

Bernhard Neuenschwander (2005):

**Spiritualitätsforschung und
Friedensförderung**

Kwansei Gakuin University Journal of
Studies on Christianity and Culture 7,
71-107

(Text und Seitenzahlen sind mit der Druckfassung identisch.)

Spiritualitätsforschung und Friedensförderung¹

Bernhard Neuenschwander

Einleitung

Es war in den Jahren 1993-94, als ich das letzte Mal die Gelegenheit hatte, für einige Zeit hier in Japan zu sein. Ich wohnte damals in Kyoto, um im Zusammenhang meiner theologischen Forschung über die *Mystik im Johannesevangelium* den japanischen Zen- und insbesondere den japanischen Rinzai-Zen-Buddhismus zu studieren. Reich beschenkt kehrte ich in meine Heimat zurück. Es war mir, als ob ich eine noch ganz kleine, aber wunderschöne Blume nach Hause mitbrächte, die zwar in Japan prächtig blühte, deren Schicksal in Europa aber völlig ungewiss war. In Europa ist mit dieser kleinen Blume etwas Eigenartiges geschehen: sie ist gleichsam gestorben und auferstanden. Auch wenn sie immer noch die Blume ist, die ich damals mitgebracht habe, so ist sie in der neuen Umgebung doch eine andere geworden. Eine Überschreitung von einer Welt in eine andere hat stattgefunden, eine Überschreitung, die durch ein Sterben und Neuwerden hindurchgegangen ist. Im Folgenden möchte ich davon berichten, was aus dieser Blume im europäischen Kontext im Laufe der Jahre geworden ist. Ich beschränke mich dabei auf eine knappe und etwas skizzenhafte Darstellung der grossen Linien. Weite Bereiche des Bildes von dieser Blume werden auf diese

¹ Der vorliegende Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung meines Vortrags, den ich am 12. Juli 2005 auf Einladung des RCC an der Kwansai Gakuin Universität in Nishinomiya gehalten habe. Er ist als Weiterführung meines 2004 verfassten Aufsatzes über säkulare Mystik zu verstehen (Neuenschwander 2006).

Weise weiss und leer bleiben. Das freilich braucht uns nicht zu kümmern. Denn es geht hier nicht um Vollständigkeit, sondern um das Ganze im Fragment.

Die Blume, von der ich berichten will, hat unterdessen einen europäischen Namen. Sie heisst *weltliche Mystik*. Unter diesem Namen sind Fragen der Spiritualität und der Spiritualitätsforschung aufgenommen, aber in einen grösseren Kontext gestellt. Denn während sich diese vornehmlich an einem christlichen Kontext orientieren, geht es hier darum, die Dynamik von transkonfessioneller Freiheit in konfessioneller Beschränkung zur Geltung zu bringen. Dem widerspricht nicht, dass sich die Mystikforschung in einen historisch-kontextuell-konfessionellen und einen empirisch-phänomenologisch-anthropologischen Zweig teilt. Erstere nämlich kommt nicht darum herum, die totale Abstraktion jedwelcher, historischer, sprachlicher, religiös-konfessioneller Gebundenheit im mystischen Ereignis anzuerkennen, und letztere muss gelten lassen, dass sich mystische Ereignisse nur in der Vermittlung durch Menschen und deren spezifischen bio-psycho-sozialen, mithin also kontextuellen Determinanten beschreiben lassen. Es ist deshalb gerade die Mystikforschung, die dazu in der Lage ist, die Spiritualität und deren Erforschung in ihrer Kontextualität wahrzunehmen und in einen grösseren Zusammenhang einzuordnen.

Es ist die transkonfessionelle Freiheit in der konfessionellen Beschränkung, die von Frieden zu sprechen fähig ist, ohne der Unverbindlichkeit einer weltabgehobenen und letztlich bedeutungslosen Idee von Frieden das Wort zu reden oder der Arroganz eines konfessionellen Absolutheitsanspruchs auf Frieden den Weg zu bahnen. Es braucht wenige historische Kenntnisse, um sich bewusst zu machen, wie leicht das Reden von Frieden von der einen wie der andern Bedrohung verschlungen werden kann. Hier jedoch soll weder der religiösen Innerlichkeit noch dem religiösen Fundamentalismus Vorschub geleistet werden, sondern eine Haltung engagierter Gelassenheit gestärkt und friedensethisch entfaltet werden.

Ich werde im Folgenden zunächst eine allgemeine Vorstellung davon vermitteln, was ich unter weltlicher Mystik verstehe. Im Vordergrund steht zuerst die intuitive An-

näherung ans Thema. Im 2. Abschnitt will ich sodann die Grundstrukturen weltlicher Mystik beschreiben, diese 3. inhaltlich profilieren, um daraus 4. die Konsequenzen für die Friedensethik zu ziehen. Diese Gliederung bringt zum Ausdruck, dass weltliche Mystik nicht rational im strengen Sinn des Wortes vermittelbar ist, sondern intuitiv erfasst werden muss, dass sie aber zugleich ein Kommunikationsgeschehen ist, das seine Grammatik, Semantik und Pragmatik hat.

1. Annäherungen

1.1 Ein alltägliches Beispiel

Ereignisse weltlicher Mystik können durchaus im Alltag ohne spezifisch religiöse Begleitumstände stattfinden.

Man stelle sich zum Beispiel vor, man sitze am Computer, habe grosse Mengen an Material zu einem Thema gesammelt und stehe vor der Aufgabe, eine sinnvolle Struktur zu finden, nach welcher die Daten gruppiert und systematisiert werden können. Vielleicht hat man sich bereits seit Tagen mit dem Problem auseinandergesetzt, vielleicht hat man die Dinge auf verschiedene Arten gedreht und gewendet, ohne aber eine Lösung des Problems zu finden. Man ist blockiert und dreht sich im Kreis. Zugleich spürt man, dass man den begrenzten Lösungsrahmen überschreiten müsste, fürchtet sich aber davor, sich dem Unbekannten auszusetzen und sich von ihm bestimmen zu lassen. Was als reines Sachproblem begonnen hat, manifestiert sich immer deutlicher als ein persönliches Problem, das seine Ursache im Haben und Verlieren eigener Sicherheit, letztlich des eigenen Lebens, hat.

Die Lösung des Problems hat ihren eigenen Moment und ihren eigenen Ort. Es kann auf einmal geschehen, dass man sich tatsächlich in die eigene Angst verliert und realisiert, dass sich – vielleicht nur für Sekundenbruchteile – eine Spalte des Bewusstseins öffnet und eine qualitativ andere Dimension des Lebens aufblitzt. Vielleicht gelingt es, innezuhalten, die Spalte breiter werden zu lassen und einen Schimmer

von dem zu erhaschen, was durch ihn geschehen ist: das Aufleuchten offener Weite, das Zusammenfallen und Identischsein von allem mit allem, die Befreiung davon, etwas tun zu müssen, die Sicherheit, hier und jetzt von etwas erfasst worden zu sein, das nicht zusammengesetzt, sondern unbedingt ist und Klarheit darüber gibt, was in Bezug auf die anstehende Aufgabe zu tun ist. Solche Momente sind Augenblicke unmittelbarer Ergriffenheit, die den Körper, das Gefühl und die Gedanken durchdringen und mit Klarheit, Liebe und Freude zum Leben erfüllen.

Wenn ein Ereignis dieser Art geschieht, wird man möglicherweise nur realisieren, dass etwas Ungewöhnliches und Erschütterndes stattgefunden hat, im übrigen aber von dessen Anspruch vollständig überfordert sein. Es kann jedoch auch sein, dass man durch die Erschütterung bzw. durch die Einsicht in das Identischsein aller Dinge in Bezug auf das anstehende Problem die grössere Einheit in der Komplexität erblickt, in die sie ohne Verlust reduziert werden kann. Das Ereignis kann gleichsam die Perspektive aufdecken, von der her das anstehende Problem lösbar wird. Schliesslich kann aber auch das aussergewöhnliche Ereignis selbst so durchdringend, beglückend und fordernd realisiert werden, dass man sich vor der Notwendigkeit sieht, nicht nur das Problem, vor dem man stand, zu lösen, sondern sein ganzes Leben von diesem her neu zu organisieren. Ist ein Ereignis dieser Art geschehen, hat ein Ereignis weltlicher Mystik stattgefunden.

1.2 Ein biblisches Beispiel

Weltliche Mystik liesse sich in der Bibel, angefangen bei den Berufungserzählungen der Väter, Moses und der Propheten bis hin zur Jesusgeschichte, an zahlreichen Beispielen aufzeigen. In kaum zu übertreffender Radikalität kommt sie freilich in der paulinischen Kreuzestheologie zum Ausdruck. In Korinth mit einer Situation von Streitigkeiten konfrontiert, wer als Lehrautorität zu betrachten sei, stellt Paulus auf dem Hintergrund seines Damaskus-Erlebnisses heraus, dass er nichts anderes zu wissen beschloss als Jesus Christus, und zwar als Gekreuzigten (1Kor 2,2). Er tut dies nicht,

um auf diese Weise eine eigene Stärke und Weisheit zur Begründung seiner Autorität zu reklamieren, sondern er tut dies im Angesicht seiner fundamentalen Schwachheit (V3); denn die Begegnung mit dem Gekreuzigten hat in ihm das Bewusstsein seiner eigenen, nicht nur biographisch, sondern menschlich bedingten Schwachheit so nachhaltig geweckt, dass er in seiner Missionspraxis und selbst in der kritischen Infragestellung durch die Korinther nur mit Furcht und Zittern auftreten will (V3). Es ist nicht persönliche Unfähigkeit oder Unsicherheit, die ihn zu diesem Verhalten zwingt, sondern die Einsicht, dass seine Herkunft vom Gekreuzigten her das einzige ist, dessen er sich rühmen will (1Kor 1,28f; Gal 6,14; 2Kor 13,4). Auf die Frage, wer er sei, kann er deshalb nur sagen, dass er mit Christus mitgekreuzigt ist und seine Identität die des Mitgekreuzigten ist (Gal 2,19f; Röm 6,6). Die Verwachsenheit mit dem Gekreuzigten (Röm 6,5) zwingt ihn dazu, anzuerkennen, dass das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18) die Grundgestalt des Glaubens zum Ausdruck bringt, die der Glaubende immer wieder nur als Verheissung und Aufgabe auf sich nehmen darf und muss.

