

Sabine Bobert

Jesus-Gebet und neue Mystik

Grundlagen einer christlichen Mystagogik

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Bobert, Sabine:

Jesus-Gebet und neue Mystik: Grundlagen einer
christlichen Mystagogik / Sabine Bobert. –

Kiel: Buchwerft, 2010

ISBN 978-3-940900-22-7

© Sabine Bobert, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel 2010

Druck und Bindung: Buchwerft Kiel

Titelbild: Zisterzienserkirche Neuberg an der Müritz, © Fotograf: Martin Aigner,

URL: <http://www.burgenseite.com>, „Download“.

Umschlagdesign: Julia Annika Richter

I
H
S

Inhalt

Vorwort	11
---------------	----

I. DER CHRIST DER ZUKUNFT IST MYSTIKER

1. EINE THEOLOGIE JENSEITS VON BARTH UND BULTMANN	19
2. DER TREND ZUR RELIGIÖSEN EMPIRIE	24

II. VON DER ANTIKEN ZUR CHRISTLICHEN MYSTAGOGIK

1. MYSTAGOGIE ALS KONTEXTUELLER RAHMEN EINER ERNEUERTEN CHRISTLICHEN MYSTIK	31
2. ANTIKE MYSTAGOGIE	33
2.1 Das „antike Mysterienwesen“ als Mythos des 19. Jahrhunderts.....	33
2.2 Kultische Mystagogie in den Mysterien von Eleusis	37
2.3 Philosophische Mystagogie: Platons Stufenweg der rein geistigen Einweihung.....	44
3. CHRISTLICHE MYSTAGOGIE IN ANTIKE UND MITTELALTER	47
3.1 Mysterion als theologischer und kultischer Zentralbegriff in der Frühen Kirche	47
3.2 Mysterienterminologie in der Orthodoxen Theologie.....	56
3.3 Monastische Theologie: Klöster als Sitz im Leben einer mystagogischen Theologie	57
4. DIE ERNEUERUNG EINER CHRISTLICHEN MYSTAGOGIE IM 20. JAHRHUNDERT	67
4.1 Odo Casels Mysterientheologie	67
4.2 Dietrich Bonhoeffers Forderung einer neuen Mystagogie zur Erneuerung der evangelischen Kirche	82

4.3 Manfred Josuttis und die Forderung nach einer neuen Mystagogie: evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer als Führer ins Heilige	89
--	----

5. RAHMEN UND DEFINITION EINER ERNEUERTEN CHRISTLICHEN MYSTAGOGIK	95
--	-----------

III. DER KULTURELLE KONTEXT EINER GEGENWÄRTIGEN MYSTIK

1. AUTONOM SPIRITUELL SEIN.....	107
1.1 Kultur der Atomisierung: Gesellschaftliche Atomisierung als Ort von Spiritualität im 21. Jahrhundert	107
1.1.1 Individualisierung als „metaphysischer Heimatverlust“ ..	107
1.1.2 Protestantische Kultur der Atomisierung: Das „Ich“ als Ort des Glaubens	108
1.2 Kultur der Transformationen: Spiritualität im Rahmen von Persönlichkeitsentwicklung und freier Selbstvernetzung	112
1.2.1 Teilhard de Chardin – eine Spiritualität mit transindividuellen Entwicklungszielen	116
1.2.2 Pavel Florenskij – die Verwandlung der Maske bzw. des Gesichtes zum Antlitz	125
2. DAS PIXEL-ICH: DER PSYCHOLOGISCHE ABSCHIED VOM STABILEN ICH	128
2.1 Das Pixel-Ich: der postmoderne Trend zum fragmentierten und multiplen Ich	128
2.2 Grenzen der Fragmentarizität: Das multiple Ich	131
2.3 Der Kinofilm „Alien (4) – Die Wiedergeburt“: das postmoderne Pixel-Ich an der Grenze zur Auflösung	134
2.4 Narziss auf der Suche nach Einheit	139
2.4.1 Mutter, Teddy, Gott (und der Trend zur Kuschel-Religion)	141
2.4.2 Der Kuschel-Gott als lebender oder toter Spiegel.....	149
2.4.3 Die Ego-Falle des Kuschel-Gottes (Gott als toter Spiegel)	152
2.4.4 Die Liebe Gottes als Grund des Selbstbildnisses (Gott als lebendiger Spiegel)	156

3. MYSTISCHE SPIRITUALITÄT IN POSTMODERNEN FORMEN.....	158
3.1 Mystische Ästhetik in der Gegenwartskunst:	
Das Unsichtbare als Unsichtbares im Sichtbaren evozieren	158
3.1.1 Andy Goldsworthy: „Den Stein verstehen“	158
3.1.2 Antony Gormley: Die ästhetische Transformation des Körpers in ein Quantenfeld.....	171
3.1.3 Mystische Ästhetik: Das Unsichtbare als Unsichtbares vergegenwärtigen	178
3.2 Esoterische Mystikkonzepte	183
3.2.1 Mit Tachyonen auf dem Highway to Heaven	185
3.2.2 Auf den Pfaden asiatischer Meister: Taoistisches Yoga nach Meister Mantak Chia	194
3.2.3 Neo-Mystik zwischen Verwandlung des Ich und Ego-Trip.....	203

IV. DER MYSTISCHE WEG DES EINZELNEN

1. INDIVIDUELLE MYSTAGOGIK: GEISTLICHE BEGLEITUNG	213
1.1 Religiöse Individualisierung durch den Weg des „secum esse“ – „Bei-sich-Seins“	213
1.2 Geistliche Begleitung als personale Zentrierung	217
1.2.1 Geistliche Begleitung zur Zeit der Wüstenväter	217
1.2.2 Charles de Foucauld: Vom Dandy zum Märtyrer	220
1.2.3 Henri Nouwen: Ein Theologieprofessor sieben Monate im Trappistenkloster	229
2. STUFEN DES GLAUBENS BEI AMBROSIUS VON MAILAND.....	235
2.1 Glaubensstufen jenseits materialistischer Reduktion	235
2.2 Ambrosius von Mailand: Dichter, Mystiker, Politiker.....	238
2.3 Die mystische Schrift „Über Isaak oder die Seele“ („De Isaac vel anima“).....	241
2.4 Zwei dynamische Rahmenschemata für Glaubensstufen	242
2.5 Vom materialistischen zum geistigen Lesen der Bibel	246
2.6 Die Schwelle: Arkandisziplin	248
2.7 Die erste Stufe („Einführung der Seele“): Rituelle Transformation	249
2.8 Die zweite Stufe: Christus pneumatisch wahrnehmen	254
2.9 Die dritte Stufe (voll entwickeltes Transzendenz- Bewusstsein): Liebe in Denken, Fühlen und Wollen	259

