

Einleitung

Ein alter Weg für die Postmoderne

Andreas Ebert und Carol Lupu

Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde in der Literatur, Kunst und Architektur des Westens die Epoche der „Postmoderne“ eingeläutet, die sich freilich einer scharfen Definition entzieht. Eines der Kennzeichen der Postmoderne ist jedenfalls der Hunger nach unmittelbarer Erfahrung. Jede Methode, Technik und Stimulanz scheint dafür recht zu sein – solange es „funktioniert“. Die existenzielle und spirituelle Sehnsucht hinter dieser Erlebnissuche und Erfahrungssucht ist – bis heute – enorm. Die traditionelle Religion, eigentlich zuständig für spirituelle Erfahrung, vermag diese Sehnsucht kaum zu stillen. Das westliche Christentum wirkt vielfach verbraucht und kraftlos. Es verfügt zwar noch immer über eindrucksvolle Institutionen, die einen wichtigen Wirtschaftsfaktor darstellen und einen großen Teil sozialer Arbeit organisieren und leisten, aber immer mehr Menschen erleben die bestehenden religiösen Institutionen und Rituale als Auslaufmodelle, Teil des untergehenden abendländischen Systems – und nicht als überzeugende oder faszinierende Alternative zu einer seelenlosen Leistungs- und Konsumgesellschaft. Sinnsucher wenden sich von der Kirche ab und lassen sich auf dem religiösen und spirituellen Markt auf scheinbar unverbrauchte Erfahrungswege und psychospirituelle Techniken ein. Dabei lösen sie sich häufig von den Wurzeln der abendländischen Kultur und Tradition und suchen das Heil in östlichen Weisheitswegen.

Zwischen den blutarmen Restbeständen westlicher Spiritualität und der faszinierenden fremdreligiösen Weisheit

des Fernen Ostens steht geografisch und phänomenologisch die ostkirchliche Tradition des Hesychasmus und des Herzensgebets. Sie stellt eine Art „Missing Link“ und Brücke zwischen östlicher und westlicher Religion und Spiritualität dar. Seit Jahrhunderten ist diese Praxis kultiviert und beheimatet in den Klöstern des christlichen Orients, aber auch bei den Gläubigen außerhalb der Klostermauern. Den fernöstlichen Meditationspraktiken erstaunlich ähnlich, wurzelt diese Tradition in der genuinen Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums in den Wüsten Ägyptens und Syriens. Bietet dieser Weg eine Möglichkeit, der westlichen Sinnsuche zu begegnen, ohne den christlich-abendländischen Kulturraum zu verleugnen und ad acta zu legen – und ohne die Impulse und Herausforderungen östlicher Weisheit und Spiritualität ängstlich abzuwehren?

Zum Teil sind es tatsächlich buddhistische und hinduistische Lehrer gewesen, die ihre westlichen Schüler auf diese alte christliche Tradition zurückverwiesen haben, die im Abendland vergessen oder gänzlich unbekannt war. In indischen Ashrams werden „Die aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers“ gelesen. Dabei handelt es sich um den anonymen Bericht eines einfachen russischen Mannes aus dem 19. Jahrhundert, der auf der Suche nach Gott und nach innerem Frieden auf das Jesusgebet stößt. Die Biografien der westlichen Lehrer des Herzensgebets bezeugen, dass sie dem interreligiösen Dialog mit dem Fernen Osten entscheidende Anregungen verdanken. Vielfach mussten sie eine Art Umweg in den Osten absolvieren, um von dort aus zur eigenen christlichen Tradition zurückzukehren und diese neu und tiefer zu begreifen.

In den letzten Jahrzehnten hat die alte christliche Gebetspraxis der Hesychasten auch in Westeuropa immer mehr Anhänger gefunden. Unabhängig voneinander sind mehrere Schulen entstanden, die versuchen, die Praxis

des Herzens- und des Jesusgebets postmodern geprägten Menschen nahezubringen und sie im Abendland zu implantieren. Im Juni 2011 fand in Flüeli-Ranft in der Schweiz unter dem Titel „Hesychia“ das 1. europäische Symposium zum Herzensgebet statt, das Vertreter dieser westlichen Schulen zusammenführte. Das vorliegende Buch basiert auf den Referaten und Erfahrungsberichten dieses Symposiums, geht aber weit darüber hinaus. Die Referenten haben ihre Beiträge nochmals überarbeitet; wir haben sie ergänzt durch Interviews mit Richard Rohr, Peter Musto und Emmanuel Jungclaussen sowie durch die faszinierende Lehrerzählung „Das Herzensgebet“ von Jean-Yves Leloup, einem orthodoxen Theologen, Therapeuten und Priester aus Frankreich.