Nicht bloss weil die Realität, die das Wort vom Kreuz anspricht, im Leben des Menschen nie zu sein aufhört, kommt Paulus dazu, an diesem Wort festzuhalten, sondern ebenso, weil sie sich ihm als nichts Geringeres denn als Kraft und Weisheit Gottes offenbart (1Kor 1,24). Das gilt ihm auch dann, wenn es den einen ein Ärgernis und den andern eine Torheit ist; denn dieses Wort spricht die Barriere an, an welcher menschliche Kraft und Weisheit zerbrechen, die Gesetze der Welt, ja sogar die Gesetze des Bösen mit grösstem Einsatz ins Leere laufen und die entscheidende Wende geschieht: dass derjenige, der sich bis zum Tod, ja bis zum Verbrechertod am Kreuz hinein entleert und nichts für sich selbst will, von Gott als Autorität der ganzen Schöpfung installiert wird (Phil 2,5-11). Es ist dies nicht eine Autorität, für die es ein Dominieren oder Dominiertwerden geben könnte, sondern es ist die Autorität, die in ihrer Unmittelbarkeit, Klarheit und Präsenz jede Art von Angst, Zweifel und Unglück durchstrahlt und sich als die notwendige Freiheit zeigt, die ihrer selbstlosen Entleerung eigen ist. Gerade in der Leere des Nichthabens, Nichtwissens, Nichtwollens, dort, wo

die Finsternis des Bösen, des Leidens und der Gottverlassenheit am Grössten ist, dort also, wo die Realität des Wortes vom Kreuz geschieht, dort sieht er Zeit und Raum der Offenbarung Gottes, seiner Tiefe, seines Geistes (1Kor 2,10). Dies ist nicht ein Ereignis, bei dem die Leere des Kreuzes mit etwas gefüllt wird, wohl aber eines, in welcher gleichsam ihre Kehrseite als Kraft und Weisheit Gottes offenbar wird. So aber ist es das Ereignis, das in den komplexen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde die grössere Einheit aufscheinen lässt, in welcher diese in ihrer Vielfalt identisch ist.

Wo ein Ereignis dieser Art stattgefunden hat, ist weltliche Mystik geschehen. Das Ereignis, das Paulus als Widerfahrnis des Gekreuzigten beschreibt, offenbart diesen als Grundmetapher des Glaubens, welche den Menschen an die Barriere seines Menschseins führt, um dort die Heimsuchung zu erleben, die alles menschliche Können, Denken und Wollen übersteigt, sich aber zugleich als Einheit in der Verschiedenheit offenbart. Oder noch fundamentaler formuliert: Wer Gott sucht, indem er mit Paulus den Gekreuzigten auf sich nimmt, sucht keine religiöse Oase, kein religiöses Wortspiel, keinen religiösen Zauber, sondern weiss sich von dem unheimlichen, eschatologisch-mystischen Ereignis bestimmt, das die jedes Bekenntnis überschreitende Freiheit Gottes in der Weltlichkeit des Gekreuzigten und all derer, die diese Weltlichkeit teilen, offenbart und als Identität in der weltlichen Verschiedenheit aufleuchten lässt.

1.3 Zur Terminologie

Das Wort "Mystik" bzw. "mystisch" kommt etymologisch vom altgriechischen Adjektiv *μυστικός*. Dieses ist abgeleitet vom Verb *μύω*, das übersetzt wird mit: "schliessen", speziell der Augen und des Mundes, und ist verwandt mit dem stärker religiösen Verb *μυέω* "in die Mysterien einweihen", von dem *μύστης* "in die Mysterien eingeweiht" und *μυσταγωγός* "der in die Mysterien einweiht" abgeleitet sind. Benutzt wird *μυστικός* bei den alten Griechen gerne im Zusammenhang mit den Riten der Mysterienreligionen, vor allem der eleusinischen, die gegenüber Aussenstehenden als *μυστήριον* galten. Spätestens seit *Plato* besteht die Tendenz, Gedanken über die Ge-

heimnisse der Welt mit dem Vokabular der Mysterienreligionen auszudrücken. Bei den Kirchenvätern wird dieser Wortgebrauch in der Nachfolge des grossen griechischen Kirchenlehrers *Origenes*, der 254 als Märtyrer gestorben ist, unter christlichem Vorzeichen weitergeführt. *Μυστικός* wird in semantischer Abhängigkeit von *μυστήριον* oft benutzt und bleibt bis ins späte Mittelalter eine Vorzugsvokabel christlicher Spiritualität. Zentral bleibt wie *Bonaventuras* Definition der Mystik als *cognitio Dei experimentalis* zeigt, die menschliche Erfahrung des göttlichen Geheimnisses. Zu beachten ist, dass sich das Adjektiv *μυστικός* bzw. *mysticus* erst in der Aufklärung als Nomen kristallisiert, um theologisch den subjektiven Geheimnisaspekt vom objektiven Offenbarungsaspekt Gottes zu unterscheiden. Die Frage der Verhältnisbestimmung beider ist in der Folge ein umstrittenes Thema der Mystikforschung geworden.

Wenn hier nicht nur von "Mystik", sondern von "weltlicher Mystik" die Rede ist, dann soll damit einer Mystik das Wort gesprochen werden, die das subjektive Geheimnis der Welt als objektiven Gottesglauben und dessen objektive Offenbarung als subjektives Bekenntnis realisiert. So konzipierte Mystik erfährt, anerkennt und bekennt Gott objektiv-subjektiv verschränkt als Geheimnis in der weltlichen Weltlichkeit oder, wie der japanische Religionsphilosoph *Muto Kazuo* in seinem bereits 1981 auf englisch erschienenen Aufsatz sagte, als "immanent transcendence". Sie steht damit zwischen der Esoterik, die Gott als innere Kraft der Welt sieht, und dem apokalyptischen Fundamentalismus, welcher Gott als äussere Kraft gegenüber der Welt behauptet, und bekennt sich statt dessen zum mittleren Weg, der Gott in der Gottlosigkeit erkennt und verwirklicht bzw. zu dem Weg, der nicht von der Welt, aber in der Welt ist. Es ist dies der Weg, der mit Gott, aber zugleich mündig, als ob es Gott nicht gäbe, in die Weltlichkeit der Welt führt (*Bonhoeffer*, 1977, 394). Weltliche Mystik teilt mit der platten Weltlichkeit, die sich ethisch als Nihilismus, wissenschaftlich als Positivismus, ökonomisch als kapitalistischer oder sozialistischer Materialismus, technisch als Industrialismus, politisch als Institutionalismus, familiär als Romantizismus präsentiert, das radikale und unverklärte Anerkennen der Welt in ihrer Weltlichkeit und verzichtet auf

jeden religiösen Überbau, fordert ihr gegenüber aber den atheistischen Glauben an Gott. Sie ist und bleibt als solche mit Gott voll und ganz der Weltlichkeit der Welt verpflichtet. Weltliche Mystik steht damit zu ihrer abendländischen Tradition, sucht jedoch ihren Ausdruck unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts.

Halten wir also fest: Das Zentrum dessen, was hier unter dem Titel "weltliche Mystik" zu verstehen ist, ist ein Ereignis. Als Ereignis ist es – wie das Aufleuchten eines Blitzes in der Nacht – der menschlichen Kontrolle entzogen, aber zerreisst wie dieses die Dunkelheit mit seinem hellem Schein, um gleich wieder in das Nichts zu versinken, aus dem es hervorgebrochen ist, freilich nicht ohne denjenigen, denen es widerfahren ist, seine Spur zu hinterlassen. Was sich als nachhaltiger Eindruck einprägt, ist das Bewusstsein, dass etwas geschehen ist, das nicht von dieser Welt, aber in dieser Welt ist bzw. dass ein eschatologisches Ereignis geschehen ist. Man beginnt zu realisieren, dass von der Identität des Letzten in der weltlichen Komplexität des Noch-nicht schon jetzt etwas gegenwärtig geworden ist, dessen überweltliche Freiheit in der weltlichen Beschränktheit Gehorsam fordert.

2. Die Grundstruktur

Weltliche Mystik hat als überweltliches Ereignis in der Weltlichkeit ihre Grammatik. Ich will diese im Folgenden anhand von vier aufeinander bezogenen Problemfeldern skizzieren.

2.1 Die Ausgangssituation

Als Menschen sind wir Leibwesen. Wir haben nicht bloss einen Leib, sondern wir können als Menschen nicht anders sein als leiblich. Diese Leiblichkeit bringt uns in die Situation fundamentaler Interdependenz; denn der Leib steht als Leib in einer rückgekoppelten Bezogenheit zu sich und zu seinem Kontext. Er ist sich selbst und seinem Kontext zugleich Subjekt und Objekt. Diese intersubjektive Ambiguität entwickelt sich

zunächst auf einer biologisch-neurophysiologischen Ebene, aber schliesst im Laufe von komplexen Differenzierungsprozessen nach und nach auch emotionale, soziale, gesellschaftliche und kulturelle Aspekte ein, bis wir aufgrund von unzähligen Interaktionsprozessen schliesslich die Menschen mit den Mustern des Fühlens, Erinnerns, Denkens und Handelns werden, als die wir uns sehen und gestalten. In diesen Prozessen haben wir keine Möglichkeit, der Ambiguität, zugleich Subjekt und Objekt zu sein, zu entrinnen, sondern wir sind als Menschen in der Situation, dass wir die uns angehenden Phänomene der Welt zugleich passiv wahrnehmen und aktiv konstruieren. Diese Position der konstruktivistischen Phänomenologie wie sie z.B. vom Philosophen *Maurice Merleau-Ponty* (1966; 2004) und im Anschluss an ihn vom Sozialwissenschaftler *Hilarion Petzold* (1993; 1996) oder vom Biologen *Francesco Varela* (1992) weiter ausgearbeitet wurden, markiert die Ausgangssituation weltlicher Mystik.

Allerdings ist damit das Entscheidende noch nicht zur Sprache gekommen; denn die erwähnte Ambiguität stellt gleichsam eine Lücke in unseren bio-psycho-sozialen Programmen dar. Sie ist die Lücke der Differenz, die für die Unterscheidung von Subjekt und Objekt nötig ist. Diese Lücke besteht und wirkt, ob wir ihrer bewusst sind oder nicht. Unser Leibsein wird durch sie konstituiert. Nur durch sie wird erkennbare Ordnung im Chaos möglich. In ihr steckt aber zugleich ein Problem: das Problem der Verlassenheit. Als Lücke bleibt sie zwar durchaus durch Subjekt und Objekt begrenzt, hört deswegen jedoch nicht auf, als Lücke weder Subjekt noch Objekt zuzugehören. Sie ist deshalb die Verlassenheit von beiden ohne als solche etwas, nämlich Subjekt oder Objekt, zu sein. Es gehört zu den grossen Verdiensten *Jacques Derridas* (1988) mit seinem Neographismus "différance" gegenüber der abendländischen von *Plato* geprägten Ontologie auf diese Lücke hingewiesen und die Dekonstruktion der lückenlosen Ontologie gefordert zu haben. Die Lücke der Verlassenheit ist für die weltliche Mystik die Schlüsselstelle konstruktivistischer Phänomenologie².

² Zu einem wie mir scheint ähnlichen Ergebnis gelangt *David Loy* (1996), wenn er von der buddhistischen Lehre von der Ichlosigkeit ausgehend von Mangel ("lack") spricht: als Menschen

Es ist für uns Menschen naheliegend, die Lücke der Verlassenheit zu meiden und die Interaktion von Subjekt und Objekt auszuagieren. Durch dieses Verhalten freilich entsteht Entfremdung von der Realität, die durch diese Lücke konstituiert ist. Sie zeigt sich in anonymen, ganze Kulturen und Gesellschaften prägenden Diskursen, die – wie der französische Philosoph *Michel Foucault* (1983) es nannte – vom "Willen zum Wissen" bestimmt sind; denn es ist der elementare Wille zum Wissen, der das Subjekt an das Objekt bindet, ohne das Bewusstsein für das Entstehen zu lassen, was zwischen beiden "ist": das Verlassenheitsbewusstsein, das Bewusstsein, das als Verlassenheit von Subjekt und Objekt geschieht. Was statt dessen entsteht, ist das Begehren von Objekten, an denen sich das Subjekt festzuhalten versucht, das Begehren von Macht und Gewalt also, und zugleich das Ignorieren wachsender Schuld, Angst und Verzweiflung gegenüber der verdrängten Lücke der Verlassenheit. Dies ist mythologisch gesprochen das Entstehen des Bösen, d.h. desjenigen, das die Lücke der Verlassenheit nicht zur Geltung lassen kommen will. Damit ist die Ausgangssituation skizziert, in der weltliche Mystik steht und von der sie ihre Struktur erhält.