3. NEUROTHEOLOGIE: AUFMERKSAMKEITSTEUERUNG ALS SPIRITUELLES WERKZEUG	267
3.1 Placeboforschung: Von der Heilkraft des Glaubens	267
3.2 Das Gehirn bleibt lebenslang formbar	272
3.3 Neurowissenschaftliche Meditationsforschung:	
Mentale Übungen verändern das Gehirn	282
3.3.1 Buddhistische Mönche im MRT und EEG	282
3.3.2 Meditationsforschung und Relecture christlicher spiritueller Traditionen	287
3.4 Heilungserfolge bei Depression und Zwangserkrankungen.....	290
4. DER MYSTISCHE WEG.....	295
4.1. Abschied von kulturellen Zeitprojektionen.....	295
4.2 Die mystische Zeiterfahrung als dynamisches Jetzt.....	298
4.2.1 Hohe Konzentration als Weg in den Zeitflow.....	300
4.2.2 Das mystische Experiment von Arthur Deikman.....	303
4.3 Ein Menschenbild mit kontemplativer Entwicklungsdynamik	307
4.4 Entwicklungsstufen des Betens:	
die mystische Entwicklung durch konkrete Techniken	312
4.4.1 Von einem Benediktiner, der im Kloster das Beten verlernt und es schließlich neu entdeckt	312
4.4.2 Das mantrische Jesus-Gebet als der klassische Pfad ostkirchlicher Mystik	316
4.4.3 Das Jesus-Gebet als höchste Stufe der Exerzitien des Ignatius von Loyola	323
5. STUFEN DER LIEBENDEN VEREINIGUNG.....	346
5.1 Vom Sterben des erotischen Gottes im Christentum	346
5.2 Entwicklungsstufen der Liebe.....	351
6. NAHTODERFAHRUNGEN ALS MYSTISCHER WEG	357
6.1 Nahtoderfahrungen im christlichen Mittelalter	357
6.1.1 „Hautnah am Vorhang sitzen“ – Sterbebegleitung aus der Sicht von Zisterziensern	357
6.1.2 Mittelalterliche Abenteurer des Jenseits	361
6.1.3 Reiserkmale.....	365
6.2 Die Nahtodforschung im 20. Jahrhundert	370
6.2.1 Das Schema von Raymond Moody und der IANDS-Gruppe.....	370
6.2.2 Nahtoderfahrungen aus psychologischer Sicht	373
6.3 Nahtoderfahrungen zwischen anthropologischer Konstanz und kultureller Varianz	377

V. GEMEINSAME RITUALE ALS EINWEIHUNGSWEGE

1. LITURGIE ALS INSZENIERTE CHRISTUS-PRÄSENZ	389
1.1 Protestantismus ohne symbolisch inszenierte Mitte	389
1.2 Zentrierende Symbole	390
1.3 Liturgische Präsenz als Achtsamkeit für die Gegenwart Christi	395
1.4 Der ganze Mensch ist Wort	398
2. VERWANDELT WERDEN DURCH DIE EUCHARISTIE	399
2.1 Die Eucharistie – das fremde Mysterium	399
2.2 Die Eucharistie als sich selbst schützendes Geheimnis	402
2.3 Zur Notwendigkeit einer multidimensionalen Phänomenologie der Wandlung	403
2.3.1 Anfänge einer postsäkularen Theologie	403
2.3.2 Phänomenologie der eucharistischen Transformationsprozesse	406
2.4 Psychologischer Zugang: Die Verwandlung des Menschen in sein Urbild	411
2.5 Die Verwandlungsprozesse von Menschheit und Kosmos	417
2.6 Die Eucharistie als Nahrung	422
3. DIE TAUFTE ALS EINWEIHUNGSWEG	425
4. DIE BESTATTUNG ALS WANDLUNGSRITUAL FÜR DIE VERSTORBENEN	429
4.1 Vom Totenkult zum Fetisch Markt	429
4.2 Der Pfarrer als „lebender Palmkübel“	430
4.3 Mystische Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten in Christus	432
4.4 Der Verwandlungsweg der Toten	434
4.5 Die Bestattungsliturgie als Wandlungsritual	436
4.6 Die Predigt als Lebensrückschau für die Verstorbenen	438
4.7 Reale Symbole: Wasser und Rauch	440
4.8 Der Bestattungsprozess als gestufte rituelle Seelsorge	441
NACHWEISE UND WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN	445
LITERATURVERZEICHNIS	446
PERSONENREGISTER	465

Vorwort

Ein mystagogischer Ansatz für das 21. Jahrhundert

Der aufgeklärte, modernisierte Protestantismus hat ein spannungsreiches Verhältnis zum Thema Spiritualität. Die Entdeckung, dass spirituelle Übungen die Persönlichkeitsentwicklung und die Autonomie fördern können, steht der akademischen Theologie noch bevor. Die eigenständige Logik religiöser Methoden wird kaum noch reflektiert. Sie ist weitgehend durch die Übernahme säkularer Methoden in Seelsorge, Predigt, Bildungsarbeit und im Verständnis der Rituale ersetzt worden. Hierdurch geht jedoch Wesentliches vom Beitrag der christlichen Religion zur Persönlichkeitsentwicklung und Autonomieförderung verloren.

Ebenso in Vergessenheit geraten ist auf akademisch-theologischer Ebene eine ursprüngliche Form von Theologie, die in einem spirituellen Übungsweg wurzelt. Solch eine mystagogische Theologie wurde ursprünglich in den Klöstern als Typus der „monastischen Theologie“ kultiviert. Mystagogische Theologie, Theologie aus einem eigenen geistigen Sehen heraus, war der Theologietypus der christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte. Sie wurde im Abendland durch die mittelalterlichen Universitätsgründungen und die dort etablierte scholastische Theologie zunehmend an den Rand gedrängt.

Mystagogische Theologie setzt die Umformung des Denkens durch einen Übungsweg voraus. Sie gilt noch heute als Haupttypus östlich-orthodoxer Theologie. Das Unverständnis abendländischer Theologen für christlich-orthodoxe Argumentationsformen zeugt einerseits von der Freiheit westlicher Denkformen, andererseits aber auch von einem mangelnden Sinn für die Notwendigkeit einer spirituellen Schulung des Denkens, bevor es seinen nicht-physischen Gegenstand zunehmend klar erfassen kann.

Der vorliegende Band möchte diesen jahrhundertealten Traditionsstrom mystagogischer Theologie in die akademische Debatte einbringen. Eine Theologie für das postsäkulare 21. Jahrhundert wird eine Theologie sein, die mit einem eigenen spirituellen Übungsweg verbunden bleibt. Mystagogie und ein Sinn für die unsichtbaren Wirklichkeitsdimensionen bleiben die Voraussetzungen dafür, um in einer multireligiösen Weltgesellschaft mit anderen religiösen Systemen in einen Dialog treten zu können. Lebendig wird ein Dialog erst dann, wenn er über den Austausch von Begriffen hinausgeht und wenn die Dialogpartner dazu in der Lage sind, religiöse Systeme aus ihrer eigenen religiösen Logik heraus zu begreifen.

