

Frankfurter Arbeitspapiere

zur gesellschaftsethischen
und sozialwissenschaftlichen
Forschung

FAGsF Nr. 44

Thomas Wagner

„Contemplativus in actione“

- **Neues Leitbild in den Umbrüchen der
Arbeitergesellschaft**

Sommer 2005



Oswald von Nell-Breuning
Institut
für Wirtschafts- und
Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Oswald von Nell-Breuning-Institut
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Telefon 069 6061 230

Fax 069 6061 559

Email nbi@sankt-georgen.de

Internet www.nell-breuning-institut.de

ISSN 0940-0893

Alle neueren *Frankfurt Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung* sind abrufbar unter
<http://www.sankt-georgen.de/nbi/publ/fagsf.html>.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einführung in die Fragestellung und Aufbau des Aufsatzes.....	2
2.	Definitionen.....	3
2.1.	Arbeitsbegriff.....	3
2.2.	Mystikbegriff.....	4
3.	Theologische Vergewisserungen.....	6
3.1.	Arbeit und Mystik – zwei Stiefkinder der Theologie.....	6
3.2.	Die Wechselbeziehung von vita contemplativa und vita activa.....	8
3.3.	Mystik und Politik.....	10
3.4.	Weltweite Befreiungstheologien.....	14
4.	Orientierung im Epochenbruch: „contemplativus in actione“.....	16
5.	Spirituelle Bewusstseinsarbeit als Übungsweg für den „Arbeitskraftunternehmer“.....	22

1. Einführung in die Fragestellung und Aufbau des Aufsatzes

In diesem Aufsatz werden die beiden – auf den ersten Blick nur wenig miteinander zusammenhängende Begriffe „Mystik“ und „Arbeit“ aufeinander zu diskutiert. Dies geschieht im Interesse, die Umbrüche in der Arbeitsgesellschaft“ als spirituelle Herausforderung zu begreifen.

Mystik wird heutzutage nicht selten als elitäre spirituelle Tiefenerfahrung qualifiziert, die gierig vom spätmodernen „flexiblen Menschen“ in seinen Erlebniswelten konsumiert wird; Arbeit verstanden als Erwerbsarbeit scheint sich von der körperlichen Mühsal im neoliberal-digitalen Kapitalismus mehr und mehr zu entgrenzen, bleibt aber in der Regel entfremdend, ausgebeutend und aushöhlend. Gleichzeitig wird das „Ende der Arbeit“ (Jeremy Rifkin) propagiert und die Arbeitsgesellschaft zu Grabe getragen¹.

In diesem Artikel sollen die auf den zweiten Blick sichtbar werdenden Zusammenhänge zwischen Arbeit und Mystik aufgewiesen werden. Dies geschieht mit dem Interesse einen Beitrag zu einer mystisch orientierten und gesellschaftsbezogenen christlichen Ethik zu leisten, die den postsäkularen, spätmodernen Umbrüchen und Verwerfungen zumindest mit Blick auf die Handlungsakteure gerecht zu werden versucht. Gesellschaftliche Umbrüche werden allenthalben konstatiert:

- wachsende ökologische Schieflagen: langfristige Klimaveränderungen, Zerstörung der Artenvielfalt, Ozonloch, Wasserproblem, Mythos Wachstum, Verstädterung der Welt, etc.²
- wachsende soziale Schieflagen: rapide Spreizung zwischen Hungernde und Arme und Reiche und Wohlhabende weltweit³
- wachsende ökonomische Verwerfungen: Neoliberale Globalisierung ist Fragmentierung und Ausgrenzung.
- wachsende kulturell-politische Konflikte: Fundamentalismus, Islamismus, Dominanz des westlich-kapitalistischen Entwicklungsmodells, ethnische Konflikte, Rassismen und Nationalismen⁴.

¹ Kritisch setzt sich mit der These vom Ende der Arbeit das letzte Memorandum des Bensberger Kreises gemeinsam mit dem Aktionskreis Halle auseinander: Gesellschaft ohne Arbeit? Arbeit und Wachstum in der postindustriellen Gesellschaft, Schlier/Leipzig, 2004

² Bello, Walden/u.a.: Die Umwelt in der Globalisierungsfalle, Hamburg, 2002; Engelhardt, Marc/Steigenberger, Markus: Umwelt: verhandelt und verkauft?, Hamburg, 2003; Scheer, Hermann: Solare Weltwirtschaft, München, 1999

³ Chossudovsky, Michel: Global Brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg Frankfurt, 2002; Werkstatt Ökonomie: Reichtum und Armut als Herausforderung für kirchliches Handeln, Heidelberg, 2002

Beginnen möchte ich mit inhaltlichen Beschreibungen was ich unter „Arbeit“ und „Mystik“ verstehe (2.)

Im Sinne von Vergewisserungen werde ich in einem anschließenden Absatz spiritualitäts- und theologiegeschichtliche Aspekte zu Mystik und Arbeit und ihr Verhältnis zueinander zusammentragen. Ich möchte mit diesen Streiflichtern die Wahrnehmung auf den inneren Zusammenhang von Mystik und Arbeit vertiefen, gerade auch um ihre aktuelle Krisen- und Chancensituation besser verstehen zu können.

Zunächst weise ich die Randexistenz von Mystik und Arbeit in der aktuellen Theologie auf (3.1.);

anschließend referiere ich den spirituellen Topos der Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* als Versuch der Integration der beiden Handlungsbewegungen nach außen und innen (3.2.)

um schließlich die moderne Rede von Mystik und Politik in der neuen politischen Theologie (3.3.)

und in den Befreiungstheologien zu skizzieren (3.4.).

Im vierten Absatz möchte ich kurz die Erträge der Vergewisserungen sichten, um anschließend die epochalen Umbrüche zu skizzieren, in denen wir uns aktuell bewegen. Diese fordern grundsätzlich neue individuelle wie gesellschaftspolitische Antworten ein: „*Contemplativus in actione*“ als Kurzformel einer Mystik im Handeln ist für die Umbruchssituation, in der wir uns bewegen ein angemessenes Angebot für das suchende Handlungssubjekt. Wichtig erscheint dabei eine anthropologische Grundlegung im Sinne einer sozialen Reflexionstheorie (4.).

Im fünften Kapitel entfalte ich auf dieser Grundlage das Leitbild des „*contemplativus in actione*“ als Kurzformel einer Mystik im Handeln die sich als „aktive Gelassenheit“ versteht. Hier stellt der mystisch-kontemplative Weg eine Einladung dar, die Einheit von Lebenspraxis und Spiritualität, von Arbeit und Mystik in ein Ethos des Einsseins zu führen (5).

⁴ Roy, Arundhati: Die Politik der Macht, München, 2002; Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster, 2002

2. Definitionen:

Arbeit und Mystik stellen „Containerbegriffe“ dar, wo definitorische Klärungen im Sinne von heuristischen Orientierungen der Verständigung helfen. Mit diesem Ziel schlage ich einen weiten Arbeitsbegriff in Polarität zum Mystikbegriff vor. Ich verstehe Arbeit als zentrale Aktivitätsform von handelnden Subjekten nach Außen und Mystik als deren zentrale Aktivitätsform nach Innen.

2.1. Arbeit

Arbeit beschreibt jede zielbewusste Tätigkeit ohne Unterschied des Sachverhaltes.

Sie ist eine Tätigkeit, die im weitesten Sinn auf die Herstellung von Gütern und Dienstleistungen ausgerichtet ist.⁵ Diesen zunächst instrumentalen Arbeitsbegriff möchte ich mit Rekurs auf die Katholische Soziallehre erweitern. Arbeit ist hier nicht eingegrenzt auf Erwerbsarbeit oder die Produktion materieller Güter. In der klassischen Soziallehre wird Arbeit rückgebunden an das Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist – so definiert etwa Oswald von Nell-Breuning SJ – „der Zweck oder das Ziel, wozu oder wofür das betreffende gesellschaftliche Gebilde oder Gemeinwesen besteht“⁶. In seiner Habilitationsschrift „Die Arbeit hat Vorrang“ entwirft Friedhelm Hengsbach drei unveräußerliche Dimensionen der menschlichen Arbeit, die diese Gemeinwohlorientierung als gesellschaftliche Integrationsleistungen deutlich machen: Arbeit dient erstens der Selbsterhaltung (Naturalfunktion) zweitens der Selbstverwirklichung (Sozialfunktion) und drittens der Selbstbestätigung (Sozialfunktion) der Menschen. Durch dieses „kreative Dreieck menschlicher Arbeit“⁷ vermittelt sich schließlich auch die Spiritualität der Arbeit, das religiöse Bewusstsein, an der Schöpfung Gottes mitzuwirken.

Ich lokalisiere „Arbeit“ weiter im Rahmen einer Gesellschaftsethik allgemeiner Beteiligung, wie sie von Matthias Möhring-Hesse entworfen ist: „...die Gerechtigkeit einer Gesellschaft wird daran bemessen, ob sich alle Gesellschaftsmitglieder an sämtlichen gesellschaftlichen, d.h. politischen, ökonomischen und kulturellen Pro-

⁵ Thibaut, Bernhard: Artikel Arbeit, in: Lexikon der Politikwissenschaft, Band 1, 26-27, München, 2002 (Ich verzichte in diesem Zusammenhang auf die Darstellung der differenzierten Debatte um die Formbestimmtheit der Arbeit im marxistisch-materialistischen Diskurs, da dies nicht zielführend für eine erste Definition erscheint. vgl dazu: Negt, Oskar: Arbeit und Menschenwürde, Göttingen 2001 oder Gorz, Andre: Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt, 2000)

⁶ Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, 2. Auflage, München, 1985, 42

⁷ Hengsbach, Friedhelm: Die Arbeit hat Vorrang, Mainz, 1982, 41

zessen mit gleichen Rechten und vergleichbaren Möglichkeiten beteiligen können. Dabei interessiert man sich vorrangig für die Beteiligung derjenigen Subjekte, die von gesellschaftlichen Prozessen gerade ausgeschlossen sind. Mit der Universalität sozialer Gerechtigkeit ist diese sozialetische „Option für die Armen“ bestens vereinbar, da erst durch Beteiligung auch sozial diskriminierter, wenn nicht gar ausgeschlossener Menschen eine notwendige Bedingung gerechter Gesellschaftsverhältnisse geschaffen wird. Die Erwerbsarbeit ist – wie übrigens auch die Hausarbeit – ein Thema dieser beteiligungsorientierten Gesellschaftsethik – und zwar genau mit der Relevanz, mit der gesellschaftlich Beteiligungsrechte und –möglichkeiten über Erwerbsarbeit verteilt werden“⁸. Die marktvermittelte, berufliche Erwerbsarbeit ist in der westlich geprägten Moderne zur normativ ausgezeichneten Normallage erklärt worden. Aber das „Normalarbeitsverhältnis“ erodiert. Der gegenwärtige Gestaltwandel der Arbeit ist fundamental; das Verhältnis von Arbeit, Wissen und Bildung wird derzeit ganz neu gemischt.⁹

Im Sinne einer heuristischen Definition beschreibe ich Arbeit als zielgerichtete, rational begründete Handlung¹⁰ des Einzelnen nach Außen in die Gesellschaft hinein, die Wirklichkeit verändern will und als wesentliches Moment der Selbsterfüllung und Identitätsarbeit stets auch einen Niederschlag im handelnden Subjekt bewirkt. Ich unterlaufe damit zwar die philosophisch bewährte „Trilogie menschlicher Aktivitätsformen“ (nach Aristoteles: Arbeiten, Handeln, Tätigsein), gewinne aber dadurch einen weiten Arbeitsbegriff in Polarität zum Mystikbegriff: Arbeit als zentrale menschliche Aktivitätsform des handelnden Subjekts nach Außen; Mystik als zentrale Aktivitätsform nach Innen.

