

PETRA STEINMAIR-PÖSEL
**Glaube und gesellschaftspolitisches
Engagement**

Ist religiöser Glaube Opium, betörendes Gift, das uns in eine andere Welt versetzt, uns aber dabei betäubt und blind macht für die Herausforderungen und Nöte, für die Fragen und Probleme dieser Welt? Verführt uns Religion zu Weltflucht oder Weltverachtung – heute vielleicht weniger durch ihre Ermahnung zu Askese und die damit verbundene Verheißung eines besseren Jenseits, sondern subtiler: Indem sie durch ihren strengen Anthropozentrismus einer Abwertung und „Entzauberung“¹ der Um- und Mitwelt Vorschub geleistet hat, sodass diese – ökonomischen Interessen gemäß – nur noch als zu gebrauchendes Material für unsere eigenen, grenzenlosen Sehnsüchte und Wünsche erscheint? Wie steht es um das Verhältnis von Aktion und Kontemplation, von Mystik und Politik, von Gotteserfahrung und gesellschaftspolitischem Engagement?

Vor allem diesem letzten Aspekt will der vorliegende Beitrag nachgehen und die Frage stellen: Führen Mystik und Kontemplation zu einem Verschließen der Augen? Zu einer Haltung, die Politik, ja jede weltverändernde Aktion, anderen überlässt? Verführt spirituelle Erfahrung zu Intoleranz, im Extremfall gar zu religiös legitimierter Gewalt? Oder ist kontemplative Sammlung vielmehr eine notwendige oder zumindest hilfreiche Voraussetzung dafür, in der Welt nachhaltige und friedliche Veränderungsprozesse in Gang setzen zu können?

¹ Vgl. Weber (1919), 16.

1 Ein narrativer Zugang

Man könnte die Auseinandersetzung mit dieser Frage nun mit umfangreichen Begriffsdefinitionen beginnen – angefangen bei der Definition von Mystik als *cognitio Dei experimentalis*, also als Gotteserkenntnis, die sich der Erfahrung verdankt und nicht primär der theologischen Spekulation oder der begrifflichen Reflexion. Man könnte reflektieren über verschiedene weite und enge, spezifisch christliche und allgemein religionsgeschichtliche, elitäre und „demokratische“ Mystikbegriffe². Man könnte dann fortschreiten zur Definition dessen, was überhaupt unter Politik zu verstehen ist, dabei Politik mit Dietmar Mieth weit fassen als „eine intensive Form gesellschaftsbezogenen Engagements“³ und auf diese Weise zurückgreifen auf das aristotelische Verständnis des Menschen als *zoon politikon*, das jeden Menschen als Wesen begreift, dessen Handeln immer auf Gemeinschaft bezogen und dieser verpflichtet und insofern politisches Handeln ist.⁴ Angesichts der gegenwärtigen Politikverdrossenheit in Zeiten der „Postdemokratie“ müsste auch betont werden, wie sehr eine Belebung im Bereich des Vorpolitischen, also die Aktivierung der Zivilgesellschaft, Not tut. Man könnte in diesem Zusammenhang motivierend die Rottenburger Synode zitieren, wo es heißt:

„Wenn wir als Christen mystisch sind, lernen wir, an der Leidenschaft Gottes für die Menschen teilzunehmen, in dem (sic!) wir uns selber für eine gerechtere Welt engagieren und in diesem Sinne politisch sind, also für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden in der Welt eintreten, allen Formen der Unterdrückung, durch die das Antlitz der Menschen zerstört wird, widerste-

² Vgl. Paus (1998), Sp. 583-586.

³ Mieth (1981), 67.

⁴ Vgl. auch Bauer (1993), 11.

hen und für den umfassenden öffentlichen Schutz jeglichen menschlichen Lebens eintreten.“⁵

Ein solch lexikalischer Zugang verleitet jedoch allzu leicht dazu, mit einem wohlwollenden, aber letztlich nicht betroffenen Nicken an der Oberfläche der Frage hängenzubleiben. Deshalb sollen an dieser Stelle nur die genannten grundlegenden Eckdaten festgehalten und dann ein anderer, narrativer Zugang gewählt werden. Er folgt der Frage: Wie kann diese Verbindung von Mystik und Politik, von Kontemplation und Aktion heute ganz konkret aussehen bzw. gelingen? Im Sinne einer narrativen Ethik, die durch literarische Lebensgeschichten als „Medium der ethischen Reflexion und für die ethische Reflexion“ moralische Modelle vor Augen führt und die auf diesem Wege ernst macht mit der Einsicht, „dass die Ethik auf Modellierung, Formung und fiktive Gestaltung der Lebenswelt durch Erzählungen angewiesen ist“⁶, werde ich deshalb eine Geschichte erzählen.⁷

Es war einmal ein junger Mann ... Keine Angst, es handelt sich nicht um ein Märchen, sondern eine wahre Geschichte, die im Blick auf das vorliegende Thema einiges zu bieten hat. Der besagte junge Mann entstammte keiner adeligen Familie und er lebte auch nicht in der tiefen Vergangenheit, er ist kein zweiter Franziskus aus dem Mittelalter, sondern wurde 1981 in eine US-amerikanische Mittelklassefamilie geboren. Um die Geschichte dieses jungen Mannes – sein Name ist Chris – soll es zunächst gehen, zumindest vordergründig.⁸

⁵ Beschlüsse der Diözesan-Synode Rottenburg-Stuttgart 1985 (1986), IV, 11.

⁶ Joisten (2007), 11.

⁷ Zur Begründung einer narrativen Ethik im Kontext der dramatischen Theologie vgl. auch Gemeinsamer Text (2003b).

⁸ Die nachfolgende Darstellung folgt Haw (2012), 1-75.