Gliederung

Im einleitenden *Teil I „Der Christ der Zukunft ist Mystiker“* wird die Trendwende fort von autoritätsfixierten Glaubensformen, aber auch fort von einer platten Modernitätsgläubigkeit hin zu einer neuen religiösen Empirie skizziert.

Im *Hauptteil II „Von der antiken zur christlichen Mystagogik“* wird die lange Vorgeschichte einer christlich profilierten Mystagogie in einzelnen Etappen dargelegt. Durch diese historische Grundlegung soll der Ansatz des evangelischen Theologen Manfred Josuttis aus den 1990er Jahren mit einer langen Vorgeschichte verbunden werden.

Die einzelnen Kapitel dieses Hauptteils sind so verfasst, dass sie sich problemlos als Bausteine herausgreifen lassen, wie z.B. Informationen über den Typus der monastischen Theologie als Alternativmodell zur scholastischen Theologie (Kapitel 3.3), die Darstellung von Dietrich Bonhoeffers mystagogischem Ansatz (Kapitel 4.2) oder das Kapitel zu Manfred Josuttis' Konzept einer neuen Mystagogie (Kapitel 4.3).

Der *Hauptteil III „Der kulturelle Kontext einer gegenwärtigen Mystik“* geht davon aus, dass alte christliche mystagogische Techniken im Kontext des 21. Jahrhunderts neue Bedeutung und neue Konnotationen gewinnen. Der kulturelle Kontext wird durch radikalisierte Individualisierungstendenzen und durch eine zunehmende seelische Destabilisierung markiert („Pixel-Ich“ und narzisstische Strategien zur Selbstvergewisserung). Der neue Kontext spiegelt sich in mystischen Kunstformen wider, und er wird zum Marktplatz für esoterische Einweihungsangebote.

Hauptteil IV „Der mystische Weg des Einzelnen“. Im Zeitalter der aufgenötigten und erstrebten Individualisierung wird die Lebenskunst des Bei-sich-Seins, das mönchische „Secum esse“, zu einer seelischen Schlüsselqualifikation. Die Kirchen, die Seelsorgerinnen und Seelsorger werden diesem gesellschaftlichen Bedarf nur dann gerecht, wenn sie Menschen nicht allein dogmatisch-behauptend oder rhetorisch-predigend, sondern schwerpunktmäßig lebenspraktisch in die seelische und mentale Selbständigkeit führen. Das Zeitalter eines lediglich von Autoritäten übernommenen Glaubens ist im postmodernen Kontext passé. Glaube muss sich lebenspraktisch bewähren, oder er wird als unpraktisch verworfen. Lebenspraktische Mystagogie ist im Zeitalter individualisierter Glaubenswege dringender nötig denn je.

Die christliche Mystik versteht Glaubensentwicklung als eine dynamische Umwandlung der gesamten Persönlichkeit. Ein frühes mystisches Entwicklungskonzept soll exemplarisch anhand des Mystikers Ambrosius von Mailand vorgestellt werden. Es ist zugleich ein Zeugnis für die frühe, erotisch gefärbte Brautmystik.

Einer der Gründe, warum sich die akademische Theologie von der Selbstfundierung in spirituellen Übungen und von deren Reflexion abgewendet hat, mag in den unausgereiften Reflexionsmitteln des Rationalismus des 18. Jahrhunderts gelegen haben. Inzwischen bieten Forschungsansätze jedoch wesentlich adäquatere Zugänge zu spirituellen Übungen (Kapitel 3 „Neurotheologie: Aufmerksamkeitssteuerung als spirituelles Werkzeug“). Eine zentrale Rolle spielen hierbei gegenwärtig die Neurowissenschaften und die hier angesiedelte Meditationsforschung. Bildgebende Verfahren ermöglichen inzwischen Einblicke in Wirkungszusammenhänge zwischen spezifischen religiösen Übungen und ihren kurz-, mittel- und langfristigen hirnpfysiologischen Auswirkungen. Psychotherapeutische Ansätze nutzen inzwischen die therapeutische Kraft religiöser Techniken.

Ein mystischer Entwicklungsweg führt zu einem veränderten Zeiterleben und zur Wahrnehmung davon, wie wir selbst das, was „Zeit“ ist, als Einzelne und als Gruppe konstruieren. Daher beginnt das Kapitel 4 „Der mystische Weg“ mit Überlegungen und Beschreibungen von Experimenten zu dem, was „Zeit“ ist und sein kann: ein fließendes Jetzt voller Lebensfülle.

Mystagogie arbeitet mit konkreten Techniken. Im Christentum gehören dazu Techniken für das individuelle Training sowie gemeinschaftliche Rituale. Die aus meiner Sicht wichtigste Übung zu einer gegenwärtig praktikablen Mystik besteht im Wiederholen eines kurzen Textes („ruminatio“, „Wiederkauen“). Wer Taizé-Lieder singt, macht bereits Erfahrungen damit, wie befreiend die Wiederholung heilsamer Bilder und Texte sein kann. Der wichtigste Anbieter von Mantren ist allerdings in der Mediengesellschaft nicht mehr die Kirche, sondern die Werbeindustrie. Seit der Allgegenwart von Radio und Fernsehen prägen mantrisch wiederholte Werbeslogans, meist gechantet, tief die Seelen nahezu aller Menschen.

Mentale Autonomie heißt im Kontext der Mediengesellschaft: Wer nicht mit einem selbstgewählten Mantrum arbeitet, wird unweigerlich bis tief ins Unbewusste von Werbemantren in seiner Aufmerksamkeit zerstreut und gesteuert, mag er sich auch intellektuell für noch so autonom halten. Das Dressur-Leitmantrum der Konsumgesellschaft lautet: „Kaufen macht glücklich!“ Demente Menschen vergessen mitunter ihren Namen und erkennen nicht mehr ihre engsten Angehörigen. Doch bei einem entsprechenden Reiz werden sie noch immer die passiv eingeübten Mantren der Werbekultur wortgetreu wiederholen können. Sie sind tiefer in den Seelen verankert als Name und Gesicht der engsten Angehörigen. Im Kontext der Mediengesellschaft lässt sich die Arbeit mit einem autonom gewählten Mantrum als eine Form von Selbstschutz, als ein Mittel zur Wahrung der Personwürde und als ein Weg zur mentalen Autonomie betrachten.