⁸ Möhring-Hesse, Matthias: Arbeit integriert – Arbeit spaltet. Sozialkatholische Reflexionen über gesellschaftliche Integration und Erwerbsarbeit, in: Ludwig, Heiner/Gabriel, Karl (Hg.): Gesellschaftliche Integration durch Arbeit, Münster, 2000, 94-95

vgl. ausführlich dazu: Möhring-Hesse, Matthias: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Freiburg, 1997 oder ders.: Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt/New York, 2004

⁹ Kocka, Jürgen/Offe, Claus (Hg.): Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt/New York, 2000, Castel, Robert: Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz, 1995

¹⁰ Handlungen sind subjektgeleitete, aktive Sinnvollzüge, die Wirklichkeit verändern und ereignishaft intentional ausgrenzbar sind. (vgl.. Heinrichs, Johannes: Reflexionstheoretische Semiotik. 1.Teil. Handlungstheorie, Bonn, 1980, 22-26)

2.2. Mystik

Mystik¹¹ verstehe ich zunächst mit Thomas von Aquin als „cognitio dei experimentalis“: „Erkenntnis Gottes auf dem Weg eigener Erfahrung“. Gemeint ist damit eine eigenständige Gotteseinsicht im Unterschied zu der Erkenntnis von Gott, die durch Unterweisung und Tradition, Bücher und Lehre vermittelt wird. Mystische Strömungen finden sich in allen Weltreligionen, stellen somit ein universales Phänomen dar, das sich jedoch je nach kulturell-religiösem Kontext ausdifferenziert¹². Der Mystikexperte Bernard McGinn definiert christliche Mystik bzw. das mystische Element im Christentum als „unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes“, und zwar „als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie“¹³. Mystik stellt so einen Bewusstseinsraum dar, der Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis in eins führt: die „unio mystica“ als Schau des Absoluten in der Einheitserfahrung¹⁴. Oder im Sinne einer Alltagsmystik übersetzt, die jedem suchenden Menschen zuteil werden kann: „Die mittelalterlichen Mystiker haben den Ausgang aus sich selber gefeiert. „Gang zu dir selbst zu“. Auch hier wird der Weg heraus aus dem In-der-Welt-verfangen-Sein, aus dem Gefängnis der Trivialität, benannt mit Ausdrücken des Herauskommens, des „coming out“, in dem das alte Ich verlassen wird. „Ich bin, was ich tue“ bezeichnet C.S. Lewis die unio mystica. Übereinstimmung von Sein und Handeln, Bei-sich-selber-Sein als eine Erfahrung des Außer-sich Geratens, der Ekstase. ... Um zu sein, was wir tun, brauchen wir eine andere Aufmerksamkeit, eine andere Intensität, eine andere Versenkung in das, was wir ungeteilt, ganzheitlich tun. Und doch kennen wir den seltenen Zu-

¹¹ Die Mystik knapp, präzise und vor allem eindeutig definieren zu wollen, gleicht einer Sisyphos-Arbeit: Es gibt eine schier unübersehbare Vielfalt von Mystikdefinitionen. Auf Grundlage der weithin anerkannten Beschreibungen von Bernard McGinn stelle ich nur kurz ein politisches bzw. soziales Mystikverständnis vor. Traditionelle Unterscheidungen zwischen philosophischen, theologischen oder psychologischen Definitionen blende ich in diesem Zusammenhang aus.

¹² „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.“ Alois M. Haas, Was ist Mystik?, in: Ruh, Kurt (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart, 1986, 321

¹³ McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, Band 1: Ursprünge, Freiburg, 1994, 16

¹⁴ Der Mystikexperte Alois M. Haas weiß, dass solche Einheitserfahrungen selten und heute schwieriger sind als früher: „Sie haben Voraussetzungen, die dem konsumorientierten Menschen heute äußerst schwer fallen. Es darf und kann nicht daran liegen, dass sich alle Menschen sich der Meditation widmen. Das ist gewiss eine wichtige Forderung. Aber es bleibt zu bedenken, dass auch Meditation in einem selbstischen Sinne getätigt werden kann. Wichtiger ist die Chance einer Gelassenheit, die auch als Voraussetzung einer weltweit ausgleichenden Gerechtigkeit (ein Schlüsselwort der MystikerInnen) sowohl im materiellen wie geistigen zu gelten hat.“ (Haas, A.M.: Was ist Mystik?, siehe Anmerkung 11; ders. Mystik im Kontext, München 2004, 498f.

stand in dem Sein und Handeln eins werden. „Ich bin ganz Ohr“ ist eine schöne Redewendung, die diese Sammlung unserer Kräfte ausdrückt. Wann bin ich denn ganz Auge, ganz Mund, ganz Leib und ganz Seele? Die mystische Antwort auf diese Frage ist seltsam, sie verbindet nämlich das Ganzsein mit dem Heraustreten des Ich aus seinen vorgegebenen Grenzen, mit der Ekstase.“¹⁵ Das mystische Einswerden – als Übungsweg und Bewusstseinsbildung oder als überraschendes Geschenk in den Alltagswirrnissen – ist nie ein unverlierbarer Besitz. Was in der mystischen Einung geschieht, ist nicht nur ein neuer Blick auf Gott, sondern eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat. Es ist ein Wechsel, der aus dem Einssein mit allem Lebendigen entsteht. Gott ist keine Privatangelegenheit für einige, kein Heilsindividualismus. Anders gesagt: Mystik, die vom Leiden anderer in eine unbetroffene Innerlichkeit führt, würde verfehlen, was christliche Mystik im Kern ist: die zu aller Wirklichkeit geöffnete und mitleidende Liebe. Die „Mystik der geschlossenen Augen“ korrespondiert mit einer „Mystik der offenen Augen“ (J.B. Metz), die Mystik der Innerlichkeit entspricht einer „Mystik der Äußerlichkeit“ (Raimund Panikkar).

Zusammenfassend beschreibe ich Mystik als Handlung des Einzelnen nach Innen hin auf eine integrale Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung der Einheit allen Seins. Mystik ist so ein Sinnprozess im handelnden Subjekt, der sich notwendig in Handlungen nach Außen auswirkt. Mystisch ist somit solches Handeln des Menschen, das in vollendeter Weise zugleich Rezeptivität, Nicht-Handeln (taoistisch: Wu-Wei) darstellt. Die Höchstreiflichtertheit bedeutet nicht etwa ausdrücklich-nachträgliche Reflexion, sondern die Struktur des spontanen menschlichen Selbstbezugs-im-Fremdbezug, genauer des Selbstbezugs des einzelnen, „kleinen“ Ich (Ego) durch den göttlichen Sinn oder durch das Höhere Selbst hindurch.

3. Theologische Vergewisserungen

3.1. Arbeit und Mystik – zwei Stiefkinder der Theologie

Das Wort Stiefkind kommt aus dem Althochdeutschen und bedeutet soviel wie „beraubtes“ oder „verwaistes“ Kind. Man versteht darunter Nachkommen, die nur von einem der beiden Ehegatten abstammen und in der Regel keine Ansprüche

¹⁵ Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand*, Hamburg, 1997, 45-46

gegenüber dem anderen, dem Stiefelternteil, erheben können.¹⁶ In unserer Alltagssprache wird dem Begriff „Stiefkind“ zusätzlich eine negative Wertung beigelegt. Wer als Stiefkind angesehen wird oder sich gar stiefmütterlich behandelt fühlt, der oder die leidet in aller Regel unter einem gehörigen Grad an Vernachlässigung. Will man die Themenkomplexe Arbeit und Mystik innerhalb der gegenwärtigen Theologie bestimmen, so legt sich in der Tat der Vergleich mit zwei vernachlässigten Kindern nahe. Gute Indikatoren dieser Vernachlässigungsthese stellen gerade Handbücher der Dogmatik dar. Denn Dogmatik lässt sich ja als theologisches Unterfangen verstehen, das die wichtigsten Inhalte des christlichen Glaubens reflektiert und neu deutet. Aber eine dogmatische Reflexion zu Mystik und Arbeit findet sich kaum in aktuellen Veröffentlichungen. Warum nimmt gerade in der Grundlagenreflexion des christlichen Glaubens Arbeit und Mystik eine solche Randstellung ein? Oder hat die theologische Nicht-Thematisierung von Mystik und Arbeit sachliche Gründe, weil zum Beispiel mystische Erfahrung sich der rationalen Reflexion entzieht oder weil Arbeit systematisch betrachtet kein Gegenstand der Glaubensreflexion im engeren Sinn sein kann?

Die Antworten sind verschieden: der Mystikexperte Bernard McGinn¹⁷ konstatiert einen Niedergang des Stellenwertes der Mystik in den letzten Jahrhunderten, weil die zunehmende Fokussierung auf die Erforschung innerer Bewusstseinszustände, also die wachsende Subjektivierung, auf wachsende kirchenamtliche Vorbehalte stieß. Der Münchener Mystikexperte Josef Sudbrack SJ wird deutlicher. Er macht einen „Ehebruch“ zwischen Theologie und Mystik aus, der das Schwinden des Glaubensbewusstseins und ein „Ausdörren“ des Glaubens in unseren spätmodernen Zeiten befördert: „Mit der wachsenden Rationalität der Theologie wurden die mystisch-psychologischen Werte des Glaubens an den nur-pastoralen Rand gedrängt. Insbesondere an der Ganzheits- und All-Eins-Erfahrung mit Gott, die als pantheistisch aus dem Christentum ausgeschieden wurde, ist es zu zeigen.“¹⁸

Die einseitige Orientierung am Vernunftbegriff der Moderne und damit an den aufkommenden Naturwissenschaften als neue Leitwissenschaft, haben die mystische

¹⁶ vgl. das Stichwort „Stiefkind“ in: Brockhaus Enzyklopädie; Band 21, Mannheim 1993, 216

¹⁷ McGinn, Bernard: Mystik, in Lexikon für Theologie und Kirche, Band ??, 583-597, ???

¹⁸ Sudbrack, Josef SJ: Der Ehebruch zwischen Theologie und Mystik und das Schwinden des Glaubensbewusstseins, unveröffentlichter Vortrag auf dem Mystik-Kongress im Herbst 2003 im Kloster Münsterschwarzach bei Würzburg

Erfahrungsdimension an den Rand der Theologie und Kirche und in die esoterische Ecke gedrängt.

Der Sozialphilosoph Johannes Heinrichs beschreibt diese Entwicklung mit folgenden Worten: „In der abendländischen rationalistischen Wissenschaftskultur der letzten hundertfünfzig Jahre hatte Mystik einen abfälligen Klang: Mystik war alles, was sich der rationalen Begründung entzog, im Religiösen fast gleichbedeutend mit Okkultismus, doch darüber hinaus aufs Künstlerische ausgreifend und hier mit einem Anklang an Schwärmerei für übersinnliche Realitäten. Die etablierten Religionen des Abendlandes taten das ihre dazu, den in Dogmen, Riten und Vorschriften nicht fassbaren Individualismus der Mystik abzuwehren und zumindest indirekt, oft auch unverblümt abzuwerten. Letzteres war vor allem in jüdischen und protestantischen Schriften üblich, während der Katholizismus (trotz offizieller Verdächtigung vieler Mystiker) seine Affinität und innere Spannung zwischen institutioneller Autorität und dem Wesen nach freier Mystik nie verleugnen konnte“¹⁹

Erst in den letzten Jahren ist eine enorme Aufwertung des Wortes und des Phänomens zu verzeichnen. Es setzt sich die Erkenntnis durch, dass Mystik, der gemeinsame Mutterboden, ja die gemeinsame Substanz aller Weltreligionen ist. So gilt es heute mit Blick auf die epochalen Umbrüche in unseren postsäkularen Gesellschaften die vielfältigen spirituellen Sehnsüchte und Sinnkrisen gerade in den Arbeitsbeziehungen als eigene Wirklichkeitsdimensionen zu entdecken: im Arbeiten, im Tun das Spirituelle jenseits des Funktionalen zu kultivieren und um des persönlichen Glücks und der Solidarität untereinander wegen, wertzuschätzen.

