

Tiemo Rainer Peters

Mystik, Mythos, Metaphysik

Chancen und Gefahren ihrer Wiederentdeckung

Daß tiefgreifende Veränderungen stattgefunden haben, läßt sich schon an den neuen Fassaden und baulichen Versatzstücken erkennen, die den Städten ihren skurrilen Charme vermitteln. Es ist, als würde die Architektur Luft geholt, sich geradezu erholt haben von der methodischen Strenge des „Bauhauses“ und seinen bis in die siebziger Jahre gültigen Prinzipien der Funktionalität, Durchsichtigkeit, eben „Modernität“. Nun ist Disfunktionalität verlangt; statt der modernen Durchsichtigkeit herrscht der postmoderne Spiegel, man gehe in die Kaufhäuser.

Die Häuser und Fassaden erläutern das Denken der Postmoderne: Pluralismus, Vielfalt ist gefragt. Und wie in der Architektur alle möglichen Stile nebeneinander existieren, ironisch miteinander kombiniert werden, so vertragen sich in der Philosophie eine bunte Fülle von Positionen. Was von der Kritik der Aufklärung wie weggefeigt schien, wird wieder hervorgeholt: neben dem Logos der Mythos; neben Gott die Götter; neben der Vernunft die schillernden Angebote des Irrationalen; die eine Wahrheit tritt hinter den vielen, miteinander nicht mehr verknüpften Wahrheiten zurück; Dialektik als gedanklicher Spannungsbogen zwischen unterschiedlichen Polen wird überholt vom Denken in Differenzen; nicht das Denken hin auf Identitäten, sondern hin auf Diversitäten ist kennzeichnend für die Postmoderne; Marx tritt zurück, Nietzsche rückt in den Vordergrund: Nietzsche als Philosoph der Bejahung des Vielen, als „differenzieller“ Denker.

Man könnte so fortfahren; könnte dasselbe noch einmal für die Kunst und die Literatur zeigen. Es ist immer dasselbe Phänomen: die Pluralität der Formen, Inhalte und Stile als primärer Zweck. In dieser Atmosphäre der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas) sind auch jene drei Begriffe wiederentdeckt und gleichsam nach oben getragen worden, denen nachgespürt werden soll, weil an ihnen gleichsam die Stimmungslage der Zeit deutlich werden kann: Mystik, Mythos, Metaphysik. Alle drei sind mehr oder weniger eng mit der Theologie verbunden (weshalb auch theologische Rückfragen erlaubt sind): die Mystik, weil sie einerseits die Moderne mit ihren Stichworten „Subjekt“ und „Erfahrung“ mitheraufgeführt hat und andererseits gegen deren heutige Geheimnislosigkeit und Banalität angeht; der Mythos, weil sich aus ihm jeder Logos, auch der Theo-Logos, wie kritisch auch immer, nährt; die Metaphysik, weil Physik nicht alles gewesen sein darf.

Zunächst aber müssen die gegenwärtigen Strömungen erkennbar werden, innerhalb deren Mystik, Mythos und Metaphysik wieder aktuell und eben dadurch auch gefährdet sind.

New Age oder die mystische Verführung des Geistes

Erfahrungen der Mystik wurden aufgenommen und sind wichtig geworden im New Age und seinem „Milieu“. Fritjof Capra spielt hier seit langem die Rolle des wissenschaftlich ambitionierten Propheten und Impresario¹. Er stellt die Diagnose, daß wir in einer „Krise von intellektuellen, moralischen und spirituellen Dimensionen“ stecken. Zum ersten Mal „sind wir von der sehr realen Gefahr der Auslöschung der menschlichen Rasse und des gesamten Lebens auf diesem Planeten bedroht“. Seine Formel, mit der er das Schreckliche langfristig verhindern will: „Lernt von Grund auf anders wahrnehmen, anders denken, anders leben; komplex statt linear, qualitatives statt quantitatives Wachstum“ etc.

Führungsanspruch bei dieser umfassenden Wende erhebt eine ökologisch-ganzheitliche Physik, die ihrerseits mit Hilfe der heterogensten Traditionen des mystischen Denkens, von Meister Eckhart bis zum Tao der fernöstlichen Mystik „religiös“ begündet wird. „Daß ökologisches Bewußtsein wahrhaft religiös ist“, weist Capra als Missionar einer ökologischen „Gläubigkeit“ aus, die sich auch kirchlich immer stärker bemerkbar macht.