Die christliche Arbeit mit einem ständig zu wiederholenden kurzen Text gleicht formal der Arbeit mit Mantren in anderen Religionen. Der zentrale

Unterschied im Christentum liegt in der Zentrierung der Aufmerksamkeit auf den Namen Jesu. Die christliche Mystik geht wie andere Religionen davon aus, dass ein spezifischer Name den Zugang zu einer außeralltäglichen Kraftsphäre bildet. Die Technik des in diesem Buch vorgestellten Jesus-Gebetes zählt zu den kraftvollsten Techniken für Menschen, die nach einer mystischen Persönlichkeitsentwicklung streben.

Als ein eher passives Widerfahrnis einer Einweihung in mystische Wirklichkeitsbereiche lassen sich Nahtoderfahrungen verstehen. Zunehmend mehr Menschen berichten von ihren Nahtoderfahrungen als von einem mystischen Geschehen, das ihre Persönlichkeit tiefgreifend umgewandelt hat. Berichte von Nahtoderfahrungen wurden bereits im frühen Christentum als Zeugnisse für die Unsterblichkeit der Seele gesammelt. Sie waren schon damals mit dem Interesse verbunden, Näheres über den Weg des Menschen nach dem physischen Tod aussagen zu können. Im Kapitel 6 „Nahtoderfahrungen als mystischer Weg“ wird die jahrhundertealte christliche Nahtodtradition mit gegenwärtigen Forschungsansätzen in einen Dialog gebracht.

Hauptteil V. „Gemeinsame Rituale als Einweihungswege“. Wer einen mystischen Entwicklungsweg geht, wird „Gemeinschaft“, „Person“, „Menschheit“ und „Gott“ auf neue Weise erfahren. Er wird sie theologisch anders definieren als ein Mensch dies tut, der die Welt nur sinnlich von außen erfährt. Für die Mystikerin, den Mystiker ist die abstrakte theologische Behauptung eines mystischen Leibes der Menschheit eine alltägliche Erfahrung.

Die mystisch erfahrbare Verbundenheit aller Menschen in einem unsichtbaren Leib bzw. Kraftfeld wird von Christen rituell in der Eucharistiefeier veranschaulicht. Diese Feier führt die Einzelnen durch zentrierende Rituale jeweils neu in dieses umwandelnde Kraftfeld hinein.

Neben der Eucharistiefeier werden Taufe und Bestattung als wichtige transformative Rituale vorgestellt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der mystischen Perspektive. Wirksame religiöse Rituale sind stets Schwellenhandlungen: Sie sind sichtbare Ausdrucksformen für das Handeln im Unsichtbaren.

Lesehinweis für Praxisorientierte

Das Buch wurde zunächst als ein Beitrag zur akademischen Diskussion geschrieben. Wer nach einer Anleitung für einen mystischen Entwicklungsweg sucht, kann im Hauptteil „IV. Der mystische Weg des Einzelnen“ mit dem Kapitel „3. Neurotheologie“ beginnen. Hier dominiert zwar noch die Theorie, aber es finden sich bereits wichtige Begründungen für einzelne Übungen. Wer es noch eiliger hat, mag direkt mit dem nächsten Kapitel starten: „4. Der mystische Weg“. Hier kann er bzw. sie direkt in Kapitel „4.4 Entwicklungsstufen des Betens: die mystische Entwicklung durch konkrete Techniken“ springen.

Um Menschen, die konkret nach mystischer Praxis und heilenden Übungen fragen, gerecht zu werden, ist nach dieser theoretischen Grundlegung ein Praxisbuch geplant. Aus meiner Erforschung alter Mönchstechniken und aus der Beschäftigung mit der Theorie und Praxis des Jesusgebetes ist inzwischen ein eigenes Seelsorgekonzept entstanden. Es hat sich in der Arbeit mit seelisch stark belasteten Menschen bewährt. Da dieses Seelsorgekonzept viele Übungen für einen mystischen Weg enthält und therapeutisch wirkt, habe ich es „Mystagogisch Therapeutische Seelsorge“ genannt. Für eine Kultur, die Abkürzungen liebt, nenne ich es „MTS“. Auf „MTS“ baue ich inzwischen auch eine eigenständige christliche Coaching-Form auf, die sich im multikulturellen Zeitalter für Menschen anderer Religionen und für Atheisten abwandeln lässt. All das also im nächsten Buch.

Danksagung

Beim Schreiben dieses Buches fühlte ich mich Menschen auf vielen Ebenen verbunden. Zunächst danke ich meinen Kollegen der Kieler Theologischen Fakultät für ein Forschungsfreisemester. Ohne dieses Freisemester wäre das Buch nie entstanden.

Wichtige inhaltliche Anregungen verdanke ich Ute Minne für das Kapitel über Neurotheologie und Meditationsforschung sowie Prof. Dr. Mechthild Schrooten für meine Ausführungen über Spiritualität als wichtigen Wirtschaftsfaktor.

Ich danke auch Jan Lohrengel sowie Roberto Jürgensen. Sie unterstützten mich bei den Recherchen. Jan Lohrengel erstellte das Satzlayout und das Personenregister.

Insgesamt verdanke ich den Kieler Studierenden meine Einsicht, dass es Zeit wird für eine neue Art von Theologie. Wo sie gelangweilt vor sich in Vorlesungen hindämmerten, wusste ich, dass ich für diese Generation falsch

lag. Wo sie wach wurden, mich durch Fragen weiterbrachten und zu Praxisprojekten mit ihnen anregten, wusste ich, dass etwas Neues anfängt. Daraus sind inzwischen, neben diesem Buch, das Projekt der Evangelischen Messe in der Kieler Citykirche St. Nikolai geworden, die Kieler Mystagogik-Vorlesungen sowie die „Exerzitienseminare“.

Kiel, In Festo sanctissimi Nominis Jesu 2010

I. Der Christ der Zukunft ist Mystiker

1. Eine Theologie jenseits von Barth und Bultmann

Der katholische Dogmatiker *Karl Rahner* sagte im letzten Jahrhundert das Ende eines erfahrungslosen Christentums voraus. Zugleich beschrieb er den Typus des Zukunfts-Christen: „... der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“¹

Rahners Voraussage wird inzwischen von Soziologen bestätigt. Anfang der 1980er Jahre bahnte sich in den Geisteswissenschaften ein weltanschaulicher Umbruch an. Die auf das Säkularisierungsdogma eingeschworenen soziologischen Theorien wurden und werden zunehmend zurückgebaut und korrigiert. An ihre Stelle treten Entwürfe, die Transzendenzerfahrungen in ihrer eigenen Realität ernst nehmen. Die neuen theoretischen Ansätze erkennen zudem die herausgehobene Rolle von Religion bei der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit an. Und sie weisen den Religionen eine Schlüsselstellung bei der Lösung der Probleme einer globalisierten Moderne zu.