1.1 Aufwachsen als Katholik Oder: Fundamentale Weichenstellungen

Wie viele andere wurde Chris selbstverständlich katholisch getauft und von seinen Eltern auch katholisch erzogen. Die Mutter war bemüht um die religiöse Erziehung ihrer Kinder, leitete eine religiöse Jugendgruppe und achtete darauf, dass sich durch regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst Glaubensbekenntnis, Gebete und Lieder tief in ihr Gedächtnis einprägen konnten. Doch mit der Teenager-Zeit veränderte sich die Situation: Die katholische Jugendarbeit war langweilig, daneben gab es äußerst lebendige protestantische Jugendgruppen, doch Chris' Mutter wurde untersagt, etwas von deren Methoden in den katholischen Bereich zu übernehmen. Dies führte schließlich dazu, dass die ganze Familie zur Willow Creek Community Church, einer der am stärksten wachsenden evangelikalen Freikirchen Amerikas, übertrat. Die Gottesdienste dort waren perfekt inszenierte Megaevents, an denen viele ehrenamtlich und mit Freude mitarbeiteten. Die entscheidende, lebensverändernde Erfahrung kam für unseren Protagonisten jedoch mit dem Selbstmord einer Freundin: Schock und Trauer über ihren Tod ließen in dem Jugendlichen die tiefe Einsicht wachsen, an eine entscheidende Gabelung in seinem Leben gelangt zu sein: Die Erinnerung an das Geschehene verbot ihm, wie andere den Weg von Alkohol und Drogen einzuschlagen – stattdessen eröffnete sich ihm ein Weg des Trauerns und der spirituellen Suche.⁹

⁹ Vgl. Haw (2012), 3-9.

1.2 Eintauchen in den protestantischen Evangelikalismus Oder: Die Faszinationskraft eines engagierten, politischen Christentums

Ein Jugendseelsorger von Willow Creek beginnt sich intensiv um den existentiell verunsicherten und suchenden Jugendlichen zu kümmern – dieser wiederum taucht immer tiefer in die Jugendaktivitäten von Willow Creek ein: Durch das Spielen in einer Band kann er seine Talente und Leidenschaft einbringen, in Austausch und Diskussion mit älteren Jugendlichen – sie lesen u. a. Bonhoeffer – bekommt er geistig-geistliche Nahrung. Neue Freundschaften entstehen – „friendships mediated by Jesus“¹⁰. Er organisiert und leitet konzertähnliche Gottesdienste, denn während man in der katholischen Welt von einer „Beteiligung von Laien“ spricht, geschieht in Willow Creek *alles* durch Laien. Jede/r ist eingebunden:

„Even kids with the gift of ‘encouragement’ or ‘hospitality’ were told that they were indispensable parts of a larger body, the Body of Christ, which was on a mission to reach out to and welcome friends. [...] This sense of purpose was not only pervasive and contagious – it was also dignifying.“¹¹

Die Mitglieder werden auch ermutigt, verschiedenste soziale Aufgaben und Dienste zu übernehmen: Automechaniker reparieren für arme Familien und allein erziehende Mütter alte, als Spenden eingegangene Autos, Anwälte unterstützen ehrenamtlich Immigranten bei ihrem bürokratischen Hürdenlauf, Chris’ Mutter bringt als Krankenschwester mit einer Gruppe von Ärzten medizinische Unterstützung und Medikamente in den afrikanischen Busch. Auf diese Weise wächst der Teenager hinein in das Gefühl, Teil einer großen, aufregenden Gemeinschaft zu sein, die dem Wohl der Welt auf ganz

¹⁰ Haw (2012), 10.

¹¹ Haw (2012), 12-3.

praktische Weise dient. Auf diesem Weg nimmt auch seine Sensibilität für globale und nationale Ungerechtigkeiten kontinuierlich zu:

„The Gospel, as my friends and I began to read it, was becoming uncompromising, even political. [...] I was now uncomfortable with what I felt the Gospel was telling me about the economic and military context in which I was living my life. The Gospel demanded a response. [...] I now wanted to pursue understanding – about the world, about the Gospel, and about how they related to one another.“¹²

1.3 Theologie studieren

Oder: Das Zerschlagen falscher Gottesbilder

Schließlich beginnt Chris Theologie und Soziologie zu studieren, gemeinsam mit Freunden wird er Mitglied im YACHT Club (Youth Against Complacency and Homelessness Today), besucht in der Freizeit Obdachlose in den Straßen von Philadelphia und startet zahlreiche Aktionen, um Apathie und Unwissen gegenüber sozialen Problemen, Armut und Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Als Obdachlose aus einer katholischen Kirche geworfen werden, verkünden die Studenten unter Bezugnahme auf Mt 25 auf dem Campus: „Jesus wird aus einer Kirche in Nord-Philadelphia geworfen.“ In dieser Zeit ist Widerstand ein zentrales Motiv: „Our acronyms were quite often ‚against‘ things!“¹³ Daneben treffen sich die Studenten fast täglich zu gemeinsamen Waldläufen und zu einer anschließenden Stunde der Bibellektüre. Als am 11. September 2001 die Twin Towers einem Terroranschlag zum Opfer fallen und Chris fürchtet, dass sein Vater – als Pilot bei AA – in einer der Maschinen gesessen ist, stürzt sein bereits erodiertes Bild von Gott als „Beschützer im Himmel“ mit den Zwillingstürmen in sich zusammen. Und als Amerika kurz danach zum Vergeltungsschlag ausholt, stellt Chris die er-

¹² Haw (2012), 19-20.