13

Die Buntheit der Sprach- und Stilformen dieses Symposiums und dieses Buches spiegelt den Beginn einer gemeinsamen Suche. Wissenschaftliche Reflexion, Interview und persönliches Zeugnis stehen nebeneinander. Gerade das macht den Reiz dieser Anthologie aus. Bewusst wurden zu diesem ersten Symposium nur die Vertreter aus den westlichen Schulen als Referenten eingeladen. Zunächst ging es um die Adaption und Inkulturation dieser Gebetsweise im Abendland. Eine vertiefende kirchengeschichtliche Auseinandersetzung mit den ostkirchlichen Quellen und der Dialog mit der lebendigen Orthodoxie bleiben späteren Tagungen vorbehalten, die künftig in regelmäßigen Abständen stattfinden sollen.

Hintergrund

Der Begriff „Hesychia“ ist altgriechisch und bedeutet Herzensruhe, Gelassenheit, Friede. Im Laufe seiner Wirkungsgeschichte im Osten hat er vielfältige Bedeutungen ange-

nommen und eine Erweiterung und Klärung erfahren. Der Ursprung liegt in der kontemplativen Gebetspraxis des östlichen Mönchtums, deren Wurzeln bis zu den Wüstenvätern des 4. Jahrhunderts zurückreichen. Der Wüstenmönch Evagrius Pontikus beschrieb das „reine“, gegenstandslose Gebet, sein Schüler Johannes Cassian das „Ruhegebet“, das mithilfe der mantrischen Wiederholung des kurzen Satzes „Gott, eile mir zur Hilfe!“ allmählich zur völligen inneren Stille, zur Leidenschaftslosigkeit und zum Ruhem in Gott führen sollte. Diese Gebetspraxis hat über die damals so belebten Reise- und Pilgerwege und den regen kulturellen und religiösen Austausch in der Spätantike Einzug in den Westen gehalten. Die Entstehung des westlichen Mönchtums, das in Benedikt von Nursia (gest. 547) seinen bedeutendsten Vertreter hat, ist mit der hesychastischen Gebetspraxis zutiefst verknüpft. Benedikt stellt Cassians Formel „Gott, eile mir zur Hilfe!“ an den Beginn aller Gebetszeiten, die den benediktinischen Tagesablauf bis heute gliedern und heiligen.

Damit ist der Hesychasmus, wenn auch nicht als Begriff, so doch als Phänomen, keine nur ostkirchlich durchlebte Wirklichkeit, sondern insgeheim seit frühen Zeiten auch als Gebetsschule im Westen beheimatet. Es hat die Frömmigkeit und Spiritualität bis zum Einbruch des Rationalismus und des Naturalismus mitgeprägt. Das gesamte Christentum hat demnach eine hesychastische Geschichte. Der Begriff Hesychasmus hat aber nur in der orthodoxen und ostkirchlichen Theologie eine reichhaltige und nachhaltige Entwicklung und theologische Reflexion erfahren. Er bezeichnet zwei Phänomene: zum einen einen Lebens- und Gebetsstil, zum anderen eine bestimmte Denkart und theologische Schule.

Hesychastische Phasen in der Orthodoxie

Insgesamt hat der Hesychasmus in mehreren Phasen einen besonderen Einfluss auf die Orthodoxie ausgeübt. Diese Einflüsse sind deswegen für den Westen wichtig, weil die im Osten aufgekeimten Fragen im Zusammenhang mit dieser Gebetsweise auch in der westlichen Theologie vermehrt auftreten werden, sobald die mystische Versenkung und das Herzensgebet auch bei uns zum ernsthaften Gegenstand des Theologisierens werden sollten.

Nach den genannten Urquellen dieser Gebetspraxis aus dem 4. Jahrhundert und einer nie gänzlich versiegenden Tradition des inneren Gebets im 1. Jahrtausend taucht der Begriff des Hesychasmus in einer byzantinischen Strömung des Mönchtums seit dem 12. Jahrhundert erneut und verstärkt auf. Diese Strömung war eine Art Reformbewegung, die weite Teile griechischer und slawischer Klöster erfasste und die bisherigen Klosterordnungen grundlegend durcheinander warf – und manche erneuerte. Seit dieser Zeit kann man in der orthodoxen Kirche von einer zweigleisigen Klosterkultur sprechen, die bis heute existiert: Eine großklösterliche Lebensart, die wie eine Kadettenschule organisiert ist, kontrastiert mit einer völlig freien, interpretatorisch offenen Art des monastischen Lebens. Meist leben nur kleine Gruppen von Mönchen oder Nonnen auf diese Weise. Heute stehen beide Modelle im Osten gleichberechtigt nebeneinander.