Capra denkt bei der mystischen Erfahrung an ein „Reisen jenseits von Zeit und Raum“, das heißt, jenseits all dessen, was im christlich-abendländischen und dann vor allem auch im Denken der Aufklärung zunehmend wichtig geworden war. Beherrscht wird sein Mystikbegriff durch die östlichen Traditionen, die an kosmischen Verschmelzungen und Harmonien („Yin“ und „Yan“) interessiert sind. Und da nun soll Mystik einweisen in eine neue Art der Erfahrung, eine neue Art der Wahrnehmung: eine ganzheitliche, eine, die nicht kritisch reflektiert, sondern sich harmonisch einfügt in den Kreislauf allen Geschehens, die teilnimmt an einer kosmischen Entgrenzung und sich einreihet in den Prozeß des evolutiven Geschehens. Nur daß der Mensch sich bisher nicht gefügt, nicht den kosmischen Abläufen der Natur überlassen habe, begründe die gegenwärtige Krise; nicht falsche Zustände, Strukturen oder Interessen, sondern falsche Wahrnehmungen seien verantwortlich.

Theologie und Kirche haben Vorstellungen des New Age übernommen und waren bestens präpariert, ja sie dürften ihrerseits das New Age mitinspiriert haben. Zu denken ist hier besonders an den in den siebziger Jahren wie vergessenen und nun aus dem Bedürfnis nach einer mystisch geprägten Naturwissenschaft wieder neu entdeckten Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)². Mit seinem Versuch der Spiritualisierung der Materie weist Teilhard bis auf die Gnosis

zurück, die ebenfalls und nicht von ungefähr bei den Vertretern New Age fröhliche Urständ feiert.

Teilhard de Chardin hatte die Naturwissenschaften über eine ignatianische Herz-Jesu-Frömmigkeit christlich und theologisch interpretiert: Das Herz Jesu als spirituelle Mitte, in der eine evolutiv nach vorn drängende Liebe zur Welt und eine nach oben drängende Liebe zu Gott in eins gedacht werden konnten; die Evolution als das eigentliche mystische Geheimnis, das die Materie über den Geist mit Gott verbindet und so ein „göttliches Milieu“ bildet, dessen Zielpunkt in apokalyptischer Chiffrierung „Omega“ heißt. Hier liegen tiefe Gemeinsamkeiten zwischen New Age, Esoterik und Teilhardscher Spiritualität – obwohl Teilhard selbst und zu „seiner“ Zeit ein geradezu umgekehrtes Interesse verfolgte: einem idealistisch-vergeistigten Christentum die theologische „Würde“ der materiellen Wirklichkeit einzuschärfen.

Heute ist eine Geist-Lehre gefragt – weniger eine des antielitären Geistes der Armen und „Unmündigen“, erst recht nicht eine des prophetischen Geistes, der den „Strukturwandel der Kirche“ (Karl Rahner)³ fordert, sondern gesucht ist der Geist als gnostische Unmittelbarkeit, als ökologische Harmonie, als esoterisches Ereignis. Überall und weit über die Kirchen hinaus werden entsprechende Methoden der Geistversenkung und Geistmitteilung angeboten. Währenddessen verfestigt sich kirchlich die autoritäre Struktur.

Der Synkretismus des New Age verträgt sich nicht von ungefähr mit der innerkirchlichen Restaurationsbewegung. Wird doch hier wie dort die Entdeckung der Moderne, das Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Schwerpunkt der fortschrittlich-befreienden Theologien nach dem Konzil zur Disposition gestellt: das vor Gott, dem anderen und der Geschichte freie und verantwortliche Subjekt. Capras „Tao“ der Physik ist an Verantwortung, am geschichtlich herausgeforderten Menschen, an „Anthropozentrik“ kaum interessiert. „In der vielschichtigen Ordnung der Natur ist der individuelle menschliche Geist in den Geist von sozialen und ökologischen Systemen eingebettet, welcher wiederum in das geistige System der Planeten integriert ist, das seinerseits an einem universalen oder kosmischen Geist teilnehmen muß.“ Capras Vision ist subjektlos, „mensenleer“: „Es herrscht Bewegung, doch gibt es letztlich keine sich bewegenden Objekte; es gibt Aktivität, jedoch keine Handelnden; es gibt keine Tänzer, sondern nur den Tanz.“