Bereits 1970 thematisierte der US-amerikanische Wissenssoziologe *Peter L. Berger* vorsichtig die Wiederentdeckung des Übernatürlichen in der modernen Gesellschaft.² Zehn Jahre später untersuchte er die wissenssoziologischen Auswirkungen des religionskulturellen Pluralismus und ihre Rückwirkungen auf theologische Formen der Wissenskonstruktion. Die Angebotsvielfalt an religiösen Traditionen nötige die Zeitgenossen zu einem „*häretischen Imperativ*“.³ Die faktische Vielfalt von Überlieferungen relativiere absolute Wahrheitsansprüche. Religiös Interessierte seien dadurch genötigt, sich aus den vorfindlichen Traditionen Passendes auszuwählen. Auch wer sich für eine fundamentalistische oder orthodoxe Option entscheidet, bleibt angesichts anderer Wahlmöglichkeiten damit konfrontiert, dass seine orthodoxe Option revidierbar ist und dass die Alleingeltung auf einer subjektiv gefällten Entscheidung beruht.

Die selbst auswählenden und urteilenden Zeitgenossen setzen faktisch die religionskritische Pointe des Protestantismus um, der ganz auf die Urteils-

¹ *Karl Rahner*, Frömmigkeit heute und morgen (1966), in: Andreas Schönfeld (Hg.), *Spiritualität im Wandel*, Würzburg 2002, 79-94, hier: 87f.

² *Peter L. Berger*, *A Rumor of Angels*. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City/NY 1970.

³ Vom griechischen Wort *αἵρεσις* (*haíresis*): „Wahl“ oder „Auswahl“. *Ders.*, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt M. 1980.

fähigkeit des einzelnen Subjektes setzt, das sich seine Mündigkeit nicht mehr von Autoritäten und Institutionen abnehmen lässt. „Nicht mehr andere, Autoritäten oder die Tradition, entscheiden für mich, sondern als einzelner bin ich meinem Gewissen verpflichtet. Diese Entdeckung gehört zur Grundausstattung des Protestantismus, der zur Modernisierung der Welt wesentlich beigetragen hat.“⁴

Berger unterscheidet drei Typen von religiösem Wissen:

- a. *autoritär* aus Geltungsansprüchen der Tradition abgeleitetes Wissen (Prototyp: *Karl Barth*; Zugangsweg zur Tradition: durch einen blinden Glauben an die autoritär behauptete Geltung der Tradition),
- b. die *Negierung religiösen Wissens* durch ein *Anpassen* der religiösen Überlieferung an ein materialistisches Weltbild (Prototyp: *Rudolf Bultmann* und das von ihm vertretene Programm einer religiösen Entmythologisierung),
- c. das Ansetzen bei der *Erfahrung* als Quelle religiösen Wissens (Prototyp: *F. D. E. Schleiermacher*, Methode der Induktion).⁵

Angesichts der Wahlmöglichkeiten auf dem globalisierten Religionsmarkt überzeugt nach Berger ein autoritäres Wiederholen religiöser Wahrheiten (Typ a) kaum noch. Dennoch seien die Zeitgenossen religiös aufgeschlossen. Eine Ermäßigung der religiösen Wahrheitssuche im Sinne einer radikalen Entmythologisierung (Typ b) führt zu einer Selbstbanalisierung. Sie findet zudem bei Zeitgenossen, die eigene religiöse Erfahrungen machen, keine Akzeptanz. Bultmanns Grundfehler liegt nach Berger in einer falschen Realitätsdefinition. Zwar würde der Durchschnittsdeutsche nach einer Dämonenvision tatsächlich eher einen Psychiater aufsuchen als einen Exorzisten. Insofern treffe die Behauptung zu, dass der durchschnittliche moderne Mensch zu mythologischem Denken unfähig sei und nicht mehr in einem Universum lebe, das von göttlichen oder anderen übermenschlichen Kräften durchzogen sei. Doch diese Unfähigkeit gründe lediglich in anerzogenen verengten Realitätsauffassungen, die durch wissensvermittelnde Institutionen täglich wiederholt werden. „Doch die Frage bleibt bestehen: Gibt es tatsächlich Dämonen? ... Der empirische Befund, dass dieser Mensch, in seiner Zeit und an seinem Ort, die Möglichkeit nicht erfassen kann, ist keine Antwort auf die gestellten Fragen. Es ist am Ende doch möglich, dass der Mensch, der keine Dämonen wahrnehmen kann, einen großen Fehler macht. ... es ist möglich, dass das moderne Bewußtsein, während es die Wahrnehmung des Menschen für manche Aspekte des Universums schärft,

⁴ *Rüdiger Sachau*, *Weiterleben nach dem Tod?*, Gütersloh 1998, 42.

⁵ Vgl. Berger, a.a.O. (Anm. 3).

ihn andere Aspekte, die gleichermaßen real sind, aus dem Blick verlieren lässt.“⁶

Der religiöse Wissenstyp der Zukunft setzt nach Berger bei der Erfahrung ein (Typ c). Ihm muss wissenssoziologisch eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung entsprechen. Die von Berger dazu benannte „induktive Methode“ setzt „bei alltäglichen menschlichen Erfahrungen“ ein und erforscht „die aus ihnen zu empfangenden ‘Signale der Transzendenz‘“.⁷ Der induktive Ansatz lässt Spielraum dafür, dass es manchen Menschen leichter fällt als anderen, Transzendenzerfahrungen zu machen. Dass solche Erfahrungen vielen Menschen unzugänglich bleiben, darf nicht zu einem Dogma über die Unmöglichkeit solcher Erfahrungen verallgemeinert werden. „Es gibt Menschen, Mystiker und dergleichen, die behaupten, unmittelbare persönliche Erfahrungen mit religiösen Realitäten gehabt zu haben. ... für solche Menschen *sind* religiöse Glaubensvorstellungen genauso unvermittelt selbstbeglaubigend wie die Erfahrung eines Zahnschmerzes.“⁸

Mit der Abkehr von der äußeren religiösen Autorität hin zu einem individuellen Erfahrungsweg beschreibt Berger den Zukunftstyp des Christen wie bereits Karl Rahner. Ein Theologietyp, der dieser Glaubensbewegung wissenssoziologisch entspricht, muss die Transzendenzerfahrungen der alten und neuen Mystiker reflektieren und sie als Grundlage von religiösem Wissen analysieren. Alle theologischen Begriffe haben ihren Sitz im Leben in der Transzendenzerfahrung: im Erleben eines anderen Raumes, einer anderen Zeit, in verwandelnden Begegnungen. In der religiösen Erfahrung lassen Menschen die alltäglichen Zeit- und Raumerfahrungen hinter sich. Ihre Auffassung der Wirklichkeit erweitert sich. Während der religiösen Erfahrung wird die „Welt des Übernatürlichen ... als ‘draußen’ erfahren, als eine Welt, die unwiderstehliche Realität besitzt, unabhängig vom Willen des einzelnen, und dieser überwältigend objektive Charakter stellt den alten Realitätsstatus der normalen Welt in Frage.“ „Es entsteht ein Gefühl aufrüttelnder und vollkommen überzeugender Einsichten. ... Während des Erlebnisses verwandeln sich die Kategorien der normalen Existenz, vor allem die Kategorien von Zeit und Raum. Immer wieder wird das Übernatürliche als etwas in einer anderen Raum- oder Zeitdimension Liegendes erfahren.“ „Die Erfahrung des Übernatürlichen verändert auch die Wahrnehmung seiner selbst und der anderen. Während des Erlebnisses ... hat [man] das Empfinden, sein ‘wahres Selbst’ sei aufgedeckt worden.“⁹ „Schließlich führt das Erlebnis häufig (nicht immer) zu Begegnungen mit anderen Menschen, die in der normalen Realität nicht möglich sind. Das mögen die ‘wahren Selbst’ an-

⁶ A.a.O., 22f.