2.2 Die Wahl

Die skizzierte Ausgangssituation lässt uns Menschen eine Wahlmöglichkeit: diejenige, das Bewusstsein für die Lücke der Verlassenheit entstehen zu lassen oder nicht³. Diese Wahl ist offensichtlich durch zahlreiche Faktoren determiniert. So können persönliche, in der eigenen Biographie bedingte Ursachen ebenso mitwirken wie gesellschaftliche und kulturelle. Dennoch bleibt das höchst individuelle und grundlose

haben wir den fundamentalen Mangel, dass wir als ich nicht wirklich sind. Die Lücke zwischen sich und sich stellt offensichtlich die Frage, wie es um das Ich steht, mit welchem wir uns identifizieren.

³ Wenn ich als 2. Strukturelement weltlicher Mystik im Unterschied zur 2. der vier edlen Wahrheiten des Buddhismus die Wahl und nicht das Kausalprinzip betone, dann ist dies christlich bedingt. Aber natürlich ist sowohl die Wahl eine Begründung als auch die Wahl der Wahl begründet. Die Wahl bestätigt insofern durchaus das Kausalprinzip, stellt jedoch stärker das unbegründete Freiheitsmoment heraus.

Freiheitsmoment, die Notwendigkeit des Verlassenheitsbewusstseins anzuerkennen oder nicht. Es ist dies die Wahl zwischen Gehorsam gegenüber dieser Notwendigkeit und deren Verweigerung zugunsten von Eigenmächtigkeit. Nicht die Wahl des Subjektes, ob es sich dieses oder jenes Objekt wählen soll, steht damit im Vordergrund, sondern die Wahl, ob es sein Gewähltwordensein oder sein Selberwählen wählen will. Ersteres ist die Wahl, sich selbst als jemand anzuerkennen, an dem Arbeit geschieht, letzteres diejenige, sich als Subjekt zu behaupten, das Arbeit leistet. Wählt man den Gehorsam, anerkennt man, dass man durch das Verlassenheitsbewusstsein bearbeitet wird und das eigene Arbeiten aus dieser Arbeit hervorgeht; wählt man die Eigenmächtigkeit, verweigert man die Arbeit an sich und sucht statt dessen die Bearbeitung von Objekten. Die Wahl, die hier also ansteht, ist diejenige, ob man sich selbst zur Disposition stellen oder durchsetzen will.

Eine so strukturierte Wahl birgt in sich die Dynamik der Überschreitung. Natürlich besteht sie zunächst darin, die Muster anonymer Diskurse zu reproduzieren oder diese in einer Weise zu überschreiten, dass das Bewusstsein von Verlassenheit entstehen kann und die Entfremdung, die durch die Bindung an die Objektwelt entstanden ist, aufgelöst wird. Doch ist diese Wahl insofern keine echte, als das Verlassenheitsbewusstsein kein Objekt ist, das gewählt werden kann, sondern ein Ereignis, das geschieht. Die Wahl selbst bleibt durch dieses Ereignis nicht unverändert. Vielmehr verliert sie gleichsam sich selbst und kommt dorthin zu stehen, wo es kein Wählen mehr gibt. Im Bewusstsein der Verlassenheit stehen nicht mehr Optionen zur Wahl, sondern ereignet sich nur noch es selbst. Die Überschreitung, die in diesem Ereignis geschieht, ist nicht die über eine Grenze von einem Bereich in einen andern, sondern es ist die in die Auflösung der Wahl als Wahl. Es ist deshalb nur konsequent, wenn die Wahl mit ihrer Dynamik zur Überschreitung immer auch die zur Übertretung hat: wird die Wahl in das Bewusstsein von Verlassenheit überschritten, kann aus diesem die Notwendigkeit hervorgehen, die getroffene Wahl zugunsten von Bindungen an die Objektwelt zu übertreten. Die Wahl der Verlassenheit kann, wenn sie im Sinne der Über-

schreitendynamik geschieht, dazu führen, das tun zu müssen, was man um seiner Wahl willen glaubt vermeiden zu sollen. *Georges Bataille* (1994) und im Anschluss an ihn *Michel Foucault* (2002) haben diese Logik der Überschreitung eindrücklich beschrieben.

Nichtsdestotrotz bleibt die Wahl die vom Menschen getroffene Wahl. Seine Wahl, die Notwendigkeit des Verlassenheitsbewusstseins anzuerkennen, ist notwendig, wenn er seine Entfremdung verlassen will. Dies ist umso mehr zu beachten, als er zu dieser Wahl aus sich selbst gar nicht fähig ist. Aufgrund seiner leiblich begründeten Bezogenheit zu sich selbst und zu seinem Kontext kann er nicht das Bewusstsein der Verlassenheit wählen, ohne sich selbst zu verlieren. Er benötigt deshalb die Gabe des nicht in ihm selbst oder seinem Kontext begründeten Glaubens, dass er sich im Verlieren gewinnen wird. Ohne die Gabe des Glaubensbewusstseins im Verlassenheitsbewusstsein kann er seine Wahl nicht treffen. So aber wird seine Wahl zum Ausdruck dessen, was sie ist: der Sorge um sich, der Sorge nämlich, in der Verlassenheit der zu werden, der man ist. Oder radikaler formuliert: im Sterben aus den Objektbindungen die Verlassenheit zu realisieren, aus der man in eben diese Objektbindungen hinein neu geboren wird. Es ist einmal mehr *Michel Foucault* (1989a, 1989b, 2004a) zu verdanken, die Bedeutung des alten, sokratisch-stoischen Konzepts der Sorge um sich erkannt und gegenüber dem "Willen zum Wissen" philosophisch ausgewertet zu haben.

Wo weltliche Mystik geschieht, ereignet sich diese geheimnisvolle Struktur der Wahl. Als Menschen stehen wir jeden Moment in ihr und haben keine Wahl, uns ihr zu entziehen.

2.3 Das Ziel

Das Ziel der Wahl ist die Sorge um sich unter den Bedingungen der Ausgangssituation. Sie ereignet sich als Glaubensbewusstsein im Verlassenheitsbewusstsein. Damit wird nicht einer Spaltung des Bewusstseins das Wort geredet, sondern dessen Ambiguität. Als Bewusstsein der Lücke zwischen Subjekt und Objekt birgt es in sich nicht

nur die Spuren der Verlassenheit, sondern – gleichsam als seine Kehrseite – ebenso die der Freiheit. Es ist dies die Freiheit, die nicht von dieser Welt ist, die absolute Freiheit also, die Freiheit Gottes, die Freiheit der Stille und des Friedens, die Freiheit der Identität von allem mit allem. Diese Freiheit geschieht als Freiheit *von* den Bindungen zwischen Subjekt und Objekt und zugleich als Freiheit *zu* ebendiesen Bindungen, ereignet sich also nicht von der Welt, aber in der Welt. So sehr sie Lücke der Abgrenzung ist, so sehr ist sie auch Lücke der Angrenzung. Sie trennt und verbindet, zerstört und heilt, differenziert und macht ganz. Man kann diese Freiheit nur zusammen mit der Welt realisieren, deren Lücke sie ist, ist aber dadurch zugleich gefordert, sie von dieser zu unterscheiden. Freiheit und Welt durchdringen sich gegenseitig, ohne dass sie voneinander getrennt werden könnten oder sich ineinander auflösen würden. Die Welt ist in der Freiheit, und die Freiheit ist in der Welt. Das Bewusstsein, das diese gegenseitige Durchdringung realisiert, ist das integrale Bewusstsein, das Bewusstsein, das Gott in der Gottlosigkeit, Freiheit in den Gesetzen der Welt und des Bösen, Identität in der Komplexität, Stille in der Bewegung, Frieden im Unglück, Gerechtigkeit im Leiden erfährt und verwirklicht und damit die menschliche Sorge um sich vollendet und an ihr Ziel bringt. In der abendländischen Philosophie wurde die gegenseitige Durchdringung, die im integralen Bewusstsein geschieht, als Perichorese (περιχώρησις) bezeichnet. *Peter Stemmer* (1983) hat die Geschichte dieses Ausdrucks in einem informativen Aufsatz nachgezeichnet.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Ausdruck "Perichorese" nichts wirklich erklärt; aber als Metapher macht er das Unbegriffene oder Unbegreifbare vertrauter. Die Stoa hat ihn benutzt, um die Zusammengehörigkeit von Körper und Seele bei gleichzeitiger Verschiedenheit zu illustrieren. Im 4. Jahrhundert wird das Bild von *Gregor von Nazianz* in die Christologie eingeführt, um aber erst im 7. Jahrhundert durch *Maximus Confessor* zu einem tragenden Ausdruck der Theologie zu avancieren. Nachdem bereits das Chalzedonense mit seiner Formulierung, dass die zwei Naturen Christi unvermischt und unverwandelt (ἄσυγχύτως, ἄτρέπτως) sowie ungeteilt und

ungetrennt (ἀδιαίρετως, ἄχωρίστως) eine Einheit bilden, mit dem Thema gerungen hat, entzündet es sich jetzt noch einmal an der Frage, ob Christus einen einzigen oder einen menschlichen und einen göttlichen Willen habe. Das Chalzedonense aufnehmend setzt sich *Maximus* für die Verschiedenheit in der Einheit ein und versteht diese als Perichorese. Er bleibt sich freilich gut bewusst, dass damit die Grenze erreicht ist, an der alles Sprechen verstummt, und bezeichnet sie entsprechend als "unsagbar". Im Anschluss an *Maximus* hat *Pseudo-Cyrrill* das Bild von der Christologie auf die Trinitätslehre übertragen, um die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Hypostasen zu veranschaulichen. Es ist *Johannes von Damaskus*, der das Bild der Perichorese systematisiert und mit ihm durch seine im 12. Jahrhundert entstandene Übersetzung ins Lateinische die ganze mittelalterliche Theologie prägt. Klassischer Vergleich bleibt dabei stets der vom Eisen im Feuer, das von diesem ganz durchglüht dennoch Eisen bleibt.

Wenn hier das Bild der Perichorese als Strukturelement zur Veranschaulichung des Ziels weltlicher Mystik aufgenommen wird, geschieht dies nicht in Anlehnung an mittelalterliche Theologie, wohl aber mit der Absicht, deren theologische Einsicht zu nutzen, die sie mit diesem Ausdruck verbunden hat. Weltliche Mystik findet im Unterschied zu mittelalterlicher Theologie nicht innerhalb des konfessionellen Rahmens statt, sondern geschieht gerade in dessen Überschreitung. Sie benutzt das Bild der Perichorese, wie es paradigmatisch für die Christologie ausgearbeitet und dann auf die Trinitätslehre übertragen wurde, als Bild der Wirklichkeit schlechthin, wenn und insofern diese im integrativen Bewusstsein realisiert wird. Entsprechend kann sie es auch in der Formel des Maha-Prajna-Paramita-Hridaya-Sutras "Form ist Leere, Leere ist Form" oder im taoistischen Yin-Yang-Zeichen erkennen. Gerade ihrer Metaphorizität wegen bleibt das Bild der Perichorese freilich stets nur Andeutung des unbeschreibbaren Ereignisses, das als gewählt je und je überschritten wird und gerade auf diese Weise das Freiheitsbewusstsein realisiert, das nicht von der Welt ist, aber in der Welt geschieht.