In dieser ökologisch-esoterisch-gnostischen „Religiosität“, die Naturwissenschaft, Theologie und Spiritualität⁴ gleichermaßen erfaßt zu haben scheint, werden zumindest drei Dinge undeutlich, die aufgeklärter Theorie und Theologie selbstverständlich waren: Daß es primär (wirtschaftliche) „Interessen“ sind, die hinter der Natur- und Umweltzerstörung stehen, Interessen, die kritisch benannt und korrigiert werden müssen: nicht frommer Rückzug und quietistische Innigkeit, sondern Aufklärung und Aufbegehren sind an der Zeit. Sodann, daß die Na-

tur kein Gott ist und nur in Ruhe gelassen werden muß, um zu neuem Leben zu erblühen: Natur und Geschichte sind untrennbar; nicht quasireligiöse Naturverehrung, sondern verantwortlicher Umgang mit der Natur tut not. Schließlich, daß der Gott der Bibel nicht beliebig ist und sich schon gar nicht eignet, die Harmoniebedürfnisse frustrierter Bürger „spirituell“ zu befriedigen: Gott und sein Mesias sind immer und überall „Partei“; Mitstreiter bei der Heraufkunft seines Reiches sind verlangt.

Neue Mythologie oder die postmoderne Dispens von der kritischen Vernunft

Allenthalben ist eine neue Lust an der Mythologie zu beobachten. Hier, wo Erklärungswissen und Trostpotential aus dem Mythos bezogen werden sollen⁵, handelt es sich um die „postmoderne“ Gegenbewegung desselben „Pendels“, das für manche zu lange schon in Richtung Vernunft, Rationalität und „Entmythologisierung“ (Bultmann) ausgeschlagen hatte. Mit der Besinnung auf den Mythos soll das Denken aus seiner dialektischen Angestrengtheit befreit und auf die bunte Wiese der Sagen, Märchen und Erzählungen geführt werden; man erinnert den Logos an jenen Mythos, aus dem er selbst einmal kritisch hervorgegangen war. Das Denken in seinen Möglichkeiten zu erweitern, größere Spielräume, auch Erwartungs- und Freiheitsräume zu schaffen, Eindimensionalitäten zu überwinden ist das Ziel.

Das hatte die große Philosophie, bis hin zur „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno) eigentlich immer gewußt. Bei den Postmodernen aber kommt ein qualitativ neues Moment hinzu: Alles ist ihnen gleich gültig, und dies aus Konfession. Was die Aufklärung an ethischer Besinnung, aber auch Kritik hervorgebracht, was die Moderne in ihrem Verantwortungs-, Solidaritäts-, Gerechtigkeits-, Freiheits- und Gleichheitsdenken betont hatte, wird noch einmal wieder zurückgeschüttet in den großen „Topf“ des Mythos, aus dem alles Denken einmal gekommen ist.

Theologisch ernst genommen hat das vor allem Eugen Drewermann, einer der schillerndsten und meistgelesenen Theologen dieser Tage, der die gesamte Theologie: Exegese, Dogmatik und Moral in Unruhe zu versetzen scheint.

Drewermann übt massive Kritik an der historisch-kritischen Biblexegese. Front macht er besonders gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Der Mythos, so hatte Bultmann gemeint, habe in der modernen, wissenschaftlich geprägten Welt von heute keinen Platz mehr. Drewermann zieht den Umkehrschluß: Gerade in der wissenschaftlichen Welt mit ihrer Technik und ihrem Fortschrittsdenken sei Religion als Trost gefragt, und trösten könne die völlig verwissenschaftlichte, klinisch exakt entmythologisierte, zur Gelehrtenreligion verdünnte Religion keineswegs mehr; Trost sei erst dort wieder möglich, wo der

„Hörer des Wortes“ einbezogen werde in den uralten, mythisch-märchenhaften, über Christentum und Judentum hinaus- und zurückweisenden Zusammenhang aller wahren Religion. So wird die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion einbezogen in den großen religiösen Kosmos, dem insgesamt mehr an Trost- und Rettungskraft zugetraut wird als einer einzelnen, eifersüchtig verteidigten Tradition.