Die dritte Phase wird im 14. Jahrhundert mit dem byzantinischen Gelehrten Gregor von Palamas (gest. 1359) eingeläutet. Palamas wird zum Inbegriff des Hesychasten, der das Phänomen der Herzensruhe theologisch reflektiert und begründet. Sein Einfluss wird in der Folge mit dem Begriff der „palamitischen Theologie“ oder mit „Palamismus“ bezeichnet. Der Palamismus unterscheidet zwischen dem für

die Geschöpfe unzugänglichen *Wesen* Gottes und den *Energien* Gottes, durch die sich Gott mitteilt. Seinem Wesen nach bleibt Gott prinzipiell unerkennbar. In seinen Taten und Kräften hingegen kann Gott erkannt und erfahren werden. Diese Energien hält Palamas ebenfalls für ungeschaffen. Sie gehören von Anfang an zu Gott selbst. Mit der Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes und der Behauptung der Ungeschaffenheit der Energien verteidigt Palamas theologisch den Hesychasmus. Dieser geht davon aus, dass das ungeschaffene „Taborlicht“ vom Menschen geschaut werden könne und Gottes Energien auf diese Weise wahrnehmbar werde. Palamas' Gegner meinten hingegen, dass es außerhalb von Gottes *ungeschaffenem* Wesen nur *geschaffene* Wirkungen gebe. Sonst entstünde in Gott selbst eine Spaltung und die Einheit Gottes würde zerstört.

Im Westen wurden und werden die Begriffe „Hesychasmus“ und „Palamismus“ häufig abwertend verwendet. Seit dem 16. Jahrhundert steht auch die orthodoxe Theologie unter dem Einfluss römischer Scholastik und adaptiert Bräuche und theologische Denkmuster, die bis heute nachwirken. Der Hesychasmus überlebt in dieser Phase nur bei Analphabeten und in wenigen Klöstern. Erst zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert keimt im Osten abermals eine Spiritualität auf, die sich aus dem Hesychasmus speist. Sie besinnt sich auf die Mönchsväter, behält aber zugleich westliche Denkschemata bei wie etwa die Sieben-Sakramenten-Lehre. Diese Spiritualität überfrachtet das Leben der Gläubigen und Mönche mit einem nicht zu erfüllendem Pensum an Gebeten und Bußübungen. In dieser Zeit vermischen sich hesychastische und scholastische Traditionen miteinander. Das ist der Grund, warum in Texten zum Hesychasmus aus dieser Zeit die Kategorie der Sünde so stark betont wird, die in den älteren Texten des christlichen Os-

tens eine untergeordnete Rolle spielt. Bis heute wird die scholastische und leibfeindliche Adaption des Hesychasmus in vielen orthodoxen Kirchen als genuin orthodox angesehen. In Wirklichkeit ist gerade der Moralismus eine westliche Überfremdung.

Hinzu gesellt sich ab dem 19. Jahrhundert die Vermischung der Denkschemata von Aufklärung und Hesychasmus. Der naturwissenschaftliche Rationalismus hält als Argumentationsschema für den Hesychasmus her. So kommt jenes Dilemma zustande, dem man in vielen orthodoxen Klöstern heute noch begegnet: die Trennung der Welt in eine *erlebte* und eine *übernatürliche*.

Sowohl die „Philokalie“ als auch der „Russische Pilger“ sind Veröffentlichungen aus dieser Zeit. 1782 erscheint in Venedig die „Philokalia“, eine umfangreiche Sammlung von Sprüchen, Texten und Weisungen von zunächst 28, später dann 38 christlichen Schriftstellern aus dem 4. bis 15. Jahrhundert, die der Athosmönch Nikodemus Hagiorites zusammengestellt hatte. 1793 gibt der russische Archimandrit Paissij Velickovski eine Übersetzung ins Kirchenslawische („Dobrotoljubie“) heraus. Diese Sammlung hat jene Texte ausgewählt, die damals als grundlegend angesehen wurden. Wer sich mit dieser Auswahl hesychastischer Texte aus 1700 Jahren Geschichte befasst, muss diesen Kontext und diese Einflussfelder berücksichtigen. Erst seit dem 20. Jahrhundert wird innerhalb der orthodoxen Theologie wieder verstärkt eine von scholastischem Einfluss freie genuin orthodoxe Linie verfolgt.

Populär – bis in die westliche Welt – wurden der Hesychasmus und insbesondere das Jesusgebet wie erwähnt durch die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers“, deren erster Teil 1870 in Russland ohne Autorenangabe erscheint; 1911 folgt der zweite Teil, ebenfalls anonym: eine Gebetslehre in Dialogform. Der namenlose und

ungebildete „Pilger“, der im ersten Teil des Buches in der Ichform erzählt, berichtet, wie er einmal im Gottesdienst das Bibelwort „Betet ohne Unterlass!“ gehört habe. Er macht sich auf den Weg, um herauszufinden, wie dieses immerwährende Gebet verwirklicht werden kann. Dabei trifft er auf einen „Starzen“ – so werden in Russland jene „ehrwürdigen Greise“ genannt, die aufgrund des eigenen inneren Weges und ihrer spirituellen Ausstrahlung von den Menschen als geistliche Führer und Begleiter verehrt werden.