¹³ Haw (2012), 25.

lösende Qualität von Gewalt in Frage, überzeugt, dass der einzige Weg, dem kriegerischen Geist entgegenzutreten, Mitgefühl mit den Opfern ist – auf beiden Seiten. Doch viele seiner evangelikalischen Freunde befürworten den Krieg – eine irritierende Tatsache, die ihn in den Soziologievorlesungen fragen lässt, warum Menschen aus ihrem Rechtsempfinden heraus Böses tun. Er kommt zum Schluss:

„you don't have to be a monster to do monstrous things. Sometimes you just have to 'do your job,' feel that you are working on the side of righteousness, and the rest takes over. But the reverse is just as, if not more, important: you don't have to be a saint to do saintly things. [...] While it is true that people must try hard to cultivate virtue, and that a 'culture' doesn't maintain itself, it is also true that we partly gain our virtues by passive cultural osmosis, by living near people more skilled at wisdom than us. Evil is contagious, so be cautious; but so is goodness, so take heart.“¹⁴

1.4 Im Urwald von Belize

Oder: Das Staunen über die Schöpfung lernen

Ein Studienaufenthalt führt den jungen Theologen in den Urwald von Belize, um ein ganzheitliches Verständnis der ökologischen Krise, von Gott und Natur und den Entwicklungsproblemen der global benachteiligten Regionen zu bekommen. Tiefe Erfahrungen der Schönheit und des unglaublichen Reichtums der Natur, aber auch ihrer schon weit fortgeschrittenen, von Menschen verursachten Zerstörung, führen den bislang stark spirituell interessierten Studenten zu einer neuen Wertschätzung des Materiellen als Schöpfung Gottes. Diese Neuausrichtung legt einerseits die Basis für eine mehr sakramentale Weltsicht, wie sie im Katholizismus gegeben ist, andererseits entsteht aber auch ein tiefes Wissen um die universale Verbundenheit und die damit einhergehende Verantwortung:

¹⁴ Haw (2012), 29-30.

„I was coming to see the problems of the world as interconnected, that I, not ‘everybody else,’ am the cause of them. I could no longer placate my conscience by saying that the destruction of our planet was somebody else’s fault and somebody else’s responsibility to solve. [...] I had to confess that I am a part of ‘the system,’ and I felt that whatever ecological solution to the world I might imagine, it had to start with me.“¹⁵

Rasch beginnt er von einer Gemeinschaft zu träumen, in der Menschen sich gegenseitig dabei unterstützen, besser für den uns anvertrauten Planeten zu sorgen. Was entsteht, ist die Vision einer Kultur der Erneuerung inmitten der Zerstörung, einer Kultur, wie sie Dorothy Day und Peter Maurin beschreiben, in der es leichter wäre, gut zu sein.

1.5 Gegen den Irakkrieg protestieren Oder: Gewaltfreien Widerstand üben – und den Preis dafür bezahlen

Doch wenige Monate nach seiner Rückkehr aus Belize rüsten zunächst einmal die USA wieder zum Krieg, diesmal gegen den Irak. Chris, der den Sonntag-Abend-Gottesdienst an seiner Uni leitet, zitiert die Friedensvision des Propheten Jesaja sowie Texte des amerikanischen Umweltaktivisten und Kulturkritikers Wendell Berry – woraufhin ihn ein evangelikaler Mitstudent heftig kritisiert, weil der Gottesdienst „zu politisch“ gewesen sei. Er selbst jedoch hat den Eindruck, dass für den Großteil der Evangelikalen der Gottesdienst eine wesentlich stärkere, wenn auch sehr untergründige politische Haltung verschleiert: jene *zugunsten* einer Invasion im Irak. Chris beteiligt sich am gewaltfreien Widerstand und liest vorbereitend Thomas Merton und dessen Empfehlung für Aktivist:innen:

„The tactic of nonviolence is a tactic of love that seeks the salvation and redemption of the opponent, not his castigation, humiliation, and defeat. A

¹⁵ Haw (2012), 40-41.

pretended non-violence that seeks to defeat and humiliate the adversary by spiritual instead of physical attack is little more than a confession of weakness. True nonviolence is totally different from this, and much more difficult. It strives to operate without hatred, without hostility, and without resentment.“¹⁶

Schließlich wird er verhaftet und muss auch – da er nicht bereit ist, eine hohe Geldstrafe zu bezahlen – eine Woche im Gefängnis verbringen.

1.6 Eine „New monastic community“ in Camden Oder: An die Ränder der Gesellschaft gehen

Nach der Rückkehr von dort und dem Abschluss des Studiums ist die Zeit da, die bereits geplante Gemeinschaft ins Leben zu rufen – in Camden, New Jersey, einer der gewalttätigsten und ärmsten Städte der USA. Über seine erste Begegnung mit Camden sagt Chris: „It sounded like hell. Surprisingly, I thought to myself, ‘I should move there.’“¹⁷ Mit vier Freunden zieht er schließlich in ein verlassenes Haus neben der katholischen Kirche, eine harte Zeit beginnt: Schießereien, Drogenkriminalität, Prostitution, Gewalt, heruntergekommene und verlassene Häuser prägen das Stadtbild. Doch die kleine Gemeinschaft hält an der Vision fest, gemeinsam zu essen, zu beten, den Gottesdienst zu besuchen und einfach in einem oft grauenhaften Umfeld ein normales Leben zu führen. Für Chris wird es der Weg nicht nur zurück zum Katholizismus, den er in der Sacred-Heart Gemeinde von Camden lieben lernt, sondern auch ein Weg der vertieften Selbsterkenntnis: Die Erfahrungen in dem marginalisierten Umfeld und das Mitgefühl mit den Menschen dort lassen ihn den Mörder, den Süchtigen, den Gewalttäter, sogar den Rassisten in sich erkennen. Aber sie machen ihn auch zum geschickten Handwerker

¹⁶ Zit. nach Haw (2012), 53-54.