⁷ A.a.O., 7.

⁸ A.a.O., 47.

⁹ Dieses und vorangehende Zitate a.a.O., 56. Ergänzung in eckigen Klammern SB.

derer Menschen oder Tiere sein, die 'Seelen' der Toten oder übernatürliche Wesen, die in der Alltagswelt keinerlei Körperexistenz besitzen.“¹⁰

Auch der deutsche Soziologe *Ulrich Beck* nimmt Max Webers Annahme von einer religiös entzauberten Moderne ausdrücklich zurück. Er begründet inzwischen die Notwendigkeit von Religion gerade aus der modernisierten Weltgesellschaft heraus. Im „eigenen Gott“ findet das moderne Individuum eine für sich selbst „unüberbietbare Richtschnur“. „Es geht um die Errichtung und Sicherung eines *inneren* Raumes – als Voraussetzung des eigenen Lebens.“¹¹ Vor allem Angehörige der „kulturellen Intelligenz“ suchen zunehmend Transzendenzerfahrungen in der sogenannten „Neuen Religiösen Bewegung“ in Europa und in den USA. Dies sind junge Erwachsene im Alter zwischen 25 und 40 Jahren, die meist ein Universitätsstudium abgeschlossen haben, materiell gesichert leben und ihren Erfahrungshorizont durch regelmäßige Auslandsreisen erweitern.¹² In den westlichen Gesellschaften, die „die Autonomie des Individuums als Prinzip verinnerlicht haben, schafft sich der einzelne Mensch in immer größerer Unabhängigkeit diejenigen Glaubenserzählungen – den 'eigenen Gott' –, die zum 'eigenen' Leben und 'eigenen' Erfahrungshorizont passen.“¹³ „Es sind die Aufrichtigkeit und das persönliche Engagement des gläubigen Individuums, also seine 'glaubwürdige Suche', die ihm Autorität verleiht, nicht das Bemühen um Konformität mit den vorgegebenen Wahrheiten.“¹⁴

Allerdings führt die religiöse Individualisierung mit ihrer aufrichtigen Suche nach dem „eigenen Gott“ nicht unabdingbar in neue Freiheiten. Der globale Markt bedient die von religiösen Vorgaben freigesetzten Einzelnen. Er stellt hierfür standardisierte religiöse Baumarkt-Produkte warenförmig bereit. Einer tatsächlich gelebten individuellen Religionsfreiheit widerspricht „allein schon die Warenförmigkeit der angebotenen 'Religionsprodukte' und deren standardisierter Konsum. Die Individualisierung des Glaubens folgt also den Mechanismen der religiösen Symbolökonomie, die mehr und mehr von den Gesetzen des Marktes durchdrungen wird. So kommt es zu der Paradoxie, dass hochindividualisierte Glaubenskulturen, in denen jeder bzw. jede sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach die Authentizität der spirituellen Glaubenserzählung selbst zurechnet, aus einer Außenperspektive beobachtet, völlig standardisiert funktionieren.“¹⁵

Der gegenwärtige Kontext individueller Glaubenswege ist daher durch zwei gegenläufige Bewegungen gekennzeichnet. Einerseits sind die Individuen in

¹⁰ A.a.O., 56f.

¹¹ *Ulrich Beck*, *Der eigene Gott*, Frankfurt 2008, 29.

¹² A.a.O., 45f.

¹³ A.a.O., 115.

¹⁴ A.a.O., 118.

¹⁵ A.a.O., 119. Folgendes Zitat ebd.

ihre freie Religionswahl entlassen. Andererseits bleibt die Freiheit durch vorschnelle Übernahmen entlastender Glaubensschablonen gefährdet, die der Religionsmarkt feilbietet. „Das individualisierte Glaubensbewusstsein ist demzufolge das kollektive Standardbewusstsein, das ich als solches nicht mehr zu durchschauen vermag, weil es sich als individualisiertes Selbstbewusstsein versteht.“

2. Der Trend zur religiösen Empirie

Die zeitgenössischen Transzendenz-Sucher fassen ihre religiösen Erfahrungen bevorzugt in eine naturwissenschaftliche Sprache. Was Rudolf Bultmann Probleme bereitete – gleichzeitig den Rasierapparat und einen Lichtschalter zu benutzen und an eine Wirklichkeit zu glauben, die umfassender ist, als sie die Naturwissenschaften um 1941 beschrieben, das bereitet Zeitgenossen offenkundig keine Probleme mehr. Während Bultmann in der Konfrontation von Naturwissenschaft und Glaube transzendente Realitäten auf existenzphilosophische Allgemeinplätze und einen mythologischen Rest reduzierte,¹⁶ formierte sich bereits um 1900 ein alternatives Religionsparadigma. Es realisierte sich in der Zusammenführung von Gedankengut aus Aufklärung, Wissenschaft und empirisch verstandenem Glauben. In diesem modernisierten religiösen Rahmenmodell verstanden sich die Anhänger von alternativen religiösen Bewegungen, bis hin zu Rudolf Steiners Anthroposophie, als wissenschaftliche und religiöse Avantgarde. Der sich um 1900 formierende Okkultismus ist darum, soziologisch betrachtet, gerade kein irrationales Phänomen, sondern ein Kind und eine „andere Gestalt der Moderne“. ¹⁷ Religiöse Konzepte wurden im Modernisierungsschub um 1900 formal auf der Ebene der Sprachspiele und zugleich inhaltlich neu formuliert. Die bevorzugten Dialogpartner der modernisierten religiösen Sucher wurden die neuzeitliche Physik (Magnetismus, Wellenmodell, Elektrizität, Metaphern aus technischen Innovationen), Mythenforschung, vergleichende Religionswissenschaft und Naturphilosophie. Erste Ansätze zur Modernisierung nichtchristlicher religiöser Traditionen begegnen bereits im 18. Jahrhundert beim schwedischen Wissenschaftler und Mystiker Emanuel Swedenborg (1688-1772) sowie bei dem Arzt und Heiler Franz Anton Mesmer (1734-1815).

