



Sola Experientia

// Ökumenische Annäherungen an
die mystische Gotteserfahrung im
Sinne von Karl Rahner

VON DOROTHEA SATTLER*

„Sola autem experientia facit theologum.“¹ Mit diesen Worten beendete Martin Luther eine seiner frühen Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Luther sprach sich darin für die Auslegung jeder Schriftstelle im Gesamt des Evangeliums aus und warb für eine Gestalt der theologischen Lehre, bei der die Schüler eine Verbindung zwischen der philologisch präzisen Schriftauslegung und der existentiellen Glaubenserfahrung wahrnehmen können, um daran Beispiel zu nehmen.

Diese Gedanken Luthers, bei deren Formulierung die evangelischen Exklusivpartikel in überraschender Weise erweitert erscheinen, werden in einem Beitrag von Gerhard Müller² erinnert, der das Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Wort Gottes darstellt und deren Kompatibilität erschließen möchte: „Die Alternative ‚Mystik oder Wort?‘ ist (...) falsch gestellt. Vielmehr kommt es auf das Wort an, das bewegt, Neues schafft und weiterhilft. Dafür aber mag die Mystik offenbar hilfreicher sein, als von vielen lange Zeit angenommen worden war.“³

Bei seinen Bemühungen um eine evangelische Rezeption der Mystik steht Gerhard Müller in einer großen Gemeinschaft von Autorinnen und Autoren. Ich möchte in einem ersten Schritt versuchen, die Grundlinien der gegenwärtigen Mystikforschung darzustellen, sofern diese in einem ökumenischen Kontext geschieht (I.). Der spezifische Sinn von Mystik, für den

* Dorothea Sattler ist als Professorin für Systematische Theologie Inhaberin des Lehrstuhls für Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie gehört zum Kreis der Herausgeber/innen der Ökumenischen Rundschau.

Karl Rahner eintritt, ist eng verbunden mit seiner Rede von der Erfahrung des Geistes Gottes im alltäglichen christlichen Leben. Rahners auch in evangelischen Schriften oft zitiertes Wort, „der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“⁴, kann gerade dann ökumenische Bedeutung gewinnen, wenn es in seinem ursprünglichen Entstehungs- und Begründungszusammenhang aufgesucht wird (II.). Ich schließe mit einigen Gedanken zur Verortung des theologischen Gesprächs über die Mystik im gegenwärtigen ökumenischen Gesamtkontext, in dem ich ein Ringen um eine erfahrungs-bezogene Bestimmung christlicher Existenz in ekklesialer Gemeinschaft zu erkennen vermag (III.).

I. Ökumenisch orientierte Mystikforschung

1. Umgrenzung des Themenfeldes

Die Stichworte „Mystikrenaissance“ oder gar „Mystikboom“ werden sehr häufig in größeren oder kleineren Übersichten über Tendenzen in der neueren Mystikforschung zur Kennzeichnung der Gegenwart verwendet.⁵ Die von vielen eingestandene Schwierigkeit, den Begriff „Mystik“ präzise zu bestimmen, korrespondiert mit der Problematik, den auf ihn bezogenen Forschungsbereich exakt zu begrenzen. Nach Saskia Wendel kommen die meisten Definitionsversuche der Mystik darin überein, „dass es sich um ein zwar in verschiedene Traditionen und Kulturen eingebettetes, dennoch aber universales Phänomen handelt: die menschliche Erfahrung der Begegnung und der *Einung* (unio mystica), sei es mit der Natur, mit einem absoluten Weltgrund, mit Gott, sei es die Erfahrung des Eingehens ins Nichts. Diese unio kann sich als ekstatischer Ausgang aus sich heraus und Aufbeziehungsweise Überstieg, aber auch als Weg und Einkehr nach innen vollziehen“.⁶ Im spezifisch christlichen Sinn ist die Mystik als Gestalt der menschlichen Gotteserfahrung zu verstehen, bei der die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auch in der affektiv erlebten oder spekulativ bedachten Einung bestehen bleibt, die als ein Erlebnis im Augenblick nicht für immer zu bewahren ist und daher in der Erwartung der vollendeten Schau Gottes verbleibt.

Mit der Identifizierung der mystischen Erfahrung als Gotteserfahrung ist die Schwierigkeit noch kaum gemindert, das Themenfeld zu umgrenzen.⁷ Die von der Etymologie her naheliegende, die Grundbedeutung des grie-

chischen Verbs „myein“ (im Sinne von „verschließen der Lippen und Augen“) anerkennende Beschränkung des Bereichs der Mystik auf die im Innern des Menschen selbst vorzufindenden Gotteserfahrungen wird heute gerade in ökumenischer Rücksicht problematisiert: gesucht wird nach einer überzeugenden Beschreibung der Verbindung zwischen dem äußeren Wort Gottes an den Menschen und der inneren Empfänglichkeit des Menschen zur Wahrnehmung der bereits bestehenden Nähe Gottes.