2.4 Der Weg

Der Weg ist die Intention, in der Ausgangssituation aufgrund der Wahl das Ziel zu realisieren. Offensichtlich ist er kein linearer Prozess. Als Mensch steht man, wenn und insofern man auf dem Weg ist, jederzeit und überall in der Ausgangssituation, in der Wahl und im Ziel. Die Intention, die den Weg konstituiert, ist insofern auch bereits ein Ereignis. Man kann nicht die Intention haben, auf seinen Lebensfluss einzusteigen, ohne zu realisieren, dass man von ihm längstens getragen ist. Dies setzt freilich voraus, dass der Weg die Wahrheit ist, nämlich dass der Weg darin besteht, die Realität so wahrzunehmen und zu gestalten, wie sie ist. Wahrheit ist insofern keine definierbare Grösse, die gehabt, gewusst oder gewollt werden könnte, sondern das Ereignis, das die Realität, die werden will, geschehen lässt. Sie geschehen zu lassen, ist nichts anderes als auf dem Weg sein. Wo die Wahrheit geschieht, geschieht in der Ausgangssituation durch die Wahl das Ziel. Der Weg ist deshalb die Intention, das, was wahr ist, werden zu lassen. Dieses Ereignis der Realitätswerdung ist als Weg und Intention ein kosmologischer Prozess. Es ist dem amerikanischen Philosophen *Alfred North Whitehead* (1987) zu verdanken, das deutlich gesehen und herausgearbeitet zu haben.

Dieser kosmologische Prozess geschieht als Weg des Ereignisses in der Welt. In ihr sucht der, der diesen Weg geht, die Lücke des Verlassenheitsbewusstseins, in ihr sucht er das integrale Freiheitsbewusstsein. Er tut dies im Bewusstsein, dass die Sorge um sich als Sorge um die Wahrheit zugleich die Sorge um die Welt ist. Es gibt keine Sorge um sich, die durch den Weg realisiert wird, die nicht sogleich als Sorge um die Welt geschieht; denn wo der Weg wahrhaftig gegangen wird, offenbart sich die Sorge um sich als Sorge des integralen Freiheitsbewusstseins um die Welt. Es ist dies die Sorge, dass das, was wahr ist, in der Welt geschieht. Diese Sorge zeigt sich in der Sorge umeinander. Sie geschieht in engagierter Gelassenheit: Wer den Weg geht, sorgt sich aus dem Bewusstsein der Freiheit gelassen und engagiert ebenso um den andern Menschen wie um die Welt als Ganze, steht ihnen gegenüber für den Weg der Wahrheit ein und setzt sich dafür ein, ihn mit ihnen zu teilen. Aus diesem Bewusstsein ent-

steht eine Ethik der Freundschaft gegenüber Freunden und Feinden, Weggefährten und Wegverweigerern, eine Ethik der Freundschaft also gegenüber der Welt, wie sie ist.

Materiell ist dieser Weg nicht definierbar. Dennoch muss er erkannt und gestaltet werden. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, ihn als Bündel von Fragen zu verstehen. Auf diese Weise kann man darauf verzichten, ihn durch endgültige Antworten festzulegen, aber doch auch Kriterien angeben, wie er diagnostiziert und generiert werden kann. Er soll hier deshalb als Heuristik entfaltet werden. Als Heuristik beschränkt er sich darauf, den Menschen Fragen zu stellen, nämlich Fragen, durch die sie in jeder Ausgangssituation vor die Wahl gestellt werden, das Ziel zu realisieren und die Sorge umeinander wahr werden zu lassen. Die Antworten bleiben dabei stets ein Ereignis, das nur situativ realisiert werden kann, darin aber genau das offenbar werden lässt, was hier weltliche Mystik genannt wird.

3. Die Heuristik des Weges

Inhaltlich kann weltliche Mystik nur maieutisch in der Gestalt einer Heuristik des Weges dargestellt werden. Die fünf im Folgenden genannten Kriterien stellen das Bündel von Fragen dar, die den materialen Rahmen weltlicher Mystik bestimmen.

3.1 Grundloser Grund

Man kann von weltlicher Mystik nicht sprechen, ohne nach dem Ursprung der Wirklichkeit zu fragen. Es ist dies eine Frage, die die Grenzen der Transzendentalphilosophie überschreitet und die alte *leibniz*sche Frage nach dem zureichenden Grund stellt, die Frage also, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Weltliche Mystik wird als das, was sie ist, nur realisierbar, wenn und insofern auch dieser ontologische Horizont in den Blick kommt. Dies ist offensichtlich darin begründet, dass sie durch die Lücke der Verlassenheit strukturiert ist und damit in die fundamentale Aporie von Leben und Tod, Sein und Nichtsein gestellt ist. Dass dadurch eine erneute Hinwendung

zur Metaphysik stattfindet, ist einkalkuliert. Doch geschieht diese im aufgeklärten Rahmen konstruktivistischer Phänomenologie. Wenn also weltliche Mystik die Frage nach dem zureichenden Grund stellt, geschieht dies in einer aufgeklärt-nachaufgeklärten Weise. Es geschieht im Wissen um die Unzulänglichkeit *und* Notwendigkeit der Frage, es geschieht als Frage nach dem Ursprung der Wahrheit, als Frage also nach dem Auge, das die Wahrheit der Welt sieht.

Wo so gefragt wird, wird die Ontologie überschritten. Die Frage nach Sein und Nichtsein eröffnet die Dimension, die anders als Sein geschieht, die Dimension der Meontologie also. Als Überschreitung der Ontologie ist sie nicht als platte Negation der Ontologie zu verstehen, sondern enthält auch deren Bestätigung. Sie ist das Ereignis der absoluten Freiheit, aus welchem Sein und Nichtsein geschehen und Sinn bekommen, ohne dass es in den Kategorien von Sein und Nichtsein erfasst werden kann. Gerade so aber ist es der grundlose Grund, der weder ist noch nicht ist, aber Sein und Nichtsein mit Sinn geschehen lässt. Es ist die Sinn schaffende Lücke der Transzendenz in der Ontologie. Auf sie zu achten, überschreitet die Vernunft. Aber das Herz achtet ihrer; denn wie der französische Philosoph *Blaise Pascal* feststellt, das "Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt..." (*Pascal*, 1956, Frag. 229)⁴. Es ist die Lücke der Verlassenheit als Lücke der Transzendenz im Herzen, die diesem die Frage nach der Wahrheit, die Frage nach dem zureichenden Grund stellt und es in die Wahl stellt, sie zu hören und ihr zu antworten.

Weltliche Mystik lässt sich inhaltlich also zunächst dadurch charakterisieren, dass sie dem Herzen die Frage nach dem Grund, nach der Wahrheit, nach dem Sinn des Seins zur Beantwortung aufgibt.

3.2 Das Andere

Die Frage des Herzens nach dem Grund wird ihm durch die Lücke im Sein

⁴ "Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" (*Pascal*, 1977, Frag. 397)

gestellt, die anders als Sein geschieht. Diese Lücke ist das Andere. Das Herz wird durch das Andere infrage gestellt. Das Andere konfrontiert das Herz durch seine Verschiedenheit. Es ist dies jedoch keine Verschiedenheit, die das Herz im Unterschied zu sich selbst bestimmen könnte. Als das Andere entzieht es sich jeder Definition. Es ist als das Andere bzw. identisch mit sich selbst immer auch das Nicht-Andere und das Dritte, das anders als das Andere und das Nicht-Andere ist und beiden schräg zuwider läuft: das Böse. Indem es seine Selbstaufhebung und sein eigener Widerspruch in letzter Identität ist, ist es nicht auf das Anderssein festgelegt. Das Andere ist als das Andere und mit dem Dritten das menschliche Herz, das Herz der ganzen Welt. Es ist deshalb Nicht-Dualität, das Ereignis der Freiheit also, das die Dualität in die letzte Identität überschreitet und zugleich in der Dualität geschieht. Wo das Andere geschieht, kommt das menschliche Herz, kommt das Herz der Welt, indem sie sich in das Andere verlieren, durch das Andere zu sich selbst. Durch diese Struktur ist das Andere zugleich apersonal und personal. Es ist das apersonal-personale Ereignis der Freiheit, in welchem das menschliche Herz und das Herz der Welt im transzendenten Du sterben und das transzendente Du im menschlichen Herzen und dem Herzen der Welt geboren wird. Auf diese Weise geschieht die Offenbarung des Anders als nicht-dualer Freiheit freilich stets in dem Anders oder der Anders, mithin also als nicht-geschlechtliches Neutrales in der geschlechtlichen Dualität von Mann und Frau und in der Dualität der Welt. Es ist deshalb gerade die Begegnung mit der Lücke der Verlassenheit im Herzen eines Mannes oder einer Frau und im Herzen der Welt, in der sich das Andere zeigt. Man kann das Andere nicht realisieren, ohne die Lücke der Verlassenheit im Herzen von Mann und Frau, im Herzen der Welt zu realisieren. Es war *Emanuel Levinas* (1989, 1998, 1999, 2003a, 2003b u.a.), der die Bedeutung des Anders für die Philosophie erkannt und ausgearbeitet hat. Im Unterschied zu ihm benutze ich jedoch nicht das Maskulinum "der Andere", sondern das Neutrum "das Andere", um deutlich zu machen, dass bei der Überschreitung in die Freiheit eine Überschreitung der Dualität von Männlich und Weiblich sowie Personalität und Apersonalität geschieht, die sich

sowohl als Männlich als auch als Weiblich, als Personalität als auch als Apersonalität offenbart.

Das Andere ist als apersonal-personales Freiheitsereignis des transzendenten Du in der Lücke der Verlassenheit des männlichen und weiblichen Herzens, ja des Herzens der Welt, ein Ereignis der Liebe. Die Freiheit des Anderen ereignet sich als Liebe. Es ist dies die freie, in sich selbst begründete Zuwendung der Freiheit zur Welt. Dies ist umso mehr zu beachten, als das Andere seine Selbstaufhebung und seinen eigenen Widerspruch in sich hat. Die Liebe, um die es hier geht, ist deshalb eine Liebe, die sich aus Freiheit so von jeder Eigenmächtigkeit zu entleeren vermag, dass sie sich, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein, nicht nur in der Welt als das Nicht-Andere verlieren, sondern sogar durch das Böse vereinnahmen lassen kann. Sie ist als absolut freie Liebe in der Lage, sich in der Weltlichkeit der Welt und des Bösen verschwenderisch zu verbrauchen und dabei nicht weniger, sondern mehr zu werden. Bereit zum Opfer gibt sie der Welt und dem Bösen keinen Widerstand, indem sie Gleiches mit Gleichem vergilt, sondern indem sie sie willkommen heisst. Gerade auf diese Weise widersteht sie ihrer Vereinnahmung und bleibt sie sich selbst treu. Sie kämpft, ohne zu kämpfen, sie gibt sich in die Dualität, ohne sich in die Dualität zu verlieren, sie bleibt standhaft sich selbst, ohne der Unfreiheit des Hasses Raum zu geben. Liebe dieser Art trägt die Schuld der Welt und des Bösen, sie durchleidet das Unglück, sie zerbricht an ihm, und sie weiss sich zugleich getragen von der Freiheit, aus der sie hervorgeht; denn sie realisiert die Souveränität, das Mitgefühl, die Freude, die aus der Lücke der Verlassenheit strömt und teilt diese als Sorge um den andern Menschen, um die Welt, ja um das Böse. Wo immer sich das Andere durch Männer und Frauen, durch die Welt in dieser Weise als souveräne, mitfühlende, freudvolle Liebe offenbart, geschieht das befreiende Ereignis, durch welches die Realität so wird, wie sie ist, und Menschen, Welt und das Böse in Raum und Zeit des Andern bzw. in die Wahl gestellt werden, sich auf sie einzulassen und die Perichorese der Freiheit zu realisieren.