Der Sozialethiker Matthias Möhring-Hesse sieht in der nachhaltigen Verstrickung der katholischen Soziallehre im überkommenen Naturrechtsdenken und dem daran geknüpften Verzicht auf eine lebendige theologische Auseinandersetzung den Bedeutungsverlust von „Arbeit“ im theologischen Diskurs begründet.²⁰ Der Theologe Ansgar Kreuzer spricht von einer stiefmütterlichen Behandlung der Arbeit in der Theologie²¹ und weist dies in seinem theologiegeschichtlichen Aufriss nach (z.B. Abwertung der Arbeit im antiken Christentum, Aufwertung der Arbeit in Luthers Reformation) . Einen Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert lokalisiert

¹⁹ Heinrichs, Johannes: Mystik, in: Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh, 1993, 206

²⁰ vgl. Möhring-Hesse, Matthias: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, Herder, 1997

²¹ Kreuzer, Ansgar: „Um Gottes willen Arbeit“. Eine systematisch-theologische Annäherung, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 3/2004, 284-295, Regensburg, 2004

Kreutzer im Werk von Marie-Dominique Chenu²²: „Der französische Dominikanerpater ist einer der wichtigsten Wegbereiter derjenigen Theologie, die im Zweiten Vatikanischen Konzil die Hinwendung zur Welt und das Aggiornamento der katholischen Kirche vollzog. (...) Für Chenu ist eine grundsätzliche Zeitgenossenschaft des Glaubens die Basis jeder Theologie. Denn Theologie ist nichts anderes als mit der Zeit solidarischer Glaube.“²³ Dieses gesellschaftsbezogene Theologieverständnis hat sich insbesondere in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ im 2. Vatikanum durchgesetzt. Doch der Aufbruch der katholischen Kirche zur Welt wurde und wird mehr und mehr zurückgenommen²⁴. Die deutsche katholische Kirche zentriert sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Reaktion auf Priestermangel und aktuelle Finanzkrisen wieder mehr um ihr vorgebliches Kerngeschäft (hin auf verengte liturgisch-homiletische Funktionen in der überkommenen Territorialstruktur von Großpfarreien) und droht die sozialpastorale bzw. diakonische Dimension des Kircheseins zurückzudrängen. 30 Jahre nach dem Synodenbeschluss „Kirche und Arbeiterschaft“ lebt der darin konstatierte „fortwirkende Skandal“ weiter. Die mittelschichtorientierte, bürgerliche Kirche hat sich nur wenig (z.B. in ihren Betriebsseelsorgen) der Arbeitswelt wirklich geöffnet. Versteht man Theologie als Reflexion einer kollektiven Glaubenspraxis, sozusagen eines zweiten, theoretischen Schritts, so steht dieser weiter aus. Gerade mit Blick auf die epochalen Umbrüche in unseren postsäkularen Gesellschaften und den darin geknüpften Sinn- und Orientierungskrisen der einzelnen Akteure braucht es neue Anläufe um spirituelle Erfahrungen und befreiende wie entfremdete Arbeitserfahrungen zusammenzudenken: Gott vermissen und Gott entdecken in den alltäglichen Arbeitsbeziehungen.

Im spiritualitäts- und theologiegeschichtlichen Rückgriff möchte ich im Folgenden die Beziehung von „Mystik“ und „Arbeit“ an den Topoi von „vita activa – vita contemplativa“ und „Mystik und Politik“ rekonstruieren.

²² Chenu, Marie-Dominique: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, Mainz, 1956

ders.: Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie, Berlin, 2003 (Diesen Text hatte Chenu zunächst 1936 in seiner Funktion als Rektor der Dominikanerhochschule Le Saulchoir als Rede gehalten. 1937 kam sie in schriftlicher und überarbeiteter Form in Umlauf. 1942 wurde sie auf den Index gesetzt. Nun liegt sie erstmal in deutscher Übersetzung vor.)

²³ Kreutzer; Ansgar: a.a.O.:289-290

²⁴ Kaufmann, Franz-Xaver/Zingerle, Arnold (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn, 1996; Ebertz, Michael N.: Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt, 1998

3.2. Die Wechselbeziehung von *vita contemplativa* und *vita activa*

Theologiegeschichtlich lässt sich das Verhältnis von Mystik und Arbeit auf den theologischen Topos der *vita contemplativa* und *vita activa* beziehen. In ihrer Untersuchung „*Vita Activa*“ lokalisiert die Philosophin Hannah Arendt (1906-1975) Arbeit neben Herstellen und Handeln als ein Grundelement des „tätigen Lebens“. Sie weist die antike und mittelalterliche Dominanz der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* im Christentum nach, die sich in der Neuzeit umkehrt in Herausbildung der modernen Arbeitsgesellschaft, durch den „Sieg des animal laborans“. Der Topos „*vita activa* und *vita contemplativa*“ stellte und stellt die Integration zu einem ganzheitlichen christlichen Lebens- und Nachfolgemodell dar. Die Wechselbeziehung der beiden Pole ist älter als das Christentum und wurzelt in der griechischen Spekulation über die Vereinbarkeit von *bios praktikos*, das Leben des polis-Bürger, mit dem *bios theoretikos*, dem Streben nach der Wahrheit der Philosophen²⁵. Diese antike Auseinandersetzung wurde von den Christen aufgenommen („Hellenisierung des jüdisch-christlichen Impulses“), als sie mit dem Begriff *theoria/contemplatio* ihr sehnsüchtiges Streben nach der unmittelbaren Berührung des auferstandenen Erlösers ausdrückten. Diese Dialektik steht im Zentrum der Geschichte der christlichen Mystik²⁶. Die damit gemeinte Dualität zweier Lebensformen, die entweder sich ausschließen oder auf schwierige Art und Weise ineinander integriert werden sollen²⁷ sind biblisch nicht vorgesehen: es fehlt im Ersten wie Neuen Testament die Scheidung von *bios theoretikos* und *bios praktikos*. Im Gegenteil, das jüdisch-christliche Lebensmodell ist ein gleichzeitig exklusiv und integrativ: es geht in jedem Fall - exklusiv - um die rückhaltlose Nach-

²⁵ Einen umfassenden und guten Abriss der Geschichte gibt Nikolaus Lobkowicz: *Theory and Practice, History of a concept from Aristoteles to Marx*, Notre Dame, 1967

²⁶ Neben den intensiven Arbeiten von Hans Urs von Balthasar, Dietmar Mieth, Josef Sudbrack, Kurt Ruh, Alois Maria Haas ist insbesondere Bernard McGinn's „*Die Mystik im Abendland*“, aktuell vorliegend in drei Bänden, das Werk, das umfassend und profunde die Dialektik von *vita activa* und *vita contemplativa* geschichtlich und systematisch aufarbeitet. Band 1: Platon 49-64; Klemens von Alexandrien 162-164; Origines 189; Evagrius Ponticus 221-225; Pseudo-Dionysius Areopagita 233-269; Augustinus 371-373. Band 2: Gregor der Grosse 123-130; *via apostolica* 237-238; Bernhard von Clairvaux 331-339; Aelred von Rievaulx 493-494; Hugo von St. Viktor 601.

²⁷ Es lässt sich geschichtlich ein deutliches Auseinandertreten der beiden Bereiche feststellen. (vgl. F. Brunner, *Theorie et pratique dans l'evolution de la pensee occidentale*, *Revue de theologie et de philosophie*, 21, 1971) Die Antike kennt ursprünglich nicht nur zwei, sondern drei Lebensformen, das theoretische, politische und geschäftliche Leben (vgl. Hannah Arendt). Zum ganzen Komplex der Theorie-Praxis-Problematik -- geschichtlich und systematisch -- vgl. Nikolaus Lobkowicz: *Theorie and Practice*, siehe Anm. 25

folge Christi ohne die Rücksicht auf verschiedene Lebensweisen, unter denen die eine oder andere einen Vorzug verdiene. Jesus Christus ist hier Ursprung, Mitte und Ziel christlicher Vollkommenheit. Dieser Jesus lebte aber nicht wie ein Mönch; er realisierte in seinem Leben weder eine rein kontemplative noch eine rein aktive Existenzmöglichkeit. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus unterstellt weniger die Möglichkeit einer kontemplativen Existenzweise als die einer für das Heil der Menschen aktiv sich hingebenden, kenotischen Existenz, die keinerlei Raum lässt für eine auf Handeln verzichtende Schau des Vaters. Stichwort dafür ist Agape, handelnde und tätige Nächstenliebe, die letztlich die Gnosis und alle eng beschriebenen Lebensformen hinter sich lässt²⁸.

Der Kirchenvater Klemens von Alexandrien hat im dritten Jahrhundert die antike Dualität von bios theoretikos und bios praktikos ins Christentum eingeführt. Ich folge bei dieser Darlegung den Arbeiten von Alois M. Haas. Klemens unterscheidet zwischen einem beschaulichen und tätigen Leben. Das theoretische Leben ist der geistige Ort, darin „die Gnosis oder Weisheit durch Übung eine beständige und unwandelbare Kontemplation werden“²⁹. Klemens notiert weiter: „Im theoretischen Leben also sorgt man, indem man Gott ehrt, für sich selbst und schaut durch eigene fleckenlose Reinigung den heiligen Gott in heiliger Weise; denn die Sittsamkeit, wenn sie zur Seelenverfassung geworden ist, wird, indem sie sich selbst unablässig bewacht und beschaut, zur möglichsten Gottähnlichkeit.“³⁰. Unterstellt Klemens noch ein gewisses Gleichgewicht zwischen Aktion und Kontemplation, so wird durch Origines (185 bis 253/254 n. Chr.) folgschwer das beschauliche Leben gegenüber dem tätigen Leben aufgewertet. „Die zu Füßen Jesu sitzende Maria wird zum Inbegriff des beschaulichen Lebens deklariert, während die emsig sich um Jesus bemühende Martha das tätige Leben darstellt“³¹. Maria hat das beste Teil erwählt; Martha steht in der Bewertung der beiden Lebensformen unter ihr. (...) Die daraufhin unbestritten gültige Formel, wonach Kontemplation über der Aktion steht, wird im 13. Jahrhundert in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage gestellt durch die neuen Mendikantenorden, die aus der Fülle der Kontemp-

²⁸ vgl. Hans Urs von Balthasar: Jenseits von Kontemplation und Aktion, in: Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln, 1974, 288-297, oder ders.: Aktion und Kontemplation, in: Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, 1960

²⁹ Klemens von Alexandrien: Stromata, in Übersetzung von F. Overbeck, Basel, 1936, 459

³⁰ ders.: a.a.O.: 416

³¹ vgl. Mieth, D.: „Bei Origines entfernt sich der kontemplative Aufstieg immer wieder von der „Vita activa“, je mehr er sich dem Endzustand nähert, in dem es nur noch die Gnosis gibt.“ In: Mieth, D.: Gotteserfahrung – Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München, 1982, 70f

lation und ohne diese preiszugeben, in die Aktion überzugehen.“³² Die neuen Aufbruchsbewegungen der „Bettelbrüder“ (Dominikaner, Franziskaner, Beginen) rüttelten an den Grundfesten der zwischenzeitlich gut etablierten und reichen Kirche im heiligen römischen Reich, weil sie radikal aus biblischem Impuls heraus die Reichtums- und Armutsfrage neu stellten.

Entscheidend, insbesondere durch seine breite Wirkungsgeschichte ist dann die Neudeutung des Maria-Martha-Modells durch Meister Eckhart³³ zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Diese Predigt Eckharts handelt vom richtigen Verständnis und der kontemplativen und aktiven Lebensweise. Die um Jesus geschäftig besorgte Martha wird der zu Jesu Füßen versunkenen Maria gegenübergestellt. Doch die traditionelle Wertung wird umgedreht: Maria fühlt ihre Seele von der Güte Gottes umgriffen und empfängt Jesu Trost, während Martha aus tiefer Lebenserfahrung heraus im Alltag dasjenige realisiert, was grundsätzliche Berufung des Menschen ist: ein Leben im Willen Gottes leben. „Vorrangig ist nicht geistliche Erfahrung als Innerer Besitz, sondern rechtes Sein in rechtem Vollzug. Eckhart nennt diese Existenzweise Marthas „weseliche stan“ (wesentlich dastehen); sie bringt den Menschen ebenso nahe zu Gott wie die höchste Erfahrung, die uns gewährt wird. (...) Das Leben ist mithin eine Schule: Maria und mit ihr alle Menschen müssen „lernen leben“. Selbst die vollkommene Maria - die beschauende - konnte sich nicht selber sein, ohne vorher gelernt zu haben, Martha zu sein. Das heißt doch, dass die Existenz der Martha für Eckhart ein Jenseits sowohl des tätigen als auch des beschauenden Lebens meint, allerdings ein Jenseits, das zu befreiter Tat befähigt. Vollkommenheit heißt hier wiederum: „weseliche stan“, d.h. gehorsam dem Lernprozess offen stehen, in den Gott den Menschen einspannt.“³⁴

Haas fasst seine Auslegung dieser Eckhart Predigt mit folgenden Überlegungen zusammen: „Es lassen sich aus Eckharts Stellungnahme zum Problem von *vita activa* und *vita contemplativa* ein paar Folgerungen ziehen, die man nicht übersehen darf. 1. Die antike Trennung oder zeitweise Diversifikation zwischen *vita civilis* und *contemplativa* wird durch eine Anschauung überwunden, die - beide Leben christlich vertiefend - eine Gleichzeitigkeit der beiden Lebensformen suggeriert. 2. Auch die monastische Trennung von *bios praktikos* und *bios theoretikos* im Sinne zweier existenziell verschiedener Lebensweisen und -techniken wird durch ein

³² Haas, A.M.: *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt, 1989, 100

³³ Meister Eckhart: *Die deutschen Werke (DW)*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Stuttgart, 1958ff, DW 3, 472-492

³⁴ Haas, A.M.: a.a.O.: 105/107

beide zusammenfassendes Modell überholt. 3. Aber auch die synthetische Fassung einer *vita mixta* im Sinne Thomas von Aquins, darin die Aktion aus der Beschauung herauszufließen hat, wird als allzu additives Modell zurückgelassen. 4. Eckharts Modell ist ein absolut ganzheitliches, Sein und Tun ineinander integrierendes und dabei die geschichtliche Dimension trotzdem nicht ausklammerndes Modell des „*simul in actione contemplativus*“ vorzeichnet und schon erschöpfend als eine Existenz im Horizont der Ewigkeit in der Zeit definiert. Eckhart hat damit den Menschen eine Möglichkeit einer integrativen Existenzweise aufgewiesen, wie sie vor ihm nicht in den Blick gefasst werden konnte.“³⁵

Trotz dieser wirkmächtigen Kehrtwende im 13. und 14. Jahrhundert durch Meister Eckhart und die Mendikantenbewegung bleibt das überkommene dualistische, platonische Erbe von großer Bedeutung³⁶. Platons scharfe Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Formen bzw. Ideen, zwischen *doxa* (Meinung) und *episteme* (wirklichem Wissen), zwischen Zeitlichkeit und unvergänglicher Unsterblichkeit, zwischen Theorie und Praxis durchzieht weiter die Christentumsgeschichte. Die (neu-) platonische Idee, welche die Schau der höchsten Wahrheit als die erstrebenswerteste Lebenshaltung ansahen, ging von einem prinzipiellen Vorrang der Kontemplation vor aller Aktion aus. Leben, Arbeit und Engagement werden dabei häufig als minderwertig angesehen. Die (neu-) platonisch gefärbte christliche Spiritualität tendiert zur Abwertung des Leiblichen, zur Erlösung vom Leiblichen.