Die Tendenz, in der neueren Mystikforschung sowohl die bewährten Pfade einer weiteren Erschließung des Gedankenguts mittelalterlicher und neuzeitlicher Mystiker/innen zu begehen als auch moderne und postmoderne Zugänge zur religiösen Erfahrung zu besprechen, hat auch Auswirkungen auf die Ökumene: Im Gespräch mit den Religionen, der Philosophie, den Naturwissenschaften und esoterischen Strömungen sind christliche Theologen und Theologinnen gemeinsam gefordert, von ihrer spezifischen Gotteserfahrung Zeugnis zu geben. Mit der postmodernen Preisgabe des einzelnen menschlichen Subjektes als einem Ort religiöser Erfahrung, deren Kunde von intersubjektiver Bedeutung ist, schwindet der Sinn sowohl der Wortverkündigung als auch der gemeinschaftlichen Feiern der Mysterien des Glaubens. Vor dieser Herausforderung stehen die Kirchen heute gemeinsam.

2. Ökumenisch relevante Fragestellungen

Ich vermag vier ökumenisch bedeutsame Themenkreise zu erkennen, die in der neueren Mystikforschung eingehender behandelt werden: die Erforschung der Wurzeln der reformatorischen Theologie – insbesondere jener von Martin Luther – in der mittelalterlichen Mystik⁸, die Darstellung von Person und Werk evangelischer Mystiker/innen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart⁹, die kritische Diskussion der These einer bestehenden Opposition zwischen Wort und Mystik, als deren erster Verfechter Emil Brunner gilt¹⁰, und schließlich eine Sichtung der zukunftsweisenden Perspektiven der Mystik in gemeinchristlicher Rezeption¹¹. Auffällig ist, dass die Initiative zu einem ökumenischen Gespräch über die Mystik stärker von evangelischer Seite ergriffen wird.¹² Die Erwartung, auf diese Weise einen lange Zeit in der eigenen Tradition eher verborgenen Schatz heben zu können, motiviert zur Mystikforschung in der evangelischen Theologie. Die Erkenntnis, unter den mittelalterlichen und neuzeitlichen römisch-katholischen Mystikern und Mystikerinnen Menschen zu finden, die ihrer Kirche

in kritischer Solidarität verbunden waren und ihre individuelle Gotteserfahrung nicht zugunsten eines bloßen Mitsprechens kirchlicher Vorgaben preisgaben¹³, weckt das evangelische Interesse und vermittelt den Eindruck einer geistlichen Verwandtschaft. So betont Hermann Düringer, dass „in der dogmatischen Offenheit mystischen Denkens und Glaubens ein weiter Raum für Begegnung und Gemeinsamkeiten [liegt]. Beides scheint geeignet, den ökumenischen Dialog der Kirchen untereinander zu befruchten“¹⁴.

Evangelische Autoren und Autorinnen, die sich zu Fragen der Mystik äußern, haben die Neigung, die Eigenarten herauszuarbeiten, die diese in reformatorischer Prägung aufweist. Beispielhaft sei etwa auf eine Darstellung der Mystik im Werk von Gerhard Tersteegen von Hansgünter Ludewig¹⁵ hingewiesen, der mit einem Hinweis auf die Wende in der evangelischen Tersteegen-Rezeption beginnt, nach deren Vollzug die Schriften dieses evangelischen Mystikers höhere Wertschätzung erfahren haben. Im Anschluss an die Beschreibung der mystischen Erfahrung Tersteegens formuliert Ludewig abschließend einen Abschnitt über „das Evangelische an Tersteegens Mystik“¹⁶. Bei aller Offenheit Tersteegens für die Überzeugung, dass „wahre Gottseligkeit“ zu allen Zeiten und in allen Konfessionen zu finden ist¹⁷ – eine Überzeugung, die Ludewig bereits als „dezidiert evangelische“¹⁸ kennzeichnet – verbleibe, so Ludewig, Tersteegen in den Spuren seiner Prägung durch die reformierte Glaubensgestalt: Die mystische Erfahrung werde dem kritischen Korrektiv des Wortes Gottes ausgesetzt, die Diastase zwischen Gesetz und Evangelium kennzeichne seine Predigt, das christologisch ausgerichtete „pro nobis“ im Erlösungsgeschehen komme vorab zu Fragen der Heiligung des Gerechtfertigten zur Geltung, die für die evangelische Mystik charakteristische Verbindung zur Poesie und zum Choral finde sich bei ihm, die Gotteserfahrung sei jedem Glaubenden ohne kirchliche und amtliche Vermittlung unmittelbar möglich und Tersteegen stelle sich bewusst nicht in eine durch menschliche Personen vorgeformte Tradition: „Er hat keinen Spiritual für Fragen des inneren Gebetes. Er hat auch in späteren Jahren offensichtlich keinen, der ihn begleitet. Er lebt aus Büchern und erprobt autodidaktisch, was er dort vorfindet.“¹⁹ Das Vorverständnis der Charakteristika reformatorischer Tradition könnte diese Interpretation der Schriften Tersteegens mitbestimmt haben. Eine Kennzeichnung der eigenen evangelischen Gestalt einer mystischen Gotteserfahrung unterliegt wohl immer der Gefahr der Stilisierung. Von der tiefen Einsamkeit in der dunklen Nacht des Glaubens legen viele Mystiker/innen Zeugnis ab.

