



Krisen auf dem geistlichen Weg

geistlich.

Speyerer Hefte für Spiritualität
XI/2005



Inhalt

P. Dr. Michael Plattig O Carm

Geistlicher Umgang mit Krisen -
Dunkle Nacht und Depression

S. 3

P. Dr. Michael Plattig O Carm

Die dunkle Nacht -
Nicht-Erfahrung als Gotteserfahrung

S. 24

Die beiden abgedruckten Artikel dokumentieren in weiten Teilen Inhalte des Studientags "Krisen auf dem geistlichen Weg" vom 23.04.05. Der Artikel: "Die dunkle Nacht" konnte nur deutlich gekürzt wiedergegeben werden.

Prof. P. Dr. Dr. Michael Plattig O Carm ist Leiter des Instituts für Spiritualität an der Hochschule für Philosophie und Theologie der Franziskaner in Münster.

Geistlicher Umgang mit Krisen Dunkle Nacht und Depression

Einleitung

Wesentliches Merkmal geistlichen Lebens in jüdisch-christlicher Tradition ist, dass es eine geschichtliche bzw. biographische Entwicklung beschreibt. Entwicklung, Wachstum, Reifung, Unterwegssein, Fortschreiten, Pilgerschaft, Aufstieg, Dynamik etc. sind Begriffe, die christliche Spiritualität charakterisieren. Entwicklung, Reifung usw. gehören zum innersten Wesen geistlichen Lebens.

Teresa von Avila begründet dies mit folgenden Worten: „Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr immer Zwerge bleiben. Ja, Gott gebe, daß das Wachstum nimmer stockt; denn ihr wißt doch: Wer nicht wächst, schrumpft ein. Ich halte es für unmöglich, daß die Liebe sich damit begnügt, ständig auf der Stelle zu treten.“¹

Im Lauf der Geschichte finden sich unterschiedliche Bilder und Vergleiche, verschiedene Systematisierungen, um diesen christlichen Reifungsprozess zu beschreiben.² Allen gemeinsam ist die Beschreibung einer positiven Entwicklung im Sinne einer persönlichen Vervollkommnung bzw. im Sinne einer Intensivierung der Begegnung mit Gott. Dabei geht es nicht um glatte, stets aufsteigende Biographien, im Gegenteil, zum christlichen Wachstumsverständnis gehören notwendigerweise Brüche, Sprünge, Umwege, Krisen, ja oft sind diese erst Auslöser eines nächsten Reifungsschrittes.³

Der Führer auf diesem Weg, auch das ist allen Entwürfen christlicher Spiritualität gemeinsam, ist Gott selbst bzw. ist der Hl. Geist (vgl. Mt 28,20; Gal 4,6; 5,18-25; Röm 8,15f. u.a.). Daraus ergibt sich allerdings die Frage nach der Unterscheidung der Geister: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen.“ (1 Joh 4,1) Daher mahnt Paulus: „Prüft alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21) und zählt die Gabe der Unterscheidung der Geister zu den Charismen (vgl. 1 Kor 12,10).

Wachstum an sich ist also noch kein Kriterium des Geistlichen, dieses Wachstum ist näher zu qualifizieren als Wachstum geleitet vom guten Geist Gottes. Dieses zu qualifizieren und zu unterscheiden entwickelten sich in der christlichen Spiritualitätsgeschichte verschiedene Kriteriologien. Diese darzustellen würde den Rahmen sprengen.⁵

Der Aspekt, der in unserem Zusammenhang interessant ist, ist die Beschreibung christlichen Wachstums als ein Wachsen in der Freiheit, die Charakterisierung also des Wirkens des Geistes als einen Prozess zunehmender Befreiung von unterschiedlichen Abhängigkeiten und Knechtungen.

Die Führung Gottes dabei beschreibt Johannes vom Kreuz so: „Die Umgangsform der Anfänger auf dem Weg zu Gott ist noch sehr von Unzulänglichkeit, Eigenliebe und Wohlgeschmack durchsetzt. Gott aber will sie weiterführen und aus dieser unzulänglichen Liebe zu einer höheren Stufe der Gottesliebe heraufholen und sie von der unzulänglichen Übungsweise im Sinnenbereich und den Gedankengängen befreien, womit sie so berechnend und unangebracht Gott suchten, wie wir sagten. Er möchte sie in die Übung des Geistes stellen, wo sie sich ausgiebiger und schon mehr befreit von Unvollkommenheiten mit Gott austauschen können. ... Da Gott spürt, dass sie bereits ein klein bißchen gewachsen sind, nimmt er sie von der süßen Brust weg, damit sie nun erstarken und aus den Windeln herauskommen, läßt sie von seinen Armen herab und gewöhnt sie daran, auf eigenen Füßen zu gehen. Dabei verspüren sie etwas ganz Neues, denn für sie hat sich alles auf den Kopf gestellt.“⁶

Christwerden heißt demnach Erwachsenwerden und zu unterscheiden sind regressive, gleichsam in den Mutterschoß sich zurücksehende Infantilität und schöpferische Gestaltung des Kindseins im rechten Verhältnis von Abhängigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit. Johannes vom Kreuz gebraucht für diese Prozessbeschreibung die Worte „librar“ und „más libres“, also beschreibt den von Gott initiierten und damit geistgeleiteten Prozess des Erwachsenwerdens als befreiend. Diese Vorbemerkungen abschließend meine ich konstatieren zu können, dass geistliches Leben immer einen Prozess des ganzheitlichen Wachsens und Reifens meint, den man auch als Prozess zunehmender Befreiung beschreiben kann, ja dessen Kriterium für Fortschritt die wachsende Freiheit des Menschen darstellt, wozu die Erfahrung der Krise gehört.

Unsere Gesellschaft hat Probleme mit Krisen. Krisen werden eindeutig negativ gesehen, man muss sie möglichst vermeiden und treten sie trotzdem auf, möglichst schnell beseitigen, auch u.U. unter Zuhilfenahme von „Mittelchen“. Die Bewertung der spirituellen Tradition hebt sich davon deutlich ab und führt mich zu folgenden Thesen:

THESEN

1. Krisen im Leben sind keine „Betriebsunfälle“, sondern normaler, ja notwendiger Bestandteil eines Entwicklungsprozesses.
2. Wo nichts in die Krise gerät, kann sich nichts verändern. Wirkliches Wachstum ist ohne Krise nicht möglich.

Mystagogie muß die (oft dunkle) Erfahrung des Menschen heute ernst nehmen. Nicht nur die Gesellschaft, auch die Kirche hat Probleme mit Krisen, mit der eigenen Krise und einem entsprechenden Krisenmanagement. Die z.T. hysterischen Überreaktionen kirchlicher Verantwortlicher in Fragen der Pädophilie verstärken die ohnehin schon im Gang befindliche Hexenjagd auf Priester, anstatt dem zu wehren.

Kritisch merkte bereits K. Rahner an: „Ich kann doch heute nicht mehr im Sinne der Nachfolge Christi jede etwas freundliche Stimmung bereits als Pneumaerfahrung werten“.⁷ Es können hier nicht alle Stellen zitiert werden⁸, es fällt auf, dass Rahner gerade auch Erfahrungen der Leere, der Einsamkeit, der Dunkelheit, der Verzweiflung, des Fallens im Hinblick auf die Erfahrungen des modernen Menschen, des Zeitgenossen, bewusst thematisiert und in allem immer wieder die je neue Offenheit und Ausgerichtetheit des Menschen auf den je größeren und je anderen Gott unterstrichen wird.⁹ „Soll die Predigt der Kirche heute Glauben weckend und fördernd sein, muß sie sich hüten, Evangelium und Glaube indiskret und in einem unechten Optimismus zu einfach als eine das Leben siegreich gestaltende und erhellende Macht darzustellen. ... Im Grunde ist die 'Lösung' aller Lebensfragen durch das Christentum deren entschlossene Offenhaltung ohne den Kurzschluß des radikalen Pessimismus und Skeptizismus und ohne einen lügnerischen Optimismus, der meint, die Lösung jetzt schon zu 'haben', ist 'Hoffnung wider alle Hoffnung', Bergung aller Unbegreiflichkeiten nicht in eine durchschaubare Lösung, sondern in das unbegreifliche Geheimnis Gottes und seiner Freiheit. Damit ist nichts 'gelöst', sondern jene 'Unlösbarkeit' des Geheimnisses bedingungslos angenommen, das Gott heißt. Und eben das heißt: glauben und hoffen und lieben.“¹⁰

Die Krise des Propheten Elija (1 Kön 19,1-8)