Mit Luther und Calvin ändert sich abermals die Auffassung von Arbeit und Mystik. Sie regen einen wirkmächtigen Pendelschlag in die gegenteilige Richtung an. Für Luther ist Arbeit nicht mehr einfache Anstrengung und Kampf ums Überleben als Teil des gottgewollten Leidens. Vielmehr wird sie als vorherrschendes Mittel moralischer Selbstvergewisserung anerkannt. Calvin ging noch weiter und sagte, Arbeit sei der Hauptzweck des Lebens und führe schließlich zur Erlösung. Emsigkeit, Fleiß und wirtschaftlichen Erfolg aufgrund von harter und ehrlicher Arbeit sind Tugenden, die das Auge Gottes erfreuen. Calvin gibt der *vita activa* – dem tätigen Leben – absoluten Vorrang vor der *vita contemplativa* – dem kontemplativen und geistig reflektierenden Leben. Unternehmerische Tätigkeit und Wagnisse rücken ins Zentrum einer Arbeitsmotivation, die die arbeitszentrierte Werkgerechtigkeit im Mittelpunkt weiß. Das Wesen der heutigen kapitalistisch orientierten Gesellschaft

³⁵ Haas, A.M.: a.a.O.:1989, 107-108

³⁶ McGinn, B.: Die Mystik im Abendland, Band 1, Freiburg, 1994, 49-64

ten gründen zum großen Teil auf dieser protestantischen Lehre von der Arbeit als zentrale Quelle aller Werte.

3.3. Mystik und Politik

Neuzeitlich wird die Dialektik der *vita activa* und *vita contemplativa* unter dem Topos von Mystik und Politik diskutiert. Mystik steht für Bewusstseinsarbeit nach Innen; Politik für öffentlich-politisches Handeln nach Außen und fällt damit unter den vorgeschlagenen weiten Arbeitsbegriff. Ursprünglich ist diese dialektische Formel entstanden in Frankreich im Zuge der dort tief greifenden Entchristianisierungsprozesse im laikalen Staat im ausgehenden 19. und 20. Jahrhundert. Die kirchliche und theologischen Reformbewegung „Renouveau Catholique“ -- insbesondere vertreten durch die katholischen Lyriker und Literaten Leon Bloy (1846-1917) und Charles Peguy (1873-1914) formulieren unter dem Programmwort von „Mystik und Politik“ den Anspruch einer Rechristianisierung des gesellschaftlichen Lebens -- auch in vehementer Kritik an der katholischen Klerikerkirche. Peguy und seine Freunde kritisieren einerseits die Entspiritualisierung in der Klerikerkirche. Sie fordern andererseits eine stärkere gesellschaftliche Präsenz der Kirche und eine Rechristianisierung im laikalen Frankreich. Gleichzeitig zeigen sie sich darin gesellschafts- und kirchenkritisch, weil sie in ihrer Betonung der Wiederentdeckung der Mystik sowohl die protestantische Werkgerechtigkeit als auch den neuen, instrumentellen „Geist des Kapitalismus“ kritisieren.

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges entstanden in Frankreich und in Belgien zahlreiche Bewegungen und katholische Verbände, die diese Ideen praktisch umzusetzen suchten, unter denen vor allem die Jeunesse Ouvriere Chretienne (JOC) und die Arbeiterpriester hervortraten.

Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) bedeutet insgesamt für die katholische Kirche ein Aufbruch hin zu einem neuen, positiven Bezug zur modernen Welt. Die Kirche reflektierte ihr Verhältnis zur Welt. Das Konzil wandte sich nicht nur an die Christen, sondern an alle Menschen: „Vor seinen Augen (denen des Konzils, T.W.) steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz

der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt...“³⁷.

Der Blick wurde geschärft, um die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Lichte des Evangeliums zu deuten³⁸. So kritisierte das Konzil zahlreiche ungerechte und entwürdigende gesellschaftliche Tendenzen:

„Noch niemals verfügte die Menschheit über soviel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und noch leidet ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not, gibt es noch unzählige Analphabeten. Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute, und gleichzeitig entstehen neue Formen gesellschaftlicher und psychischer Knechtung.“³⁹ Gerade französische Konzilstheologen wie Yves Congar und Marie Dominique Chenu setzten sich ein für eine kirchliche Öffnung gegenüber der Welt und den anderen Weltreligionen. Die Dialektik von „Mystik und Politik“: von intensiven, neuen Gotteserfahrungen und neuen intensiven Formen des gesellschaftlichen Engagements finden in vielen Formulierungen des Konzils einen eindeutigen Niederschlag.

1988 gibt der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx zum 60sten Geburtstag von Johann Baptist Metz einen Sammelband unter dem Titel „Mystik und Politik -- Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft“ heraus. Im Vorwort erklären Schillebeeckx und die Redaktionsgruppe diese Titelwahl damit, dass mit dem Spannungsbegriff „Mystik und Politik“ die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz in ihrer dialektischen Grundtendenz sichtbar gemacht werden soll: „Diese in der jüdisch-christlichen Tradition angelegte Dialektik ist es nämlich, die bei Metz in ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Potenz und Produktivität erkannt worden ist: nicht als freischwebende, für jeden möglichen Diskurs sich anbietende Begriffsdialektik, auch nicht als beruhigt-beruhigende Paradoxalität, sondern als eine Mystik die, befreiend, anklagend und tröstend, den gesellschaftlichen Mystifikationen, in denen die Realität des Bösen und des Leidens unsichtbar gemacht werden soll, entgegentritt.

Mystik und Politik werden hier also nicht künstlich voneinander getrennt, um danach desto ungefährlicher wieder verknüpft werden zu können. Sondern sie stehen sich unversöhnt gegenüber und ihre Dialektik zeigt sich praktisch: Solange Gott nicht „alles in allem“ ist, kann Mystik nichts anderes als der Schrei des gott-

³⁷ Zweites Vatikanische Konzil: Die Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes (GS), Nr. 2, in: Rahner/Vorgrimmler: Kleines Konzilskompandium, Freiburg, 2000, 450

³⁸ vgl. GS 4, in: Rahner/Vorgrimmler: a.a.O.: 2000, 451

³⁹ GS 4, in: Rahner/Vorgrimmler: a.a.O.: 2000, 452

fernen Leidens in der Welt sein und die Art, ihm Gehör, Sichtbarkeit, Anschaulichkeit und herausfordernde, eben politische Gestalt zu geben.“⁴⁰.

In Weiterentwicklung des transzendentaltheologischen Ansatzes von seinem Lehrer Karl Rahner⁴¹ hatte der Münsteraner Fundamentaltheologe J.B. Metz in den siebziger und achtziger Jahre unter der Überschrift „Politische Theologie“ den Versuch gestartet, die gesamte Theologie von den hermeneutischen Grundkategorien Geschichte und Gesellschaft her neu zu denken. In den Veröffentlichungen „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ und „Zeit der Orden - Zur Mystik und Politik der Nachfolge“ hatte Metz den theologischen Topos der Doppelstruktur des Glaubens als politisch-mystische Nachfolge skizziert: „Nachfolge zeigt eine ständig ganze Doppelstruktur. Sie hat eine mystische und eine „situative“, praktische Komponente. Beide wachsen in ihrer Radikalität nicht gegenläufig, sondern gleichsinnig proportional, und zwar weil die Nachfolge nicht etwa ein besonderes ethisches Verhältnis des einzelnen Christen zu sich selbst ausdrückt, sondern weil sie sich an Jesus orientiert; weil sie nicht „einen“ Weg, sondern „seinen“ Weg geht; weil sie ihm nicht bloß nachstrebt oder ihn zum Vorbild nimmt, sondern radikaler und gefährlicher: weil sie „Christus anzieht“ (vgl. Röm 13).

Wo diese Doppelstruktur außer acht bleibt, kommt schließlich ein Nachfolgeverständnis zur Geltung, das auf die allemal heterodoxe Praxis „halbiertes Nachfolge“ hinausläuft: Nachfolge als Akt bloßer Innerlichkeit auf der einen Seite, und Nachfolge als ausschließlich regulative Idee, als humanistisch-politisches Konzept auf der anderen. Hier die Gefahr eines modernen Monophysitismus, der in Christus nur anbetungswürdige „Höhe“ sieht, nicht aber den „Weg“; dort die Gefahr einer transzendenzlosen Jesulogie. ... Die Evangelischen Räte sind Einweisungen in die Nachfolge und ihre mystisch-politische Doppelstruktur.“⁴².

Zielgruppe dieser Überlegung von J.B. Metz waren Ordensleute; im Vorwort relativiert er dies, indem er seine Überlegungen als einen „knappen Orientierungsversuch über Kirche und Christsein im Brennpunkt der Ordensfrage“ deklariert. Ins-

⁴⁰ Schillebeeckx, E.(Hg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz, 1988, 12

⁴¹ „Contemplatio ist das Anhängen an den Gott, der das Ziel christlicher Existenz ist, also an den Gott eines überweltlichen Lebens. Actio ist die Erfüllung der innerweltlichen Aufgabe einschließlich der natürlich sittlichen. Von dieser Andeutung der Bestimmung dieser Begriffe verstehen wir die Formel ignatianische Weltbejahung, die im ersten Kreis seiner Jünger entstanden ist: in actione contemplativa. (Rahner, Karl: Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1962, 346f)

⁴² Metz, J.B.: Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Mainz, 1977, 93-94

besondere in der katholischen Theologie leben ausdifferenzierte und statusbezogene Spiritualitätsformen fort. Es gibt klare Unterschiede zwischen Priester-, Ordens- und Laienspiritualität, elitären Praktiken und so genannte Volksreligiösität⁴³. Der Theologieprofessor und katholische Priester J.B. Metz spricht nicht explizit von einer neuen Laienspiritualität, wenn er die mystisch-politische Doppelstruktur der Nachfolge beschwört. Auch bleibt offen, was er genau unter „Mystik“ und „Politik“ versteht. Assoziativ verbindet er die erstmal polaren Begriffe von Mystik und Politik, doch bleibt seine Rede abstrakt.