Das modernisierte religiöse Paradigma ist seit 1900 unabwendlich das einer *religiösen Empirie* geworden. Der von den Naturwissenschaften auf die Religion übertragene Empirismus befreit (vordergründig) die modernen religiösen Sucher von Bindungen an religiöse Autoritäten. Paradigmatisch steht hierfür Rudolf Steiners okkulte Schrift „Wie erlangt man Erkenntnis Höherer Welten?“ (1904). In ihr legt Steiner dar, welche Übungen ein religiöser Sucher absolvieren muss, um über verschiedene Erkenntnisstufen bis zur Erfahrung des eigenen Reinkarniertseins zu gelangen.

Folgende zwei Beispiele aus der gegenwärtigen Debatte über Reinkarnation veranschaulichen das empirische Religionsmodell: die Reinkarnationsfor-

¹⁶ Vgl. dazu Berger, a.a.O. (Anm. 3).

¹⁷ Vgl. *Ulrich Linse*, Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt M. 1996.

schung´ durch die Ärztin Elisabeth Kübler-Ross und den Psychologen Thorwald Dethlefsen. Bei beiden Vertretern handelt es sich um Wissenschaftler, die Reinkarnationsvorstellungen in ihre wissenschaftliche Sprache übersetzt und an ihr empirisches Wissenschaftsmodell angepasst haben. Aufgrund der empirischen Argumentationsformen und der wissenschaftlichen Sprachformen würden viele Reinkarnationsgläubige nicht von einem Reinkarnationsglauben sprechen, sondern von Reinkarnationserfahrungen bzw. reflektierter von einem Reinkarnationsmodell, das hilft, viele ihrer persönlichen Erfahrungen konsistent zu ordnen. Der Religionssoziologe Karl-Fritz Daiber zieht aus diesem wissenssoziologischen Umbruch in bezug auf den christlichen Auferstehungsglauben das Fazit: „Die Neubeschäftigung mit der Zukunft nach dem Tode ist eine wissenschaftliche. Sie ist nicht Religion, zumindest ihrem Selbstverständnis nach, sondern eben Wissenschaft, orientiert am grundlegenden Erfahrungsmodell dieser Gesellschaft.“¹⁸

Der Psychologe *Thorwald Dethlefsen* (geb. 1946) ist Deutschlands bekanntester Reinkarnationstherapeut. Seine Bücher erreichen Millionenauflagen. Wie kommt ein Psychologe dazu, sein Leben dem Thema Reinkarnation zu widmen? Aus Dethlefsens eigener Sicht gelangte er auf wissenschaftlichem Wege und rein empirisch dazu. Im Jahre 1968 nahm er als 22jähriger Psychologiestudent mit einer Versuchsperson ein Experiment vor: eine Altersregression unter Hypnose. Diese Altersregression enthielt eine wichtige Abweichung zur üblichen Versuchsanordnung. Dethlefsen ließ die Regression nicht in der Kindheit enden, sondern er ging mit der Person „ohne Rücksicht auf die reale Zeit, einfach immer weiter zurück“. Der studentische Forscher war auf die mit dem Versuchsergebnis verbundenen metaphysischen Fragen nicht vorbereitet: Wo beginnt das Menschenleben? Sein Fazit lautet: „Ich sah, dass Zweifel an der Lehre der Wiedergeburt nur aus mangelnder Information entspringen.“¹⁹ Fortan suchte Dethlefsen nach Quellen und Traditionen, die seine experimentelle Erfahrung für sich und andere reflektierbar und kommunizierbar machen konnten. Er fand Erklärungsmuster in östlichen Religionen, in C. G. Jungs Psychologie und in esoterischen Strömungen.

Dethlefsen befand sich mit seinem religiös-wissenschaftlichen Experiment seinerseits bereits in einer langen Wissenschaftstradition. Um 1900 experimentierte bereits der französische Oberst Albert de Rochas (1837-1914) mit Rückführungen unter Hypnose. In den USA hatte sich Edgar Cayce (1876-

¹⁸ Daiber, in: Sachau, a.a.O. (Anm. 4), 63.

¹⁹ Dethlefsen zitiert nach Sachau, a.a.O., 67.

1945) damit befasst. Auch in der Sowjetunion experimentierte man mit diesem Verfahren.²⁰

Dethlefsen entwickelte eine eigene Form einer angeblich wissenschaftlich fundierten Reinkarnationstherapie. Er versteht sein Vorgehen als eine radikalisierte Psychoanalyse: Im Unbewussten lagern nicht nur die Sedimente *eines* Lebens, sondern vieler Leben. Psychoanalytischen Überzeugungen gemäß steuert das Unbewusste unser gegenwärtiges Leben gerade *weil* es unbewusst ist. Ebenso wirkt nach Dethlefsen Karma. Erst wenn Menschen sich ihr unbewusstes Karma bewusst machen, können sie sich vom Gesetz des Schicksals befreien. Allerdings müsse auch das Bewusstseinskonzept selbst erweitert werden: Voll bewusst (ohne Abspaltungen und abgewehrte Bereiche) denkt erst diejenige Person, die nicht mehr polar denkt (z.B. im Modell einer in Diesseits und Jenseits gespaltenen Welt) und die das fiktive Zeitmodell eines Zeitstrahls bewusst dekonstruiert hat. Erst dieser umfassend integrative Standpunkt gewähre einen – im Vergleich zum Alltagsbewusstsein – quasi überbewussten, vollbewussten Einblick in die Gleichzeitigkeit alles je Erlebten. Dethlefsen verbindet sein Reinkarnationsmodell auf diese Weise mit einer lerntheoretisch ausgerichteten Metaphysik.

Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erscheint bei Dethlefsen, Kübler-Ross und ähnlich vorgehenden Forschern dadurch problematisch, dass sie nicht wissenschaftlich genug vorgehen. Beide setzen vorschnell eine Deutungsmöglichkeit absolut, ohne sorgfältig alternative Deutungen zu überprüfen. Zu Dethlefsens Versuchsergebnis gibt es zahlreiche andere Deutungsmöglichkeiten als die einer experimentell bewiesenen Reinkarnation: z.B. dass Versuchspersonen lediglich ihre unbewussten Konflikte in surreale Bildlandschaften verwandeln. Zugleich kann an Dethlefsens Vorgehen die suggestive Kraft von wissenschaftlichen Settings und die Autorität von 'studierten Wissenschaftlern' in der heutigen Gesellschaft gut veranschaulicht werden. Häufig wird ein gedankliches Nachvollziehen von Forschungsweg und Deutung aus mangelnder Kompetenz durch eine autoritätsbezogene Glaubenshaltung ersetzt. Der neue populäre Glaube an 'die Wissenschaft' ist dermaßen tragfähig, dass er inzwischen auch religiöse Botschaften mit trägt: Der Wissenschaftsglaube ist zum modernen religiösen Sprachspiel geworden.