¹⁷ Haw (2012), 59.

und verstärken seine Liebe zur Materie, zu den Dingen der geschaffenen Welt, wecken die Liebe, selbst schöne Dinge herzustellen, Wohnungen so zu gestalten, dass man mit Freude darin lebt und nicht nur darin haust. All das erlebt und deutet er als Praxis der Auferstehung inmitten eines trostlosen Umfeldes – wobei er sich von einem Zitat von G. K. Chesterton inspiriert weiß, das er nicht nur auf Camden, sondern später auch auf die katholische Kirche anwendet:

Es reicht nicht, Camden / die katholische Kirche zu verabscheuen, in dem Fall wird man sich nur das Leben nehmen oder nach Chelsea ziehen / zu einer anderen Kirche übertreten. Ebenso wenig reicht es, Camden / die katholische Kirche gutzuheißeln: denn dann wird Camden / die katholische Kirche so bleiben, wie sie ist, was grauenhaft wäre. Der einzige Ausweg scheint darin zu liegen, Camden / die katholische Kirche zu lieben: zu lieben mit einem transzendenten Band und ohne irdischen Grund.¹⁸

Und diese Liebe, so Chesterton und mit ihm Chris Haw, verändert die Dinge von innen her, lässt das Schöne, das bereits in ihnen ist, zum Vorschein kommen.

Soweit die wahre Geschichte – wie Chris Haw sie in *From Willow Creek to Sacred Heart* erzählt mit dem Ziel, Theologie durch die eigene Lebensgeschichte zur Sprache zu bringen, sie zu veranschaulichen, und dadurch mit Leben zu füllen. Bereits der zweiteilige Aufbau des Buches – der erste Teil trägt die Überschrift: Action (with Some Contemplation), der zweite Contemplation (with Some Action) – deutet an, dass sich beides unterscheiden, aber niemals vollständig trennen lässt: nicht in der Reflexion und noch viel weniger im konkreten Leben. Im Folgenden geht es nun darum – auf der Basis des Erzählten – die Frage nach der Verbindung von Mystik und Politik, von Gotteserfahrung und gesellschaftspolitischem En-

¹⁸ Vgl. Haw (2012), 175.

agement systematisch aufzugreifen und in einigen zentralen Punkten weiter zu erläutern.

2 Eine Mystik der offenen Augen

2.1 Mystik und Politik – ein uraltes und stets frisches Thema

Die Verbindung von Gotteserfahrung und gesellschaftspolitischem Engagement begleitet die jüdisch-christliche Tradition seit ihren Anfängen: Im AT sind es vor allem die großen Prophetengestalten, die aus ihrer Erfahrung mit dem unaussprechlichen Gott *Visionen* eines andern, gottgemäßen, friedlichen Miteinanders entwerfen, z. B. Jesaja in seiner Vision vom messianischen Friedensreich, in dem alles *shalom* (heil) ist.

Die Propheten bringen aus ihrer Gotteserfahrung heraus aber nicht nur Heilsvisionen, sondern leisten auch *Widerstand*, *bringen gesellschafts- und vor allem herrschaftskritische Impulse* und zeigen damit scharfsichtig Ungerechtigkeiten des Herrschaftssystems auf (vgl. Am 5,7-12). Die Propheten können nicht anders, als das, was sie als Wort Gottes erfahren haben, weiterzugeben, selbst wenn das zu ihrem eigenen Nachteil gereicht. Und die vielen biblischen Anspielungen auf das gewaltsame Schicksal der Propheten zeugt davon, dass es sich dabei nicht um Einzelfälle handelt. Die Propheten schöpfen also aus einer *Motivation*, die viel tiefer liegt als jedes Eigeninteresse. Sie machen aber auch deutlich, dass es für ein neues Handeln einer *vorgängigen Initiative Gottes* bedarf: Der Mensch braucht ein neues Herz (Ez 36,26), um entsprechend handeln zu können. Raymond Schwager betonte unter Bezugnahme auf (Deutero)-Jes 50,4-7 die Bedeutung des (durch Gott) geöffneten Ohres, das es dem Gottesknecht erst ermöglicht, wie ein Jünger – das heißt in diesem Kontext gewaltfrei angesichts einer Lawine von Gewalt und Hohn – zu handeln.

Im Neuen Testament finden wir die Verbindung von *actio und contemplatio* in Jesu Leben selbst: Immer wieder heißt es von ihm, dass er sich zurückgezogen hat, um zu beten, um dann von der Gottesbegegnung her zu handeln, den Willen des Vaters zu tun. So konnte Schwager in *Jesus im Heilsdrama* festhalten: „Nicht nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, sondern mit Bestimmtheit darf gesagt werden, dass Jesus sein öffentliches Wirken im Gebet vorbereitet hat.“¹⁹

Theologiegeschichtlich ist die Reflexion auf die – oft als Spannungsverhältnis gesehene – Verbindung von Aktion und Kontemplation seit frühester Zeit bezeugt: Biblisch wurde hierfür gerne die neutestamentliche Perikope von Maria und Martha (Lk 10,38-42) herangezogen – wobei der Kontemplation klar der Vorrang eingeräumt wurde.²⁰ Allerdings gab es immer auch die korrigierende alternative Sichtweise, etwa beim deutschen Mystiker Meister Eckhart, der entgegen der in der Perikope selbst enthaltenen Vorrangstellung der *contemplatio* die *actio* hervorhebt: Eckhart rühmt „uningeschränkt die vorbildliche Sorge Marthas um das Wohlergehen Jesu und die Bedeutung ihres stillen Dienstes, der in seiner Unauffälligkeit von tiefer Demut zeugt. Er tut das offensichtlich, um den Vorwurf mystischer Weltflucht abzuwehren.“²¹

Insgesamt kann festgehalten werden: Auch wenn die *contemplatio Dei* als höchstes Ziel angestrebt wurde,

„bestandene die Mystiker doch in der Regel darauf, dass die Kontemplation ihre Authentizität in der Regel durch tätige Nächstenliebe erhält“²².