In der erwähnten Festschrift zu Ehren von J.B. Metz schreibt der Niederländer Frans van den Oudenrijn eine markante Kritik am Theologieansatz von Metz⁴⁴. Der ehemalige Priester und bei der Abfassung des Beitrags arbeitslose Oudenrijn⁴⁵ schreibt: „Tatsächlich habe ich lange Zeit - und das „verdanke“ ich der Art und Weise, wie wir in Münster Politische Theologie entwickelt haben -- die Welt und die Gesellschaft von einer Hubschrauber-Perspektive aus betrachtet, und ich war kaum imstande, auf der praktischen Ebene kritisch tätig zu werden. ... Während die Politische Theologie für manche Leute ein „neues Paradigma“ war/wurde, also eine neue, progressive Variante von Theologie als Wissenschaft, da war sie für mich und meine -- meist ausländischen -- Freunde vor allem eine „Durchgangsstation“ als Ausdruck des praktischen Befreiungsprozesses, in dessen Mitte wir uns befanden -- wie so viele damals. Auf meinem späteren Weg habe ich feststellen müssen, dass zentrale Elemente der Politischen Theologie weitere Radikalisierung benötigten, damit die „Durchgangsstation“ nicht zu einer „festen Burg“ wurde.“⁴⁶ Oudenrijn beschreibt seine politischen Schritte in den Niederlanden der siebziger Jahre an der Seite der Marginalisierten und konstatiert nüchtern, dass der unmittelbare Kontakt zu den Betroffenen von entscheidender Bedeutung für ihn war: „Ich denke, Baptist, dass vor allem die Abstraktheit des Politikbegriffs bei uns damals schuld daran war, dass der Ansatz der Politischen Theologie auf halber Strecke stecken geblieben ist (...). Ich denke, dass der Politikbegriff uns daran gehindert hat zu sehen, wer die wirklichen Akteure der gesell-

⁴³ vgl. Baumgartner, Jakob (Hrsg.): Wiederentdeckung der Volksreligiösität, Regensburg, 1979

⁴⁴ Van den Oudenrijn, Frans: Ein Brief nach langer Zeit, in: Schillebeeckx: a.a.O.: 1988, 255-262

⁴⁵ im Autorenverzeichnis steht zu Oudenrijn: offiziell arbeitslos; tätig im sozialen Bereich in Rotterdam und Groningen (Stadterneuerung, Arbeitslosigkeit, Straßenprostitution und dergleichen).

⁴⁶ Van den Oudenrijn, F.: a.a.O.: 257

schaftlichen Bewegung der 60er und 70er Jahre waren, und der uns deshalb auch daran gehindert hat, wirklich Anschluss zu bekommen⁴⁷.

Die Rede von „Mystik und Politik“ ist keine Erfindung von J.B. Metz, doch hat sie mit ihm akzeptierten Einzug in den kirchlich-katholischen Diskurs gefunden⁴⁸. Zwar muss man immer wieder sich kirchlicherseits gegen eine „Mystik mit verschlossenen Augen“ (Metz) wenden (und lässt damit ein oberflächliches Vorurteil gegen kontemplative und östliche Meditationswege weiterleben), doch ist mittlerweile die Rede einer leid- und gesellschaftsorientierten Theologie⁴⁹, einer Mystik

⁴⁷ Van den Oudenrijn, F.: a.a.O.:259

⁴⁸ Eine hervorragende Neuauslegung des theologischen Topos von „Mystik und Politik“ in seiner dialektischen Grundstruktur leistet der Rahner- und Metzschüler Ferdinand Kerstiens. Unter der Überschrift „Mystik und Politik - Plädoyer für eine politische Spiritualität“ (vgl.: Orientierung Nr. 12, Juni 2004) entwickelt Kerstiens eine politische Spiritualität, die aus der lebendigen Beziehungsdynamik „Innen-Außen“ lebt und sich kritisch abgrenzt vom allgemeinen Mystikboom, der zunächst das Innen und danach erst das Außen in den Blick nehmen will

⁴⁹ Im deutschsprachigen Raum wird aber dem Fundamentaltheologen und „Vater der neuen politischen Theologie“, Johann Baptist Metz dieser theologische Topos zugeschrieben. Er wird vielerorts zur theologischen Begründung gesellschaftlichen Engagements aufgegriffen. Selbst in kirchenamtlichen Dokumenten als auch in Äußerungen des päpstlichen Delegaten in Deutschland, dem Apostolischen Nuntius wird, --wie ich im Folgenden kurz skizzieren möchte --, auf diesen Topos zurückgegriffen.

1. Die Rottenburger Synode (1985-1986) schreibt im Beschluss IV: „Jugendarbeit“: „Erkennbar wird das Reich Gottes unter uns dadurch, dass wir uns auf Gott einlassen, mit ihm in Berührung kommen und bleiben, in ihm eingewurzelt sind. Solches nennen wir Mystik. Ein in Gott verwurzelter Mensch findet im Glauben an Jesus Christus den Sinn seines Lebens. Aus solcher Verwurzelung in Gott gestaltet er die Gemeinschaft der Kirche und die Gesellschaft mit. Wenn wir als Christen mystisch sind, lernen wir, an der Leidenschaft Gottes für die Menschen teilzunehmen, indem wir uns selber für eine gerechtere Welt engagieren und in diesem Sinne politisch sind: also für Gerechtigkeit, Freiheit in der Welt einstehen, allen Formen der Unterdrückung durch die das Antlitz der Menschen zerstört wird, widerstehen und für den umfassenden Schutz jeglichen menschlichen Lebens eintreten.“(Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart, 1985-1987 Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen, Ostfildern, 6. Auflage 1988) „Wie das Heilshandeln Jesu Heil-, Welt- und Menschendienst in einem ist, so wird das Handeln der Christen immer mystisch und politisch sein müssen. Deshalb sagen wir: je mystischer wir Christen sind, um so politischer werden wir sein.“(a.a.O.)

2. In einem Festvortrag zur Jahreseröffnung der katholischen Akademiearbeit am 8.1.2003 in Magdeburg spricht der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Giovanni Lajolo zum Thema „Je mystischer und gottverwurzelter -- umso politischer und verantwortlicher für die Welt“. Lajolo versteht Mystik als „tiefe geistliche Erfahrung“ und versteht sie so, dass „jeder Christ, der glaubt, ein Mystiker ist. Denn er hat die Erfahrung des Mysteriums, des Geheimnisses, mit all dem, was ihm von der dunklen „Wolkensäule“ immer zu eigen ist, in der Gott sich birgt, was so schwer in der menschlichen Sprache auszusprechen ist -- aber auch mit all dem, was in ihm ist von der leuchtenden „Feuersäule“, in der Gott etwas von der Herrlichkeit seines Gesichts durchblicken lässt.“ (aus: L'OSSERVATORE ROMANO vom 17.1.2003, Seite 11-12). Nach einem Durchgang durchs Erste und Neue Testament bezieht sich Lajolo auf verschiedene päpstliche Lehrschreiben und schließlich auf Papst Johannes Paul II selbst. Er sieht in ihm -- aber auch in Mutter Teresa, Robert

mit offenen Augen, einer christlichen Nachfolge als einer Praxis der Compassion innerhalb der Kirche nicht nur akzeptiert, sondern auch gern gehört und ausgesprochen. In der Regel aber abstrakt ohne genau die Täter und Opfer in unseren neoliberalen Marktgesellschaften zu denunzieren.

3.5. Befreiungstheologien weltweit

Die Befreiungstheologien vermeiden die moderne Trennung von Spiritualität, Ethik und Dogmatik. Sie verbindet den Gedanken der von Gottes Präferenzoption für die Armen mit einer Theologie der Inkarnation, die stark kenotische Züge trägt. In einem Analogieschluss wird das „gekreuzigte Volk“ (Ellacuria) als privilegierter Ort von Gottes Offenbarung gesehen. Mit und für die Armen da zu sein ist der evangelische Imperativ für die Erkenntnis Gottes. Diese erfordert einen weiteren Analogieschluss vom Werk Christi als Überwindung der Sünde hin auf eine Praxis der Befreiung. Christi Werk im Kampf gegen die Macht des Bösen vermittelt auf einzigartige Weise die Kenntnis seiner Person. In der Geschichte dauert dieser Kampf aber immer noch an und erfordert unsere Teilnahme. Daraus folgt: „Gott zu kennen heißt, Gerechtigkeit zu üben“.⁵⁰

Insgesamt sehe ich in den neuen christlichen Basisbewegungen, insbesondere in Lateinamerika, die Perspektive, die Dialektik von Mystik und Politik, von *vita contemplativa* und *vita activa* neu zu gestalten. Ein weltabgewandtes, hermetisches Theologie- und Kirchenverständnis wird im Zuge des Aufbruchs nach dem II. Vatikanum überwunden und Kirche als Volk Gottes entwirft sich neu in der geschichtlichen Befreiungsperspektive. Diese Praxis der Befreiung mit dem Geist zu durchdringen ist ein zentrales Anliegen der Befreiungstheologen. Leonardo Boff spricht in verschiedenen Veröffentlichungen von der Notwendigkeit der Kontemplation in der Befreiungspraxis⁵¹, Ignacio Ellacuria spricht von einer Kontemplation im Handeln für die Gerechtigkeit⁵², Frei Betto von Mystik und Engagement⁵³, Jon

Schumann, Alcide De Gasperi und in Dag Hammarskjöld gelebte Beispiele des Zusammenspiels von Mystik und Politik. Er schließt mit dem ausdrücklichen Appell an die Zuhörenden: „Je mystischer, gottverwurzelter -- je politischer, verantwortlicher für die Welt.“ (a.a.O.)

⁵⁰ Guttierrez, G.: *teologia de la liberacion*, Lima, 1971, 194

⁵¹ Boff, L.: *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik*, Düsseldorf, 1994, ders.: *Mystik der Straße*, Düsseldorf, 1995, ders.: *Die Logik des Herzens. Wege zu neuer Achtsamkeit*, Düsseldorf 1999, ders.: *Ethik für eine Welt*, Düsseldorf, 2000, ders.: *Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge*, Düsseldorf, 2004

⁵² Ellacuria, I.: *Mysterium Liberationis*, Luzern, 1995

Sobrinho spricht von der politischen Heiligkeit und von einer Befreiung im Geist⁵⁴. Die prinzipielle Zweiphasigkeit oder Zweigleisigkeit von actio und contemplatio wird zu überwinden gesucht. Gustavo Gutierrez formuliert seine Spiritualität der Befreiung unter dem Titel: „Aus der eigenen Quelle trinken“⁵⁵ und notiert unter den Stichworten „Spiritualität und Befreiung“ in einer neueren Veröffentlichung: „Spiritualität ist ein relativ neuer Begriff - er taucht im französischen Sprachraum erst im 17. Jahrhundert auf -, um das zu bezeichnen, was in der ersten Zeit des Christentums Nachfolge Christi genannt wurde (sequella Christi). Diese Nachfolge wird von Menschen vollzogen, die in einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit und zu einer genau bestimmbar Zeit leben. (...) Viele Christen haben sich in den siebziger Jahren in ihren Ländern dem „revolutionären Prozess Lateinamerikas“ angeschlossen. Abgesehen davon, dass es in diesem Prozess in Bezug auf die verwendeten Begriffe sicher an einigen Stellen an Distanz fehlt und manches dabei auch nicht so recht ausgegoren erscheint, so lässt sich doch ein zentraler Ansatzpunkt bestimmen. Es ist die Einsicht, dass Christusbefreiung die Vergegenwärtigung des Evangeliums und der damit verbundenen Ansprüche der Liebe und der Gerechtigkeit voraussetzt. Und das soll inmitten einer Welt geschehen, in der viele Menschen eines vorzeitigen Todes sterben, in der Arme ständiger Misshandlung ausgesetzt sind, in der indianische und schwarze Kulturen und Rassen missachtet werden, und in der Frauen immer noch ausgegrenzt werden. Es sind sehr schwere Bedingungen, in denen sich christliches Leben behaupten muss, und das betrifft sowohl die Dimension des Betens als auch die Dimension der Solidarität mit den Leidenden. Aber wir dürfen gewiss sein, dass es sich um einen herausfordernden und fruchtbaren Weg handelt, auf dem wir zugleich dem Gott unseres Glaubens und dem lateinamerikanischen Volk unsere Treue erweisen können.“⁵⁶

Für Leonardo Boff liegt die mystisch-spirituelle Zentralerfahrung⁵⁷ letztlich in Gottes „gratuidad“, d.h. in der Ungeschuldetheit und Unverzweckbarkeit seines gnädigen

⁵³ Betto, Frei: Mystik und Engagement, in: Boff, L.: Mystik der Straße, Düsseldorf, 1995, 55-59

⁵⁴ Sobrinho, J.: Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg, 1989

⁵⁵ Gutierrez, G.: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, Mainz, 1986

⁵⁶ Gutierrez: Theologie, Spiritualität und geschichtliche Praxis, in: Krieg, C.: Die Theologie auf dem Weg ins Dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 188-189

⁵⁷ Boff versteht Spiritualität als eine Lebenshaltung, „ in der sich der Mensch mit dem Ganzen verbunden fühlt und den roten Faden spürt, der alle Dinge verbindet und aneinander rückbindet, damit sie einen Kosmos bilden. Diese Erfahrung befähigt den Menschen, dem roten Faden einen Namen zu geben und mit ihm im Zwiegespräch und Gemeinschaft zu treten, stößt er doch auf ihn in jedem

Handelns in der Geschichte⁵⁸. Denn diese „gratuidad“ von der Gustavo Gutierrez immer wieder spricht, trägt und prägt die Befreiungspraxis und das kritische Engagement der Theologie der Befreiung. Sie gewährt in diesem Engagement trotz aller Schwierigkeiten und Niederlagen Gelassenheit, Unverdrossenheit und langen Atem. Diese „gratuidad“ ist passiv und aktiv zugleich, in jedem Fall konstruktiv mit Blick auf die Subjektwerdung des Einzelnen in seinem Wachstums- und Reifungsprozess.