Vor allem aber geht es um die Einbeziehung der Psychologie in die Theologie, um die Selbstfindung des ganzen Menschen, um seine Rettung aus kreatürlicher, tief ins Unbewußte abgesunkener Angst, um seine Selbstfindung und Gottfindung in einem. Das war an der Zeit und folgt eigentlich bereits aus der von Karl Rahner konzipierten theologischen Anthropologie, ohne dort jedoch offen gegangen oder auch nur angemessen gewürdigt worden zu sein. Die nervöse Reaktion der theologischen Zunft zeigt, welche Schwachstellen und Tabus der Theologie von Drewermann erkannt und angepackt worden sind⁶. Doch mit welchem Resultat?

Drewermann meint Erlösung weniger als Einweisung in geschichtliche Verantwortung und politische Befreiung, vielmehr als Errettung der gängstigten Seele aus dem Strudel der gesellschaftlichen Komplexität in den Tröstungsbereich einer Privatreligion. Das Wissen über solchen Trost stammt dabei nicht primär aus biblischer Befreiungs- oder Leidenserinnerung, sondern aus C. G. Jungscher Tiefenpsychologie. Die biblischen Erzähltraditionen sind zum Medium in der Hand eines interpretationsmächtigen Therapeuten geworden. Die (mit Verlaub) „bürgerliche“ Exegese allerdings dürfte kaum das Recht haben, ausgerechnet hier aufzuschreien! Überdies wird von der Kritik leicht vergessen, daß Drewermann nicht etwa im Begriff steht, das theologische oder kirchliche System zu sprengen: Er stützt es ja und zwar gerade dort, wo es auf seinen Rückwärtsbewegungen wegführen möchte von der religionskritischen Mündigkeit und dem politischen Gestaltungswillen der Christen.

Metaphysik oder der Traum vom Weg zurück

Wohin geht der Weg? Dorthin, wo noch das „Ganze“ gedacht werden konnte und ein Sinnzusammenhang auszumachen war. Das Bedürfnis nach „Metaphysik“ und „Ontologie“ taucht zwar in einer Zeit der postmodernen Buntheit und Vielfalt und der für das New Age typischen Suche nach Transzendenzen auf, aber bei der metaphysischen „Wende“, sofern sie sich theologisch artikuliert, geht es doch eher um den Versuch, Postmoderne wie Moderne kritisch zu hinterfragen, ja von einer vormodernen Position her sozusagen in einem Arbeitsgang zu überwinden.

Und wer wollte es der Theologie verdenken, daß gerade sie Angst bekommen

hat vor der schier unübersehbaren Fülle wissenschaftlicher Möglichkeiten und aufgeklärter Thesen, die definitionsgemäß ohne die Arbeitshypothese „Gott“ auskommen, also methodisch gottlos geworden sind. Wie kann sich die christliche Theologie zu ihnen (Medizin, Humangenetik, Psychologie z. B.) verhalten und gegen die teils offenkundige, zum größeren Teil aber verborgene Sinnlosigkeit der Verhältnisse, in denen Menschen ungerührt und unirritiert weiterleben, einen theologischen Sinn reklamieren – ohne Rückbezug auf ein Ganzes, Letztes, „unbedingtes Geheimnis“? Kann Gott ohne Metaphysik denkbar bleiben und ausgesagt werden?⁷

Also greifen Theologen in wachsender Zahl zurück auf eine sogenannte „Erstphilosophie“ und versichern sich dabei wieder der griechisch-abendländischen Ontologie, die Gott als das allem Seienden unendlich überlegene, es dadurch aber immer auch unendlich affirmierende „Absolutum“ spekulativ zu denken erlaubt. So weit, so problematisch. Denn solch verständliche Bemühung um Transzendenz und Unendlichkeit und um endliche Positivität und Sinngebung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Metaphysik so nicht mehr „geht“.