Dies hat seinen tiefsten Grund in der inkarnatorisch-kenotischen Dimension des christlichen Glaubens:

¹⁹ Schwager (1996), 41.

²⁰ Vgl. Sudbrack (1993), 199-200.

²¹ Stobbe (2008), 265.

²² McGinn (1998), Sp. 588.

„Wo Gott als in diese Welt inkarniert, als Fleisch geworden, erfahren wird, wo die Gottesgeburt im Menschen zu den zentralen Glaubenserfahrungen gehört, dort führt das Streben nach Gott notwendig zu einer Zuwendung zur Welt und zum Menschen, ergibt sich ein ursächlicher Zusammenhang von Gotteserfahrung und liebender Tat.“²³

Der Begründer der neuen politischen Theologie, Johann Baptist Metz, hat dafür die Metapher von der „Mystik der offenen Augen“²⁴ geprägt und spricht in diesem Kontext auch von einer „Mystik der Gottesgerechtigkeit“ bzw. einer „politischen Mystik“²⁵:

„Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht ausschließlich Mystiker im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem ‚Mystiker mit offenen Augen‘. Ihre Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik, die vorweg in die Begegnung mit den leidenden Anderen, mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer führt.“²⁶

2.2 Bedrohungen einer Mystik der offenen Augen

Eine solche Mystik der offenen Augen ist jedoch heute – wie jede Mystik – von mehreren Seiten bedroht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige Gründe angeführt.

2.2.1 Reiner Materialismus – vergessen, dass wir Gott vergessen haben

Fundamental bedroht ist eine Mystik der offenen Augen angesichts eines materialistischen Weltbildes. Dieses Weltbild ist keineswegs

²³ Bauer (1993), 10.

²⁴ Metz (2011).

²⁵ Metz (2011), 32.

²⁶ Metz (2011), 20.

neu: Es entstand bereits zur Zeit Demokrits, also um 370 v. Chr. und geht davon aus, dass es

„keinen Himmel, keine spirituelle Welt, keinen Gott und keine Seele [gibt]; es existiert nur das, was durch die fünf Sinne und den Verstand erfasst werden kann. Die spirituelle Welt ist eine Illusion. Es gibt keine höhere Wirklichkeit, und wir sind nichts als materielle Gebilde, die bei ihrem Tod aufhören zu existieren.“²⁷

Heute ist dieses Weltbild jedoch nach Walter Wink, einem amerikanischen Neutestamentler und Friedensforscher²⁸, in der Form eines „weichen Materialismus“, der mit Konsum, Genuss und dem Fehlen von spirituellen Werten einhergeht, zur vorherrschenden Leitvorstellung der meisten Universitäten, Medien und der Kultur als ganzer geworden. Selbst religiöse Menschen seien von dieser Weltsicht geprägt:

„Sie hat dazu geführt, dass sie die spirituelle Dimension von Systemen und die spirituellen Grundlagen ihres Glaubens ignorieren. [...] Die materialistische Sicht hat sich in der modernen Gesellschaft so ausgebreitet, dass sie praktisch mit der wissenschaftlichen Sicht gleichgesetzt wird, obwohl sich die neue Physik inzwischen über den Materialismus hinaus auf ein wieder-verzaubertes Universum zubewegt.“²⁹

2.2.2 Wellnessspiritualität – Der Wunsch, „dass Spiritualität mir gut tut“

Daneben gibt es allerdings auch heute spirituelle Suchbewegungen und eine Rückkehr zum Sakralen, angesichts derer man von einer „Verbuntung“³⁰ der weltanschaulichen Landschaft sprechen kann, und die Papst Franziskus als große Herausforderung für die katholi-

²⁷ Wink (2014), 30.

²⁸ Vgl. Nauerth / Steins (2014), 13.

²⁹ Wink (2014), 30.

³⁰ Vgl. Zulehner (2011).

sche Kirche betrachtet. Als Herausforderung sieht er sie insofern, als sie von der Kirche verlangt,

„in angemessener Weise auf den Durst vieler Menschen nach Gott zu antworten, damit sie nicht versuchen, ihn mit irreführenden Antworten oder mit einem Jesus Christus ohne Leib und ohne Einsatz für den anderen zu stillen. Wenn sie in der Kirche nicht eine Spiritualität finden, die sie heilt, sie befreit, sie mit Leben und Frieden erfüllt und die sie zugleich zum solidarischen Miteinander und zur missionarischen Fruchtbarkeit ruft, werden sie schließlich der Täuschung von Angeboten erliegen, die weder die Menschlichkeit fördern, noch Gott die Ehre geben.“³¹

Franziskus warnt also in diesem Zusammenhang vor einer auf den ersten Blick attraktiv erscheinenden Wellness-Spiritualität, die jedoch nicht in der Lage ist, den Menschen über ein letztlich unfruchtbares und nicht glücklich machendes Kreisen um sich selbst hinauszuführen.³²

2.2.3 Gefahren der Pervertierung der Mystik im Kontext von Macht und Gewalt

Eine dritte Bedrohung einer „politischen Mystik“ liegt in ihrer möglichen Pervertierung im Kontext von Macht und Gewalt. Auch diese Bedrohung hat die Mystik seit jeher begleitet. Sie kann sich auf sehr subtilen Wegen zeigen, wie sie beispielsweise die orthodoxe Theologin Maria Skobtsova beschrieben hat: Skobtsova spricht von einer asketischen Spiritualität, die sich äußerlich kaum von einer evangeliumsgemäßen unterscheiden mag, deren Wurzel jedoch nicht in sich selbst verschenkender Liebe sondern im Streben nach eigenem

³¹ Franziskus (2014), Nr. 89.