Auch die Ärztin *Elisabeth Kübler-Ross* (1926-2004) vertrat eine empirisch orientierte Religiosität in einem naturwissenschaftlichen Sprachspiel, eine „Jenseitshoffnung in quasi-wissenschaftlichem Gewand“.²¹ „Ich glaube nur,

²⁰ Vgl. einführend: Art. Edgar Cayce, in: Wikipedia, http://de.wikipedia.org/wiki/Edgar_Cayce. (Zugang: 31. 10. 2009). Zu sowjetischen Experimenten vgl. *Sheila Ostrander/Lynn Schroeder*, PSI, Bern/München/Wien ²1992.

²¹ Sachau, a.a.O. (Anm. 4), 64. Vgl. zum Folgenden: 54ff.

was ich erfahren kann“.²² „Mir geht es nicht um Glauben, ich habe mit den Kirchen nichts im Sinn. Für mich ist das Jenseits eine Gewissheit. Meine Erfahrungen und meine 'Spooks' haben mich darin bestärkt.“ Kübler-Ross wurde in den 1960er und 1970er Jahren international bekannt durch ihre Beschreibung von Sterbephasen (Nichtwahrhabenwollen, Zorn, Verhandeln, Depression, Zustimmung) sowie durch Beschreibungen von Nahtod-Erfahrungen.²³ Als Forschungsergebnisse präsentierte sie auch Aussagen über das Weiterleben nach dem Tod und über Reinkarnation. Kübler-Ross selbst hatte sich einer Reinkarnationsrückführung unter Hypnose unterzogen.

Aus ihren empirischen Beobachtungen wagte sie den Überschritt in eine Metaphysik. Ihre Kern-Botschaft lautete: „Es gibt keinen Tod.“ Kübler-Ross zufolge existiert in jedem Menschen ein göttlicher Funke. Dieser verbindet uns mit unserer göttlichen Quelle. „Es ist eben jener Teil in uns, der uns wissen lässt, dass wir unsterblich sind. Viele Leute beginnen wieder gewahr zu werden, dass der physische Körper nur das Haus, den Tempel oder ... den Kokon darstellt, welchen wir nur für eine bestimmte Anzahl von Jahren bewohnen, bis wir uns jener Umwandlung übergeben, die man als den Tod bezeichnet.“²⁴ „Was begraben oder verbrannt wird, sind nicht Sie, sondern nur der Kokon.“

Zeitgenössische religiöse Sucher haben längst mit ihren Transzendenzvorstellungen die Hürde der Naturwissenschaften genommen. Bevorzugt zitieren sie führende Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts als neue Glaubenszeugen wie Erwin Schrödinger, Max Planck, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg und Albert Einstein. Der Wissenschaftsoptimismus reicht inzwischen so weit, dass Zeitgenossen der Forschung eine neue Grundlegung der Religion zutrauen, gemäß dem Diktum von Werner Heisenberg: „Der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch, aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott.“

Ein weltanschaulicher Bruch auf dem Glaubensweg wird nicht im Gegenüber zur zeitgenössischen Naturwissenschaft wahrgenommen, sondern nur im Rückblick auf eine überholte naturwissenschaftliche Epoche und ihr physikalistisch-mechanistisches Weltbild, das durch die Namen Isaac Newton und Rene Descartes repräsentiert wird.

Die genannten Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts repräsentieren demgegenüber ein nicht-dualistisches, immanentes Verständnis von Transzendenz. *Albert Einstein* grenzt sich von einer theistischen Gottesauffassung und Frömmigkeit ab. Für die traditionelle kirchliche Frömmigkeit sei „Gott ein Wesen, auf dessen Sorgfalt man hofft, dessen Strafen man fürchtet ... –

²² A.a.O., 63. Das folgende Zitat: ebd.

²³ A.a.O., 59.

²⁴ Ebd. Folgendes Zitat: ebd.

ein Wesen, zu dem man gewissermaßen in einer persönlichen Beziehung steht, so respektvoll diese auch sein mag.“ Seine im Verlaufe der Forschung entwickelte Frömmigkeit gründe „im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so *überlegene Vernunft* offenbart, dass alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist. ... Unzweifelhaft ist dies Gefühl nahe verwandt demjenigen, das die religiös schöpferischen Naturen aller Zeiten erfüllt hat.“²⁵

Der Atomphysiker *Max Planck* gelangte zur Auffassung vom Primat des Geistes als Urgrund der Materie – eines Geistes mit Bewusstsein und Intelligenz: „Als Physiker sage ich Ihnen nach meinen Erforschungen des Atoms dieses: Es gibt keine Materie an sich! Alle Materie entsteht und besteht nur durch die eigene Kraft, welche die Atomteilchen in Schwingung bringt und sie zum winzigsten Sonnensystem des Atoms zusammenhält.“ Wir müssen „hinter dieser Kraft einen bewussten und intelligenten Geist annehmen. Dieser Geist ist der Urgrund aller Materie! Nicht die sichtbare, aber vergängliche Materie ist das Reale, wahre Wirkliche, sondern der unsichtbare, unsterbliche Geist ist das Wahre! Da es aber Geist an sich allein ebenfalls nicht geben kann, sondern jeder Geist einem Wesen gehört, müssen wir zwingend Geistwesen annehmen.“²⁶

Die hier skizzierte Problemlage eines religiösen Empirismus mit wissenschaftlichem Anspruch wird im Kapitel über „Esoterische Mystik-konzepte“ an zwei Beispielen ausführlich dargelegt. Im folgenden Kapitel werden geschichtliche Grundlagen einer christlichen Mystagogik näher untersucht. Inwiefern hängen christliche Spiritualität und Mystagogie zusammen? Sind Einweihungswege nur esoterische oder fernöstliche religiöse Praktiken? Welche mystagogischen Strömungen gehören zur Kulturgestalt des Christentums selbst? Und an welche mystagogischen Vorläufer knüpfte das Christentum an?

²⁵ *Albert Einstein*, Die Religiosität der Forschung, in: Carl Selig (Hg.), *Mein Weltbild*, Zürich/Stuttgart/Wien 1953, 21f, hier: 21. Zu den in der neuen Religionsszene gerne zitierten Klassikern zählen: *Hans-Peter Dürr* (Hg.), *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997; *ders.* (Hg.), *Physik und Transzendenz*, Bern 1986; *Jean Guilton/Grichka und Igor Bogdanov*, *Gott und die Wissenschaft*, München 1991; *Herbert Pietschmann*, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien 1980; *Stephen W. Hawking*, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg 1988.

²⁶ *Max Planck*, zitiert in: *Zeitschrift für Erfahrungsheilkunde (ZfEHK)*, Heft 12 (1990), S. 807.