Festzuhalten ist deshalb: Das Andere, das sich als Freiheitsereignis der Liebe in

der Lücke der Verlassenheit des Herzens von Mann und Frau, des Herzens der Welt offenbart, ist genau als solches die Frage, in die wir für das Erkennen und Verwirklichen weltlicher Mystik gestellt sind.

3.3 Machtteilung

Versteht man, dass das Andere als Freiheitsereignis der Liebe in der Dualität von Mann und Frau bzw. in der Dualität der Welt geschieht, wird sofort verständlich, dass dadurch die Frage der Macht in bestimmter Weise gestellt wird: als Frage, wie Macht geteilt wird. Das Freiheitsereignis ist als solches ein Machtereignis. Grundlos liebend geschieht es aus sich selbst und lässt die Welt zu dem werden, was sie ist. Es geschieht, indem es die Welt aus sich erschafft und indem es sich in die Welt entleert. Zugleich trägt es die Welt und wird von der Welt getragen. Seine allmächtige Macht des Schaffens ist seine Nichtmacht der Entleerung. Allmacht und Nichtmacht sind für das Freiheitsereignis der Liebe identisch. Darin bleibt es das Andere, das anders als Welt, aber in der Welt, geschieht. So verstandene Macht ist nirgends und überall. Sie lässt sich weder zentralisieren, noch auf verschiedene Machtzentren aufsplittern, sie kann weder streng monotheistisch verstanden und durch weltliche Stellvertreter des Andern mit absolutistischen Geltungsansprüchen vereinnahmt werden noch polytheistisch gedeutet und auf Gruppen von Repräsentanten verteilt werden. Statt dessen ereignet sie sich als Macht der Lücke in Dualitäten. Im Zwischen zwischen sich und sich, Mann und Frau, Welt und Welt offenbart sie sich als Macht der freien Liebesbeziehung, die befreit in Austausch tritt, abgegrenzt Angrenzung sucht, verlassen die Vernetztheit realisiert. Sie ist deshalb als Souveränität in einem rhizomatischen Geflecht ohne letzte, unteilbare Einheiten zu betrachten, als Macht der Freiheit, die in einem Feld vielfältiger Kräfteverhältnisse, in welchem keine absoluten Machtzentren vorhanden sind, anonyme Machtdiskurse aufdeckt, Ansprüche von Definitionsmächten dekonstruiert und Macht in vielfältigen Ko-Respondenz-Prozessen aushandelt, verändert und transformiert.

Macht als Freiheitsereignis der Liebe geschieht als Wahrhaftigkeit in Beziehung. Sie geschieht, indem sie die Realität, so wie sie in Wahrheit ist, werden lässt. Die Freiheit der Liebe zur Wahrheit ist der grundlose, unbegründbare Grund ihrer Autorität. Macht dieser Art ist weder äusserlich noch innerlich, weder institutionell begründet und legitimiert noch durch Einsicht erworben und erarbeitet, weder fundamentalistisch noch gnostisch. Sie geschieht statt dessen einzig und allein ereignishaft im wahrhaften Gehen des Weges, im Tun der Wahrheit aus freier Liebe. Die Autorität so verstandener Macht ist stets zweideutig: sie kann geglaubt und sie kann abgelehnt werden. Sie ist als Ereignismacht nicht kontrollierbar, entzieht sich jedem Haben, Wissen und Wollen und kann statt dessen nur im Glauben anerkannt werden. Man muss sie deshalb als besondere Form dessen verstehen, was *Michel Foucault* (2004b) als Pastormacht bezeichnet hat. Sie ereignet sich als geglaubte Autorität in der Welt, die Menschen zum Heil führt, von ihnen gegenseitige Anerkennung in Gehorsam verlangt und ihnen Wahrheit vermittelt. Freilich tut sie dies nicht, um auf diese Weise gegenseitige Abhängigkeitsstrukturen aufzubauen, sondern um Menschen und Welt dazu zu ermächtigen, selber in die Lage zu kommen, sie als Autorität wahrzunehmen und zu verwirklichen. Wer die Autorität souveräner Liebe zur Wahrheit erlebt, soll dazu ermächtigt werden, eben diese Autorität selber zu verwirklichen. Sie ist insofern eine Autorität, die in allen Menschen und in der ganzen Welt allen Menschen und der ganzen Welt gegenüber wirksam werden kann. Nichtsdestotrotz baut sie sich durch Menschen auf, die in den verschiedensten Ausgangssituationen die Wahl treffen, sich von ihr in Beschlag nehmen zu lassen und auf ihrem Weg zu leben. Als Macht der Wahrheit aus freier Liebe ist sie an Menschen gebunden, ohne von diesen Menschen zu stammen und bleibt ein Gut der Welt, ohne der Welt zu gehören.

Weltliche Mystik ereignet sich, so halten wir fest, im Glauben an die Identität derjenigen Macht, die als freies Ereignis der Liebe in der Dualität der Welt geschieht. Sie fragt deshalb danach, wie diese Macht geteilt wird und wie Menschen und Welt dazu ermächtigt werden, sie in je ihrer Weise zu realisieren.

3.4 Sprachereignis

Wo das Andere als Freiheitsereignis der Liebe durch die Lücke der Verlassenheit in der Welt geschieht, offenbart es die Wahrheit der Realität. Es zeigt, was das ist, was werden will. Dieses Offenbaren legt eine Notwendigkeit offen: die Notwendigkeit der Wahrheit, die werden will. Sie kann glaubend anerkannt oder abgelehnt werden. Das Ereignis, in dem dies gewählt wird, ist das Gebet im Herzen. In diesem wird sie vernommen und gestaltet oder verweigert und verhindert. Das betende Herz kann die sich ihm offenbarende Wahrheit annehmen und in die Tat umsetzen oder es kann sich ihr verschliessen. Was jedoch bleibt, ist das Ereignis der Offenbarung. Dieses findet unabhängig von der Offenheit des Herzens statt, indem es dieses anspricht und um Antwort bittet. Erst aber wenn das Herz betend zu antworten beginnt, fängt das Ereignis der Offenbarung an, das zu werden, was es ist: die Enthüllung des Verhüllten. Es bedarf des mit seinem Hören antwortenden Herzens, damit die Offenbarung geschehen kann. Dies liegt daran, dass die Enthüllung des Verhüllten gleichsam zwischen dem Verhüllten und dem Herzen geschieht. Das Ereignis der Offenbarung ist nicht das Lösen eines Rätsels oder die Präsentation einer zuvor unbekanntem Lösung, welche das Verhüllte und das Herz hinter sich zurücklassen. Es bleibt statt dessen ein Ereignis, das darin gründet, dass das Herz in der Lücke der Verlassenheit die Identität von sich mit dem Verhüllten in der Welt erfasst, aus welcher die Offenbarung geboren wird und enthüllt, was in Realität, wahr werden will. Trennt man das Enthüllte vom Verhülltem und vom betendem Herzen ab, wird es zur Sache, die vorhanden und verfügbar ist und des Geheimnisses beraubt worden ist, das jedem Neugeborenen eigen ist. Die Wahrheit, die als Freiheitsereignis der Liebe durch die Lücke der Verlassenheit in der Welt geschieht, ereignet sich hingegen nur als Enthüllung des Verhüllten, wenn und insofern sie in ihrer Notwendigkeit vom Herzen dankbar angenommen und verwirklicht wird.

Das Ereignis, in welchem dies geschieht, hat seine eigene Sprache: die Gebetssprache. Diese Sprache hebt beim leiblich gehörten Sagen des Andern an, stirbt durch die Lücke der Verlassenheit in das grosse Schweigen der Identität von sich mit dem

Verhüllten in der Welt und spricht sich erneut in der realisierten Geburt der Offenbarung aus. Sie ist damit ein Sprachereignis, das erst durch den leiblichen Vollzug wird, was es ist. Die Sprache, die es dabei generiert, ist die metaphorische. Metaphern entstehen, wie *George Lakoff* und *Mark Johnson* (2004) eindrücklich gezeigt haben, durch sinnliche Erfahrung von sich mit sich in seinem Kontext, indem sie die unmittelbar erfasste und erkannte Realität in die Identität einer grösseren Einheit überschreiten, um daraus eine neue Sicht der Realität hervorgehen zu lassen. Die Metapher vom "Begriff" zeigt dies beispielhaft. Obwohl sie den Aspekt des leiblichen Be-greifens noch in sich trägt, hat sie diesen verlassen, aber auch in das Schweigen der Identität all dessen, was begreifbar ist, überschritten und ist zu einem neuen Nomen geworden. Das Sprachereignis, das hier geschehen ist, trägt die Struktur der Offenbarung: durch die Geburt des neuen Nomens enthüllt sich eine Realität, die wahr werden will, nämlich die Realität, Dinge auf den Begriff zu bringen. Allerdings zeigt dieses Beispiel auch, dass Worte, sobald sie nicht mehr ereignishafte Worte des Sagens, sondern wiederholte Worte von Gesagtem sind, zweideutig und missverständlich werden: das Wort "Begriff" kann von seiner leiblich erfahrbaren Ausgangssituation gelöst und ohne unmittelbare Anschauung als entleiblichtes Abstraktum mit einer generalisierten Bedeutung missverstanden werden. Entsprechend kann es Begriffe schaffen, die kommentiert, verwaltet und mit Gewalt umkämpft werden. Werden Offenbarungsworte jedoch im Gebet des Herzens als Metaphern gehört und verwendet, behalten sie das Geheimnis ihrer Entstehung; denn dann bleiben sie als Markierungen desjenigen Ereignisses der Freiheit erkennbar, das nicht von dieser Welt, aber in dieser Welt geschieht. Das Gebet des Herzens bleibt der Ort, der das Bewusstsein dafür lebendig hält, dass Offenbarungsworte Metaphern sind. In jeder Situation, in welcher das Herz betet, wird es von Metaphern in die Wahl gestellt, sich auf sie einzulassen, durch sie die Lücke der Verlassenheit und das Schweigen der Identität des Verhüllten zu realisieren, um schliesslich den Weg zu gehen, mit ihrer Hilfe die Wahrheit dessen, was hier und jetzt werden will, wahrzunehmen und zu verwirklichen.