Zu den in der Literatur am stärksten betonten Besonderheiten reformatorischer Mystik gehört der Aspekt, infolge der sündigen Natur des Menschen könne „das Vereinigungsmoment nur in der gebrochenen Form erlebt werden“²⁰. Die „Andersheit Gottes gegenüber der Welt“, die „Erlösungsbedürftigkeit ‚von außen‘“ und die Absage an eine „Diesseitsharmonie, die den Tag des Gerichts und der Gnade Gottes um des schon geschauten vollkommenen Lichts ausspart“²¹ gelten als Kriterien wahrer mystischer Gotteserfahrung, die – in reformatorischer Sensibilität formuliert – in das gemeinchristliche Gespräch über die Mystik eingebracht werden. Ich vermag nicht zu erkennen, dass diese Aspekte im Widerspruch stehen zur römisch-katholischen mystischen Tradition.

II. Mystik und Geisterfahrung bei Karl Rahner

1. Mystik als Geisterfahrung

Karl Rahner wusste um „die Belastung des Begriffes ‚Mystik‘“²². Dieser meint, so Rahner, dasselbe wie die Rede vom „Glauben im Heiligen Pneuma“²³. Wer eingelesen ist in die Redeweisen der Theologie Karl Rahners, wird bald erkennen, dass bei ihm die Beispiele wahrer Geisterfahrung nahe verwandt sind mit denen, die er an anderer Stelle als mystische Gotteserfahrung bezeichnet. Immer handelt es sich dabei um Geschehnisse, die Verbindung behalten zum „alltäglichen“ existentiellen Lebensvollzug. Letztlich können alle Glaubenden Mystiker/innen sein. Mystische Erfahrungen sind keine Sonderwege der Gottesoffenbarung, vielmehr Gestalten der Deutung des Lebens im Handeln des Menschen, da er sich hoffend und wagend dem unerbittlich kontingenten Dasein aussetzt und darin dem begegnenden Du liebend zugewandt bleibt. Rahner formuliert die „These, dass sich mystische (also von der Gnade getragene, eigentliche Erfahrung des Geistes Gottes beinhaltende) Erfahrungen von den Erfahrungen der normalen christlichen Existenz, die aus der Gnade und Geisterfahrung lebt, nicht dadurch unterscheiden, dass sie als *mystische* Geisterfahrung eine höhere Wesensart hätten, sondern dadurch, dass ihr naturales Substrat (Versenkungserfahrungen usw.) als solches sich von den psychologischen Gegebenheiten des Alltags unterscheidet“²⁴. Die Antwort Gottes auf die Fragen der Menschen ist in der mystischen Erfahrung keine andere als sie in jeder wahren Glaubensexistenz gehört wird. Die Situation der Wahrnehmung des einen Wortes Gottes ist jedoch eine besondere, die

als Gabe Gottes erkannt sein möchte und für die Glaubensgemeinschaft wertvoll werden kann.

Mehrfach kam Karl Rahner in späteren Beiträgen auf sein erstmals Mitte der sechziger Jahre formuliertes Wort vom Mystiker als dem Christen der Zukunft zurück.²⁵ Er erläuterte seine Rede von mystischer Erfahrung als Rede von der „Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann. Geistbesitz ist nicht bloß eine Sache, deren Gegebenheit uns von außen lehrhaft indoktriniert wird, sondern die von innen erfahren wird. Der einsame Christ im schweigenden Gebet in der letzten, von niemandem mehr belohnten Gewissensentscheidung, in der unbegrenzten Hoffnung, die sich an keine einzelne, kalkulierbare Versicherung mehr halten muss, in der radikalen Enttäuschung des Lebens und der Ohnmacht des Todes, die willig vorgelassen und angenommen werden, in der Nacht der Sinne und des Geistes (wie die Mystiker sagen) usw. macht die Erfahrung Gottes und seiner befreienden Gnade, vorausgesetzt nur, dass er diese (eben nur angedeuteten) Erfahrungen annimmt und ihnen nicht in einer letztlich schuldhaften Angst davonläuft, selbst wenn er diese Erfahrungen Gottes und seiner Gnade in seiner Transzendenz über alles Einzelne hinaus nicht noch einmal interpretieren und theologisch etikettieren könnte. Aus solcher Einsamkeit ursprünglicher religiöser Erfahrung muss heute der Christ leben“²⁶.