³² Franziskus (2014), Nr. 90. In anderen Teilen unserer Gesellschaften steigt die Wertschätzung für Formen einer „Spiritualität des Wohlbefindens“ ohne Gemeinschaft, für eine „Theologie des Wohlstands“ ohne brüderlichen Einsatz oder für subjektive Erfahrungen ohne Gesicht, die sich auf eine immanentistische innere Suche beschränken.

spirituellem Vorankommen, eigener Erlösung und dem Erlangen spiritueller Macht liegt.³³ Es ist eine sehr sublimen Egozentrik, auf die Skobtsova hier scharfsichtig hinweist.

Neben dieser subtilen Form ist aber auch die offensichtliche Perversion einer politischen Mystik im Kontext der Verquickung von Religion und Gewalt zu nennen. Ohne auf dieses komplexe Thema genauer eingehen zu können, sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass dieses Phänomen, das heute im Kontext des Islamismus einen die ganze Welt erschreckenden Höhepunkt erreicht hat, im Christentum ebenso wie in anderen Religionen zu finden ist. Das Verhältnis von Mystik und Politik ist deshalb auch immer kritisch zu betrachten, eine allzu rasche Aufhebung der Unterscheidung zwischen mystischer Erfahrung und politischem Handeln ist zu vermeiden. Als Beispiel sei ein Bernhard von Clairvaux mit seiner Kreuzzugspolitik oder ein Joseph de Paris mit seiner gefürchteten Machtpolitik genannt. Die metaethische Reflexion mystischer Erfahrung ist deshalb unverzichtbar.³⁴ Die Übertragung mystischer Erfahrung in den Bereich der Politik verlangt deshalb nach H. G. Stobbe nach der Brücke einer politischen Ethik, die sich zwar aus mystischen Quellen speist, zugleich aber der Ergänzung durch politische Urteilskraft bedürfe. Denn mystische Erfahrung wirkt sich nicht automatisch positiv auf weltliche oder politische Verhältnisse aus, sondern nur dort, wo in der mystischen Erfahrung „das Grundprinzip alles Ethischen, nämlich die Forderung, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, in dieser Erfahrung mitgegeben ist“³⁵.

An dieser Stelle müsste m. E. noch weitergedacht werden: Was zeichnet das Gute konkret aus, was das Böse? Denn: Glauben nicht auch die IS-Kämpfer, das Gute zu tun? Eine Spur, die hier weiter-

³³ Skobtsova (2003), 163-173.

³⁴ Vgl. Stobbe (2008), 273.

³⁵ Stobbe (2008), 276.

führen könnte, die aber ebenfalls nur angedeutet werden kann, ist das Kriterium der Gewaltfreiheit, das Walter Wink³⁶ ins Spiel bringt und das auch die Innsbrucker Forschungsgruppe „Dramatische Theologie“ anspricht, wenn sie davon ausgeht, dass ein echter, dauerhafter Frieden³⁷, der nicht auf dem Ausschluss (oder gar der Exekution) Dritter beruht, Zeichen für das Wirken des göttlichen Geistes ist.

2.3 Chancen einer Mystik der offenen Augen

Nach diesem Blick auf die problematischen Aspekte der Verbindung von Mystik und gesellschaftspolitischem Engagement soll im Folgenden die positive Bedeutung einer Rückbindung gesellschaftspolitischer Praxis an die Mystik in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Dabei wird der „Mehrwert“ der Mystik – hypothesenartig – in vier Begriffen gefasst, die bereits im Blick auf die prophetische Tradition aufgetaucht sind: mystische Erfahrung befähigt zu *Widerstand*, verleiht *Visionen* eines anderen Miteinanders, sie liefert *Motivation* zum Engagement auch in schwierigen Situationen und sie verweist auf die *gnadentheologische Dimension* jedes gesellschaftsverändernden Engagements. Gleichzeitig wird der Bogen zurück zur eingangs erzählten Geschichte geschlagen.

2.3.1 Gewaltfreier Widerstand

Mystik befähigt zu gewaltfreiem Widerstand. Keine andere hat das wohl so deutlich in Wort und Tat zur Sprache gebracht, wie die deutsche protestantische Theologin Dorothee Sölle:

³⁶ Vgl. Wink (2014).

³⁷ Vgl. Gemeinsamer Text (2003a), 63-65.

„Die Mystik hat den Menschen, die von ihr ergriffen waren, gegen mächtige, erstarrte, gesellschaftskonforme Institutionen geholfen, und sie tut es – zugeben, auf oft sehr verquere Weise – auch heute“³⁸,

schreibt Sölle in der Einleitung zu ihrem Buch *Mystik und Widerstand*. Dabei geht sie davon aus, dass wir alle MystikerInnen sind und – wenn wir nur unsere mystische Sensibilität wiedergewinnen – auch selbst davon zum Widerstand inspiriert werden können.

Im breiten Spektrum der Weltbeziehung der MystikerInnen, das zwischen dem Rückzug aus der Welt und deren revolutionärer Veränderung liegt, sieht Sölle immer ein Nein zur Welt, so wie sie jetzt ist: „Denn wer will, dass die Welt so bleibt, wie sie ist, hat schon in ihre Selbstzerstörung eingewilligt und so die Gottesliebe mit ihrem Ungenügen am Gegebenen verraten.“³⁹ Demgegenüber gelte es, „die Verrücktheit des Nein aus einer anderen Liebe zum Leben“ zu praktizieren: „miteinander an sehr verschiedenen Orten aktiv und bewusst der Gewöhnung an den Tod, die eine der geistigen Grundlagen der Kultur der Ersten Welt ist, zu widerstehen“⁴⁰, darum geht es ihr.