Die Erzählung zeigt deutlich den Unterschied zwischen Ahab und seiner Frau Isebel. Ahab ist oft zornig über Elija, er wagt es aber nicht gegen ihn, den er als Propheten ernst nimmt, vorzugehen. Für Isebel ist Elija kein heiliger Mann, sondern Gegner ihres Glaubens, gegen den sie mit gleicher Schärfe vorgeht, wie er gegen ihre Kultdiener. Er muß sterben. Und Elija, gerade noch der kraftvolle, mächtig auftretende, für Jahwe eifernde Prophet, gibt auf! Elija flieht, er, der sonst so Furchtlose! Was ihn zur Aufgabe bringt, ist nicht einfach Furcht um sein Leben. Denn als er den Nachbarstaat Juda erreicht hat, also erst einmal in Sicherheit ist, lässt er sich erst recht fallen. Er lässt seinen Diener zurück, er isoliert sich, er geht allein in die Wüste. Er ist todmüde, er steckt in der Krise, er ist nicht besser als seine Vorfahren. Gott kommt ihm in dieser Krise entgegen, denn sein Prophet braucht Hilfe, er stärkt ihn, doch er nimmt ihn nicht einfach aus der Krise heraus, er schickt ihn nicht einfach wieder zurück an seine Aufgabe. Die Krise des Propheten ist nicht einfach aus Erschöpfung entstanden. Sie resultiert aus einer Fehleinstellung, einer Fehlhaltung des Propheten, einer falschen Wahrnehmung. Gott nimmt ihn gleichsam in die Schule. Die erste Maßnahme ist eine Stärkung weiterzugehen, allerdings weiter durch die Wüste 40 Tage und 40 Nächte. Natürlich klingt hier das Motiv der 40 jährigen Wüstenwanderung des Volkes Israel durch, daran will der Erzähler erinnern, bewusst wohl auch an die Schwierigkeiten dieser Wüstenwanderung des Volkes, an die vielen Male, da das Volk murrte gegen Mose und gegen Jahwe. Die Wanderung durch die Wüste war ja auch das Wachsen des Volkes in der Erfahrung mit Jahwe und diese war keineswegs ungetrübt. Nach dieser Zeit nun kommt Elija am Horeb an, dem Berg auf dem Mose die Gesetzestafeln empfing.

Gottesbegegnung und neue Aufträge (1 Kön 19,9-18)

„Was willst du hier Elija?“ (1 Kön 19,9) So eröffnet Gott nicht gerade sehr einfühlsam könnte man meinen, das Gespräch mit Elija. Und da bricht die ganze Enttäuschung des Propheten hervor, es hat nichts genützt, sein ganzer Eifer war umsonst, er will Jahwe alarmieren, aufmerksam machen auf die Lage in Israel, wie sie sich ihm, dem Propheten darstellt. Die Antwort Gottes: Er zieht an Elija vorüber und zieht dabei alle Register, Sturm, Erdbeben, Feuer, ja so hatte Elija Jahwe erlebt und in Erinnerung, das hat er wohl auch gemeint, als er die Lage Israels geschildert hat, jetzt wäre es Zeit dreinzuschlagen. Das ist es ja gerade, was ihm so zu schaffen macht, dass diese Machterweise nicht ziehen, nicht überzeugen, doch noch kann er nicht von ihnen lassen, obwohl er deutlich erfährt, dass Gott sich nicht darin, sondern im leisen Hauch zeigt, obwohl Gott ihm demonstriert: Ich bin im Verborgenen, im Unscheinbaren, im Leisen, kaum Wahrnehmbaren zu finden. Elija begreift noch nicht, denn auf die erneute Frage Gottes gibt er die gleiche Antwort und wiederholt wörtlich seinen Alarmruf.

Jetzt reagiert Gott direkt, mit keinem Wort geht er auf die Lamentatio seines Propheten ein, er gibt ihm neue Aufträge und schickt ihn zurück durch die Wüste in die Gefahrenzone nach Damaskus ins Reich Isebels. Elija erhält darüber hinaus eine wichtige Information: Es ist keineswegs so um Israel bestellt wie er es dargestellt hat, er ist keineswegs der letzte, es gibt noch 7000, die dem Baals nicht gedient haben. Jahwe macht dem Propheten klar, dass es durchaus noch Glauben und Treue gibt in Israel und dass Gott nicht auf seinen Propheten angewiesen ist, um seine Pläne zu verwirklichen. Elija muss seinen Auftrag im umfassenderen Handeln Gottes sehen lernen.

Wir erfahren nichts von einer direkten Reaktion Elijas. Doch ist ihm in seinem weiteren Handeln keine Spur von Mutlosigkeit mehr anzumerken. In den Erzählungen die nun folgen bietet der Prophet wieder das gewohnte Bild: Er ist der unerschütterliche, machtvolle, selbstbewusste Streiter Gottes wie zuvor, was sich vor allem auch in der Geschichte um Nabots Weinberg zeigt (1 Kön 21,1-29), auf die ich aber jetzt nicht eingehen möchte.

Wenn ich zur Beschreibung des Krisenphänomens auf die in der letzten Vorlesung eingeführten Begriffe zurückgreife, dann würde ich sagen: Elia hatte eine Eignungs- und Neigungskrise. Er zweifelt an seinen Fähigkeiten: „Ich bin nicht besser als meine Väter.“ Und auch seine Motivation ist dahin: „Nun ist es genug, Herr. Nimm mein Leben.“ (1 Kön 19,5) Sein Lebensmut ist dahin, und später noch deutlicher: „Mit leidenschaftlichem Eifer bin ich für den Herrn, den Gott der Heere, eingetreten, weil die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet haben. Ich allein bin übriggeblieben, und nun trachten sie auch mir nach dem Leben.“ (1 Kön 19,10) Alles scheint umsonst und nutzlos gewesen zu sein. Plötzlich und ziemlich unvermittelt scheint alles am Ende, nicht nur sein Auftrag und sein Leben, nein auch ganz Israel, der Jahweglaube, die ganze Geschichte des Volkes, alles scheint einzustürzen und türmt sich über ihm, der unter dem Ginsterbusch liegt.

Das Alte Mönchtum beschreibt ein ähnliches Phänomen unter dem Begriff der „Akedia“, die ein vielgestaltiges Gewand annehmen kann; sie äußert sich als Ekel, Trägheit des Herzens, Schwermut, Melancholie, Traurigkeit, Überdruß, Entscheidungslosigkeit, Zweifel an der eigenen Berufung, Lebenskrise. Aus ihr erwachsen noch andere Haltungen, die eng mit ihr zusammenhängen, weil sie sich in ihnen äußert: Müßigkeit, Schläfrigkeit, Rücksichtslosigkeit, Unruhe, Umherschweifen, körperliche und geistige Unstetigkeit, Schwatzhaftigkeit und Neugier (vgl. Johannes Cassian, Conl.5,16).

Die Charakterisierungen erinnern stark an moderne Beschreibungen etwa des *burn out*, worauf ich noch eingehen werde oder auch der Depression als Krisenphänomene. Die Mönchsväter sprechen von der ‚Akedia‘ zunächst als dem Mittagsdämon, was auf Origines zurückgeht bzw. auf die Septuaginta-Übersetzung von Ps 90,6, wo die Verse 5b und 6 lauten: „Vor dem Schrecken der Nacht brauchst du dich nicht zu fürchten, nicht vor dem Pfeil, der bei Tag fliegt, vor der Unrast, die die Finsternis durchstreift, vor dem Überfall und dem Mittagsdämon.“ Im hebr. Text ist vom Dämon nicht die Rede, dort heißt es nur, wer auf Jahwe vertraut, brauche „vor der Pest, die im Dunkel schleicht,“ und „vor der Seuche, die am Mittag wütet,“ nicht zu bangen. ¹¹

Wenn der Mönch in der Wüste zu Mittag die Hitze des Tages erfährt, sich schon die erste Müdigkeit einstellt, und er überlegt, dass es noch einige Stunden dauern wird, bis die erste Mahlzeit des Tages sein wird, dann überfällt ihn eine große Müdigkeit und Lustlosigkeit: er möchte am liebsten sein Fasten brechen, die Zelle verlassen und das Gebet aufgeben. Also gerade wenn die vitalen Bedürfnisse intensiv nach Befriedigung drängen und die geistige Widerstandskraft aufgrund natürlicher Abläufe und Prozesse nachlässt, hat die Akedia freie Bahn:

Die geistigen Anforderungen und die widerstrebende Vitalität stehen nun im Konflikt miteinander. Dieser Konflikt wird meist (regressiv) durch (übermäßiges) Schlafen oder (progressiv) durch Flucht beantwortet. Der einzelne gibt sich entweder der Lustlosigkeit hin und lässt die Hände sinken, oder er weicht der Unzufriedenheit mit sich und seinem Zustand dadurch aus, dass er in die Arbeit flieht, immer neue Dinge und Reisen plant und seine Lustlosigkeit durch Zerstreung, Änderungen im religiösen und alltäglichen Lebensstil und durch Zugeständnisse an die vitalen Bedürfnisse überspielt (deshalb sind viele Erscheinungen von Hektik, Stress und Überaktivität zuweilen nur die Kehrseite von Depressivität und Lustlosigkeit). Die Akedia ist gefährlich, weil sie im Untergrund wirkt und sich wie ein Geschwür langsam überall breit macht.