2. Der Begründungszusammenhang: Rahners transzendentaler Gotteserweis

Karl Rahners Rede von der mystischen Geisterfahrung steht im großen Zusammenhang seiner transzendentalen Theologie, deren Grundansatz an dieser Stelle nur angedeutet werden kann. Demnach wird dem Menschen in der Geisterfahrung inne, dass sein religiöser Lebensvollzug nicht in der eigenen Entschiedenheit gründet, sondern gläubige Annahme der Sinnhaftigkeit der Liebe zum begegnenden Du ist. Karl Rahners transzendentaler Gotteserweis geht der Frage nach, was als die Bedingung der Möglichkeit des erlebbaren, erfahrbaren menschlichen Verhaltens bestimmt werden kann. Welche impliziten, unthematisierten, unbewussten Voraussetzungen hat das Handeln eines Menschen, wenn dieser etwa zugunsten eines Anderen auf etwas verzichtet, was ihm zumindest im Augenblick einen Lust-

gewinn bereiten könnte? Was motiviert uns zum Verzicht? Warum erfüllen wir unsere Pflicht? Warum sind wir einander treu? Warum lassen wir uns unsere Lebensmöglichkeiten beschneiden, damit Andere leben können – warum, da wir doch wissen, dass unsere Tage gezählt sind und keine Stunde, kein versäumter Genuss sich uns in derselben Weise wieder bietet?

Rahner beantwortet diese Frage so: „Der Akt personaler Liebe zum menschlichen Du ist (...) der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt des Menschen.“²⁷ In der Liebe, in der Offenheit für das Du begegnet der Mensch sich selbst in seiner ganzen Fraglichkeit. Des Menschen „Leiblichkeit, seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, seine letzte Uneinholbarkeit durch Reflexion, der Charakter der Unergründlichkeit und des Wagnisses in seinem Dasein, die Antizipation seiner Zukunft in Hoffnung oder Verzweiflung (...), seine dauernde Konfrontiertheit mit dem namenlosen, schweigenden, absoluten Geheimnis, das sein Dasein umfasst, seine Bereitschaft zum Tod (...): all das zusammen sind notwendig auch Wesenszüge der *Liebe* zum Du.“²⁸ Rahner macht darauf aufmerksam, dass jede wahre Tat der Liebe, die den Nächsten in seinem Daseinsrecht und in seinem Streben nach Glück und Vollendung gelten lässt, ein Erweis der Möglichkeit von Menschen ist, sich darauf zu verlassen, dass diese Liebe Sinn macht, dass sie nicht ins Leere geht, dass jeder und jede nochmals umfassen ist von einer Liebe (einer Zusage des Daseinsollens), die auch vor dem Tod, vor der immer bedrohlichen, immer gegenwärtigen Endlichkeit alles Seienden, nicht zurückschreckt, vielmehr unerschrocken das Gute erstrebt, wenn sie dabei auch willentlich oder unwillentlich oft das Böse ergreift. Selbst die Sünde lockt uns noch mit dem Ruf, ein vermeintliches Gut zu ergreifen.

In der schöpfungstheologischen Begründung seiner These setzte Rahner erneut bei den Fragen an, die Menschen in ihrem Leben bewegen. Er formulierte den Gedanken, Gott habe den Menschen als ein Wesen erschaffen, das sein eigenes Dasein angesichts seiner Endlichkeit und seiner zugleich gegebenen Offenheit auf das Du hin als fraglich erfährt, als in sich nicht lösbar, als Rätsel, das tödlich ist, und als solches eine Suchbewegung auslöst. Gott ist es, der den Menschen als ein solches Wesen erschafft, das auf der Suche ist nach dem Sinn von allem, was ist. Gott legt in den Menschen die Frage nach dem Sinn der Liebe hinein. Gott gibt sich selbst als Antwort auf diese Frage. Gott selbst ist die Liebe: Er selbst ist offen für das Andere. Gott will das Dasein der Geschöpfe. Er genügt zwar sich selbst, will aber das Andere teilhaben lassen an seinem Leben. Menschen vollziehen in

ihrem liebenden Dasein die Bewegung Gottes mit, das heile Dasein des Du, des Anderen, zu ersehen.

3. Der Entstehungszusammenhang: Rahners Wahrnehmung der Verkündigungssituation

Selten bedacht wird nach meiner Wahrnehmung, in welchem Entstehungszusammenhang das Wort Rahners über den Mystiker als Christen von morgen steht: Es findet sich in Beiträgen, die sich mit der von ihm erwarteten Veränderung der kirchlichen Verkündigungssituation auseinandersetzen, für die die Stichworte Säkularität und Pluralismus kennzeichnend sind.²⁹ Diesen Bedingungen ausgesetzt, wird der christliche Verkündiger geistliche Einsamkeit erfahren und zugleich gefordert sein, vom Grund seines Glaubens Zeugnis zu geben. Dieser besteht in der mystischen Gotteserfahrung, die in der Lebenshaltung, im konkreten Handeln und im Wort der Christen ausdrücklich wird.