18 Dieser Gottesmann lehrt ihn das Jesusgebet und verweist ihn auf die Philokalie. Dieses Buch wird für den Pilger zur zweiten Bibel. Immer tiefer dringt er in das Geheimnis des Wiederholungsgebets ein. Zunächst hilft ihm eine Gebetschnur (russisch „Tschotki“, griechisch „Komboskini“) bei der Konzentration. Später erhält er die Erlaubnis, das Jesusgebet jederzeit in Gedanken oder Worten zu wiederholen. Es geht ihm immer mehr „in Fleisch und Blut über“ und beginnt, selbsttätig zu wirken. Mit den Menschen, die ihm begegnen, beginnt er über das Gebet und seine persönlichen Erfahrungen zu sprechen.

Allein an diesen verschiedenen Stadien wird deutlich, dass auch der Osten unter wechselvollen Einflüssen gestanden und dabei die eigene Tradition zeitweise fast verloren hat. Wenn wir vom Hesychasmus im 21. Jahrhundert sprechen, ist damit also etwas höchst Komplexes gemeint, was sich über die Jahrhunderte entfaltet hat und bis heute unterschiedliche Akzente haben kann.

Der 1934 geborene orthodoxe Bischof Kallistos Ware hat verschiedenen Kennzeichen des Hesychasmus beschrieben. Ware gehört zu jener Theologenschule des 20. Jahrhunderts, die sich von den Einflüssen der letzten drei Jahrhunderte frei zu machen sucht. Seiner Definition nach ist unter Hesychasmus zu verstehen:

1. eremitisches Leben in der Einsamkeit;
2. die Praxis des inneren Gebets, die auf einer Ebene jenseits von Bildern, Konzepten und definierender Sprache die Vereinigung mit Gott anstrebt;
3. die Suche nach dieser Vereinigung mithilfe des Jesusgebets;
4. seit dem 13. Jahrhundert bestimmte psychosomatische Techniken (Körperhaltung, Atemkontrolle) in Verbindung mit dem Jesusgebet;
5. der theologische Entwurf des Gregor Palamas aus dem 14. Jahrhundert (Palamismus).

Abt Emmanuel Jungclaussen aus der Benediktinerabtei Niederalteich, der diese Weise der Spiritualität und des Betens in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum in besonderer Weise bekannt gemacht hat, beschreibt den Hesychasmus so: „Der Hesychasmus ist eine Spiritualität, die wesentlich auf die Beschauung ausgerichtet ist. Er sieht die Vollkommenheit in der liebenden Vereinigung mit Gott (Vergöttlichung) durch das immerwährende Herzensgebet, zu der man durch die Hesychia gelangt. Die Hesychia setzt die Erfüllung der Gebote Christi und damit eine gewisse Selbstdisziplin voraus. Die äußeren Bedingungen der Hesychia sind relativ; es sind die inneren, die dem Hesychasmus das eigentliche Gepräge geben. Gemeint sind vor allem die Sorglosigkeit im Sinn der Bergpredigt (Matthäus 6,25ff.), die innere Wachsamkeit („Bewahrung des Herzens“) und schließlich als Wichtigstes das beständige Gott-Gedenken bzw. das immerwährende Herzensgebet, das später als Jesusgebet in besonderer Weise den Hesychasmus bekannt machte.“

Allen großen Lehrern des Herzensgebets geht es um „experimentelle“ Gotteserkenntnis aus dem inneren Erleben heraus. Das Jesusgebet soll – ähnlich wie die Mantren öst-

licher Religionen – achtsam, gesammelt und „mit dem Herzen“ rezitiert und keineswegs einfach als Silbenfolge mechanisch repetiert werden. Es erfordert „Eros“, also vollständige Hingabe, um der ständigen Gefahr der Trägheit („Akedía“) entgegenzuwirken. Der Verstand muss dabei buchstäblich ins Herz versenkt werden. Die merkwürdige und schmerzhaft-praxis der „Nabelschau“ versinnbildlicht dieses Streben. Das innere Wort (Mantra) ist auch inhaltlich bedeutungsvoll, obwohl es gerade nicht mental analysiert wird. Die physische Aktion des Aussprechens (sei es hörbar oder innerlich) und die Bedeutung des Ausgesprochenen sind für die Hesychasten nicht voneinander zu trennen.