Biographisch ist das Laster der Akedia bekannt als Krise der Lebensmitte: Nach vielen Jahren von Arbeit, Ehe und Einsatz fragt sich der einzelne: „Wozu das alles ? Was hat es gebracht ? Hat mein Leben wirklich einen Sinn (gehabt) ?“ Das Laster der Akedia meldet sich demnach immer nach Zeiten angestrebten Mühens, Sorgens und intensiven Lebens und Arbeitens und stellt „alles“ in Frage; zurück bleibt „die Schlawheit der Seele“. ¹²

Für den geistlichen Weg und Entwicklungsprozess bleibt festzuhalten: Die „hesychia“, das anfängliche Gefühl des Friedens, der Ruhe in Gott mündet fast unausweichlich in die Akedia. Wenn man verschiedenen Berichten glauben darf, streift der Mönch hier bisweilen den Rand des Wahnsinns. Jedenfalls werden seine Kräfte bis zur Erschöpfung in Anspruch genommen. Macarios von Ägypten nennt dies die „contritio cordis“, die Zerbrechung des Herzens (vgl. Ps 51,19). ¹³

Michael Schneider stellt die Akedia in seinem, nach der Lehre der Wüstenväter entwickelten, Lasterkatalog so dar: Akedia gehört mit Traurigkeit und Zorn zum emotionalen Teil des Menschen (thymos), gegenüber dem begehrlischen Teil (epithymia), zu dem Völlerei, Unzucht und Habgier gehören und dem geistigen Teil (nous), zu dem Ruhmsucht und Stolz zählen.

Akedia

Jedes Laster wird durch bestimmte Gedanken „Logismoi“ charakterisiert und qualifiziert:

- a „Das bringt nichts. Ich habe keine Lust dazu. Es ist alles sinnlos. Da lohnt sich kein Engagement. Mein Leben ist verpfuscht. Wie konnte ich mich darauf einlassen.“

Es gibt bestimmte Ursachen:

- b Unzufriedenheit mit der Arbeit, Suche nach Interessantem, Selbstmitleid, Neid und Groll, Minderwertigkeitsgefühle, Lebensmitte, Mittagsdämon.

Das Laster entwickelt verschiedene „Versuchungstaktiken“ bzw. der Mensch bedient sich (unbewusst) dieser Taktiken als Reaktion auf das Laster:

- c Verborgener Gegner (kleiner Mann im Ohr); innerliches Schimpfen; Schlaf; Jammern; Mattigkeit und Lustlosigkeit; verdrängte Triebe (unter der Maske der Tugenden); Selbstmitleid; Verlassenheitsgefühl.

Schließlich eine moderne Definition des Phänomens Burn-Out von Peter Abel (Theologe und Supervisor im Bistum Hildesheim), in der auffällige Parallelen zur Elija-Geschichte und zur Akedia auftreten:

„Burnout ist ein den Menschen beeinträchtigender Zustand körperlicher, emotionaler und geistiger Erschöpfung und ist bedingt durch chronische, überbeanspruchende Belastungen in der Arbeit. Burnout ereignet sich in der Arbeit mit Menschen und in Situationen, die beständig emotional fordern und überfordern, vor allem in helfenden Berufen. Indem Helfende häufig durch eine unbewegliche Bürokratie frustriert, indem sie in ihren Anstrengungen nur wenig unterstützt und anerkannt werden, beginnen sie oft auszubrennen.

Burnout ist das Ergebnis eines schleichenden Prozesses emotionaler Aushöhlung, der typischerweise diejenigen am meisten trifft, die am idealistischsten ihren Beruf begonnen haben. Ihre Einstellung und ihr Verhalten ändern sich, sie verlieren die Kontrolle über ihr Handeln. Die Aussichten auf eine sinnvolle Arbeit gehen verloren, das berufliche Engagement versiegt. Die ursprüngliche Bereitschaft zu helfen verändert sich in eine depersonalisierende und negative Einstellung zum Mit-menschen. Die Arbeit stagniert, führt zu Frustration Überdruß bis hin zur völligen Erschöpfung und Depression. Ausgeprägtes Ausbrennen ist gekennzeichnet durch Gefühle der Hilflosigkeit, durch geringere Belastbarkeit und durch eine negative Einstellung der Arbeit und dem Leben gegenüber sowie dem Verlust des Wohlbefindens. Die Ursachen des Ausbrennens sind vielfältig, sind sowohl in der persönlichen Disposition und in Beeinträchtigungen des Betroffenen, als auch in den Arbeitsbedingungen und im Umfeld zu sehen; dahinter steht eine fehlende Balance von Person und Umwelt." ¹⁴

E. Ott hat sich um eine Unterscheidung bemüht und unterscheidet gleichsam eine Außen- und eine Innensicht: "Die 'dunkle Nacht' selbst aber kann sehr wenig 'mystisch' aussehen, einfach wie ein schweres menschliches Leiden, ja wie eine schwere Krankheit. Das eigentlich Mystische besteht dann nur in dem Gehaltenwerden, in der 'Geduld', im 'Harren'- Können, in der Treue, die keine Treue im Sinne einer Gesetzlichkeit ist, sondern Treue in der Erinnerung an die erfahrene und die im Glauben festgehaltene Liebe; ..." ¹⁵ D. Hell kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er davon spricht, daß für einzelne gläubige Menschen die Depression das Wagnis bedeuten kann, "sich einem anscheinend sinnlosen Schicksal im Vertrauen, daß es doch sinnvoll sei, zu überlassen." ¹⁶

Dadurch eröffnet sich ein neuer Verstehenshorizont, der es ermöglicht, die Erkrankung als notwendig und hilfreich anzunehmen. Dies beschreibt freilich nur den passiven Teil eines Umgangs mit dieser Erfahrung. Die Beschreibung der dunklen Nacht müßte dem gegenüber wohl breiter und offener gefaßt werden, wie das E. Ott mit dem Begriff der "kreativen Depression" versucht: "'Dunkle Nacht' ist ein ganzheitlicher Prozeß. ... Bei diesem Prozeß wird die 'Nacht' immer tiefer, immer schwärzer, immer umfassender und fordert eine immer tiefere, umfassendere Ergebung in Gottes Willen heraus. Dann kann 'das Licht in der Finsternis aufgehen', das Licht eines neuen Vertrauens, einer tieferen Liebe. In diesem Sinne ist 'dunkle Nacht' kreative Depression. Sie kann dies sein als eine zum Geist, zum Schöpfer-Geist hin offene Verdunkelung."¹⁷ Diese Offenheit allerdings läßt sich durchaus auch im psychotherapeutischen Umfeld beschreiben, denn "unabhängig von jeglicher transzendentaler Sichtweise ist die Erwartung des Durchbruchs aus depressiver Verzweiflung realistischerweise angebracht. Eine Nachuntersuchung depressiver Menschen hat auch eindrücklich belegt, daß dieses Hoffnung-Geben von den betroffenen Menschen im nachhinein als wichtigste Hilfe während der Depressionszeit beurteilt wird."¹⁸

Doch bleibt festzuhalten: "Inwieweit darüber hinaus ein depressives Erleben von den betroffenen Menschen auch als 'dunkle Nacht' in transzendentalen Sinne verstanden werden kann, entzieht sich den Einflußmöglichkeiten der Therapeuten."¹⁹ Interessanterweise entdeckt auch D. Hell etwa in den Ratschlägen der alten Mönche bezüglich der Akeidia Ansätze, die sich mit moderner psychotherapeutischer Praxis durchaus vergleichen lassen, etwa die Wichtigkeit einer Struktur und Lebensordnung in dieser Zeit, wobei wie bei den Mönchsvätern auch immer das rechte Maß zu beachten ist.²⁰

Bedeutsam scheint mir weiterhin die Feststellung, daß auch moderne psychoanalytische Autoren "am Ursprung depressiver Störungen die Sehnsucht"²¹ erkennen. Die Sehnsucht ist auch nach dem Urteil der MystikerInnen Ursprung der dunklen Nacht.