Nicht nur, weil es den Weg zurück nicht gibt, es sei denn über einen Gewalt- bzw. Vernunftstreich, der mit dem Verlust an Glaubwürdigkeit und intellektueller Redlichkeit bezahlt wird; auch gar nicht allein deshalb, weil just in der Konsequenz metaphysischen Denkens erklärt worden war: „Gott ist tot“, im „Würgegriff“ des Begriffs getötet bzw. von der Vernunft in Dienst genommen (Descartes) und so als Gott getötet (Nietzsche); sondern die klassische, affirmative Metaphysik läßt sich nicht wiederbeleben, weil es – Auschwitz gegeben hat. In den Gaskammern und Vernichtungslagern Hitlers ist eine bestimmte Art, „Gott“ zu sagen und in diesem Gottesgedanken das Denken sichern und bergen zu wollen, unmöglich geworden. Auschwitz hat den abendländischen Sinn- und Geschichtszusammenhang, in dem Gott, Welt, Mensch eine stimmige, metaphysische Einheit darstellten, erschüttert.

Physik ist nicht alles

Auschwitz muß Theologie und Frömmigkeit radikal verändern. Aber darf Hitler am Ende sogar noch über das Denken gesiegt haben und ihm unmöglich machen festzuhalten, was in Auschwitz millionenfach geschrien worden sein mag: „Gott sei Retter und Heil“? Wenn die Theologie gerade nach Auschwitz ihren Gott nicht mehr als Retter für alle, also universal und das heißt eben nicht zuletzt auch „metaphysisch“ aussagen kann, wäre sie tatsächlich am Ende und Auschwitz wäre total geworden. Damit Hitler und ein menschenverachtender Nihilismus am Ende nicht alles sei, bleibt Metaphysik nach wie vor unverzichtbar. Aber wie, und welche Metaphysik?

Die Metaphysik, die der Theologie nach Auschwitz abverlangt wird, ist „von unten“, aus der Perspektive der Opfer (und an ihrer Seite!) zu begründen – nicht um vom Denken des „Höchsten“ zu dispensieren, sondern um dieses „praktisch“ erst möglich zu machen.

Lange Zeit hatte die Theologie gemeint – und tut es manchmal noch heute –, Gott, das „heilige Geheimnis“, rein denkerisch wahren und in all seinen Dimensionen theoretisch vertreten zu können. Sie vermochte nicht, Gottes Liebe und seine Leidensunfähigkeit, seine geschichtliche Treue und seine Geschichtsunabhängigkeit, seine Gerechtigkeit und seine alles vorherbestimmende Macht zusammenzudenken, sondern war über diese Versuche im schlechten Sinn abstrakt geworden und bleibt es selbst dort noch, wo sie das Problem frontal anzugehen und „Auschwitz“ zum Thema spekulativer Apologetik, zum hermeneutischen Ort der Denkbarekeit Gottes zu machen sucht⁸.

Der befreienden, politischen Theologie unserer Tage geht es um einen Verzicht und um eine Radikalisierung: Nicht das Undenkbare rein denkerisch bewältigen zu wollen, sondern es „lebbar“ zu machen (Sobrino)⁹, die offene Wunde, die nach Auschwitz bleibt, zu zeigen in den Schmerzen und Leiden der Menschheit heute, und hier rettend einzugreifen. Metaphysik der Solidarität, der Verantwortung und der Empörung (Schillebeeckx)¹⁰, des seit Golgotha nicht mehr zum Schweigen zu bringenden Schreis nach Gott (Metz). Allein diese nachidealistische „Metaphysik“, die sich aus einer der Vernunft- und Freiheitsgeschichte nicht äußerlichen, sondern für sie konstitutiven Leidens- und Befreiungserinnerung¹¹ speist und sich zuletzt als Klage vor einem Gott darstellt, der ebenso wenig in Auschwitz mächtig und tätig war, wie er durch Auschwitz widerlegt wird, droht gegenüber den Gequälten dieser Erde nicht zynisch zu werden, sondern drängt die Christen an ihre Seite.