Ursprünglich hat Rahner seine Rede von der Notwendigkeit mystischer Erfahrung im zukünftigen Christentum in einem Vortrag über Formen früherer und gegenwärtiger Frömmigkeit formuliert, den er bald nach dem II. Vatikanischen Konzil an mehreren Orten hielt.³⁰ Sein Anliegen war es dabei, auf die von ihm vorausgesehene Situation aufmerksam zu machen, die bei aller Anerkennung der Reformbemühungen des Konzils als Desiderat bestehen blieb: die Wahrnehmung der Gottesfrage in der Bedrängnis des Zweifels, der insbesondere durch die Begegnung mit dem Leiden und dem Tod genährt wird. Rahner sah die Zeit kommen, in der die Verkündigungssituation erneut von der Theodizeefrage erschüttert würde. Das werthafte Zeugnis der Christen erschien ihm nicht hinreichend, um den Zweiflern zu begegnen. „Weltliches Leben und Dienst an der Welt“³¹ forderte er als „Stück echter Frömmigkeit“³² ein und konkretisierte diese als „Fröhlichkeit, Tapferkeit, Pflichttreue und Liebe“³³. Rahner sah nach dem Konzil eine Zeit herannahen, in der die Verkündiger gefordert sind, sich „den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens zu[z]uwenden“³⁴ und den schweigenden, in Finsternis verborgenen Gott in existentieller Tiefe, personaler Entschiedenheit und letzter Einsamkeit zu bezeugen.

Es verwundert zunächst, dass Rahner im Zusammenhang eines Vortrags bei einer Pastoraltagung zum Thema „Pfarrseelsorge“ Mitte der siebziger Jahre wieder auf seine These zurückkam, der Christ der Zukunft sei ein Mystiker.³⁵ Sein Anliegen bei dieser ihm aufgegebenen Themenstellung ist

es, die territoriale Dimension in der Glaubensverkündigung begründet zu verteidigen. Das „urmenschliche Phänomen“³⁶ der Bildung von Gemeinschaft und Gesellschaft in der Nähe zu den Wohnorten bleibt für die kirchliche Gemeinschaft auch in jenen Zeiten von Bedeutung, in denen der volkkirchliche Charakter gläubiger Existenz schwindet. Die eucharistische feiernde Gemeinde lebt unter dem Imperativ, „nicht bloß das äußerliche Zusammenlaufen von Einzelnen“³⁷ zu sein, vielmehr eine Versammlung von Glaubenden, die um die Gründe ihres Handelns wissen und ihnen zustimmen können. Anders als zu der Zeit, in der die Glaubenden „in einem homogen christlichen Milieu“³⁸ lebten, ist „die einsame Verantwortung des Einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war“³⁹.

Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung der Verkündigungssituation beschreibt Rahner die Überzeugungskraft der mystischen Gotteserfahrung in der hier bereits skizzierten Gestalt eines in tiefster existentieller Einsamkeit gewagten Vertrauens in die verborgene Nähe Gottes im Gewahrwerden der Schuldverstrickung und des Todes. Rahner schließt sodann Überlegungen an, die die Möglichkeiten einer komunitär gelebten mystischen Geisterfahrung in der konkreten Situation der Pfarrseelsorge ausleuchten. Es bleibt an dieser Stelle bei einer Suchbewegung Rahners, die von dem langjährigen eigenen Erleben – von der Ordensexistenz ernüchtert – mitgeprägt ist, sich dennoch aber neuen Bewegungen zu einer gemeinschaftlich mystischen Geisterfahrung nicht verschließen möchte: „Wir Älteren waren doch von unserer Herkunft und Erziehung her auch spirituell Individualisten, auch wenn wir die gemeinsame Liturgie als unsere selbstverständliche, objektive Aufgabe und Pflicht gerne vollzogen haben. Man muss ja nur in die Vergangenheit der Kirche und ihres Lebens zurückblicken. Man sieht dann, dass Erfahrung des Geistes, dass ‚Mystik‘ wie selbstverständlich als rein individuelles Vorkommnis des Einzelnen für sich allein verstanden und gelebt wurde. Wo wurde an eine gemeinsame Geisterfahrung gedacht, sie ersehnt und erfahren, wie sie ja offenbar am ersten Pfingstfest der Kirche erfahren wurde, das doch vermutlich nicht das zufällige lokale Beisammensein einer Summe von individualistischen Mystikern war, sondern Geisterfahrung einer Gemeinschaft als solcher. Eine solche Erfahrung kann und will natürlich dem einzelnen Christen jene Einsamkeit radikaler Glaubensentscheidung nicht abnehmen und ersparen, weil menschliche Individualität und Gemeinschaftlichkeit keine miteinander verrechenbare und sich gegenseitig ersetzen könnende Größen sind.“⁴⁰

Rahners Reflexion mystischer Erfahrung führt hin zu der Grundfrage des Verhältnisses zwischen dem unvertretbar personalen Gottesglauben und seiner Formung und Bewahrung in der Gemeinschaft der Glaubenden. Die ökumenische Frage schließt sich an dieser Stelle unmittelbar an.

