg 2009. *Dornen können Rosen tragen: Mystik – Die Zukunft des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Zulehner, Paul M. (Hg.) 2004. *Spiritualität: Mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag.

IX Abbildungsverzeichnis

ABBILDUNG 1 - DER SPIRITUALITÄTSZIRKEL.....	45
ABBILDUNG 2 - DAS VERHÄLTNIS VON MYSTIK UND SPIRITUALITÄT	50
ABBILDUNG 3 - DIE SPIRITUALITÄT IM KONTEXT.....	51
ABBILDUNG 4 - DIE VERORTUNG DER VORLIEGENDEN FORSCHUNG	69
ABBILDUNG 5 - DIE STRUKTUR DER VORLIEGENDEN FORSCHUNG	76
ABBILDUNG 6 - GEGENÜBERSTELLUNG DER GEISTLICHEN ÜBUNGSWEGE	127
ABBILDUNG 7 - DER SPIRITUELLE ÜBUNGSWEG	137
ABBILDUNG 8 - DER EXERZITIENPROZESS	152
ABBILDUNG 9 - MYSTIK ALS SENDUNG UND SAMMLUNG.....	165
ABBILDUNG 10 - EIN KURZER FORSCHUNGSÜBERBLICK.....	168
ABBILDUNG 11 - DIE DIALOGISCHE STRUKTUR DER MYSTIK.....	171
ABBILDUNG 12 - MYSTIK UND DIE SOZIALGESTALT DER KIRCHE.....	186
ABBILDUNG 13 - DIE DIALOGISCHE STRUKTUR RELIGIÖSER ORGANISATION.....	190
ABBILDUNG 14 - DIE SEGMENTIERUNG RELIGIÖSER ORGANISATION.....	192
ABBILDUNG 15 - KOINONIA UND MYSTISCHE SPIRITUALITÄT.....	200
ABBILDUNG 16 - TRANSZENDENZ UND IMMANENZ IN DER EKKLESIA.....	203
ABBILDUNG 17 - DAS VERHÄLTNIS VON MYSTIK UND EKKLESIA	213
ABBILDUNG 18 - DER MYSTISCHE DIALOG ZWISCHEN TRANSZENDENZ UND IMMANENZ	216
ABBILDUNG 19 - MERKMALE MYSTISCHER EKKLESIOLOGIE	232
ABBILDUNG 20 - DIE DREIFACHE ZIELSETZUNG DER GEMEINDEKYBERNETIK.....	250
ABBILDUNG 21 - DER MISSIOLOGISCH-EKKLESIOLOGISCHE KREISLAUF.....	254
ABBILDUNG 22 - DIE DREI ECKPUNKTE MYSTISCHER EKKLESIOLOGIE	263