20 Gott wird vom Hesychasten gegenstandslos als „Licht“ erlebt. Aber solche Erleuchtungserfahrungen sind meist von kurzer Dauer. Der Betende kehrt bewusst „in die Welt“ zurück, um dort weiterhin wache Aufmerksamkeit zu praktizieren. Das innere Licht dieser Erfahrung wird häufig mit dem Heiligen Geist identifiziert. „Ekstase“ ist kein Selbstzweck – ganz im Gegenteil: Es geht um die demütige Bereitschaft, Gott zu empfangen, wann, wo und wie Gott es will. Außerordentliche Phänomene und Begleiterscheinungen werden von den Lehrern des Hesychasmus relativiert und beargwöhnt. Solche Begleiterscheinungen können allzu leicht zu geistlichen Illusionen führen, zu spiritueller Überheblichkeit (der Meditierende hält sich für besonders heilig oder auserwählt) oder zu Halluzinationen, die die Heilung und das Heil der Seele nicht nur nicht fördern, sondern verhindern. Der Korrektur, Ergänzung und Einbettung des inneren Gebets dienen deshalb drei wesentliche und unverzichtbare Faktoren: die geistliche Begleitung durch eine erfahrene geistliche Mutter oder einen geistlichen Vater, die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinschaft und an den Sakramenten und eine verantwortungsvolle ethische Lebensführung.

In einigen Teilen der orthodoxen Welt, insbesondere auf dem Athos und – seit dem 18. Jahrhundert – in Russland, ist der Hesychasmus in der Form des „immerwährenden Jesusgebets“ fast ständig lebendig geblieben. Dabei hat sich weitgehend die Gebetsformel „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“ (mit einigen Variationen) durchgesetzt. Das innere Gebet war jedoch nicht von Anfang an Namensgebet oder Jesusgebet. Die erste überlieferte Formel ist, wie erwähnt, „Gott, eile mir zur Hilfe!“, die Johannes Cassian in den Westen gebracht hat. Herzensgebet, Namensgebet und Jesusgebet hängen zwar innerlich zusammen, müssen jedoch unterschieden werden. Außerdem wird das hesychastische Gebet in verschiedene Praktiken eingeteilt: in Lippengebet, Geistgebet und Herzensgebet. Das ist auch die Reihenfolge, in der nach der Tradition das Gebet verinnerlicht werden soll. Diese Unterteilung ist deswegen wichtig, weil es nicht als eine Meditationstechnik verstanden wird, sondern als eine Gebetsart, deren Wirkmächtigkeit Gott überlassen wird.

21

Phänomenologisch sind das Herzensgebet und das Namensgebet mit mantrischen Gebetspraktiken östlicher Religionen eng verwandt. Viele Mantren der hinduistischen Meditationspraxis sind Götternamen; auch die Rezitation der 99 Gottesnamen im islamischen Sufismus kann man als Herzens- und Namensgebet bezeichnen. Auch im Hinduismus ist klar, dass das innere Wort nicht beliebig ist. Man wählt es auch nicht selbst. Der Guru oder Lehrer gibt dem Schüler oder der Schülerin ein bestimmtes Mantra. Die Anrufung des Namens *Jesus* hingegen ist natürlich spezifisch christlich. In diesem Buch geht es in erster Linie um die Praxis des christlichen *Jesusgebets*.

Diese Weise des Betens blieb wie gesagt nicht unangefochten. Im 14. Jahrhundert kommt es zu erbitterten dogmatischen Kämpfen zwischen den Anhängern des Hesych

chasmus unter Gregor Palamas und den Anti-Hesychasten unter Barlaam von Kalabrien. Schließlich setzt sich der Hesychasmus als legitime und verbindliche Form des Betens nach mehreren ostkirchlichen Konzilien in Konstantinopel (zwischen 1341 und 1351) durch.

Diese Auseinandersetzung ist auch für die westliche Theologie lehrreich und könnte erneut aktuell werden. Es geht um die einfache Frage: Was passiert eigentlich, während wir meditieren? Hat es etwas mit Gott zu tun oder ist es nur ein innermenschliches, ein psychisches Phänomen? Die evangelische Theologin Fairy von Lilienfeld (gest. 2009) macht in diesem Zusammenhang auf einen ähnlichen Streit in der evangelischen Theologiegeschichte aufmerksam: Jakob Böhme (gest. 1624) hatte sich die Frage gestellt, wer oder was seine mystischen Erfahrungen bewirkt. Er bekam von der Amtskirche eine Antwort, die der Position des Barlaam erstaunlich ähnelt und die unmittelbare Erfahrbarkeit Gottes verneint.

Anfang des 20. Jahrhunderts entbrannte auf dem Athos und in Russland abermals ein heftiger und äußerst aggressiv geführter Streit um das Jesusgebet. Dabei ging es um die Göttlichkeit des Namens Jesu. Bis zum heutigen Tag tauchen Differenzen in dieser Frage auf. Auch die westlichen Schulen, die in diesem Band vorgestellt werden, sind unterschiedlicher Meinung, was es mit dem Mantra, dem Gebetswort, auf sich hat. Wir lassen diese Aussagen nebeneinanderstehen. Auch an diesem Beispiel sehen wir, dass die Auseinandersetzung lohnt, denn die Fragen, die der Osten gestellt hat, tauchen im ähnlichen Gewand immer wieder auf und die Suche nach Klarheit ist nach wie vor im Fluss.