Weltliche Mystik stellt als Offenbarungsereignis der Wahrheit in die Frage, wie dieses Ereignis zur Sprache kommt. Sie orientiert sich an der Gebetsprache des Herzens, welche Wahrheit als Sprachereignis metaphorisch hört und in die Tat umsetzt.

3.5 Schönheit

Die Offenbarung des Anders in der Welt ist die Offenbarung von Schönheit in der Welt. Wo immer sich das Andere als Freiheitsereignis der Liebe zeigt, leuchtet seine Schönheit auf. Es ist die Schönheit der Notwendigkeit seiner Wahrheit. Schön ist, dass sich die Wahrheit aus dem Freiheitsereignis der Liebe mit Notwendigkeit zeigt; denn nur so bleibt die Offenbarung der Wahrheit unverfälscht das Freiheitsereignis der Liebe, das sie ist. Wird die letzte Identität des Anders in der Welt realisiert, wird wahrgenommen und verwirklicht, was in Wahrheit die Realität ist, die notwendigerweise werden muss. Schön ist dies, weil sich dadurch die Stimmigkeit des Einzelnen im Ganzen und des Ganzen im Einzelnen zeigt. Allerdings wird diese Perichorese in der Lücke der Verlassenheit realisiert. Die Schönheit des Anders offenbart sich in ihrer Notwendigkeit im Verlassenheitsbewusstsein. Nur wo die Lücke im Netz der gegenseitigen Abhängigkeiten wahrgenommen und in Anspruch genommen wird, kann die Schönheit des Anders realisiert werden. Sie bedarf der Intention, in konkreten Abhängigkeitsverhältnissen die Wahl für die Lücke der Verlassenheit zu treffen, um so die Perichorese zu realisieren und den Weg der Wahrheit zu gehen. Die Schönheit des Anders offenbart sich deshalb im Gehorsam, im Gehorsam des Herzens nämlich, ihre Notwendigkeit in der Lücke der Verlassenheit anzuerkennen und zu vollziehen. Sie ist deshalb in keiner Weise geeignet, ökonomisiert und als Ware gehandelt zu werden, sondern bleibt an die demütige Bereitschaft des Herzens gebunden, in den Abhängigkeitsverhältnissen der Welt dasjenige Ereignis zu sehen, als welches das Andere geschieht. Es war die französische Religionsphilosophin *Simone Weil* (1998), die mit kaum zu überbietender Radikalität darauf hingewiesen hat, die Schönheit des Anders im Gehorsam des Herzens gegenüber seiner Notwendigkeit in der Verstricktheit der Welt zu sehen.

Die Schönheit des Andern, die im Gehorsam offenbar wird, zeigt sich in der Welt. Sie wird sichtbar, indem das Freiheitsereignis der Liebe als Gnade im Gehorsam des Herzens gegenwärtig wird und sich in der Welt reflektiert. Die Schönheit des Andern bleibt eine Schönheit, die in ihrer Notwendigkeit frei von Abhängigkeiten *gratia pura* geschieht. Es ist diese freie Gnade in der Notwendigkeit, die im Herzen als gehorsam angenommene die Welt schön macht. Indem sie aus der Lücke der Verlassenheit aufleuchtet, widerspiegelt sie sich gleichsam an ihren Wänden, wird also am Menschen, der sich ihr gehorsam aussetzt und an der Welt, die er in ihrem Schein sieht, manifest. Sie ist ein Geschehen, das weder im Subjekt noch im Objekt begründet ist, jedoch zwischen beiden und an beiden geschieht. Beide sind gleichsam ihr Gleichnis, das sie zeigt und zugleich als reine Gnade verdankt. Sie bleibt damit die Schönheit des Andern, aber geschieht genau als Schönheit in der Welt. Nur in der Welt wird sie erlebbar, nur in der Welt wird sie lebbar. Dies geschieht, wo sie im Herzen von Menschen entsprechend vollzogen wird, wo also Schuld mit Güte gesehen wird, Leid mit Tapferkeit, Verzicht mit Souveränität, Vergänglichkeit mit Zufriedenheit, selbstloses Leerwerden mit Würde, Sorge um die Welt mit engagierter Gelassenheit, wo – mit einem Wort – die Welt, so wie sie ist, mit bedingungsloser Akzeptanz wahrgenommen und gestaltet wird. Wird die Schönheit des Andern in dieser Weise realisiert, kann sie als Schönheit in der Natur, in Menschen und in Kultur und Gesellschaft gesehen und gelebt werden. Es gibt nichts in der Welt, das von ihr ausgenommen ist, vielmehr kann sie überall und jederzeit in der Lücke zwischen den Gegensätzen offenbar werden. Wo dies geschieht, lässt sie die Liebe erblühen; denn ohne Schönheit verwelkt auch die Liebe bald. Bringt jedoch die Schönheit des Andern die Liebe zum Erstrahlen, entstehen Freude und Motivation, ihr standhaft treu zu bleiben.

Die Notwendigkeit des Offenbarungseignisses als Gnade offenbart dieses als Schönheit. Weltliche Mystik ist damit in die Frage gestellt, wie sie diese Schönheit, die nicht von dieser Welt ist, aber in dieser Welt geschieht, wahrnimmt und gestaltet.

4. Die Friedensethik als Praxis

Die Pragmatik weltlicher Mystik fragt danach, was diese zu tun fordert. Sie entfaltet sich in verschiedenen Praxisfeldern. Im Folgenden will ich sie am Beispiel der Friedensethik in vier aufeinander bezogenen Fragestellungen erläutern.

4.1 Ansatz

Die Ethik weltlicher Mystik orientiert sich an deren Grundstruktur und Heuristik des Weges. Entsprechend geht sie nicht von allgemeinen oder besonderen ethischen Prinzipien aus, sondern von konkreten Ausgangssituationen. Sie fragt sodann danach, was Sorge um sich im Blick auf diese bedeutet, sucht die Überschreitung der Frage in das Freiheitsereignis der Liebe, um daraus schliesslich die Sorge um sich als Sorge um die Welt zu entfalten. Der ganze Weg weltlicher Mystik ist auf diese Weise in die Generierung einer ethischen Praxis einbezogen. Dies macht sie sowohl komplex und anspruchsvoll als auch klar und einfach. Auf der einen Seite muss sie die Vielgestaltigkeit der Welt situationsadäquat verarbeiten, auf der andern Seite kann sie aus dem Freiheitsereignis schöpfen und dieses zur Geltung bringen. So konzipiert markiert sie keine Machtpositionen mit unhinterfragbaren Geltungsansprüchen. Was sie aus dem Freiheitsereignis der Liebe als Sorge um die Welt präsentiert, muss sich der Überprüfung stellen und bewähren; denn dieses kann nie eine ethische Position mit Absolutheitsanspruch werden, sondern bleibt auf das Freiheitsereignis der Liebe zurückverwiesen, das als solches nicht aufhört, das Ereignis des Andern zu sein. Statt dessen deckt sie gerade deshalb Geltungsansprüche als menschliche Konstruktionen auf, die keine absolute, mithin sicherheitsstiftende Gültigkeit beanspruchen können, sondern die – um einen Ausdruck des Konstruktivisten *Ernst von Glasersfeld* (1996) aufzunehmen – bestenfalls ihre Viabilität erweisen, sich also als Konstruktionen bestätigen, die sich zur Lösung anstehender Probleme bewähren. Die Ethik weltlicher Mystik stellt deshalb die

kontextuelle Bedingtheit von Geltungsansprüchen heraus, ohne selber eine absolute Position einzunehmen. Sie tut dies als Ausdruck ihrer Sorge um die Welt.

Allerdings wäre diese Sorge einseitig, bliebe sie auf das Aufdecken von scheinbar sicheren und unhinterfragten Geltungsansprüchen beschränkt. Die Sorge um die Welt geschieht vielmehr dadurch, dass sie Unsicherheit kultiviert. So sehr sie auf der einen Seite das Andere in ihre Mitte stellt, das als Freiheitsereignis der Liebe geschieht, alle sicherheitsstiftenden Geltungsansprüche auf seine Kontextualität hin dekonstruiert und damit Unsicherheit entstehen lässt, so sehr sorgt sie auf der andern Seite für die Bereitschaft, sich eben dieser Mitte so zu überlassen, dass man von ihr geformt und getragen wird. Sie kultiviert damit die Intention, die das Andere freudig und engagiert in seiner Mitte wahrnimmt und gestaltet, dieses in der Welt und in ihrer Vielgestaltigkeit und Komplexität anerkennt und ernst nimmt, die Angst und Unsicherheit davor überschreitet und sich diesem überlässt, um von ihm her das Eigene sehen und leben zu lernen. Wird die Sorge um sich durch das Freiheitsereignis der Liebe in die Sorge um die Welt überschritten, wird die Andersheit des Anders in der Welt nicht ausgegrenzt, ignoriert oder bekämpft, sondern in seine Mitte aufgenommen und im eigenen Handeln einbezogen. Was auf diese Weise entsteht, ist eine Intention zur Gastfreundschaft gegenüber dem Anders in der Welt. *Jacques Derrida* (2001) hat darauf neben *Emanuel Levinas* (2003) besonders hingewiesen. Es ist die Intention, die dem Anders in der Vielgestaltigkeit und Komplexität der Welt interessiert begegnet und sich dafür engagiert, mit ihm eine friedfertige, immer wieder neu zu suchende und zu verwirklichende Weggemeinschaft zu bilden. Wird die Sorge um die Welt als Sorge um eine gastfreundliche Welt realisiert, wird der Weg des Friedens als Aufgabe zur Sorge umeinander verwirklicht.

Festzuhalten ist also zunächst: Eine Ethik weltlicher Mystik setzt bei der Frage an, wie die Sorge um sich in die Sorge um eine gastfreundliche Welt, in welcher die Andersheit des Anders als Sorge umeinander wahrgenommen und gestaltet wird, überschritten werden kann. Friedensethisch entfaltet sie diese Frage als Frage, wie Unsicherheit kultiviert wird.

4.2 Mittel

Die ethische Frage weltlicher Mystik nach der Sorge um die Welt geschieht als Sorge darum, die Welt das werden zu lassen, was sie in Wahrheit ist. Sie geht davon aus, dass dies ein kosmischer Prozess ist, der nicht nur nach einer ihm eigenen Gesetzmässigkeit abläuft, sondern in Wahrheit geschehen soll. Für sie bleibt das Freiheitsereignis der Liebe ein Ereignis der Wahrheit, das nicht von der Gesetzmässigkeit des Kosmos ist, aber in dieser Gesetzmässigkeit geschieht. Als solches versteht sie Wahrheit nicht im traditionellen, thomistischen Sinn als *adaequatio intellectus et rei*, sondern als Freiheitsereignis, das in den kosmischen Gesetzmässigkeiten wahrgenommen und gestaltet werden will, mithin also als Realisation des Andern in der Welt. Entsprechend unterstellt sie, dass Wahrheit für sie zwar nicht als Gut verfügbar ist, wohl aber in jeder Ausgangssituation gesucht und gefunden werden kann und soll. Die Frage nach dem Ereignis der Wahrheit stellt für sie deshalb das elementare Mittel dar, ihre Sorge um die Welt wahrzunehmen und zu verwirklichen. Sie tut dies in der Überzeugung, auf diese Weise den Weg des Friedens zu gehen und der Welt dazu zu verhelfen, das zu werden, was sie in Wahrheit ist. Allerdings tritt sie damit auch in klaren Widerstand gegenüber esoterischen und fundamentalistischen Ansprüchen auf Wahrheit. Sie hält der Gewalt innerlicher Vereinnahmung der Wahrheit ebenso entgegen wie derjenigen äusserlicher und bleibt statt dessen durch die Wahl der Wahrheit als ihrem Mittel dem gewaltlosen Widerstand verpflichtet. Nur wenn sie ihren Widerstand auf gewaltlose Art zum Ausdruck zu bringen in der Lage ist, verzichtet sie ihrerseits auf die gewaltsame Vereinnahmung der Wahrheit und bleibt der Wahrheit als dem Freiheitsereignis der Liebe treu. Es sei hier daran erinnert, dass es *Mahatma Gandhi* (2001) ist, der diesen Zusammenhang von Wahrheit und Gewaltlosigkeit mit äusserster Radikalität gedacht und gelebt hat.