Das Gedicht *Noche oscura* des Johannes vom Kreuz etwa beginnt mit den Worten: "En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, oh dichosa ventura!"²², was H.U. von Balthasar nicht ganz wörtlich mit "In einer dunklen Nacht, entflammt von Liebesehnen, o seliges Geschick!"²³ übersetzt. Die Sehnsucht und ihr Woraufhin könnte ein Kriterium der Unterscheidung von Depression und dunkler Nacht gleichsam an ihrem Ursprung sein. Dabei ist zu beachten, daß sich die Sehnsucht nach dem Transzendenten durchaus in innerweltliche oder zwischenmenschliche Sehnsüchte kleiden bzw. deren Ursache sein kann, was dann im Prozeß geistlicher Begleitung oder psychotherapeutischer Behandlung zu eruieren wäre. Wobei gerade für letztere gilt, daß diese Dimension wohl eher selten in den Blick kommt und deshalb vielleicht manche Depression zu schnell psychopathologisch behandelt wird, obwohl sie vielleicht spirituelle Ursachen hat. Hier liegt die Grenze wissenschaftlicher Psychologie, die E. Ott auf die dunkle Nacht bezogen so beschreibt: "'Dunkle Nacht' sprengt somit den Rahmen wissenschaftlicher Psychologie.²⁴ 'Dunkle Nacht' enthält ein Korrektiv zu allem 'Reduktionismus' unseres wissenschaftlichen Menschenbildes. Versagung, Frustration als ein Nichthaben des Gottesreiches und der Gottesliebe, als ein Leiden am Nichtvollkommensein-wie-der-Vater-im-Himmel kommt in der modernen Psychologie nicht vor. Erfahrungen in dieser Richtung werden nicht erfaßt oder vielfach als Krankheit und Nicht-Angepaßtheit eingestuft."²⁵

Thesen

3. Nicht die Heftigkeit oder Tiefe der Krise ist entscheidend, sondern ihre Ursache und die in ihr verborgene Entwicklungsmöglichkeit, der in ihr verborgene Wachstumsschritt.
4. Krise hat häufig mit den bisherigen werten, Einstellungen und Motiven und deren notwendigen (Ver-)Wandlung zu tun, auch wenn dies oft nicht im Vordergrund steht.
5. Eine Krise kann sich unterschiedlich äußern, sowohl in eher „depressiven“ als auch in eher „hysterischen“ Formen. Z.B. sich unmäßig dem Schlaf hinzugeben und übertriebene Aktivität können die gleiche Ursache haben, den Überdruß, die Akedia.

Der praktische Weg der Heilung

a) Der Rat des Bruders

Es ist keine Schande, sondern geradezu empfohlen, im Angefochten-Sein in der Akedia den Rat des Bruders und geistlichen Vaters zu suchen. Herzeneröffnung oder Gewissenseröffnung ist der Begriff im Mönchtum dafür. Das meint, dass ein Mönch alle ihn bedrängenden Gedanken, Versuchungen, Wünsche und Vorstellungen offen dem geistlichen Vater darlegt. Dahinter steckt die Erfahrung, dass ein Gefühl, eine Situation schon weniger bedrohlich sind, wenn sie ausgesprochen und damit benannt werden. Versprachlichung hat mit Erkenntnis zu tun, was ich auf den Begriff bringen kann, kann ich begreifen, damit kann ich schon besser umgehen. Dabei spielt der geistliche Vater nicht die Hauptrolle. Im 4. Kap. der Benediktsregel heißt es unter der Überschrift: „Instrumente für die guten Werke“: „Die bösen Gedanken, die zum Herzen kommen, alsbald an Christus zerschmettern, indem man sie dem geistlichen Vater offenbart.“

Auf dem Berg Athos, so wurde mir erzählt, gibt es die Übung, dass die Mönche jeden Abend ihre Gedanken dem geistlichen Vater bzw. dem Abt eröffnen, ohne dass dieser reagiert, er hört nur zu. Das ist natürlich eine gewisse Minimalrolle des Begleiters, der Begleiterin, unterstreicht aber, dass es letztlich nicht am Begleiter hängt, ob und wie jemand weiterkommt, sondern an Gottes Geist und der Ernsthaftigkeit des Bemühens bei dem, der sein Gewissen eröffnet.

b) Für sich sorgen, sich etwas Gutes tun

Die Möglichkeiten der Einsiedler in der Wüste waren beschränkt, doch findet sich auch bei ihnen die Empfehlung, in der Krise die schönen Dinge des Lebens nicht zu vergessen: Musik (Psalmengesang), Poesie und Kunst.

c) Innere Ordnung im Lebensmittelpunkt

„Ein Bruder kam in die Sketis zum Altvater Moses und begehrte von ihm ein Wort. Der Greis sagte zu ihm: 'Fort, geh in dein Kellion und setze dich nieder, und das Kellion wird dich alles lehren.'“ (Moses 6)(Apo 500). Der erste Schritt: Harre aus und flüchte nicht. Bleib in deiner Zelle, deinem selbstgewählten Lebensmittelpunkt, auch wenn du dir dort die Krätze zu holen scheinst und du allem gegenüber Ekel empfindest, denn gegen alle Unrast heilt die Beständigkeit, oft bis zum schieren Aushalten.

Dieses Verharren ist kein Verkrusten, kein Einigeln in einen Panzer, in ein unwirkliches Gehäuse, sondern es ist Konfrontation mit Dir selbst, es ist Mönch werden, Monachos sein, ein in sich Geeinter sein. Sei ein Mensch, der bei sich zu Hause ist, der fern jeglicher Vereinzelung ausharrt in der Tiefe und hofft auf Gott hin, auf dass dieser ihn liebend anspreche und er sein Person-Sein erkennt.

Evagrius unterstützt diese Beharrlichkeit in der Zelle -und das kann eines jeden Menschen Lebensmittelpunkt sein -mit Maßnahmen, die sich wie ein Plädoyer für eine Mystik des Alltags lesen: sich ein Maß in jedem Tun zu verordnen, die Arbeit als Regulativ zu nutzen, die Lebensmitte im Gebet zu verorten. Er empfiehlt ein geregeltes Leben, damit sich die innere Ordnung aufbaue. Die Akedia ist ja Maßlosigkeit im Überziehen der guten Absicht wie auch faule Untertreibung und Nachlässigkeit. Ein probates Mittel im Kampf ist die Arbeit. Der gegen den Überdruß Angehende konzentriert sich auf eine Arbeit, bis er sie vollendet hat. Er sucht sich ein rechtes Maß, das ihn herausfordert, aber weder überfordert noch unterfordert, das ihn schützt gegen krankhafte Arbeitssucht wie auch gegen Lethargie. Die Arbeit ist Medium der Selbstdisziplin, durch das der Dämon des Überdrusses niedergerungen wird. Denn dieser Dämon stürzt sich auf den Untätigen, und der Untätige ist voller Begierlichkeit.

d) Klage und Tränen zu Gott Klage

Die Klage im AT ist Ausdruck für das Ernstnehmen der Ganzheit des Menschen in seiner Hinwendung zu Gott. Alles, das ganze Leben mit seinen Höhen und Tiefen, der Mensch mit seinen hellen und dunklen Seiten, mit seiner Liebe und mit seinem Hass, alles gehört in den Dialog mit Gott, gehört ins Gebet. Dabei setzt dieses Gebet in seiner sprachlichen Struktur bei der Erfahrung des Menschen an. Sowohl von der Erfahrung der Rettungstaten Gottes wird erzählt, als auch das Schreien des Leidenden formuliert; im Gotteslob artikuliert sich die Antwort des Geretteten und in der Klage bekommt der Zweifel des Unterdrückten Raum und Sprache.

In den Psalmen und ihrem gottesdienstlichen Gebrauch bekommt nun diese Artikulation einen offiziellen, liturgischen Ort: "Das dem Einzelnen wie das der Gemeinschaft im Alltag begegnende Leid sollte im Gottesdienst zur Sprache kommen; hier war der Ort, wo man vor Gott sein Herz ausschütten konnte. Darum gab es in Israel die Klagen des Einzelnen und die Klagen des Volkes, man könnte sagen: die privaten und die öffentlichen Klagen.