Theologisch verantwortlicher Umgang mit Mythen

Dieses solidarische, verantwortliche Leben an der Seite der Opfer, fähig, Widersprüche zu ertragen und an einem Retter für alle festzuhalten, ist nicht einfach Konsequenz „vernünftigen“ Denkens, das seine Kompromisse noch immer auf Kosten der Toten und Vernichteten zu schließen pflegt. Es wird vielmehr aufgedrängt in den biblischen Geschichten der Rettung und Befreiung, des Anfangs und Endes, die ihrerseits meist von mythischen Motiven gleichsam dramaturgisch durchsetzt sind: die Schlange der Sündenfallgeschichte, das Schilfmeerwunder, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, seine Himmelfahrt, auch viele Wunderberichte des Neuen Testaments belegen das und wollen entsprechend gelesen werden. Es muß allerdings deutlich bleiben, was die biblischen Autoren mit den Mythen tun, die sie zum Teil aufgreifen, teilweise selbst

hervorbringen: Sie erzählen den Mythos nach, ohne sein genuines Erklärungswissen zu übernehmen, fügen ihn ein in die eigene Rede von Gott. So wird die Paradiesesschlange gerade nicht als der mythisch-dualistische Urdrache bestätigt, sondern verwandelt sich narrativ in eine sehr kreatürliche Schlange, die von der Endlichkeit des Menschen erzählt. Daß Gott „Gott“ sei, der eine, einzige, undenkbar, ist Sinn der Mythenrezeption des Alten und Neuen Testaments. Nicht die bunte, postmodernistische Fülle der Götter und Mythen – ökologische Natur- und Fruchtbarkeitsgottheiten neben dem Offenbarungsgott, Marduk und Baal neben Jahwe. Sondern der Geschichtsgott Israels, der die Götter und Götzen relativiert und „vom Thron stürzt“.

In der Hoffnung auf diesen Gott bündeln sich nach wie vor die Hoffnungen der Betrogenen dieser Erde, die vom Polytheismus der Postmoderne (Marquardt)¹² genauso wie von der kosmisch-ökologischen Harmoniereligion Capras im Stich gelassen und verraten werden.

Der „erzählende Mythos“ kann Befreiungs- und Rettungswissen tradieren, ohne es damit der Vernunft zu entziehen oder gar dem Irrationalismus auszuliefern. Denn daß sich die Vernunft am Mythischen stößt und es abschaffen und überwinden will, ist nur die eine, im Zug der griechischen Philosophie fast ausschließlich betonte Seite. Andererseits und ihrerseits nämlich wird die Vernunft vom Mythos in Frage gestellt, wird herausgefordert und herausgelockt, dorthin, wo sie eben nicht nur „reines Denken“, Idealismus und Metaphysik, sondern denkende „Praxis“ ist.

Der biblische Gottes-„Gedanke“ braucht Geschichten, um überleben und praktisch werden zu können. „Da fragte Maria den Engel: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ Marcellino antwortet in dem von Ernesto Cardenal aufgezeichneten „Evangelium der Bauern von Solentiname“: „Das ist so, als wenn wir hier in Solentiname uns fragten: Wie kann aus uns irgendein Befreier hervorgehen, wenn wir doch ganz unwissend sind, wenn keiner von uns zur Universität gegangen ist und manche nicht einmal lesen können, wenn wir so wenige sind und über gar keine Mittel verfügen . . .“¹³

Es ist ein Zeichen der Armseligkeit des theologischen Denkens, wenn es nicht fähig ist, die erzählenden Mythen der biblischen Tradition anders als in den engen Grenzen des rationalen Verstehens auszulegen. Die mythische Darstellung birgt mehr und eine „explosivere“ Wahrheit als jene, die in den Schubladen des bloß „vernünftigen“ Denkens untergebracht oder in liberaler „Großzügigkeit“ angeeignet werden könnte, wohl auch mehr an Radikalität, als im formalen Glaubensgehorsam oftmals rigoros abverlangt wird. Es sind eher die Armen und die einfachen Leute, die im Evangelium „selig“ Gepriesenen, die die „organisierende“, prophetische Kraft der Offenbarung erfassen und wirksam werden lassen – gerade weil sie in den biblischen Geschichten noch anderes zu sehen und zu hören vermögen als sie sehen und hören bzw. hören und sehen sollen.