So sehr die Ethik weltlicher Mystik friedensethisch darauf ausgelegt ist, die Welt gewaltlos das werden zu lassen, was sie in Wahrheit ist, so sehr hält sie auch dem entgegen, was diesen Prozess gewaltsam zu vereinnahmen sucht. Sie kultiviert deshalb

Wahrhaftigkeit im Widerstand, mithin also die alte Tugend der Tapferkeit. Fundiert in den Grundstrukturen weltlicher Mystik ist Wahrhaftigkeit im Widerstand ein Ereignis, das in einer bestimmten Ausgangssituation aufgrund der Wahl zur Perichorese von Situation und Ganzheit als Weg wahrgenommen und verwirklicht werden will. Sie ist entsprechend nicht ein politisches Programm und darf nicht als solches missverstanden oder missbraucht werden, ereignet sich jedoch in politischen Programmen und soll sich genau in diesen bewähren. Als höchst individuell realisiertes Ereignis will sie politisch wahrgenommen und verwirklicht werden. Es ist das Freiheitsereignis der Liebe, das als Überschreitung der Sorge um sich in die politische Sorge um die Welt führt. Als solches bleibt die Wahrhaftigkeit im Widerstand für Menschen auf dem Weg weltlicher Mystik eine situativ immer wieder neu zu lösende Aufgabe. Übernehmen sie diese Aufgabe nicht, werden sie ihr gegenüber schuldig. Schuld geschieht, wo das Freiheitsereignis der Liebe missachtet und die Wahrhaftigkeit im Widerstand verraten wird. Die Untugend, die dies am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist die Feigheit. In der Feigheit wird man nicht nur dem Freiheitsereignis der Liebe untreu, sondern auch der Tapferkeit. Sie ist verweigerte Sorge um sich und um die Welt. Feigheit potenziert deshalb gegenüber dem Versuch, Wahrhaftigkeit im Widerstand mit Gewalt durchzusetzen, die Schuld. Gewalt trägt als Verstoss gegen die Wahrheit immer Schuld. Findet die Übertretung der Wahrheit zugunsten von Gewalt jedoch mit der wahrhaftigen Bereitschaft statt, um der Welt willen Schuld auf sich zu nehmen, kann sie Ausdruck der Intention sein, die Sorge um sich in die Sorge um die Welt zu überschreiten. Auf dem Weg weltlicher Mystik kann man in bestimmten Ausgangssituationen in die Wahl gestellt sein, die Wahrhaftigkeit im Widerstand um des Freiheitsereignisses der Liebe willen übertreten und zwischen zwei Übeln entscheiden zu müssen. Die Frage, was Wahrhaftigkeit im Widerstand ist, wird dann zu einer Entscheidung, die aus der Lücke der Verlassenheit in grösster Individualität gefällt und getragen werden muss. Das Leben *Dietrich Bonhoeffers* ist ein eindrückliches Zeugnis dieser Entscheidung.

Wir stellen also fest: Das Mittel, das die Ethik weltlicher Mystik zu erkennen und

in die Tat umzusetzen sucht, um die Welt gewaltlos das werden zu lassen, was sie ist, ist die Wahrheit. Friedensethisch stellt sie damit in die Frage, wie Wahrhaftigkeit im Widerstand kultiviert wird und als individuell realisiertes Ereignis politisch zur Geltung kommt.

4.3 Ziel

Das ethische Ziel weltlicher Mystik geschieht in Übereinstimmung mit ihrem strukturellen Grundziel. Das friedensethische Ziel weltlicher Mystik besteht entsprechend darin, denjenigen Frieden, der als absolute Freiheit, als absolute Stille, als absolute Identität von allem mit allem geschieht, in der Welt anzuerkennen und zu gestalten. In dem Prozess, in welchem sich dies ereignet, wird das Einzelne nicht nur im Ganzen, sondern das Ganze auch im Einzelnen realisiert. Das Einzelne wird auf diese Weise in seiner Verschiedenheit als der und die Einzelne ermächtigt, aus der Selbstüberschreitung in das Andere das Leben mit anderen Menschen und der Welt leben zu lernen. Diese Ermächtigung geschieht als Legitimation, und zwar als Legitimation durch die Grundstruktur weltlicher Mystik. Legitimiert wird damit allerdings ein Prozess der Selbstwerdung im relevanten Kontext, mithin also ein Prozess der Individualisierung, der Differenzierung und der Pluralisierung. Die Ethik weltlicher Mystik ignoriert und bekämpft Komplexität nicht. Grundgelegt in der Sorge um sich als Sorge um die Welt fragt sie vielmehr danach, wie sie das Navigieren in den Meeren der Weltkomplexität unterstützen kann. Sie stellt gleichsam die Frage nach der Steuermannskunst. Bedeutsam ist ihr entsprechend die Förderung von Ko-Respondenz-Prozessen zwischen sich und sich, sich und anderen Menschen, sich und der Welt, mithin also das Aushandeln unterschiedlicher und unter Umständen kontradiktorischer Rechtsansprüche. Das Anerkennen und Verwirklichen desjenigen Friedens, der nicht von der Welt ist, aber in der Welt geschieht, stellt ihr die Frage, wie das Recht auf diesen Frieden in der Komplexität der Welt gesucht und erarbeitet wird.

Versteht man, dass die Ethik weltlicher Mystik die Identität des absoluten Frie-

dens in der Komplexität weltlicher Rechtsansprüche zu erkennen und verwirklichen sucht, wird sofort deutlich, dass sie das Ziel hat, Frieden in Gerechtigkeit zu kultivieren. Damit ist jede Art von Scheinfrieden ausgeschlossen, in welchem das Recht einzelner ausgegrenzt oder das Recht einzelner auf Kosten des Rechts aller bevorzugt oder gar in totalitärer Weise durchgesetzt wird. Statt dessen beachtet die Ethik weltlicher Mystik, dass Gerechtigkeit nicht auf das Recht einzelner reduziert ist, sondern als Ereignis geschieht, in welchem das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen Frieden findet. Sie versteht Gerechtigkeit insofern nicht als bereits definierte Idee, sondern als Ausdruck des Freiheitsereignisses der Liebe, welcher als solches immer wieder neu gesucht und verwirklicht werden will. Dabei ist sie sich bewusst, dass sich die Gerechtigkeit, die in diesem Ereignis begründet ist, darin bewähren muss, situativ Konsens unter den relevanten Beteiligten zu schaffen, die bestehende Komplexität in hinreichendem Masse zu verarbeiten, das vorhandene Recht überzeugend zu überschreiten und zu erfüllen und dafür zu sorgen, dass sie in Tat und Wahrheit verwirklicht wird. Erst wenn diese verschiedenen Aspekte zusammenspielen, kann man davon ausgehen, dass die Gerechtigkeit, die nicht von der Welt ist, in der Welt geschieht. Näherin habe ich dieses Verständnis von Gerechtigkeit anderswo beschrieben (*Neuenschwander 2003*). Die Realisation von Frieden in Gerechtigkeit bleibt auf diese Weise darauf ausgerichtet, unterschiedliche Rechtsansprüche wahrzunehmen, miteinander in Kontakt zu bringen und in einen Prozess gegenseitigen Anerkennens und Aushandelns zu bringen. Auch wenn diese Ansprüche nie mit dem Recht auf Absolutheit erhoben werden können, so haben sie doch das Recht, in ihrer Kontextualität Gerechtigkeit zu erfahren.

Halten wir fest: Die Ethik weltlicher Mystik hat das Ziel, denjenigen Frieden, der im Freiheitsereignis der Liebe begründet ist, in der Vielgestaltigkeit der Welt zur Geltung zu bringen. Sie stellt damit in die Frage, wie Frieden in Gerechtigkeit kultiviert und unter den Bedingungen der Komplexität der Welt gesucht und gefunden wird.

4.4 Vollzug

Ansatz, Mittel und Ziel der Ethik weltlicher Mystik kommen erst zur Geltung, wenn sie wahrgenommen und verwirklicht werden. Erst ihr konkreter Vollzug macht sie zu dem, was sie sind, nämlich zu Aspekten der Pragmatik weltlicher Mystik, durch welche die Realität das wird, was sie in Wahrheit ist. Die Frage, was ihren konkreten Vollzug motiviert, ist deshalb die 4. fundamentale Frage der Ethik weltlicher Mystik. Die Schwierigkeiten, denen sich diese Frage gegenüber gestellt sieht, sind nicht gering; denn aufgrund ihrer Verankerung in den Grundstrukturen weltlicher Mystik konfrontiert sie permanent mit ihrer Ausgangssituation. Die Ethik weltlicher Mystik setzt voraus, dass in der Lücke der Verlassenheit der Weg der Perichorese gewählt wird. Dies zu vermeiden, bleibt jedoch die grosse, immer wiederkehrende Versuchung. Es ist die Versuchung, der Notwendigkeit des Freiheitsereignisses der Liebe nicht zu gehorchen und sich statt dessen dem kosmischen Prozess mit seinen ihm eigenen Gesetzmässigkeiten zu überlassen. Geschieht dies, vermeidet man das Freiheitsereignis, das nicht von der Welt ist, und sucht seine Freiheiten im Kampf mit den Gesetzmässigkeiten der Welt. Es sind dies nicht Freiheiten, die die Wirklichkeit das werden lassen wollen, was sie in Wahrheit ist, sondern ihr die eigenen egoistischen Bedürfnisse aufzuzwängen versuchen. Die Ethik weltlicher Mystik stellt demgegenüber die Frage nach der Sorge um sich und dringt darauf, dass sich diese in die Sorge um die Welt überschreitet. Sie deckt damit die Versuchung egoistischer Freiheit auf und konfrontiert sie mit der Frage des unweltlich-weltlichen Freiheitsereignisses. Auf diese Weise weckt sie das Bewusstsein von Schuld und stärkt die Fähigkeit, nicht in Scham zu versinken, sondern Schuld anzuerkennen. Für die Ethik weltlicher Mystik bleibt aufgrund ihrer Logik, dass das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen geschieht, die Förderung der Schuldfähigkeit ein zentrales Anliegen. Zugleich motiviert sie zu Reue, Busse und Umkehr. Sie bezieht diese kritischen Momente der Moral mit ein, weil sie davon überzeugt ist, dass der Vollzug des Friedensweges nur geschieht, wo die Kritik an der Versuchung, ihn zu vermeiden, zur Sprache kommt.