Die Erfahrungen persönlichen Leides in Krankheit, Verlust eines Angehörigen, berufliche Rückschläge, Bedrückung oder Verleumdung sind anders als die Leiderfahrungen der Gemeinschaft in politischen oder Naturkatastrophen, darum erhalten sie je ihren eigenen Ausdruck in den Einzel- und den Volksklagen: allein diese Unterscheidung zeigt schon, daß die gottesdienstlichen Klagegebete auf Erfahrung bezogen sind, auf Erfahrungen im Alltag mit seinen Härten und Schlägen. ... Sie kommen mit den Einzelnen aus deren Erfahrung auf dem Weg von draußen in den Gottesdienst und bilden zusammen den Psalm, den nun viele aus vielen Erfahrungen heraus zusammen sprechen, zusammen beten können.“²⁶

Der leidende Mensch weiß im Flehen um die Zuwendung Gottes, daß an ihr sein Leben hängt. Oft münden diese Klagen der Psalmen in eine Bitte oder ein Lob. Das kann heißen, daß Gott das Leid gewendet hat, es kann aber auch heißen, daß sich der Blickwinkel des Beters verändert hat, denn die Formulierung der Klage vor Gott führt den Leidenden schon ein Stück über sein Leid und die u.U. vorhandene Fixierung darauf, hinaus, in jedem Fall öffnet sie den Zugang zu Gott. Damit ist das Leid aus der Sprachlosigkeit herausgenommen, der dumpfe Schmerz kann sich ausdrücken, die bedrohliche Enge der Angst wird gesprengt, die belastende Situation auf Gott hin geöffnet. Deshalb gehört Klage unverzichtbar zum Beten des Menschen dazu, denn sie ist existentielle, betroffene Rede zu Gott, ein Konfliktgespräch mit ihm. Klage ist deshalb Ausdruck des Glaubens, denn in ihr wendet sich der Mensch mit all seinen Zweifeln, mit all seinem Unverständnis, mit seinem Erleben der Unbegreiflichkeit Gottes, in aller Trostlosigkeit noch einmal an diesen Gott und vertraut sich ihm an. Von daher ist es fatal, dass die Gebetsform der Klage für den nicht Brevier betenden Laien (die Mehrzahl der Laien also) in den liturgischen Texten der Kirche kaum vorkommt, ja dass die Klage unter dem Verdikt des "Haderns" mit Gott im christlichen Bereich desavouiert und als Blasphemie betrachtet wurde und den Geruch der Sünde erhielt.²⁷

Hier wird deutlich, was ich bei der Phänomenbeschreibung bereits erwähnte, dass Leid in der kirchlichen Verkündigung und in ihrem Selbstverständnis oft vorschnell von der Erlösungsdimension des Kreuzes überdeckt und erstickt wird, dass aber damit dem Leidenden der Weg zur Annahme des Leidens im Prozess des Trauerns verbaut wird. Dieser Prozess braucht aber, wie die Psalmen deutlich zeigen, notwendig die Phase der Klage und des Protestes.²⁸ Im übrigen entspricht die vorschnelle Bejahung des Leidens als Kreuz auch nicht der Praxis und dem Beispiel Jesu (vgl. unten: Getsemani und Golgotha).

Ein weiterer Weg wird im folgenden Spruch sichtbar: „Wenn wir an den Dämon des Überdrusses geraten, dann teilen wir die Seele unter Tränen in zwei Hälften, von denen die eine tröstet und die andere getröstet wird, indem wir uns selbst gute Hoffnung säen und uns die zauberischen Worte Davids vorsingen: „Warum bist du bekümmert, meine Seele, und warum verwirrst du mich? Hoffe auf Gott, denn ich werde ihn bekennen, das Heil meines Antlitzes und meinen Gott?“ (Evagrius Pontikos 1989, Kap. 27). Und weiter: „Bete, aber unter Tränen. Suche die innere Ruhe, und begib dich zu deinem wahren Lebensmittelpunkt, aber unter Tränen. Begib dich auf den Weg zu Gott, aber unter Tränen.“ Denn das weiß Evagrius ganz genau: Tränen zu Gott sind mächtiger als Traurigkeit und Überdruß. Ihm gestehen wir unsere Erlösungsbedürftigkeit ein. Tränen brechen unsere innere Verkrustung auf, unsere Verkettung der Leidenschaften. Aber wir weichen dabei unserer Wunde nicht aus. Wir lassen sie zu, um sie schließlich doch von uns wegzutragen zu Gott hin.

e) Die heilende Einrede

Bereits sichtbar wird darin die sog. antirhetische Methode. „Teile deine Seele in zwei Hälften, eine tröstende und eine, die getröstet wird, und wenn der schlechte Gedanke in dir kommt, besiege ihn mit einem Wort des Trostes.“ Evagrius ist ein Kenner der menschlichen Psyche. Ihm ist es nicht entgangen, dass destruktive Gedanken sich im Menschen festsetzen, ihn manchmal von innen her auffressen wie ein Wurm. In seinem „Antirrhetikos“ hat er über sechshundert solcher Sprüche gesammelt, Wurmgedanken, die Gefühle aufschaukeln, einen in die Depression stürzen, das Leben vergällen, Sprüche, die einem alles madig machen.

Natürlich lässt solche schlechte Einrede die Arbeit nicht aus, sie flüstert einem ein, dass man mit dieser Arbeit nicht zufrieden sei und es eine interessantere gäbe, sie lässt einem tausend Gründe suchen, warum es sich nicht lohnt, zu arbeiten. Evagrius kennt die Argumente, die die Akedia einreden helfen, doch er stellt jedem ein Wort aus der Schrift entgegen, das Vertrauen ausspricht, Geborgenheit, Gegründet-Sein in Gott. Er hebt den Schatz des Wortes, um kurze, aber wirkungsvolle Worte zu benennen, Stoßgebete, die den nagenden Gedanken entgegengehalten werden.

Sie der Akedia entgegenzuschleudern heißt: „Glaube an Gott, vertraue auf ihn, zähle auf ihn, harre im Vertrauen auf Gott aus, bleibe ruhig“ (Evagrius Pontikos 1912, VI). Wir sehen heute darin Worte, die das Urvertrauen fördern, aber auch jeder Verdrängung entgegenwirken.

In diesem eigentümlichen Wechselspiel, bei dem die Gedanken spalten und gespalten werden, das heißt, die guten die schlechten spalten und wieder von ihnen gespalten werden' (Ep 18,3), entfaltet sich die freie menschliche Person“ (Bunge 1983, 64). Hier erweist sich Evagrius als ein Therapeut, der in der schwierigsten Situation das Gute im Menschen sieht und die Kräfte zu wachsen in ihm stärkt, der durch die Gegenrede den Menschen in Kontakt mit dem führt, was schon an Gutem in ihm ist. Wir haben schon in der psychologischen Reflexion gesehen, wie sehr die eigene Befindlichkeit die Wirklichkeitswahrnehmung prägt, welche Kraft negative Zuschreibungen, destruktive Gedanken entwickeln können und wie sie einen in einen Strudel der Hoffnungslosigkeit hineinziehen. Evagrius kennt dies und stellt ihm die gute Hoffnung in der positiven Gegenrede entgegen.

Mit sich selbst ins Gespräch kommen hat bei Evagrius eine grundsätzlich positive Sicht vom Menschen zur Voraussetzung, denn er vertraut darauf, dass die wachstumsfördernden Kräfte im Menschen, die positive Bewegung von Wachstum und Reifung stärker sind als alle negativen Prägungen und Versuchungen. Der Grund liegt darin, dass der Mensch Gottes Ebenbild ist und zur Heiligkeit berufen und dass Gott ihm diese Tendenz grundlegend eingeprägt hat in der Taufe.

Es geht also nicht einfach um positiv denken oder das negative grün anzustreichen, sondern es geht um ehrliche Selbsterkenntnis, Integration der dunklen Seiten meiner Seele, getragen vom Vertrauen auf einen Gott, der mich angenommen und erlöst hat und der mich niemals fallen lassen wird, egal was passiert. Dies macht darüber hinaus deutlich wird hier, dass es Evagrius nicht um irgendwelche Psycho-Techniken geht. Das Wort der Schrift setzt nochmals eine ganz andere Wirklichkeit dem eigenen Leiden entgegen. Hier wird die Offenbarung im Wort ernstgenommen bis in das eigene Empfinden, ja in den Körper hinein. Das positive Einreden ist ein Weg gegen die Illusion und für die Realität, aber in der Absicht, unser Leben dabei in Gott zu gründen.

f) Die Ars moriendi

Dies führt uns zum Gipfelpunkt des praktischen Weges: „Unser heiliger und überaus erfahrener Lehrer hat gesagt: ‚Der Mönch soll allzeit so bereit sein, als ob er morgen sterben müsste, und sich andererseits seines Leibes so bedienen, als ob er noch viele Jahre mit ihm zusammenleben müsste. Ersteres, sagte er, schneidet die Gedanken des Überdrusses ab und macht den Mönch eifriger, letzteres hingegen hält den Leib gesund.“ (Evagrius Pontikos 1989, Kap. 29). Letztes Mittel gegen die Akeia: Übe die Ars Moriendi, eine Kunst, bei der wieder um das rechte Maß zwischen absoluter Relativität der Welt und des Lebens aufgrund ihrer Endlichkeit und unbedingten Einsatz für das Leben geht. Die Ars Moriendi verstand sich nicht als die Kunst, das Leben zu vergällen wie das moderne Kritiker oft behaupten, sondern sie verstand sich als Ars bene vivendi, als die Kunst, gut zu leben. Denn ein gutes Leben ist nur möglich, so die Erkenntnis dahinter, wenn der letzte Teil des Lebens, der Tod nämlich nicht verdrängt, sondern integriert wird. Nicht verdrängte oder mit aller auch medizinischen Gewalt bekämpfte Endlichkeit, sondern angenommene Endlichkeit führt zu einem wirklich guten Leben. Eine alte Erkenntnis, die im Rahmen der Hospizbewegung heute eine neue Aktualität erlangt.