Die sozialen Spaltungen in arm und reich sind in Lateinamerika sehr stark. Die Übersetzung der biblischen Präferenzoption für die Armen und Ausgegrenzten gewinnt in solchen gesellschaftlichen Kontext eine besondere Schärfe. Eine direkte Übertragung auf die bundesdeutsche Situation ist nicht möglich, auch wenn im Zuge aktueller Sozialabbauschnitte die verstärkte Spaltung in Arme und Reiche in den „Metropolen“ intensiv vorangetrieben wird⁵⁹. Mit Blick auf die prophetische Funktion der Option für die Armen fragt Thomas Schmidt⁶⁰: „Ist es so, dass die Befreiungstheologie für den grundlegenden Impuls eine äußerst wichtige Funktion hat, für die vielen Alltagsentscheidungen aber insgesamt zu grob und zu grundsätzlich ist? Ist es möglich, als Christ Verantwortung zu übernehmen innerhalb des politischen und wirtschaftlichen Systems und trotzdem und gerade darin den Herausforderungen des Evangeliums gerecht zu werden? Wie kann eine Option für die Armen in einer hochkomplexen Gesellschaft wie in Deutschland gelebt und gleichzeitig auch noch der weltweite Zusammenhang in den Blick genommen werden? Wie lässt sich die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem in einer konkreten

Detail der Wirklichkeit. Unter tausend Namen ruft er ihn an: Urquell aller Dinge, Geheimnis der Welt oder schlicht und einfach Gott.

Mystik ist die Form des Seins und des Fühlens, mit der Mensch das namenlose Geheimnis erfahrungsmäßig annimmt und verinnerlicht und zulässt, dass es die ganze Existenz durchdringt. Nicht das Wissen von Gott, sondern das Gott-Fühlen macht den Mystiker aus.“ Boff, L.: Ethik für eine Welt, Düsseldorf, 2000, 115-116

⁵⁸ vgl.: Freitag, Josef: Engagement und Gelassenheit, in: Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 2/1997

⁵⁹ Im Sinne einer stark mystisch inspirierten Theologie haben der Nordamerikaner Matthew Fox (Der große Segen, Schöpfungsspiritualität, Mitdenken Mitdenken Mitfreuen, Freundschaft mit dem Leben) und die deutsche Theologin Dorothee Sölle (Mystik und Widerstand) hervorragende Arbeiten für die „Erste Welt“ vorgelegt. Besonders ihre Arbeiten „Revolution der Arbeit. Damit alle sinnvoll leben können“ von Fox und „Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung“ sind für meine Fragestellung produktiv.

⁶⁰ Schmidt, Thomas: Befreiungstheologie und Betriebsratarbeit, in: Arntz, N./Fornet-Betancourt, R./Wolter, G.: a.a.O.: 2002, 262

Stadt lebendig halten? Eine mit- und nachdenkende Theologie in Europa müsste hier noch einige Arbeit leisten.“

6. Orientierung im Epochenbruch: contemplativus in actione

Nach Sichtung der alten und jungen theologischen Überlegungen zu der Wechselbeziehung von Mystik und Arbeit kann ein engerer Zusammenhang konstituiert werden:

Die unterschiedlichen historischen Ausprägungen:

- die alte Dialektik der *vita contemplativa* und *vita activa* in ihren unterschiedlichen historischen Pendelausschlägen innerhalb der Theologie,
- die Rede von Mystik und Politik in der neuen politischen Theologie und den Befreiungstheologien in Kritik an einer an gesellschaftlichen und mystischen Fragestellungen apathischen Kirche,

zielen auf ein integrales Handeln, wo die notwendige Dialektik von Innen und Außen als Glaubenspraxis gelebt wird. Die polare Einheit zielt auf eine bestimmte, integrale Praxis, die die Zweigleisigkeit der Einheit von *actio* und *contemplatio* überwindet.

Gerade in Reaktion auf die (auch in der Theologie zu konstatierende) neuzeitliche Tendenz den „Sieg des *animal laborans*“ (H. Arendt) zu feiern, und somit primär den Pol der „*vita activa*“ zu würdigen, zeigt dieser theologiegeschichtliche Rückblick, die Wichtigkeit einer gleichgewichtigen Dialektik von „*vita activa*“ und „*vita contemplativa*“, von „Mystik“ und „Politik“ als integrale Glaubenspraxis zu entwerfen und zu verteidigen.

Es geht dabei letztlich um eine individuell auszutarierende Balance, die in ein Handeln mündet. Die Metapher „Wege nach Innen – Wege nach Außen“ ist eine Verständnishilfe und dennoch stimmt dieses Bild in einem entscheidenden Punkt nicht, da es die integrale Praxis in zwei scheinbar unabhängige Pole aufzulösen droht: Innenarbeit und Außenarbeit. Wenn wir Glauben als integrale Lebenspraxis, als Handeln im Alltag, im Betrieb, Freizeit verstehen, dann drückt dies zunächst die Grundbewegung aus. Aber in dieser Grundbewegung oszillieren unterschiedliche Dynamiken, die gut im Bild „Wege nach Innen – Wege nach Außen“ darzustellen sind.

All den referierten Integrationsversuchen haftet jedoch eine Abstraktheit an. Tragende Intuition ist die Einheit von mystisch-theologischer Verankerung und Lebenspraxis bzw. gesellschaftlichem Handeln, die selbst und gerade in den Ausdifferenzierungen der späten Moderne aufrecht zu erhalten gesucht wird. Mit Abstraktheit meine ich, dass die jeweiligen Pole der Dialektik zu wenig konkretisiert werden in die alltäglichen Lebensvollzüge, sofern innerhalb der bewussten Wechselbeziehung gedacht wird.

Genau vor dieser Aufgabe stehen wir heute, sollen „Arbeit“ und „Mystik“ wieder näher zusammenrücken.

Fand im antiken und mittelalterlichen Christentum inmitten eines christlich geprägten Welt- und Selbstbildes die *vita contemplativa* eine deutliche Höherbewertung als die *vita activa*, so dreht sich dieses Verhältnis in der Neuzeit. Im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung wird die *vita activa* die Dominante. In Reaktion auf diese Umkehrung lässt sich auch die neue Formel von Mystik und Politik verstehen: Kirche und Christentum verlieren ihren gesellschaftsprägenden Einfluss und bekommen einen Platz für das Private und Persönliche zugewiesen. Die neue Formel von Mystik und Politik sucht diese Zuweisung zu durchkreuzen und reklamiert für Kirche und Christentum auch ein öffentliches Mandat, eine öffentlich – politische Kompetenz, die auch den Bereich der aufkommenden Industriearbeitswelt mit einschließt und sich nicht auf das Heil des einzelnen Glaubenden beschränken lässt. Gleichzeitig wendet sich diese neue Formel kritisch gegen Entspiritualisierungsprozesse in der Kirche, indem eine Wiederaneignung der mystischen Dimension des Glaubens gefordert wird.

Heute in der späten Moderne, nach den Pendelschlägen der Antike bzw. des Mittelalters und umgekehrt in der Neuzeit, ist die Balance von Innen und Außen als gleichgewichtige Polarität im Zuge einer integralen Praxis neu zu denken. Jenseits der Zweigleisigkeit in *actio* und *contemplatio* bietet die Kurzformel der ignatianischen Spiritualität – „*Contemplativus in actione*“ - eine angemessene Zielperspektive: „Aktive Gelassenheit“ kommt in der postsäkularen Gegenwart dem nahe, was früher diese ignatianische Formel zu beschreiben versuchte. Die polare Einheit von *actio* und *contemplatio* war schon von Meister Eckhart gedacht.⁶¹ Doch die mittelalterlichen Mönche blieben im wesentlichen bei der Formel

⁶¹ „Wer aber Gott recht in der Wahrheit hat, der hat ihn an allen Stätten und auf der Straße und bei allen Leuten ebenso gut wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle.“ (Meister Eckhart:

der Dominikaner-Spiritualität „contemplata allis tradere“, also einer prinzipiellen Zweiphasigkeit oder Zweigleisigkeit von actio und contemplatio stehen. Erst in der durch Ignatius von Loyola grundgelegten Spiritualität der contemplatio in actione und des „Gott Findens in allen Dingen“ (auch wenn dieser Gedanke ebenfalls schon bei Meister Eckhart präsent ist) wird die Überwindung der Zweigleisigkeit zum Programm. Darin liegt mehr als eine allgemeine „Weltfreudigkeit“. Gemeint ist die Verbindung mit dem göttlichen Willen gerade in der menschlichen Eigenaktivität, im Handeln. Die Formel „contemplativus in actione“ kommt also der von der „aktiven Gelassenheit“ äußerst nahe, so nahe, wie „Gelassenheit“ der contemplatio als ihrer Quelle steht.

Diese Betrachtung hin auf das Handlungssubjekt im Sinne eines „contemplativus in actione“ gewinnt gerade mit Blick auf die fundamentalen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umbrüche unserer Tage (vgl. einleitender Absatz) verstärkte Bedeutsamkeit.

Diese fordern uns zu einer grundlegenden Transformation individueller und kollektiver Verhaltensstrukturen heraus. Auch die Innensicht des Subjektes bleibt davon nicht unberührt. Die Erfahrung, dass nicht nur die sich beschleunigenden Handlungssysteme moderner Gesellschaften sich selbst bedrohen, sondern dass auch geschichtlich erarbeitete kulturelle Hintergrundorientierungen ihre Selbstverständlichkeit ebenso verlieren wie die verfügbaren Sprachen der Wirklichkeitsinterpretation ihre innere Konsistenz, und dass die Selbsterfahrung des Subjekts ebenso wie die Wahrnehmung des anderen zwischen Vertrautheit und Fremdheit schwankt, schafft neuartige Bedingungen für Entwicklungsprozesse und damit zugleich auch theoretisch eine neue Situation.

Es geht offensichtlich um eine veränderte reflexive Kultur, um eine Reflexion, die auch bewusst die transpersonalen Aspekte des Subjektes mit einbezieht und danach fragt, wie ein neues Selbstverständnis und eine Transformation der gegenwärtigen Verfasstheit der Gesellschaft erreicht werden kann, so dass insgesamt Überleben möglich erscheint, ohne dass einer immer größeren Anzahl der Menschen eine humane Existenzform verweigert wird. Es gilt bewusst die kognitive Intelligenz zu bereichern durch die emotionale⁶² und spirituelle⁶³ Intelligenz. Bei

Rede der Unterweisung, in: Quint, Josef (Hg.): Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München, 1963, 58f.)

⁶² Goleman, Daniel: Emotionale Intelligenz, Hamburg, 1996

⁶³ Zohar, Danah/ Marshall, Ian: Spirituelle Intelligenz, Bern/München/Wien, 2000

diesen Vorschlägen handelt es sich um Korrekturen gegenüber einer rationalistisch-anthropozentrischen Engführung im abendländischen Denken. Diese Engführung gründet im Dualismus von Geist und Materie, wie sie mit der platonischen Philosophie populär und wirkmächtig wurde⁶⁴.