Mystik und Politik verschwistern sich

Mystisches Denken war im New Age und der Esoterik in vielfachen Mischungen und Entstellungen, als tendenzielle Verführung zur quietistischen Emigration, erkennbar. Die „Deutsche Mystik“, mit Meister Eckhart als Höhepunkt, entstand im Zenit des Mittelalters, in einer „Wendezeit“ fürwahr. Mystiker erlitten die Übermacht der scholastischen Metaphysik und vollzogen eine ebenso theologiekritische wie antikerikale Erneuerung des Denkens und der Frömmigkeit, hin auf das Subjekt, seine Identität und Aktivität, hin auf den „Grund der Seele“, wo Gott noch einmal „geboren“ werden muß. Die Mystik ermächtigte den Menschen vor Gott in einer bis dahin nicht gekannten Weise und ließ Gott gerade dadurch erst „Gott“ sein. Welch eine theologische Karikatur, die, um Gott groß denken zu können, den Menschen, seine Freiheit und seine moralischen Möglichkeiten klein machen zu müssen glaubte! Gott wächst auf dem Grund der Seele mit dem Menschen, im gleichen Maßstab – so Meister Eckhart in den Spuren des Thomas von Aquin damals, so Karl Rahner und seine Theologie in denselben Spuren noch heute. Wird diese Spur in der Kirche deutlich bleiben?

Die christliche Mystik hat im Gegensatz zur fernöstlichen etwas hervorgebracht, von dem wir immer noch zehren: „Hinreise“ und „Rückreise“ sind Worte der Mystiker für die religiöse Erfahrung zwischen „Aktion und Kontemplation“, Engagement und Degagement, für die Reise des Subjekts in die „tiefe Diesseitigkeit“, an die Seite der Opfer, wo sich je neu das Geheimnis Gottes offenbart.

Mystik und Politik gehören zusammen. Mystik, so hat Eberhard Bethge einmal im Blick auf Dietrich Bonhoeffers Theologie gesagt, bewahrt die Engagierten vor Fanatismus und Selbstgerechtigkeit, das Engagement bewahrt die Mystik vor Weltfremdheit und Heuchelei. Politische Verantwortung drängt den Mystiker an die Seite der Leidenden, Mystik erinnert die politisch Aktiven an den, der von sich sagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben“. Sie läßt sich darum so lange nicht beruhigen oder von der herrschenden „Unübersichtlichkeit“ irritieren, wie nicht Wahrheit und Leben, Wahrheit in Gerechtigkeit und Frieden wirklich werden – inmitten der Verhältnisse, in denen Menschen zu leben gezwungen sind.

ANMERKUNGEN

¹ Zit. wird aus: F. Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (München 1985); vgl. T. R. Peters, *Wendezeit? Fritjof Capra und die postkonziliare Kirche*, in: *Wort und Antwort* 27 (1986) 108–113.

² G. Schiwy, *Teilhard de Chardin. Eine Biographie* (München 1985); H. J. Werner, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin* (München 1986).

³ Zur Aktualität K. Rahners vgl. J. B. Metz, *Fehlt uns Karl Rahner?* (Vortrag in der Kath. Akademie Freiburg am 5. 3. 1989).

⁴ Man prüfe daraufhin: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. v. C. Schütz (Freiburg 1988).

- ⁵ J. B. Metz, Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologetik des biblischen Monotheismus, in: HK 42 (1988) 187–193.
- ⁶ G. Lohfink, R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit E. Drewermann (Stuttgart 1987); E. Drewermann, An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf R. Peschs u. G. Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese“ (Freiburg ³1988).
- ⁷ Vgl. etwa W. Pannenberg, Metaphysik und Gottesgedanke (Göttingen 1988).
- ⁸ Vgl. O. John, Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J. B. Metz, Mainz 1988) 202–218; selbst dieser subtilen Apologetik gelingt es letztlich nicht, die Universalität des christlichen Gottesgedankens angesichts von Auschwitz überzeugend zu vertreten und zwischen dem „leidenden“ und dem „allmächtigen“ Gott, dem der Opfer und dem der Täter spekulativ zu vermitteln.
- ⁹ J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977).
- ¹⁰ E. Schillebeeckx, Befreiende Theologie, in: Mystik und Politik, a. a. O. 65 ff.
- ¹¹ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977 u. ö.) 161–175; ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J. B. Bauer, Entwürfe der Theologie (Graz 1985) 217 ff.
- ¹² O. Marquardt, Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie, in: Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. v. J. Taubes (Paderborn 1983) 77–84.
- ¹³ E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika (Wuppertal 1976).