g) Ausharren und Geduld (griech. hypomonä = darunter bleiben)

Besonders betont wird die Ausdauer und Standhaftigkeit in der Zeit der Versuchung durch die Akedia. Festhalten am Tagesablauf und Geduld haben. Die Begründung für diesen Rat liegt in der Überzeugung, dass inmitten höchster Not sich Gottes Kraft der menschlichen Seele annimmt. Evagrius Pontikos schreibt dazu: "Suche die einsamen und unzugänglichen Orte auf; fürchte nicht, dadurch aller Hilfe entblößt zu werden ..., fliehe nicht aus dem Stadion unseres nutzvollen Kampfes. Verharre ohne Furcht, und du wirst `die Großtaten Gottes schauen' (Ex 14,13), seine Hilfe, seine Sorge für dich und alle anderen Dinge in Fülle, die dir zum Heile sind." (Hypotyposis, VI)²⁹ Für den, der um Jesu Willen in der Einsamkeit ausharrt, folgt auf die Heimsuchung durch den Dämon der Akedia "ein Zustand des Friedens und der unaussprechlichen Freude in seiner Seele." (Praktikos, 12)³⁰ Die Kräfte der Seele, die aus der Ordnung geraten waren und unter den Versuchungen der Akedia nahe daran waren, völlig zu zerfallen, finden so wieder zur Einheit zurück. Johannes Cassian spricht später von einer "integritas", von einem neuen Menschen, der in harmonischer Weise integriert ist.

So ist die Akedia ein krisenhaftes Durchgangsstadium auf dem geistlichen Weg, sie wird als Phänomen eines notwendigen Wandels gesehen und als Krisensituation beschrieben. Die Nähe zum Phänomen der sog. Midlifecrisis bzw. des burn out macht deutlich, dass sich spirituelle und psychologische Anteile am Phänomen sehr schwer, ja letztlich überhaupt nicht trennen lassen. Eine Sinn- und Lebenskrise eines Christen, einer Christin ist immer auch eine Glaubenskrise und umgekehrt. Wenn Leben und Glauben nicht schizoid gespalten sind, sondern gegenseitig integriert, ergibt sich diese Folgerung zwangsläufig.

Deutlich wurde in diesem Durchgang und damit komme ich zu These 6 und 7:

6.) Der Umgang mit Krisen hat eine aktive und eine passive Seite. Aktiv geht es um das Festhalten an gewohnten Ordnungen, die Auseinandersetzung mit der Krise im Krisengespräch mit Gott, um das Gespräch mit der Begleiterin, dem Begleiter. Passiv geht es um den Aspekt des Aushaltens, des geduldigen Durchleidens der Krise im Glauben an Gottes unwandelnde Aktivität.

7.) Der Umgang mit Krisen hat eine akute und symptomorientierte Seite, aber auch die Seite der lebenslangen Einübung im Sine der Selbsterkenntnis, der Gestaltung des geistlichen Weges und der Einübung in die *Ars moriendi* bzw. die *Ars bene vivendi*. D.h. Krisenmanagement beginnt nicht erst dann, wenn eine Krise auftritt, sondern beginnt mit der Entscheidung für eine reflektierte, bewusste Gestaltung des Lebens und darin und damit des Glaubens.

- 1 Teresa von Avila, Seelenburg VII,4; zitiert nach: Teresa von Avila, Die innere Burg, hrsgb. und übers. v. F. Vogelgsang, Zürich 1979, 210f.
- 2 Vgl. dazu die prägnante und übersichtliche Darstellung in: Weismayer J., Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck/Wien 1983, bes. 54-67.
- 3 Vgl. dazu: Plattig M., Die `dunkle Nacht´ als Gotteserfahrung, in: Studies in Spirituality 4(1994), 165-205.
- 5 Eine umfassende Darstellung findet sich: Guillet J. - Bardy G. u.a., Discernement des esprits, in: Dsp III, 1222-1291; Switek G., "Discretio spirituum". Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität, in: Theologie und Philosophie 47(1972), 36-76.
- 6 Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht I,8,3; zitiert nach: Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, Freiburg 1995, 59f.
- 7 Rahner Karl, Mystik - Weg des Glaubens zu Gott, a.a.O., 24.
- 8 Vgl. A.a.O., 239-243 und Rahner Karl, Über die Erfahrung der Gnade, in: Schriften zur Theologie Bd. III, Einsiedeln 19593, 105-109, bes. 106f.
- 9 Vgl. Rahner Karl, Erfahrung des Heiligen Geistes, a.a.O., 243.
- 10 A.a.O., 524f.
- 11 Vgl. Wulf F., Der „Mittagsdämon“ oder die Krise der Lebensmitte, in: Geist und Leben 38(1965), 241-245, hier bes. 241.
- 12 Vgl. Schneider M., Aus den Quellen der Wüste, Köln 19892, 89f.
- 13 Vgl. Louf A., Die Acedia bei Evagrius Ponticus, in: Concilium 10(1974), 682-685.
- 14 Abel P., Burn out in der Seelsorge, Mainz 1995, 21f.
- 15 Ott E., Die dunkle Nacht der Seele. Depression ? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut, Elztal-Dallau 1981, 143.
- 16 Hell D., Welchen Sinn macht Depression ? Ein integrativer Ansatz, Reinbek 1992, 232.

- 17Ott E., a.a.O., 144.
- 18Hell D., a.a.O., 235.
- 19A.a.O.
- 20Vgl. Hell D., a.a.O., 259-261.
- 21Hell D., a.a.O., 257.
- 22San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Edicion critica, 11. Auflage, Madrid 1982, 32.
- 23Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*, a.a.O., 19.
- 24D. Hell benennt diese Grenze in einer offenen Formulierung:
"Diese spirituelle Sicht entzieht sich einem (natur)wissenschaftlichen Verständnis. Es wäre aber kurzsichtig, sie vor-schnell als maso chistisch in eine tiefenpsychologische Weltsicht einzuordnen." (Hell D., a.a.O., 231).
- 25 Ott E., a.a.O., 147.
- 26 Westermann C., *Ruf aus der Tiefe*, in: *Concilium* 12(1976), 575-581, hier 577.
- 27Vgl. Fuchs O., *Klage. Eine vergessene Gebetsform*, in: Becker H./Einig B./Ullrich P.-O. (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II, pietas liturgica* 4, St. Ottilien 1987, 939-1024., besonders 939-945.
- 28Vgl. dazu auch die klassischen Arbeiten: Kübler-Ross E., *Interviews mit Sterbenden*, GTB 71, Gütersloh 19754 und Spiegel Y., *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München-Mainz 19773.
- 29 Zitiert nach: Louf A., a.a.O., 684.
- 30 Zitiert nach: Louf A., a.a.O., 684.

Die Dunkle Nacht

Nicht-Erfahrung als Gotteserfahrung

Aspekte und Anregungen jüdisch-christlicher Tradition für eine gegenwartsbezogene Spiritualität

1. Die "dunkle Nacht" in der jüdisch-christlichen Spiritualitätsgeschichte

M. Dupuy unterscheidet in seinem Artikel "NUIT (Ténèbre)" im Dictionnaire de la Spiritualité¹ vier Motive: Die Nacht als Begegnung mit Gott, die Nacht als reinigende Prüfung, die Nacht der Rückkehr zum Ursprung und die Nacht des Glaubens. Angesichts des breiten Traditionsstromes zum Thema der "dunklen Nacht", scheint mir diese Unterscheidung zu grobmaschig, ich möchte die Motivik stärker ausdifferenzieren.