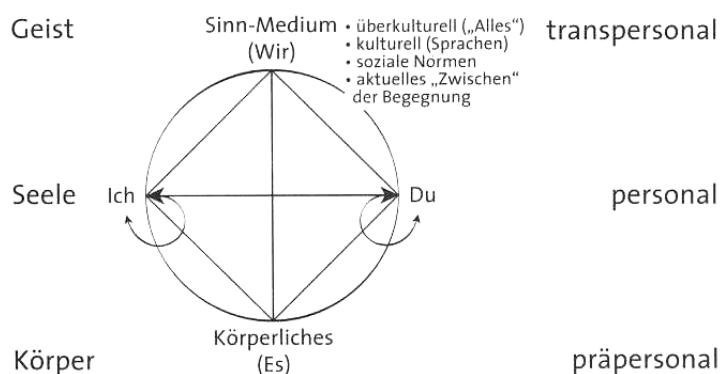
Die bewusste Einbeziehung der intuitiv-emotiven und mystisch-transpersonalen Subjektebene sprengt das dualistische Erbe. Sie leistet eine anthropologische Grundlegung christlicher Glaubenspraxis. Grundsätzlich folge ich bei diesen Überlegungen einer triadischen Anthropologie, wie sie von Johannes Heinrichs⁶⁵ entfaltet worden ist. In Kritik an dem von Platon herrührenden Leib-Seele-Dualismus⁶⁶ entwirft er den Menschen als selbstreflexive Person, als Leib-Seele-Geist-Einheit: „Die Reflexivität, d.h. die vollzogene volle Selbstbezüglichkeit, bildet das Prinzip, das zunächst die fundamentale Struktur der menschlichen Subjektivität -- man mag auch „Person“ sagen -- ausmacht und von daher ihr Handeln strukturiert. Reflexivität ist mit anderen Worten die „Fähigkeit“, „ich“ sagen zu können, das Selbstbewusstsein in einem vor-psychologischen Sinne. (...) Selbstbewusstsein in seiner reflexiven Struktur bedeutet hier, dass Erkennendes und Erkanntes, zumindest punktuell, eins sind und diese Einheit damit implizit gewusst wird. (...). Die Selbstbezüglichkeit der begleitenden, konstitutiven Reflexion hat allerdings keinen

⁶⁴ Walter Lesch geht in seinem Beitrag „Vom ‚Gemüt herzloser Zustände‘ und vom ‚Geist einer geistlosen Welt‘“ auf ethische Zugänge zu einer Spiritualität sozialen Handelns ein. Er rekonstruiert das so genannte dualistische Erbe im Christentum durch die wertende Polarität von Außen und Innen, sichtbar und unsichtbar, Materie und Geist, Körper und Seele. Im Unterschied dazu insistiert Lesch auf dem integralen biblischen Verständnis: „Was im Hebräischen „ruach“ genannt wird, hat eher was mit Wind, Sturm und Lebensatem zu tun. Es ist eine elementare Kraft, die Leben schenkt und erhält. Die anthropologischen und theologischen Implikationen einer solchen Sichtweise sind evident. Hier geht es plötzlich nicht mehr um Innerlichkeit, um das Schema Körper und Geist, sondern um eine umfassende Dynamik, deren Ursprung in Gott gesehen wird und die das Leben einzelner Menschen und deren Zusammenleben ergreift. Von Dualismus oder Leibfeindlichkeit keine Spur.“ (zitiert nach: Lewkowicz, M./Lob-Hüdepohl, A.: Spiritualität in der sozialen Arbeit, Freiburg, 2003, 58

⁶⁵ Heinrichs, J.: Ökologik, Frankfurt, 1997; ders.: Revolution der Demokratie. Eine Realutopie, Berlin, 2003; ders.: Demokratiemanifest für die schweigende Mehrheit, München, 2005

⁶⁶ Der Platonismus und insb. die dualistische Leib-Seele-Konzeption war und ist in der Christentumsgeschichte sehr wirkmächtig. Sie führte zu einer unhaltbaren Spaltung, worin die geistliche Seite auf- und die leibliche Seite des Menschen abgewertet wurde: die mythisch-gnostischen Systeme sind in ihrem ethischen Kern vom platonischen Dualismus der reinen geistigen Ideenwelt als der Welt des wahren und eigentlichen Seins und der äußeren minderwertigen Welt der Materie und des Scheins getragen. In Fortführung lässt sich bei Augustinus in Rezeption Plotins ein kultureller Dualismus feststellen, danach müsse neben dem Gottesreich der Liebe der irdische Gewaltstaat der Selbstsucht weiter bestehen.(vgl.: Heiner Hastedt, Das Leib-Seele-Problem, Frankfurt, 1988)

monologischen, sondern einen dialogischen Charakter. Die konstitutive Reflexion ist das Gegenteil von nachträglich, sie macht das Ich allererst aus. Sie ist nicht allein und ausschließlich Selbstbezug, sondern Selbstbezug -im-Fremdbezug. ... Erst die dialogische Denkströmungen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts (F.H.Jakobi, L.Feuerbach; M.Buber, F.Ebner, usw.) brachten zur Geltung, dass das Du als die andere, antwortfähige Freiheit nicht unter die Objekte subsumiert werden darf, dass es eine eigene Erkenntnis- und Freiheitsquelle darstellt. Damit wird der Selbstbezug-im-Fremdbezug zur Selbsterkenntnis-durch-Fremderkenntnis: Du ist Reflexions-Spiegel, worin das Ich sich selbst tiefer erkennt. Das Du ist Quelle eigener Freiheit und eigener Erkenntnis-Offenbarung.



Die drei Wesensbestandteile des Menschen ergeben sich, wie anfangs angedeutet und wie die Figur zeigt, als Körper (Ausgedehntes), Seele (die individuellen, reflexionfähigen Instanzen des Ich und des Du -- die beiden Sinnelemente, die sich in objektivierender Draufsicht auf eine Seinsstufe reduzieren) und Geist: das Über-Individuelle, Logische oder Logoshafte, das uns näher ist als das Tageslicht und unserem normalen, außengeleiteten, dingverhafteten Denken doch so fern, dass wir es normalerweise übersehen.

Der Mensch ist wesentlich leibhaftiges Selbstreflexions- und daher Freiheitswesen in Interaktion mit Natur und Dingen, mit Seinesgleichen und dem unendlichen Sinn-Medium, wobei all diese Interaktions-Elemente Vermittlungsinstanzen der Selbstreflexion des Ich sind. Der große Kreis zeigt dieses durch die anderen Elemente hindurch vermittelte „große Ich“ oder Selbst. Die kleinen Kreise kennzeichnend Ich und Du als jeweils „kleine Iche“. Du ist das andere Ich -- im Hinblick auf

ihre Fähigkeit zur ausdrücklichen, nachträglichen, objektivierenden Selbstreflexion.“⁶⁷

Die vier Sinn-Dimensionen -- Ich, Du, Körperliches, Sinn-Medium lassen sich gut und verständlich in das triadische Bild der Körper-Seele-Geist-Einheit fassen.

Diese vier Sinndimensionen beschreiben den Menschen: die soziale (z.B. Kontakt, Beziehung, Bindung, Kommunikation, Rollen, Regulation von Nähe und Distanz), die somatische (z.B. Vitalität, körperlicher Ausdruck, Atmung, Haltung, biologische Rhythmen), die psychische (z.B. Emotionen, Wollen, Wahrnehmen, Denken, Selbstbild) und die spirituelle (z.B. Gott, Transzendenz, geistig-geistliche Zustände von Friede, Ruhe.⁶⁸ Diese vier Elemente formen sich in der Sozialisation zu einer differenzierten Einheit zum Leib-Subjekt mit ganz eigenen individuellen Mustern und Schemata.

Der Mensch ist somit immer Leib-Subjekt im Kontext⁶⁹, verbunden mit Lebenswelt, den Milieus, der Gesellschaft mit ihren Strukturen und der Geschichte. In dieser leiblichen Einheit öffnet sich dem Menschen eine „ahnende Verbindung zum Grund der menschlichen Existenz und zu der geistigen Kraft, die alles Leben durchweht.“⁷⁰ Der Mensch bekommt im Zuge seiner biographisch-geschichtlichen Entwicklung zum Innersten seiner selbst einen Bezug und öffnet sich dem spirituellen bzw. transpersonalen Feld.

Die kontemplative oder mystische Empfänglichkeit kann - „frei von Geschäftigkeit“ mit vielen selbstgesetzten Absichten – zur größten Entschiedenheit oder Entschlossenheit des konkreten Handelns führen. Denn sie befreit die Intuition, die vierte Erkenntniskraft nach sinnlicher Wahrnehmung (Empfindung), Denken und Fühlen, welche die Synthese der vorausgehenden Vermögen darstellt.⁷¹ Solche Synthese dürfte jedoch angewiesen sein auf kontemplative Rezeptivität. Sie ist nicht einfach durch psychologische Technik erlernbar – obschon die Transpersonale Psychologie einige Hinweise vermittelt. Über die Bedeutung meditativer Techniken für die Befreiung der Intuition und die kontemplative Anreicherung des aktiven Lebens ist in den letzten Jahren viel geforscht und veröffentlicht worden.

⁶⁷ Heinrichs, J.: a.a.O.: 2003, 74-81

⁶⁸ Der Psychoanalytiker Christian Scharfetter nennt diese vier Dimensionen: somatisch-physiologischer, psychologischer, sozialer und transpersonaler Bereich; in: Scharfetter: Der spirituelle Weg und seine Gefahren, Stuttgart, 1999

⁶⁹ vgl.: Petzhold, Hilarion: Integrative Therapie, 1993, 493

⁷⁰ Haussmann, B./Neddermayer, R.: Bewegt sein, Paderborn, 1996, 33

⁷¹ vgl. C.G. Jung: Über Grundlagen der analytischen Psychologie, Frankfurt, 1983

Der Meditations-Boom hat aber die Gefahr, dass die alte Zweigleisigkeit und die Höherbewertung der *via contemplativa* neu zu reformulieren. „*Contemplativus in actione*“ meint demgegenüber gerade die Erfahrung des göttlichen Sinns in der Aktivität selbst. Die Vereinigung mit dem „göttlichen Willen“ kann in der Tat am tiefsten dort geschehen, wo der menschliche Wille zugleich seine eigene Aktivität entfaltet und in *actu exercitu* (der immer begleitende Reflexion einschließt) erfährt. Nur hier kann es zu einer Liebesbegegnung – verstanden als Begegnung zweier wollenden Freiheiten – im Tun selbst kommen. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass Liebe nicht primär Gefühl und Begehren, sondern primär freier Wille ist, der anderem freien Willen begegnet und antwortet.

Für die Einübung solcher *contemplatio in actione* gibt es ein spirituelles Rezept, das besonders von östlichen Meistern immer wieder empfohlen wird: Übung der Achtsamkeit oder *Gewahrsein* (*awareness*) ins konkrete Jetzt!.

Die Achtsamkeit bedeutet eine bestimmte Kultur der Selbstsorge bzw. der Reflexion: einen Weg von der vorbegrifflichen Reflexion zur Steigerung der gelebten und erlebten Reflexion. Im Unterschied zur Wahrnehmung wird hierbei nicht an das Aufnehmen von Daten aus der Außenwelt, auch nicht an das Erzeugen neuer Gedanken gedacht, sondern an eine besondere Form der Bewusstheit, die aus dem Zusehen-zu oder Zeuge-sein für die Wahrnehmungen, Empfindungen, Wünsche, Gedanken, überhaupt für den ganzen primären Bewusstseinsstrom besteht. Durch diese Übung entsteht eine Distanzierung vom „Ego“ dieses primären Bewusstseinsstroms, jedoch ohne Abwertung. Diese Reflexionsdifferenz öffnet die Tür für die „andere Stimme“. Achtsamkeit korrespondiert mit Absichtslosigkeit, die in aktive Gelassenheit mündet.

Ich übernehme den anthropologischen Entwurf von Johannes Heinrichs im Sinne eines heuristischen Konzeptes sein triadisches Menschenbild. Der entscheidende Gewinn liegt darin, dass damit die drei zentralen Dimensionen des Menschseins offen gelegt werden:

die präpersonale Ebene

die personale Ebene

die transpersonale Ebene.

So kommen wir zu einem mehrdimensionalen Menschenbild im Sinne einer Hinorientierung auf das Ganze als Ideal und Idee. Gleichzeitig gewinnen wir dadurch eine selbstbescheideneren Einordnung und Berücksichtigung der uns kognitiv und kurativ zugänglichen Bereiche des Menschen. Diese Ausrichtung setzt die Perspektiven und gewichtet die Dimensionen – und ist in diesem Sinne harmonisierend und integrativ zugleich.

Betrachtet man das handelnde Subjekt in dieser formallogisch schlüssig entworfenen Leib-Seele-Geist-Einheit, so lassen sich die vorab entfalteten Sachverhalte wie folgt aufeinander beziehen:

Unabhängig von der fundamental wichtigen, jeweiligen geschichtlichen Prägung, leistet Moral auf der intersubjektiven Ebene entscheidende soziale Stützarbeit zwischen Du und Ich, gleichsam auf der personalen Ebene.