Der Westen

Im Westen war das Wissen um das innere Gebet bis ins 20. Jahrhundert hinein so gut wie verloren gegangen. Einzelne Mystiker wie Niklaus von Flüe, Madame Guyon, die den Quietisten zuzurechnen ist, oder Gerhard Tersteegen praktizierten es am Rande der verfassten Kirche und zum Teil in Spannung zu ihr. Ansonsten war es selbst in sogenannten kontemplativen Klöstern weitgehend unbekannt. Nach dem Ersten Weltkrieg gelangten die „Aufrichtigen Erzählungen“ über russische Emigranten nach Westeuropa und Amerika, ohne zunächst nachhaltige Wirkungen zu entfalten. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wuchs das Interesse an dem kontemplativen Gebet im Allgemeinen und auch am Herzens- und Jesusgebet aus der orthodoxen Spiritualität. Das hängt, wie bereits erwähnt, nicht zuletzt mit der interkulturellen und interreligiösen Begegnung mit Asien zusammen. Emmanuel Jungclaussen stellt fest: „Gerade als Namensgebet stellt das Jesusgebet die Frage nach den religionsgeschichtlichen Parallelen bzw. nach den Entsprechungen bei den außerchristlichen asiatischen Meditationsformen, die schon in den Aufrichtigen Erzählungen zur Sprache kommen. Der ununterbrochene Anruf des Gottesnamens ist der Kern der Übung. Daher sind die Entsprechungen weniger im Zen oder im Yoga zu suchen als vielmehr im *dhikr* der Sufis, im *nama-japa*, dem Murmeln des Gottesnamens in der hinduistischen Überlieferung, und am stärksten wohl im *nembutsu* des Jodo-shinshu, des Amida-Buddhismus. Es ist bezeichnend, dass gerade der Shin-Buddhismus als Weg gläubigen Vertrauens die größte Nähe zum Jesusgebet aufweist.“ Die Praxis der ZEN-Meditation oder mantrischer Meditationsformen aus dem östlichen oder sufistischen Kontext führte manche Suchende zu der Frage, ob es denn keine vergleichbare

christliche Gebetsweise gibt. Sie wurden sowohl bei den Wüstenvätern, insbesondere bei Johannes Cassian, als auch in der hesychastischen Literatur fündig.

Die „offizielle“ westliche Kirche hat in ihren Lehrdokumenten und Konzilien den Hesychasmus niemals behandelt, demzufolge also weder gebilligt noch verdammt. Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde er aber von katholischen wie protestantischen Theologen eher abgelehnt. Die Idee der „Vergottung“ des Menschen durch die Vereinigung des Menschen mit Gott und durch die innere Erfahrung des ungeschaffenen Lichtes wurde von römisch-katholischer Seite immer wieder als „Polytheismus“ kritisiert (die Unterscheidung des Wesens und der Energien Gottes, wie Palamas sie lehrt, zerstöre die Einheit Gottes). Der Hesychasmus wurde darüber hinaus (zu Unrecht) mit dem westlichen Quietismus des 17. Jahrhunderts identifiziert, der kirchenamtlich geächtet wurde. Die protestantische Sicht war ähnlich: Der späte Luther lehnte mystische Erfahrungen des „inneren Lichts“ vehement als „Schwärmerei“ ab, obwohl er selbst als junger Mann die Mystik geschätzt hat und sein eigenes geistliches Durchbruchserlebnis mystische Züge trägt. Zeitlebens meditierte Luther zwei Stunden täglich. Kern dieser Praxis war die „ruminatio“, das „Wiederkauen“ bestimmter Bibelworte, die hesychastische Züge trägt. Bei Luther finden sich auch Belegstellen, die die „theosis“ (Vergottung des Menschen) bejahen. Allerdings haben seine antimystischen Ausfälle die Geschichte des Protestantismus nachhaltiger geprägt als seine Meditationspraxis.

Erst im späten 20. Jahrhundert ändert sich die Stimmung in den westlichen Kirchen: Papst Johannes Paul II. förderte und forderte Respekt vor der ostkirchlichen Theologie und Frömmigkeit und würdigte die hesychastische Erfahrung ausdrücklich positiv. 1996 schreibt er: „Die östliche Theologie hat die Gesamtkirche bereichert“.

Die hesychastische Gebetspraxis der Stille des Geistes mit dem Ziel, mithilfe der Anrufung des Jesusnamens Gott un-
aufhörlich zu kontemplieren, findet seine ausdrückliche
Zustimmung. Im Protestantismus wurde die Mystik in der
zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ebenfalls neu ent-
deckt und wertgeschätzt. Vorläufer und einsame Rufer in
der Wüste waren zunächst der Schweizer Walter Nigg und
der deutsche evangelische Diakon Gerhard Wehr. Jörg Zink
und Dorothee Sölle schließlich verhalfen der Mystik auch
im evangelischen Raum zum Durchbruch, auch wenn die
akademische Theologie das Thema nach wie vor eher als
Randphänomen behandelt.