III. Thesen zum gegenwärtigen ökumenischen Kontext der Thematik

Sowohl die Mystik als auch die Theologie Karl Rahners sind uner-schöpflich erscheinende Quellen der religiösen Erkenntnis. In drei Gedanken möchte ich abschließend andeuten, welche Chancen zur Deutung der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation ich durch die nähere Beschäftigung mit beiden Themenkreisen zu erkennen vermag.

1. Ökumene nach der Wende ins Existentielle

Gemeinsam stehen die christlichen Verkündiger/innen heute neu vor der Aufgabe, die existentielle Dimension des christlichen Glaubens zu erschließen. Im Alltag der Menschen, in den vielfältigen Gestalten der Verstrickung in Schuldzusammenhänge und der Angst vor dem nahenden Sterben, kann die Bedeutung des Wortes Gottes aufscheinen. Die mystische Gotteserfahrung, von der Karl Rahner spricht, ist kein Sonderwissen einzelner Ausgewählter, sondern die gläubige Anerkenntnis der Zusage Gottes, inmitten der aus menschlicher Sicht bestehenden Verlorenheit an Sünde und Tod letzte Geborgenheit als Gabe des lebendigen Gottes zu empfangen.

Das Ringen um das gemeinsame ökumenische Verständnis der biblischen Rechtfertigungsbotschaft, das mit der „Gemeinsamen Erklärung“⁴¹ vom Reformationstag 1999 zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche eine wichtige Etappe erreicht hat, leistet einen wesentlichen Beitrag zur Existentialisierung des Glaubenslebens in den christlichen Gemeinden. Eine solche Existentialisierung des Glaubenslebens tut not – heute wie auch im 16. Jahrhundert. Warum haben so viele Menschen das Interesse an jenem Gott verloren, der Leben bereiten kann auch im Tod und auch die Unversöhnten nicht aus seiner Gemeinschaft ausschließt? Warum ist dieser Gott heute nicht mehr vertrauenswürdig? Wir leben in einer Zeit, in der der Gottesglaube in einer tiefen Krise steckt. Vor dieser Herausforderung stehen die Christen gemeinsam.

2. Ökumene vor den Leidensgestalten der Schöpfung

Keine Frage bewegt gerade junge Menschen derzeit stärker in ihrer religiösen Suche als die Erschütterung angesichts des Leidens der Geschöpfe. Die mystische Tradition birgt einen reichen Schatz gemeinsamer Klage vor dem verborgenen Gott.⁴² Die Besinnung auf diesen Bereich religiöser Erfahrung führt die Glaubenden als Zweifelnde und Hoffende in ökumenischer Gemeinschaft zueinander. Es braucht Mystiker/innen in den Kirchen, die nach dem göttlichen Licht in dem Dunkel der Fragen Ausschau halten, und diese Wache auch nach endlos erscheinender Zeit nicht aufgeben.

Der von den christlichen Kirchen verkündigte Gott erscheint vielen wie einer, der die Lust verbietet, und der ein strenges, ein enthaltsames, ein freudeloses Leben als wertvoller betrachtet, als ein erfülltes, frohes und lustvolles. Nach der biblischen Sicht freut sich Gott jedoch an jeder wahren Freude, und er steht zugleich an der Seite derer, die getötet werden, noch bevor sie geboren sind. Gott kämpft um das Leben aller Geschöpfe. Er verbietet keine Lust, keine wahre Freude. Er verbietet es jedoch, die Lebensmöglichkeit anderer Geschöpfe zu beschneiden.

Die Anklage des unversöhnten Lebens der Menschen ist kein Rückzug unter die Maßgabe des Gesetzes, dessen Erfüllung nie vollkommen gelingen wird.⁴³ Gesetzespredigt ist nicht einfach Vertrauen auf die menschliche Werkgerechtigkeit. Angesichts der heutigen Drängnis der Theodizeefrage ist eine Unterscheidung zwischen dem von Menschen bewirkten Bösen und Gestalten des Unheils, bei denen eine freiheitliche Einflussnahme kaum zu erahnen ist, sehr wichtig. Wir bedürfen in der Ökumene einer neuen Wertschätzung der Weisung Gottes zu einem geschöpflichen Miteinander, in dem das Leben aller Geschöpfe unbedingte Achtung erfährt.