Sie bietet, recht verstanden und gelebt, aber auch einen Impuls zur Zivilisierung und Integrierung der präpersonalen Ebene. Sie gründet in einem Ethos. Ohne spirituelle Tiefe entsteht kein lebendiges, integrales Ethos, womit die transpersonale Ebene angesprochen ist. Tiefe Spiritualität ist mystische Spiritualität⁷², die in der Einheitserfahrung als grundlegender Erfahrung der Verbundenheit von Allem mit Allem wurzelt. Der kontemplative Weg ist der religiöse bzw. transreligiöse Erfahrungsweg in diesen mystischen Bewußtseinsraum hinein.

Oder mit anderen Worten ausgedrückt:

Als unmittelbare Folge der mystischen Gottverbundenheit wächst Gottergebenheit als alltägliche Grundhaltung, die sich in Achtsamkeit, Absichtslosigkeit und aktiver Gelassenheit manifestiert. Diese mystische Gottverbundenheit oder kontemplative Einheitserfahrung befreit und heilt den Menschen und führt in eine tiefe Spiritualität im Sinne einer gelebten, achtsamen Ausrichtung aufs Ganze. Diese fördert das Werden und Wachsen zu einem wesenhaften Selbst. In ihr oder mit ihr wirkt das Göttliche -- auf welche Weise auch immer. Die spirituell-mystische Verwurzelung des Menschen schenkt Selbstbestimmung und die Loslösung von fremden Mächten -- auch denen, die sich als Moral verkleiden.. Das wahre Ethos ist ein Kind der

⁷² Da bislang Mystik und Spiritualität gleichzeitig verwandt wurden, möchte ich in Ergänzung aber auch auf Grundlage der in Anmerkung 89 festgehaltenen Unterscheidung von Leonardo Boff definieren: Spiritualität verstehe ich jenseits der dualistischen Tradition als alltäglicher Habitus, als Haltung und Gewohnheit die Welt und sich selbst mit einer religiösen Brille zu betrachten und zu gestalten; eine ars vivendi im Zuge einer prozesshaften und fortwährenden Transformation des Einzelnen, der auf den mystischen Impuls antwortet.

Mystik ist so gesehen tiefe Spiritualität, da sie genau in den Leiden der Menschen und der Schöpfung Gott oder die Erste Wirklichkeit entdeckt im Sinne transpersonaler Erfahrungen der Leere/Compassion.

mystischen Spiritualität. Aus dieser Ursprungskraft heraus kann die Herrschaft des Faktischen durchbrochen werden, zumindest aber unterbrochen werden.

Die Besinnung auf die Bezogenheit des Menschen auf ein „einig sein“ (Meister Eckhart), aus welchem wir kommen, in welches wir gehen, weitet den Blickwinkel.

5. Spirituelle Bewusstseinsarbeit als Übungsweg für den „Arbeitskraftunternehmer“

Gerade weil Achtsamkeit ein aktueller Modebegriff einer interreligiösen Spiritualität darstellt, möchte ich noch kurz skizzieren, wie ein (nicht der) Weg in ein achtsameres Leben ausschauen kann. Ich tue dies mit Verweis darauf, dass damit nicht die polare Einheit von actio und contemplatio einseitig aufgekündigt wird, sondern der Dialog eröffnet werden soll, wie „contemplatio in actione“ sich ausgestalten kann, wie „aktive Gelassenheit“ nicht nur eine attraktive Formel, sondern auch praktisch gelebt werden kann.

Mit Blick auf die sich rasant verändernde Topographie von Glaubenserfahrungen in unseren spätmodernen⁷³ Gesellschaften (Individualisierung, Mobilität, Verdunstung soziales Milieus, etc.) wachsen die Herausforderungen an den Einzelnen seine/ihre (religiöse) Identitätsentwicklung (mit-)gestalten und in der „schönen, neuen Arbeitswelt“ (U.Beck) sich zurecht zu finden.

Der Sozialethiker Ansgar Kreuzer spricht vom „Arbeitskraftunternehmer“ mit Blick auf die Umbrüche in der Arbeitsgesellschaft. Solche Arbeitskraftunternehmer lassen sich nicht mehr in die bisherigen Leitbilder abhängiger Beschäftigter einordnen, die einem vom Arbeitgeber definierten Anforderungsprofil zu entsprechen haben. Sie sind die Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft, das heißt relativ selbstständig, was die Organisation, die Gestaltung, die Zeit oder den Ort ihrer Arbeit angeht. Nicht die Form des Einsatzes, nur das Ergebnis der Arbeitskraft ist entscheidend: „Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel!“, lässt sich der Arbeitgeberauftrag an diese Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft beschreiben. Die Folgen der neuen Arbeitsstrukturen sind ambivalent: Arbeit wird immer stärker der Selbstkontrolle unterliegen. Die Arbeitenden sind zunehmend ökonomischen Zwängen unterworfen, da sie ihre Arbeitskraft nun nicht mehr nur verkaufen, son-

⁷³ Matthias und Oona Horx sprechen in ihrem aktuellen Trend Report 2005 von „Mindness“ als Schlüsselkategorie der aufziehenden Wissensgesellschaft. Mindness zielt darauf durch gezielte Bewusstseinsarbeit „schöner und produktiver Denken zu lernen. Sie billigen Religion die Kraft zu, diesen Megatrend nach spiritueller Sinnerfüllung produktiv zu begegnen. (Horx, Matthias und Oona: Trend Report 2005, Kelkheim, 2004)

dem auch vermarkten müssen. Dies stellt insgesamt eine Trendbeschreibung in der sich wandelnden Arbeitswelt dar. Gleichwohl zeigt sich aber bereits heute, dass in den unterschiedlichsten Umstrukturierungsprozessen in der Arbeitswelt, das Konzept des Arbeitskraftunternehmers Realität wird und in den Köpfen der Personalverantwortlichen als auch in den Köpfen vieler Arbeitnehmer angekommen ist, eher über unbewusste Formen der Selbstausbeutung: Beim „Umschlag von betrieblicher Selbstbeherrschung der Arbeitenden kann sich zeigen, dass niemand aus einem Menschen so viel herausholt wie er selbst. Dass dies dann weniger mit entspannter Kreativität und menschlicher Selbstentfaltung als mit maximaler Leistung, selbstgesetzter Arbeitsverdichtung, Hektik und Stress zu tun hat, gehört zur Logik der Nutzung von Arbeitskraftunternehmern.“⁷⁴

Angesichts dieser neuen Form der Erwerbszentrierung hat sich die Theologie neu nach ihrer Rolle zu fragen. Die überkommene Theologie der Arbeit ging davon aus, dass in der Erwerbsarbeit ein erfülltes und gutes Leben zu finden sei. Die aktuellen Umbrüche in der Arbeitswelt zeigen aber, dass die Gefahren einer zu starken Orientierung an der Erwerbsarbeit beträchtlich sind. Unter diesen Voraussetzungen gilt es gerade das handelnde Subjekt, für das das Arbeiten nur ein Rollen aspekt ist, in den Blick zu nehmen.

Diese verstärkte Blick auf das handelnde Subjekt öffnet gerade die Aussicht auf ein integrales Menschenbild, dass die verschiedensten Dimensionen des Menschseins integriert (vgl. Abschnitt 4) . Die altneue polare Einheit von *contemplatio* und *actio* kann so anders und neu fruchtbar gemacht werden.

Nur dort, wo nämlich Glaubensvollzüge sowohl für das kognitive und emotionale Selbsterleben als auch für praktische Handlungsorientierungen eine unverzichtbare, weil identitätsstiftende Rolle spielen, können sie überhaupt noch ihre inhaltliche Bedeutsamkeit entfalten⁷⁵. Personale Glaubensvollzüge sind heute unaufgebar mit einer besonderen Form der Werterfahrung und Wertsetzung verbunden.

Ich möchte so abschließend die These vertreten, dass der mystisch-kontemplative Erfahrungsweg, entworfen als persönlicher Übungs- und Lernweg ein wichtiges (nicht DAS!!!) Potential zur Konstitution und Stabilisierung eines authentischen, personalen Selbstseins im Horizont der Entgrenzung von Arbeit und Leben dar-

⁷⁴ Voß, G.G./Pongratz, H.J.: Der Arbeitskraftunternehmer, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50 (1998)131-158, 151

⁷⁵ vgl.: Kroeger, Matthias: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche, Stuttgart, 2004; Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh, 2004

stellt, gerade auch vor dem Hintergrund der notwendigen Transformationen der grundlegenden Strukturen unseres Verhaltens und unserer Selbstverhältnisse. Die All-Einheitserfahrung, die einem in diesem mystisch-kontemplativen Übungsweg geschenkt werden kann, steht als Basiserfahrung für die Grundhaltung der Compassion⁷⁶. Genau wer diese Grunderfahrung der Leere und gleichzeitiger Compassion machen durfte, für den oder die bleiben moralische Impulse nichts äußerliches, sondern werden integriert zu einer inneren sittlichen Haltung, eben einer persönlichen Verantwortung, die aus diesem Ethos des Einsseins lebt.

Der Dortmunder Kommunikationswissenschaftler Claus Eurich entwirft diesen Weg in die Kontemplation mit folgenden, erfrischenden Überlegungen:

„Der Ursprungsimpuls alles Religiösen, nämlich die Suche nach dem Göttlichen und Einem, die Sehnsucht nach dem Absoluten, die Erwartung der Berührung und die Hoffnung auf Heilung und Frieden können ... deutlicher hervortreten. Es wird unübersehbar, dass durch das körperliche und kulturelle Anderssein der Religionsstifter hindurch ein gemeinsamer tragender Grund strahlt. Durch ihn liegt das Wesentliche weniger in den Personen als in dem wirkenden und sich verwirklichendem Prinzip. Die alten Religionen geben sich denen, die im Strom dieser Erkenntnis stehen, nun als Brücken zu erkennen. Sie führen in ein Land der Begegnung derer, die zur Mitte wollen und zur Einheit. Dieser Weg trägt den Namen Mystik: Sehnsucht und Suche, Einheit von innerem und äußerem Leben als dynamischer Prozess, Erfahrung des Selbst und die Transpersonalität. Aktion und Kontemplation bilden ein Feld wechselseitiger Verbundenheit und Beeinflussung. In einer Phase der Menschheitsentwicklung, die extrem von Veräußerlichung geprägt ist, kommt hierbei der Kontemplation eine Schlüsselbedeutung zu. In ihr findet eine Transformation, eine Umwandlung der Werte statt. Aus ihr stammen die Energie und die Klarheit für bewusstes Tun. In der Kontemplation hat das Absolute eine Chance, im Menschen zum Ausdruck zu kommen und sich in ihm und durch ihn zu verwirklichen. Der kontemplative Weg bringt in Verbindung mit dem Licht, und er lehrt, mit den Dunkelheiten umzugehen. Er reinigt Gedanken, Empfindungen und Emotionen von negativen Strömungen und verringert dadurch die Anlässe für negatives Verhalten. Das durch die Kontemplation gegangene bzw. aus ihr entstandene Ethos ist identisch geworden mit der Erfahrung des Lichts und

⁷⁶ Metz, Johann Baptist/u.a.: Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg, 2000

des Selbst. Es hat seinen Maßstab in sich selbst gefunden und bedarf keiner äußeren Instanzen mehr, die regelnd und normierend eingreifen wollen. In der Kontemplation befindet sich der Mensch in einer Schule der Wahrnehmung. Sie entlastet von dem Berg der alltäglichen Eindrücke und Erfahrungen. Sie führt dahin, uns begegnendes Leben offener und wacher zu sehen. Sie zeigt uns unsere Standpunkte als personen-, orts- und zeitgebunden und nicht als übergreifende Wahrheiten. Und sie lehrt uns loszulassen.“⁷⁷

Das Leitbild des „Contemplativus in actione“ stellt eine anspruchsvolle Einladung dar. Doch die Umbrüche in der Arbeitsgesellschaft befördern diese Entwicklung. Der mystische Erfahrungsweg birgt als Spiritualität der Zukunft ein wichtiges Stütz- und Widerstandspotential.

Thomas Wagner
Referent Kirche und Arbeiterschaft im Bistum Limburg
Roßmarkt 12
65549 Limburg
tel.: 06431/295386
Email: arbeit@bistumlimburg.de

⁷⁷ Eurich, Claus: Das Ethos des Einsseins, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie Nr. 1, 2004, 51/52; oder allgemein zu dieser Thematik: ders.: Spiritualität und Ethik. Auf dem Weg zu einem Ethos des Einsseins, Stuttgart, 2003