1.1 Die Nacht als Ort der Gottesbegegnung - die Unbegreiflichkeit Gottes - Theophanie

Dunkelheit als Motiv der Theophanie drückt die Verborgtheit Gottes aus. "Als die Priester aus dem Heiligtum traten, erfüllte die Wolke das Haus des Herrn. Sie konnten wegen der Wolke ihren Dienst nicht verrichten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn. Damals sagte Salomo: Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; er selbst wollte im Dunkel wohnen. Ich habe ein fürstliches Haus für dich gebaut, eine Wohnstätte für ewige Zeiten." (1 Kön 8,10-13). "Er neigte den Himmel und fuhr herab, zu seinen Füßen dunkle Wolken. Er fuhr auf dem Kerub und flog daher; er schwebte auf den Flügeln des Windes. Er hüllte sich in Finsternis, in dunkles Wasser und dichtes Gewölk wie in ein Zelt." (Ps 18,10-12). Bei der Übergabe der Zehn Gebote heißt es: "Das Volk hielt sich in der Ferne, und Mose näherte sich der dunklen Wolke, in der Gott war." (Ex 20,21) In Erinnerung an dieses Ereignis formuliert Dtn 4,11: "Ihr wart herangekommen und standet unten am Berg, und der Berg brannte: Feuer, hoch bis in den Himmel hinauf, Finsternis, Wolken und Dunkel." In der Theophanie fallen auch gegensätzliche Paare, wie Feuer und Finsternis zusammen, dies dient der Darstellung der Souveränität Jahwes. Die dunkle Wolke drückt dabei Offenbarung und Verhüllung der Gegenwart Gottes gleichzeitig aus.²

- Gott von hinten

Ein weiteres Motiv, das nicht direkt mit Finsternis zu tun hat, doch indirekt darauf hinweist, ist die in Ex 33,20-23 belegte Auffassung, daß der Mensch Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen kann, ohne daran zu sterben. Gott läßt sich nur von hinten sehen, seinen Rücken kann Mose sehen, wenn er vorübergegangen ist. Auch in diesem Bild findet sich die Spannung zwischen enthüllt und verhüllt, zwischen Gegenwart und Sich-Entziehen Gottes. Doch steckt noch eine Erfahrung in diesem Bild. Oft wird Gottes Gegenwart erst im nachhinein entdeckt, wenn er vorüber gegangen ist und nicht in dem Augenblick wo er begegnet. Oft zeigt sich Gottes Wirken erst im Rückblick als roter Faden in der Geschichte des Volkes und des einzelnen. Auch diese Erfahrung gehört zum Kontext der Theophanie und macht deutlich, daß es nicht nur eine verhüllte, sondern auch eine erkenntnismäßig verzögerte Theophanie geben kann, ja daß diese die Regel ist, weil man Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen kann ohne zu sterben. Dieses Motiv ist deshalb in unserem Zusammenhang sehr wichtig, weil es unterstreicht, daß über die Gegenwart Gottes keine Aussage gemacht werden kann. Auch in subjektiv äußerster Gottverlassenheit, kann Gott quasi objektiv anwesend sein, was aber subjektiv erst später im Rückblick erkannt wird. D.h. auch die Erfahrung der Nacht kann ein Vorübergang Gottes sein, dessen Präsenz aber erst im Blick auf seinen Rücken erfahrbar wird.

- Das Reich Gottes beginnt in der Nacht

Die Nacht ist bei den Synoptikern der bevorzugte Ort des eschatologischen Heilshandelns Gottes, so daß gerade in der Nacht Gottes rettendes Eingreifen durch Jesus erfahrbar wird. In der Erzählung vom Seewandel Jesu kommt er in der 4. Nachtwache zu den Jüngern (Mt 14,25 par.). Im Gleichnis von den zehn Jungfrauen kommt der Bräutigam mitten in der Nacht (Mt 25,6). Die Hirten halten Nachtwache bei ihren Herden, als die Engel erscheinen (Lk 2,8). Gottesvisionen ereignen sich des Nachts, bei Paulus (Apg 16,9; 18,9; 23,11; 27,23) oder im Traum, etwa bei Josef (Mt 2,14). Das Dunkle meint das Verborgene (Mt 10,27/Lk 12,3f.), das Wesen der Offenbarung ist es aus ihrem verborgenen, d.h. überweltlichen Ursprung in der Verkündigung ans Licht zu kommen, in die Öffentlichkeit durchzubrechen. Mt 4,15f.

"Das Volk, das im Dunkel war, hat ein großes Licht gesehen, denen, die im Schatten des Todes saßen, ist ein Licht aufgegangen." (vgl. Jes 9,1f.). Die LXX formuliert futurisch, Mt hat Perfekt, die Verheißung ist erfüllt. Die Nacht ist daher auch der Raum für die Glaubensentscheidung Mt 26,31 sagt Jesus am Ölberg "Ihr werdet alle in dieser Nacht an mir Anstoß nehmen." Und 26,34 "In dieser Nacht, noch ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen."

- Angst wandelt sich in Ehrfurcht

In Hebr 12,18-29 parallelisiert der Autor bewußt das Geschehen der Offenbarung am Sinai, das von Finsternis und Schrecken geprägt ist und der Offenbarung Jesu, die dem Gläubigen jetzt schon die zukünftige Heilsfülle erschließt. Die bildhafte Gestaltung benutzt den Gegensatz Licht-Finsternis, um die Qualität christlicher Offenbarung der alttestamentlichen gegenüber zu betonen. Für den Christen ist Gott in Jesus Christus ein Vertrauter geworden, er gehört jetzt schon zur himmlischen Gemeinschaft der Gerechten. Das Verhältnis des Christen zu Gott soll geprägt sein von Dankbarkeit, Erkenntnis des Willens Gottes und "ehrfürchtiger Scheu", die darauf vertrauen kann, daß Gottes Reich unerschütterlich ist.

Dem gegenüber zitiert Hebr 12,21 Mose: "Denn ich hatte Angst vor dem glühenden Zorn des Herrn." (Dtn 9,19) Der Hebräerbrief betont das unterschiedliche Gottesverhältnis, die Angst wird von der Ehrfurcht abgelöst, der Schrecken von der Scheu, die vielgestaltigen Bilder der Finsternis und der Zerstörung vom Bild der frohen Festversammlung und dem Vertrauen in das unerschütterliche Reich Gottes. Auch wenn diese sehr polarisierende Darstellung des Hebr natürlich übertreibt, ist doch eine wichtige Unterscheidung benannt. Das Gottesverhältnis darf nicht von Angst und Schrecken geprägt sein, Angst gehört der Vergangenheit an, Schrecken ist dem Gott Jesu Christi nicht mehr angemessen. Dabei wird der Hebr nicht distanzlos sondern betont mit dem Stichwort von der ehrfürchtigen Scheu weiterhin den Abstand Gottes zum Menschen, vereinnahmt ihn nicht, verniedlicht Gott nicht, denn "unser Gott ist verzehrendes Feuer" (12,29). Daraus leitet sich ein großes Gottvertrauen ab, denn sein Reich ist unerschütterlich, aber auch die Aufforderung auf diesen Gott zu hören. Das verzehrende Feuer, das Gott ist, macht keine Angst mehr, es spornt allerdings den Menschen an, diesem Gott in lodernem Eifer, voll ehrfürchtiger Scheu zu dienen.

Auch wenn man diesen Gegensatz nicht einfach am Vergleich AT-NT festmachen kann, bleibt die Grundthese des Hebr doch bedeutungsvoll. Überall dort, wo im Verhältnis zu Gott mit Angst gearbeitet wird, wo das Gottesbild Schrecken verbreitet, überall dort herrscht Gottesfinsternis, "Gottesvergiftung", um Tilmann Moser³ zu zitieren. Auch das kann eine Form der "dunklen Nacht" sein, daß das Gottesbild entstellt, vergiftet ist und deshalb verdunkelt für den Menschen. Diese "dunkle Nacht" ist allerdings hausgemacht, auch wenn der Mensch, den dies betrifft, oft nichts dazu kann, meist wurde ihm das so gelehrt und beigebracht von Gottesvergiftern. Bleibt die Herausforderung von der Angst zur Ehrfurcht zu gelangen, das Gottesbild zu enttäuschen. Dieser Weg ist nicht einfach, denn er erfordert Mut und Zutrauen zu Gott, er erfordert Vertrauen in Gott und Vertrauen in Menschen, die ein anderes Gottesbild vermitteln wollen.

Dabei ist es wichtig, nicht in den anderen Graben zu fallen, nämlich Gott zu verniedlichen, Gott bleibt Gott und als solcher auch der ganz andere, so ist die ehrfürchtige Scheu die angemessene Haltung. Übrigens nicht nur Gott, sondern auch dem Menschen gegenüber.

- Beten bei Nacht

In Lk 6,12 wird berichtet, daß sich Jesus vor der Erwählung der Jünger die ganze Nacht zum Gebet auf den Berg zurückzog. "In diesen Tagen", d.h. in dieser Zeit der Verstockung steigt Jesus wie damals Mose (Ex 32,30; 34,2) auf den Berg, um zu beten. Jesus betet nach Lk vor oder während der wichtigsten Ereignisse seines Lebens. Dadurch wird die göttliche Wurzel und Natur des Geschehens wie die Gemeinschaft des Mittlers mit Gott narrativ angedeutet. Jesus betet die ganze Nacht. Das ist kein Ausdruck für die Askese Jesu, sondern soll die Intensität zum Ausdruck bringen⁴, es wird dadurch die totale Konzentration auf das allein Wichtige betont. Jesus bleibt wach (wachsam) für die Stimme Gottes vor dem wichtigen Ereignis.