25

Franny und Zooey

Was könnte diese uralte Gebetsweise orthodoxer Mönche
postmodernen Menschen geben? Eine überraschende Ant-
wort findet sich in der Novelle „Franny und Zooey“ des US-
amerikanischen Autors J.D. Salinger (1961), die dem Jesus-
gebet ein literarisches Denkmal setzt:

Bei einem Wochenenddate mit ihrem College-Lover Lane
verbirgt Franny in ihrer Handtasche ein kleines grünes
Buch, „Die aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pil-
gers“. Beim Lunch kommt es zum Eklat: Der Lover Lane
prahlt mit seinen akademischen Verdiensten. Franny hin-
gegen beginnt, die akademische Erziehung grundsätzlich
infrage zu stellen. Enthusiastisch erzählt sie von einer ganz
anderen Lebenshaltung, vom russischen Pilger und von sei-
nem unaufhörlichen mantrischen Jesusgebet, das nach ei-
ner gewissen Zeit der mechanischen Übung in Fleisch und
Blut und ins Herz übergehe und zu innerem Frieden führe.
Besonders begeistert ist sie von der Annahme, dass der
Name Jesus auch durch jedes andere Wort ersetzt werden

könne – mit demselben Ergebnis. Sie ist fasziniert davon, dass es eine „Technik“ zu geben scheint, die diesen inneren Frieden „garantiert“. Ihr Liebhaber Lane ist für diese Gedankengänge völlig unempfänglich.

Einige Tage später kommt es zwischen Franny und ihrem Bruder Zooey zu einer Auseinandersetzung. Zooey hält die Spiritualität seiner Schwester für egozentrisch und unterstellt ihr, sie plappere einfach mechanisch den Jesusnamen, um ein gutes Gefühl zu bekommen: „Wenn du Jesus nicht genau als den siehst, der er wirklich war, dann geht dir der Sinn des Jesus-Gebets vollkommen verloren ... Das Jesus-Gebet hat den Zweck, die Person, die es spricht, mit Christus-Bewusstsein auszustatten.“ Sonst habe der Betende nur ein „Stelldichein mit einer klebrigen, anbetungswürdigen, göttlichen Persönlichkeit“, die die Menschen von allen Pflichten entbinde und den Weltschmerz verscheuche. Christusbewusstsein bedeutet für Zooey, wahrhaftig zu leben und das Rechte zu tun – unabhängig davon, ob es jemand bemerkt und ob man sich selbst dabei „wohlfühlt“. Christusbewusstsein manifestiert sich in Erbarmen, Mitgefühl und Respekt für alle Mitgeschöpfe. Es geht um die Fähigkeit, den Mensch gewordenen Christus in sich selbst und in anderen zu sehen – inmitten aller Gebrochenheit und Erbärmlichkeit. „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!“ – der Inhalt des Jesusgebets lässt das aufleuchten. Dieses selbstvergessene All-Erbarmen ist für Zooey Dreh- und Angelpunkt des Christusbewusstseins. Am Ende der Geschichte kann die verstörte Franny loslassen und findet Frieden in einem heilsamen, tiefen Schlaf: in der wahren „Hesychia“, der ersehnten Ruhe des Herzens.

Die Lektüre der Novelle „Franny und Zooey“ führt ins Herz all der Fragen, um die es im Zusammenhang mit Gebet und Kontemplation in der Postmoderne geht. Altabt Emmanuel Jungclaussen, Herausgeber der deutschen Aus-

gabe des „Russischen Pilgers“, hat Salingers Buch immer wieder zitiert. Er sieht bei der Studentin Franny eine Eigenart vieler heutiger Sinn-Sucher: nämlich deren „Faszination durch das Zauberwort ‚Erfahrung‘, eben dass ‚etwas passiert‘.“ Ihr Bruder Zooey stellt das infrage. Ihm geht es nicht um Phänomene, um „Erfahrung“, sondern um Wahrheit. Alles andere ist für ihn illegitim und Selbstbetrug. Erst der Schritt hinaus in die Realität erlöst. Gott findet nur, wer ihn nicht für sich haben oder benutzen will, ja, wer in gewisser Weise aufhört, für sich selbst zu suchen. Esoterik will haben, echte Spiritualität ist absichtslos und lässt los.