Allerdings führt diese Schuldkritik in die menschlichen Abgründe der Verzweiflung. Wird sie in aller Schärfe erhoben, zwingt sie im Angesicht des eigenen und fremden Versagens zur Kapitulation und gegenüber der Forderung, den Weg des Friedens zu gehen, zur Resignation. Nichts aber wäre diesem hinderlicher als das. Die Ethik weltlicher Mystik kultiviert statt dessen die Motivation, in der Verzweiflung über die menschlichen Abgründe Frieden in Gerechtigkeit zu realisieren. Sie kann dies einzig und allein, weil sie dazu in der Lücke der Verlassenheit vom Freiheitsereignis der Liebe genötigt wird; dieses nämlich offenbart ihr genau dort seine unweltliche, aber in den tiefsten Abgründen der Welt aufleuchtende Schönheit. Der Gehorsam dieser Schönheit gegenüber ist Freude und Stärke. Wird dies realisiert, entsteht das Bewusstsein dafür, dass der Prozess in der Welt für Frieden in Gerechtigkeit in keiner Weise daran gehindert werden kann, weiter zu geschehen. Er hat seinen grundlosen Grund im Freiheitsereignis der Liebe. Die Ethik weltlicher Mystik kann sich deshalb darauf beschränken, dafür zu sorgen, dass dieses Ereignis im Prozess der Welt wahrgenommen und gestaltet wird. Dieses selbst schafft Standhaftigkeit und Kreativität, Frieden in Gerechtigkeit nicht bereits haben zu müssen, sondern immer wieder gute Lösungen für anstehende Probleme zu generieren, auszuhandeln und in die Tat umzusetzen. Ebenso bringt dieses selbst die Bereitschaft hervor, sich in der Vielgestaltigkeit der Welt zu respektieren, also den Konsens über den Dissens zu suchen, und den scharfen Dissens zu verweigern, der den Kontakt mit dem Andern abbricht, ihn ignoriert oder mit Gewalt bekämpft. Es ist das Freiheitsereignis der Liebe im Prozess der Welt, das die ruhig-engagierte Bewusstheit kreierte, welche die Tragik menschlicher Abgründe kennt, ihnen jedoch mit Güte, ja mit Selbstironie und Humor begegnet, auf diese Weise aber die Motivation freisetzt, standhaft auf dem Weg des Friedens in Gerechtigkeit zu bleiben.

Fassen wir zusammen: Die Ethik weltlicher Mystik wird erst im Vollzug das, was sie ist. Friedensethisch stellt sie deshalb in die Frage, wie im Angesicht menschlicher Abgründe die Motivation zum Gehen des Weges des Friedens in Gerechtigkeit kultiviert wird.

Schluss

Weltliche Mystik flüchtet – dies sollte unterdessen deutlich geworden sein – weder in esoterische Innerlichkeit noch behauptet sie sich als religiösen Fundamentalismus. Sie ist statt dessen ein Kommunikationsgeschehen, das Arbeit am Menschen leistet. Als solches hat sie ihre Grundstruktur, ihre heuristischen Inhalte und ihre Pragmatik. Geschieht weltliche Mystik, wird der betroffene Mensch mit der Ambiguität seines Selbstverhältnisses konfrontiert, durch diese hindurch aufgehoben und neu geschaffen. In diesem Vorgang lernt er Demut. Es ist dies die Demut, die gehorsam das Freiheitsereignis der Liebe, welches nicht von der Welt ist, im kosmischen Prozess der Welt wahrnimmt und gestaltet und dabei die Welt das werden lässt, was sie in Wahrheit ist. Der Mensch, der von weltlicher Mystik so bearbeitet ist, dass er demütig geworden ist, weiss, dass er nichts nehmen kann, das ihm nicht gegeben ist, und zugleich, dass genau dies genug ist. Er hängt sich nicht an die Gesetzmässigkeiten von Glück und Unglück, Erfolg und Misserfolg, Freud und Leid, sondern realisiert in beiden gehorsam und dankbar das Freiheitsereignis der Liebe; denn er achtet auf die Identität des Einzelnen im Ganzen und verwirklicht das Ganze im Einzelnen. Sein Ziel ist nicht, für sich Schätze zu sammeln, sondern die Vollkommenheit des Ganzen im Fragment zu sehen. Er überschreitet seine Sorge um sich in die Sorge um die Welt und lernt, sich aus der Sicht des Ganzen mit andern Menschen und mit sich selbst auseinander zu setzen, Rechtsfähigkeit zu entwickeln und dem Recht des Andern sowie dem eigenen Recht Sorge zu tragen. Dabei ringt er um denjenigen Frieden in Gerechtigkeit, der nicht von der Welt ist, aber in den Abgründen der Welt geschehen will, weil er weiss, dass dies die Notwendigkeit des Freiheitsereignisses der Liebe ist, dem er sich nicht entziehen kann. Er entwickelt dadurch eine Demut in der Souveränität und eine Souveränität in der Demut. Ein Mensch, der den Weg weltlicher Mystik geht, vollzieht ihn aus engagierter Gelassenheit, aber in der Gebrochenheit und Unvollkommenheit seines Lebens.

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz interpretiert Spiritualität als weltliche Mystik und nähert sich dieser anhand eines alltäglichen und eines biblischen Beispiels sowie einer Begriffsklärung an. Er versteht weltliche Mystik als Kommunikationsgeschehen, das seine Grammatik, seine Semantik und seine Pragmatik hat. Diese werden in drei anschliessenden Kapiteln erläutert. In einem ersten wird die "Grundstruktur" anhand der Themen "Ausgangssituation", "Wahl", "Ziel" und "Weg" behandelt. Das zweite Kapitel stellt die Inhalte in der Gestalt einer "Heuristik des Weges" dar, welche der Diagnostik und Generierung von Ereignissen weltlicher Mystik dienen soll. Das letzte Kapitel skizziert schliesslich die Grundlinien einer Friedensethik weltlicher Mystik, indem es deren "Ansatz", "Mittel", "Ziel" und "Vollzug" beschreibt. Der Schlüssel zum Aufsatz ist die Einsicht von der Identität des Einzelnen im Ganzen und des Ganzen im Einzelnen, welche zur Überschreitung der Sorge um sich in die Sorge um die Welt führt.

Summary

The present article interprets spirituality as secular mysticism. It approaches the subject by giving examples from daily life and the Bible, including an explanation of its vocabulary. Secular mysticism is understood as an act of communication, which has its grammar, its semantics, and its pragmatism. This is explained in the next three chapters. First the basic structure is revealed in the analysis of the initial situation, the choice, the aim, and the way. Then the subject is presented as a heuristic of the way, which becomes an instrument of diagnosis and generation of an act of secular mysticism. Finally, the basics of the ethics of peace are outlined along its starting point, its method, its aim, and the execution thereof. The key to the subject as described in this article is the insight into the identity of the particular in the whole, and the whole in the particular, which leads to the care for oneself transcending into the care for the world.

Keywords: spirituality, secular mysticism, ethics of peace, care, post-modern philosophy, perichoresis, Buddhist-Christian dialogue

Literatur

- Bataille, G.* (1994): Die Erotik. München.
- Bonhoeffer, D.* (1977): Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, München: 2. Aufl.
- Derrida, J.* (1988): Die différance. In: *Derrida, J.*, Randgänge der Philosophie, Wien, 31-56.
- Derrida, J.* (2001): Von der Gastfreundschaft, Wien.
- Foucault, M.* (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M.
- Foucault, M.* (1989a): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a. M.
- Foucault, M.* (1989b): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt a. M.
- Foucault, M.* (2000): Die Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.
- Foucault, M.* (2001): Vorrede zur Überschreitung, in: *Foucault, M.*, Dits et Ecrits. Schriften I, Frankfurt a. M., 320-342.
- Foucault, M.* (2004a): Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt a. M.
- Foucault, M.* (2004b): Geschichte der Gouvernamentalität, Bd. I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung; Bd. II: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a. M.
- Gandhi, M.K.* (2001): Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Gladenbach: 7. Aufl.
- Glaserfeld, v. E.* (1996): Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt a. M. (amerik.: *Glaserfeld, v. E.* [1995]: Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning. London.)
- Lakoff, G. / Johnson, M.* (2004): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg: 4. Aufl. (amerik.: *Lakoff, G. / Johnson, M.* [1980]: Metaphors We Live By, Chicago.)
- Levinas, E.* (1989): Humanismus des andern Menschen, Hamburg.
- Levinas, E.* (1998): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. B.: 2. Aufl.
- Levinas, E.* (1999): Die Spur des Andern, Freiburg i. B.: 4. Aufl.
- Levinas, E.* (2003a): Die Zeit und der Andere, Hamburg: Neuausgabe.
- Levinas, E.* (2003b): Totalität und Unendlichkeit, Freiburg i. B.: 4. Aufl.
- Loy, D.* (1996): Lack and Transcendence. The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism, New Jersey: Humanities Press International.
- Merleau-Ponty, M.* (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Merleau-Ponty, M.* (2004): Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: 3. Aufl.

- Muto, K.* (1981): 'Immanent Transcendence' in Religion, JapRel 12,1-12.
- Neuenschwander, B.* (1997): Some Critical Questions About Hisamatsu's Philosophy & F.A.S., FAS Society Journal, 94-96.
- Neuenschwander, B.* (1998): Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi, BIS 31, Leiden.
- Neuenschwander, B.* (2002): Mystik der Kreuzesnachfolge im Matthäusevangelium, in: *Mayordomo, M.* (Hg.), Marktgasse 21, Dankesgabe für *Ulrich Luz*, Bern, 39-48.
- Neuenschwander, B.* (2003): Gerechtigkeit in der Integrativen Therapie, Integrative Therapie 29, 65-90.
- Neuenschwander, B.* (erscheint 2006): Säkulare Mystik, in: *Sieper, J. / Orth, I. / Schuch, W.* (Hg.), Freude am Lebendigen. Polyloge und Wege Integrativen Denkens, Festschrift für *Hilarion Petzold*, Bielefeld.
- Pascal, B.* (1977): Pensées, Gallimard. (Dt: *Pascal, B.*, [1956]: Gedanken, Stuttgart).
- Petzold, H.G.* (1993): Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II,1-3, Paderborn.
- Petzold, H.G.* (1996): Integrative Bewegungs- und Leibtherapie. Ein ganzheitlicher Weg leibbezogener Psychotherapie, Bd. I,1-2, Paderborn: 3. Aufl.
- Petzold, H.G.* (1998): Integrative Supervision, Meta-Consulting & Organisationsentwicklung. Modelle und Methoden reflexiver Praxis. Ein Handbuch, Paderborn.
- Petzold, H.G. / Orth, I. / Sieper, J.* (2000b): Transgression I – das Prinzip narrativer Selbst- und Konzeptentwicklung durch "Überschreitung" in der Integrativen Therapie – Hommage an Nietzsche, Integrative Therapie 2-3, 231-276.
- Stemmer, P.* (1983): Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs. Archiv für Begriffsgeschichte XXVII, 9-55.
- Varela, F. / Thompson, E.* (1992): Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung, Bern.
- Weil, S.* (1998): Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin, Zürich.
- Whitehead, A.N.* (1987), Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M. (amerik.: *Whitehead, A.N.*, [1929]: Process and Reality. An Essay in Cosmology: Macmillan Publishing Co.)