3. Ökumene an den Lebensorten der Glaubenden

Karl Rahner hat in römisch-katholischer Tradition im Zusammenhang seiner Rede von der mystischen Gotteserfahrung an die Bedeutung der in Raum und Zeit lebenden Gemeinschaft der Glaubenden erinnert. Die mit der Pfarrseelsorge verbundene Wertschätzung der Bildung von Glaubensgemeinschaften an den Lebensorten der Getauften weckt die Frage nach der Zielgestalt ökumenischer Gemeinschaft.

Das Stichwort „Beziehungskirche“⁴⁴ fasst zusammen, was als ein Kennzeichen der Gemeinschaftsform gilt, die von vielen Christen in unserem Erfahrungsraum gegenwärtig primär gelebt wird: Menschen suchen zu

bestimmten Gelegenheiten, in ausgewählten, als bedeutsam erscheinenden Lebenssituationen eine Beziehung zur christlichen Gemeinde oder zu einzelnen Christen, um eine Stütze bei der Bewältigung ihrer Lebensfragen zu erfahren. Die kleiner und kleiner werdenden Kreise der Glaubenden versammeln sich etwa in den Städten, betrauern die früh verstorbenen Kinder und beklagen den Unfrieden weltweit. Die Wende hin zu einem existentiellen Glaubensleben hat vielfach bereits sichtbare ökumenische Dimensionen. Bedienstete in Beerdigungsinstituten wissen davon zu erzählen, wie groß der Wunsch von Hinterbliebenen oft ist, dem unerwartet Geschehenen eine Deutung zu geben. Die Zusammenarbeit zwischen diesen Einrichtungen und den Kirchengemeinden ist intensiver geworden. Bei kirchlichen Großveranstaltungen wie den Kirchentagen sind die geistlichen Zentren gut besucht. Gespräche über belastende Lebenssituationen werden gewünscht. Die Bitte um Versöhnung in erlittener Entzweiung liegt vielen Menschen am Herzen. Gottesdienstliche Segensfeiern werden gut angenommen. In ihnen kommt die Hoffnung auf Gottes Schutz und Wegeleit in Worten, Gesten und Symbolen zum Ausdruck. Begegnung und Gemeinschaft ereignen sich sichtbar in Raum und Zeit.

Die aufrichtige personale Begegnung und das glaubwürdige Zeugnis von Menschen haben in der heutigen Verkündigungssituation einen sehr hohen Stellenwert. Welcher Konfessionsgemeinschaft die Menschen angehören, die Licht im Lebensdunkel zu entzünden vermögen, erscheint kaum wichtig. Mystik und Ökumene suchen einander.

ANMERKUNGEN

- ¹ WA Tr I, 16.
- ² Vgl. Gerhard Müller, *Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses* = Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Stuttgart 2000, Nr. 3, hier bes. 25f.
- ³ Ebd., 42f.
- ⁴ Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 7, ²1971, 11–31, hier 22.
- ⁵ Vgl. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 3 Bde, Freiburg-Basel-Wien 1994 / 1996 / 1999; Mariano Delgado / Abraham Peter Kustermann (Hg.), *Gottes-Krise und Gottes-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000; Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Reformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996; ders., *Gott leiden – Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989; Josef Sudbrack, *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg 1990; Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen. Ein Überblick*, Tübingen