Sölle selbst beantwortet die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mystik und zivilgesellschaftlichem Widerstand zunächst mit einer Gegenfrage: Wächst der Widerstand aus der mystischen Erfahrung – oder wächst umgekehrt diese Erfahrung aus der Solidarität des Widerstands? Walter Wink beantwortet diese Frage, indem er die Befähigung zu *gewaltfreiem* Widerstand in der Spiritualität verortet: „Bevor wir mit gewaltfreier Aktion beginnen können, steht uns eine spirituelle Aufgabe bevor. Wir wollen fähig werden, dem Bösen zu begegnen, ohne durch das Böse in sein Ebenbild verwan-

³⁸ Sölle (1997), 12.

³⁹ Sölle (1997), 18.

⁴⁰ Sölle (1997), 19.

delt zu werden.“⁴¹ Um dieser Gefahr zu widerstehen, bedarf es einer tiefen, persönlich spirituellen Transformation, die sich in der Gottesbegegnung (Wink spricht mehr vom Gebet als von der Mystik) vollzieht.

Auch der Blick zurück auf die eingangs erzählte Geschichte verortet den gewaltfreien Widerstand gegen den Irakkrieg im bereits gegangenen spirituellen Weg, besonders in der Auseinandersetzung mit Thomas Merton, im Gebet und der gemeinsamen Bibellektüre.

2.3.2 Vision

„Ich suche bei den Mystikern etwas, das ich als Gefangene der großen Maschine nicht bekomme. Mein Interesse ist nicht, die Mystiker zu bewundern, sondern mich von ihnen er-innern zu lassen und das Innere Licht täglich so deutlich wie nur möglich zu sehen: es ist auch in mir versteckt.“⁴²

Mystische Erfahrung ruft die Vision einer anderen Wirklichkeit in uns wach, und diese „Vision ist handlungsorientiert und nicht die selige Schau der Ewigkeit. [...] Wenn wir glauben, ohne Vision leben zu können, so willigen wir in eine lebensgefährliche spirituelle Verarmung ein“⁴³, ist Dorothee Sölle überzeugt. „Ein Volk ohne Vision geht zugrunde“, zitiert sie in einem Buchtitel Spr 29,18, denn keine Gruppe von Menschen, keine Gemeinde und kein Land könne langfristig ohne übergreifende Perspektiven auskommen. Sie selbst nennt die größte Vision, ohne die ihr jede andere zu klein wäre, das von Jesus verkündete „Reich Gottes“. In der Linie der Friedensvision von Jes 11,6-9 versteht sie dieses als eine Wirklichkeit des Friedens, der auf Gerechtigkeit anstatt auf Militärgewalt gründet. Diese prophetische Vision lässt sie selbst zur unbequemen Prophetin und zur – freilich nur mit Worten bewaffneten – Widerstandskämpferin

⁴¹ Wink (2014), 109.

⁴² Sölle (1997), 20.

⁴³ Sölle (2009), 11.

gegen Krieg, Ausbeutung und Zerstörung der Mitwelt werden. Die Bibel gibt ihr ein Instrumentarium zur Hand, die wahrgenommenen Unrechtsverhältnisse zu analysieren und zu benennen. Denn erst vom Standpunkt einer alternativen Vision aus ist der Mensch nach Sölle in der Lage, Unrechtsverhältnisse zu erkennen und nicht in die Projekte des Todes einzuwilligen:

„[...] wie Paulus die Macht der Sünde erst erkennen und benennen konnte von einem Punkt der inneren Freiheit aus, der in der Bibel ‚Glauben‘ genannt wird, so ist auch unsere heutige Todeserfahrung und Erkenntnis des Krieges, in dem wir gegen alles leben, nur möglich aus einer anderen Kraft, die uns zum Widerstand befähigt. Ohne Vision gehen wir in der Tat zugrunde [...]“⁴⁴

Auch das Motiv der Vision können wir in der Geschichte von Chris Haw wiederentdecken: Aus seiner Erfahrung im Urwald von Belize – dem tiefen Staunen über die Wunder der Schöpfung und dem nicht weniger tiefen Erschrecken über die menschenverursachte Zerstörung – erwuchs die Vision einer neuen Art des nachhaltigeren, solidarischeren Lebens, einer neomonastischen Gemeinschaft, in der es leichter ist, gut zu sein.

2.3.3 Motivation

Diese neue Gemeinschaft realisierte Chris Haw nicht irgendwo in den Suburbs von Chicago, sondern bewusst in der am meisten gewaltbeladenen Stadt der Vereinigten Staaten, in Camden, NJ, einem Ort, der nach Hölle klingt. Die tiefe Gotteserfahrung der Mystik mündet oft in eine Form der Nachfolge, die theologisch als *kenosis* zu beschreiben ist: Entgegen allen Eigeninteressen sind die großen wie die kleinen MystikerInnen oft einen Weg nach unten gegangen. Für manche bedeutete das „nur“, dass sie aufgrund ihres unbequemen gesellschaftspolitischen Engagements keinen Lehrstuhl be-

⁴⁴ Sölle (2009), 16.

kommen haben – wie im Fall der Dorothee Sölle. Andere, wie die ebenfalls bereits erwähnte Maria Skobtsova, führte dieser Weg in die Gaskammer. War es die tiefe Gotteserfahrung, die sie dazu motiviert und befähigt hat?