Sabine Boberts Ansatz

27

In jüngster Zeit hat die evangelische Kieler Theologin Sabine Bobert das Jesusgebet neu entdeckt und in ihr mystagogisches Konzept der Hinführung zu einer neuen Mystik in der Postmoderne eingebettet. Bobert beschreibt die Postmoderne und ihren eigenen Ansatz wie folgt:

„Die Postmoderne verstärkt zunächst die Religionskritik. Sie popularisiert die Auffassungen: Erkenntnis ist nicht einfach gegeben, sondern sie wird großteils konstruiert. Wahrheit, Bedeutung ist kontextabhängig. Es gibt viele Perspektiven auf die Wahrheit. Man darf keine Perspektive absolut privilegieren. Dadurch geraten traditionsorientierte Überlieferer von Religion unter einen noch stärkeren Druck. In einer autoritätsorientierten Gesellschaft war es leicht, unbewiesene Behauptungen über Gott und die unsichtbaren Welten zu verbreiten. Inzwischen wird jede bloße Autorität infrage gestellt. Bereits die Moderne hatte die Notwendigkeit zur empirischen Beweisführung für Behauptungen eingeführt. Empirische Beweise müssen allerdings nicht rein sinnlich durchgeführt werden, also durch Messen,

Sehen, Tasten, Wiegen ... Sie können auch rein logisch oder mathematisch geführt werden, also in der Sphäre des Denkens. Eine reine Behauptung wird jedoch nicht mehr akzeptiert. Die Postmoderne wird religionsfreundlich, sobald ein religiöser Weg die Notwendigkeit der Empirie akzeptiert. Gegenüber der Moderne akzeptieren Zeitgenossen inzwischen viele Perspektiven auf die Wahrheit. Schließlich leben viele Kulturen mit verschiedenen Wertesystemen nebeneinander. Der absolute Wahrheitsanspruch des Christentums wird durch ebenso absolute Wahrheitsansprüche anderer Religionen, die vielleicht nur eine Straßenecke weiter praktiziert werden, infrage gestellt.

28 Religiöse Wege in der Postmoderne müssen den aus der Moderne überlieferten Bedarf nach Empirie integrieren. All diese empirisch arbeitenden Religionsanbieter verzeichnen Zuwachs (Zen, Yoga, tibetischer Buddhismus, etliche esoterische Richtungen). In diesen empirischen Kontext gehört auch das Jesusgebet. Ken Wilber spricht in seinem Buch „Naturwissenschaft und Religion“ von einer *kontemplativen* Empirie. Nach seiner Auffassung gibt es verschiedene empirische Beweisführungen für jede Wirklichkeitsebene: Materie, Geist (ratio), GEIST. Für die materielle, vor Augen stehende Sinneswelt gibt es sinnliche Beweise. Für geistige (rationale) Wahrheiten wie zum Beispiel mathematische Wahrheiten gibt es mathematische Beweise. Für spirituelle Wahrheiten (bezogen auf den GEIST) gibt es den Erfahrungsbeweis durch Kontemplation. Wilber stützt sich dabei auf alte Anschauungen christlicher Mystiker wie Hugo von St. Viktor. Bereits dieser meinte: Jeder Mensch hat das Auge des Fleisches, das die fleischlichen Wahrheiten erkennt. Es gibt aber auch das Auge des Geistes, das geistige (rationale) Wahrheiten erkennt. Und jeder Mensch hat darüber hinaus das ‚dritte Auge‘ der Kontemplation, um spirituelle Wahrheiten/Gott/den GEIST zu schauen.

Verfehlt wäre es, mit dem fleischlichen Auge spirituelle Wahrheiten/den GEIST sehen zu wollen.

Das Jesusgebet eröffnet Zeitgenossen einen Weg der kontemplativen Empirie. Es öffnet Menschen das Auge des Geistes – um den GEIST zu schauen. Wahrheiten über Gott und höher als das Alltagsbewusstsein entwickelte Bewusstseinszustände des Menschen werden dabei nicht einfach behauptet, sondern Menschen schulen dabei auf einem nachprüfbar und für jeden gangbaren Weg – analog dem Zen – ihre Wahrnehmungsfähigkeit für den GEIST. Mit einem geschulten Auge der Kontemplation können sie schließlich selbständig sinnlose von wahren theologischen Aussagen unterscheiden. Sie werden religionsmündig. Sie müssen keine religiöse These ungeprüft übernehmen. Solche Menschen können nicht mehr einfach angepredigt werden. Zugleich werden sie auf einer eigenen Erfahrungsbasis offen für einen interreligiösen Dialog, der in der religionspluralen Postmoderne dringend nötig ist.

29

Wer – im Sinne alter moderner Denksysteme – lediglich bei der anderen Religion seine eigenen Begriffe und Systeme wiederzuerkennen sucht, wird in diesem Dialog scheitern. Er setzt noch immer seine eigene Denkperspektive als höchsten Maßstab, also absolut. Er terrorisiert die andere Religion mit seinen geistigen Konstrukten. Wer hingegen auf dem kontemplativen Weg Erfahrungen macht, wird zugleich offen dafür, dass sich diese Erfahrungen in viele sprachliche Figuren fassen lassen und dass sie in anderen kulturellen Kontexten sogar anders formuliert werden müssen. Er ist damit in der Postmoderne angekommen, ohne seine eigene Tradition und seine christliche Identität preiszugeben.“