- 1989; Josef Sudbrack, Tendenzen in der Erforschung der Mystik, in: Geist und Leben 59, 1986, 65–76.
- ⁶ Saskia Wendel, Vielfältige Sichtweisen des All-Einen. Facetten des gegenwärtigen Mystikbooms, in: Herder Korrespondenz 54, 2000, 192–196, hier 192f. Hervorhebung im Original.
- ⁷ Vgl. zu den Möglichkeiten im Blick auf die Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“ im Kontext der Mystik: Michael Plathow, Die Mystik und das Wort. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis heute, in: Evangelische Theologie 50, 1990, 116–128, bes. 116–121.
- ⁸ Vgl. Alois M. Haas, Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und die Schwärmer, Freiburg/Schweiz 1997, (im reichhaltigen Literaturanhang finden sich zahlreiche Werke zum Thema „Luther und die Mystik“, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits erschienen sind); Eckhart Reichert, Martin Luther und die Mystik, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.), Europäische Mystik vom Hochmittelalter bis zum Barock, Frankfurt 1998, 223–236; Reinhard Schwarz, „... mit Christus zusammengeschweißt“. Vom Einssein des Christen mit Christus bei Martin Luther, in: Wolfgang Böhme / Josef Sudbrack (Hg.), Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz, Würzburg 1989, 55–68; Lothar Lies, Thesen zur mittelalterlichen deutschen Mystik im Blick auf Rechtfertigung, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hg.), Gerech und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg / Göttingen 2001, 109–145.
- ⁹ Vgl. Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung, Weinheim 1996; Gerhard Wehr, Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart, München 2000; Walter Nigg, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich / Stuttgart 1959; Andreas Gauger, Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik, Berlin 1999; Manfred Kock (Hg.), Gerhard Tersteegen – Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung, Köln 1997.
- ¹⁰ Vgl. Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1928; Gerhard Müller, Die Mystik oder das Wort? (s. Anm. 2); Michael Plathow, Die Mystik und das Wort (s. Anm. 7); Nicolaus Klimek, Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990: Klimek setzt sich insbesondere mit der Kritik Barths an der Position Brunners auseinander.
- ¹¹ Vgl. Gottfried Maron, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001: Maron beschreibt die Rezeption der ignatianischen Theologie im Protestantismus und entwickelt ökumenische Perspektiven, die auf der Grundthese einer Verwandtschaft zwischen Martin Luther und Ignatius beruhen. Vgl. auch Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“, Hamburg 1997; Willigis Jäger, Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität, Freiburg 2000: Im Gespräch mit dem Benediktiner Jäger erkundet der evangelische Philosoph und Theologe Christoph Quarch die Bedeutung der Mystik in den Religionen.
- ¹² Vgl. die Dokumentation einer Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain: Hermann Düringer (Hg.), Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis. Konturen – Konkretionen – Konsequenzen, Frankfurt/Main 2001. Vgl. auch die Wiedergabe der Vorträge einer Tagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar: Bernd Jaspert (Hg.), Leiden und Weisheit in der Mystik, Paderborn 1992. Im April 2002 wird auf der Wartburg ein Wissenschaftliches Seminar der Wartburg-Stiftung Eisenach und der Luther-Gesellschaft zum Thema „Mystik: Religion der Zukunft – Zukunft der Religion“ stattfinden.
- ¹³ Vgl. Klaus Ebert, Vorwort, in: ders. (Hg.), Protestantische Mystik (s. Anm. 9), 9.

- 14 Hermann Düringer, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis* (s. Anm. 12), 10.
- 15 Vgl. Hansgünter Ludewig, *Evangelische Mystik bei Gerhard Tersteegen*, in: *Evangelische Theologie* 59, 1999, 130–149.
- 16 Vgl. ebd., 145–149.
- 17 Ebd., 145.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd., 149.
- 20 Klaus Ebert, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Protestantische Mystik* (s. Anm. 9), 9; vgl. auch Michael Plathow, *Die Mystik und das Wort* (s. Anm. 7), 125. Plathow nimmt an dieser Stelle auf die Existenz des Glaubenden als „simul peccator et iustus“ Bezug.
- 21 Michael Plathow, *Die Mystik und das Wort* (s. Anm. 7), 125.
- 22 Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute* (s. Anm. 4), 22.
- 23 Ebd.
- 24 Karl Rahner, *Zu einer Theologie der Mystik*, in: Josef Sudbrack (Hg.), *Karl Rahner. Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 99–108, hier 107. Hervorhebung im Original.
- 25 Vgl. Josef Sudbrack, *Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung*, in: Wolfgang Böhme / Josef Sudbrack (Hg.), *Der Christ von morgen – ein Mystiker* (s. Anm. 8), 99–136; Herbert Vorgrimler, *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, in: Karl Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München / Zürich 1984*, 62–78; Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, bes. 47–60; Bernhard Fraling, *Mystik als Ferment der Theologie – Theologie als kritische Reflexion der Mystik*, in: *Kontemplation und Mystik* 2, 2001, 26–31; Josef Sudbrack (Hg.), *Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen* (s. Anm. 24).
- 26 Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 14, 1980, 148–165, hier 161f.
- 27 Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 6, ²1968, 277–298, hier 288.
- 28 Ebd., 289f. Hervorhebung im Original.
- 29 Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge* (s. Anm. 26), 155.
- 30 Vgl. Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute* (s. Anm. 4).
- 31 Vgl. ebd., 24–27.
- 32 Ebd., 25.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd., 21.
- 35 Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge* (s. Anm. 26), 161.
- 36 Ebd., 151.
- 37 Ebd., 153.
- 38 Ebd., 160.
- 39 Ebd., 161.
- 40 Ebd., 164.
- 41 Vgl. *Texte aus der VELKD Nr. 87/1999*.
- 42 Vgl. Bernd Jaspert (Hg.), *Leiden und Weisheit in der Mystik* (s. Anm. 12).
- 43 Vgl. Dorothea Sattler, *Weisung und Verheißung. Neuere bibeltheologische Erkenntnisse im Themenfeld „Gesetz und Evangelium“*, in: Theodor Schneider / Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Verbindliches Zeugnis, Bd. 3: Schriftverständnis und Schriftauslegung*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 191–203.
- 44 Vgl. Klaus Nientiedt, *Beziehungskirche*, in: *Herder Korrespondenz* 46, 1992, 489–491.