2.3.4 Gnadentheologische Verankerung der Sozialethik

Ein letzter Aspekt sei hier angesprochen: Wohl kein Mystiker und keine Mystikerin würde – trotz so mancher rigoroser Übung und asketischer Praxis, denen sich viele von ihnen unterzogen – sagen, dass ihre Gotteserfahrung oder gar ihr davon nicht lösbares Engagement in der Welt ihre eigene Leistung oder ihr eigenes Verdienst wären. Vielmehr würden sie betonen, dass Gottes vorausgehende liebevoll-barmherzige Zuwendung erst das neue Leben ermöglicht habe. Die MystikerInnen sind Meister der Gnadentheologie: Sie wissen um das Ineinander von göttlichem und menschlichem Tun auf dem spirituellen Weg, um die menschliche Sehnsucht und das göttliche Suchen nach seinem Geschöpf, und doch muss der Mensch erst von seinen Fesseln befreit⁴⁵ und befähigt werden zu einem neuen Handeln. Diese gnadentheologische Rückbindung des Engagements ist unerlässlich. Davon ist auch Walter Wink überzeugt, wenn er am Ende seines Entwurfs einer Theologie der Gewaltfreiheit auf die transformierende Kraft des Gebets verweist:

„Ohne Schutz durch das Gebet ist unser Aktivismus der Gefahr unterworfen, zu einem selbstgerechten ‚guten Werk‘ zu werden. Während unsere inneren Ressourcen absterben, trocknen die Quellen der Liebe aus, und wir verwandeln uns langsam in die Gestalt des Tieres.“⁴⁶

Auch in der Geschichte von Chris Haw findet sich die vorausgehende Initiative Gottes. Der Autor erzählt darüber in poetischer

⁴⁵ Vgl. Wink (2014), 151.

⁴⁶ Wink (2014), 152.

Sprache, wenn er im Vorwort seines Buches schreibt: „The winds of discipleship have blown me from the tidy suburbs of Chicago into one of America’s most dangerous and impoverished cities.“⁴⁷

3 Eine Vision ...

Papst Franziskus hat in seiner Enzyklika *Evangelii Gaudium* vor der Sünde des „man müsste tun“⁴⁸ gewarnt. Und so sollen statt einem Schlusswort einfach zwei Fragen stehen: Wohin werden die Winde der Nachfolge Sie tragen? Was bedeutet die Verbindung von (Alltags-)Mystik und Politik für Sie?

Literatur

Bauer, Dieter R. (1993), Im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Annäherungen. In: Dieter R. Bauer (Hg.), *Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik*. Ostfildern, 7-16.

Beschlüsse der Diözesan-Synode Rottenburg-Stuttgart 1985 (1986). Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Unter Mitarbeit von Gabriele Miller. Ostfildern.

Franziskus (2014), *Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche – Das apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium – Freude am Evangelium“* von Papst Franziskus. Leipzig.

Gemeinsamer Text (2003a), Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: Raymund Schwager / Józef Niewiadomski (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“* (Beiträge zur mimetischen Theorie 15). Münster, 40-77.

Gemeinsamer Text (2003b), Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche. In: Raymund Schwager / Józef Niewiadomski (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion –*

⁴⁷ Haw (2012), XV-XVI.

⁴⁸ Franziskus (2014), Nr. 96.

- Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie 15). Münster, 100-142.
- Haw, Chris* (2012), *From Willow Creek to Sacred Heart. Rekindling My Love for Catholicism*. Notre Dame, IN.
- Joisten, Karen* (2007), Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik. Grundlagen, Grundpositionen, Anwendungen. In: Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband 17). Berlin, 9-24.
- McGinn, Bernard* (1998), *Mystik III. Historisch-theologisch*. In: Walter Kasper (Hg.), *LThK 7. 3. Auflage*. Freiburg i. Br. u. a., Sp. 587-593.
- Metz, Johann Baptist* (2011), *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Freiburg i. Br.
- Mieth, Dietmar* (1981), *Theologie zwischen Mystik und Politik*. In: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Glaubenspraxis*. Wien u. a., 67-82.
- Nauerth, Thomas / Steins, Georg* (2014), „Mein Leitmotiv – Verwandlung.“ *Zu Person und Werk von Walter Wink*. In: *Walter Wink: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Hg. v. Thomas Nauerth und Georg Steins. Regensburg, 11-18.
- Paus, Ansgar* (1998), *Mystik I. Religionsgeschichtlich*. In: Walter Kasper (Hg.), *LThK 7. 3. Auflage*. Freiburg i. Br. u. a., Sp. 583-586.
- Rahner, Karl* (1966), *Frömmigkeit heute und morgen*. In: *Geist und Leben* 39, 326-342.
- Schwager, Raymund* (1996), *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbrucker Theologische Studien 29). 2. Auflage. Innsbruck.
- Skobtsova, Maria* (2003), *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings*. Hg. v. Richard Pevear und Larissa Volokhonsky. Maryknoll, NY.
- Sölle, Dorothee* (1997), *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*. Hamburg.
- (2009), *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*. Hg. v. Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky (Gesammelte Werke 10). Stuttgart.
- Stobbe, Heinz-Günther* (2008), *Das Experiment mit der Schlange. Fragen zum Verhältnis von Mystik und Politik*. In: Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, 259-278.

- Sudbrack, Josef* (1993), *Mein Menschsein: Räume des Verweilens – Felder des Wirkens*. In: Dieter R. Bauer (Hg.), *Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik*. Ostfildern, 195-210.
- Weber, Max* (1919): *Geistige Arbeit als Beruf*. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag: *Wissenschaft als Beruf*. München u. a. (http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf [27. 4. 2015]).
- Wink, Walter* (2014): *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Hg. v. Thomas Nauerth und Georg Steins. Regensburg.
- Zulehner, Paul M.* (2011), *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010*. Ostfildern.