Er spricht zu Gott, nicht um des Redens, sondern um des Hörens willen. Authentische Kommunikation wie wahres Gebet verbinden lebendig Sprechen und Hören. Nacht steht hier als Bild für die Einsamkeit des Gebetes vor Gott, die Konzentration und Ruhe dieses Dialogs und die Wachsamkeit, die er erfordert. Die Nacht nimmt den Menschen heraus aus dem Trubel und den Anforderungen des Tages, gibt ihm die Möglichkeit der Ruhe, des gelassenen Sprechens mit Gott. Sie beschreibt den Raum des Rückzuges, um mit Gott zu reden. Wobei bewußt das wache, aufmerksame, hörende Reden gemeint und betont ist.

Nacht könnte also auch verstanden werden als die Chance zu einem neuen Umgang mit Gott. Die "dunkle Nacht" der Gottesverfinsterung und Gottverlassenheit könnte auch die Folge einer falschen, nicht echten und kongruenten Gebetspraxis sein, etwa einer Erfüllungsmentalität entspringen und von daher als Aufforderung zur Entwicklung und Veränderung dieser Praxis interpretiert werden. Diese "dunkle Nacht" müßte sich also wandeln in die wache und ruhevoll, gelassene Nacht des hörenden Sprechens mit dem gegenwärtig geglaubten Gott.

- Die Finsternis als Höhepunkt der Schau

Die Finsternis ist das Letzte, wozu der 'Schauende' überhaupt vordringen kann. Ganz deutlich sagt das Gregor von Nyssa in Erinnerung an die Erfahrungen des Exodus: "Dadurch (nämlich) durch die Aufeinanderfolge der Erscheinung Gottes im Feuer des brennenden Dornbuschs und dann in der Finsternis auf dem Berg Sinai) lehrt die Schrift, daß die Glaubenserkenntnis zunächst ein Licht ist für alle, die ihrer teilhaftig werden; deshalb wird auch der Unglaube Finsternis genannt ... Je mehr aber der Geist fortschreitet ... in der wahren Erkenntnis, und dem Schauen sich nähert, um so deutlicher sieht er die Unbegreiflichkeit (genau: Unschaubarkeit) Gottes. Wenn er alles Sichtbare und Denkbare hinter sich läßt, kehrt er sich ins Innere, bis er, durch die Vielgeschäftigkeit des Denkens hindurch zum Unfaßbaren vordringend, dort Gott sieht. Denn das ist das wahre Erkennen dessen, den er sucht: Sehen, daß er nicht gesehen werden kann (oder: das ist das wahre Sehen, das Nicht-Sehen)."5 Letzte Instanz beim "Eintritt in das Allerheiligste der Gotteserkenntnis" ist das "Umhülltwerden mit der göttlichen Dunkelheit", das Bewußtsein der völligen Unerkennbarkeit Gottes.⁶

- Das überhelle Dunkel Gottes

Dionysius Areopagita betont immer wieder die Unerkennbarkeit Gottes: "Noch höher steigend sprechen wir jetzt aus, daß er nicht Seele und auch nicht Geist ist, daß ihm weder Einbildungskraft zueigen sein kann, noch Meinung, noch Vernunft, noch Erkenntnis, daß Gott weder ausgesprochen noch gedacht werden kann. Er ist weder Zahl noch Ordnung, noch Größe noch Kleinheit, nicht Gleichheit und Ungleichheit, nicht Ähnlichkeit, nicht Unähnlichkeit. Er kann nicht unbeweglich sein, auch nicht sich bewegen, er ist nicht Ruhe und nicht Macht, noch hat er sie. Er kann seine eigene Veränderung nicht wollen, noch sie bewirken. Er ist nicht Licht, er lebt nicht und ist nicht Leben. Er ist nicht Sein, nicht Ewigkeit, nicht Zeit. Man vermag ihn nicht mit Denken zu erfassen, er ist nicht Wissen, nicht Wahrheit, nicht Herrschaft, nicht Weisheit, nicht die Eins und nicht die Einheit, nicht die Göttlichkeit, Güte und Geist, so wie wir sie verstehen. Er ist auch nicht Sohnschaft und Vaterschaft, nicht was sich mit etwas uns Bekanntem oder von irgendwem Erfahrenem vergleichen ließe. Er ist nichts von dem, was dem Nichtsein, aber auch nichts von dem, was zum Seienden gehört. ... Es gibt kein Wort, keinen Namen, kein Wissen über ihn. Er ist nicht Dunkelheit und nicht Helligkeit, nicht Irrtum und Wahrheit, man kann ihm überhaupt etwas weder etwas zusprechen noch absprechen, was nach ihm ist. ... er steht über jeder Zusprechung, er ist die absolute und alleinige Ursache aller Dinge. Er steht auch über jeder Verneinung, der die Fülle zukommt, er steht außerhalb und über allen Dingen."⁷

Es geht hier nicht um Agnostizismus; die Verneinung aller Aussagen über Gott besagt nur, daß er, der Eine jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten steht, über alles Denkbare hinausragt, er ist - und das ist eine der häufigsten Bestimmungen Gottes - über allem Sein. Nach Dionysius Areopagita hat die Ekstase des Geistes das Ziel, aus allem Endlichen und aus sich selbst heraustrittend, mit Gott 'erkenntnislos' geeint zu werden. Es ist dies eine "Erhebung zum 'überwesentlichen Strahle des göttlichen Dunkels' (MTh 1,1 [PG 3,997B/1000A])."⁸ Für die Erkenntnis bedeutet dies: "In diesem überhellen Dunkel begehren wir zu sein, und durch Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen, was über Schauen und Erkennen steht, das Nichtsehen und Nichterkennen selbst."⁹ "Die göttliche Dunkelheit ist nämlich das unnahbare Licht, in dem (nach 1 Tim 6,16) Gott wohnt.

Unsichtbar ist es wegen des Übermaßes seiner Helligkeit, unzugänglich wegen der Überfülle des aus ihm quellenden, überwesentlichen Lichtes. Wer Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt ist, ist gerade dadurch, daß er nicht sieht und erkennt, in Dem, der über dem Sehen und Erkennen steht."¹⁰ In MTh 1,3 heißt es weiter, daß erst nach vielfacher Reinigung, Belehrung und Erleuchtung, "auf der höchsten Höhe der Stufen des Aufstiegs zu Gott" Moses "in das Dunkel einging, wo Gott war"¹¹ Die Dunkelheit im mystischen Sinn, kommt also hier nicht vor dem Licht, sondern sie ist nur der andere Aspekt des überwesentlichen und wegen seiner Überschwenglichkeit unsichtbaren Lichtes.

- Gott, der Unbegreifliche

Im Blick auf den Menschen der Moderne schreibt K. Rahner: "Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige 'Gottesbild' vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; ... Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm 'Du' zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis".¹² Kritisch merkt K. Rahner an: "Ich kann doch heute nicht mehr im Sinne der Nachfolge Christi jede etwas freundliche Stimmung bereits als Pneumaerfahrung werten"¹³. In dieser Situation wird die Frömmigkeit bescheiden und karg sein müssen. "Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrene Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv von uns selbst zu meisternden Aufgabe und Not und von ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit, wenn er es fertig bringt ohne die Stütze der 'öffentlichen Meinung' und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ."¹⁴

Es können hier nicht alle Stellen zitiert werden¹⁵, doch fällt auf, daß K. Rahner gerade Erfahrungen der Leere, der Einsamkeit, der Dunkelheit, der Verzweiflung, des Fallens im Hinblick auf die Erfahrungen des modernen Menschen, des Zeitgenossen, bewußt thematisiert und in allem immer wieder die je neue Offenheit und Ausgerichtetheit des Menschen auf den je größeren und je anderen Gott unterstreicht. Es ist gerade heute von "größerer Bedeutung als jemals zuvor"¹⁶, daß eine Unmittelbarkeit zwischen Gott und dem Menschen erfahren wird, eine "letzte radikale, nackte, alle Vermittlungen noch einmal übersteigende Unmittelbarkeit zu Gott"¹⁷. Denn in einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft, in der alle gesellschaftlichen Stützen der Religiosität zunehmen wegfallen, kann sich christliche Frömmigkeit nur lebendig und stark erhalten nicht durch "Hilfen von außen, auch nicht durch Hilfen kirchlicher Art, nicht einmal durch Hilfen - unmittelbar und für sich allein genommen - sakramentaler Art, sondern nur durch eine letzte unmittelbare Begegnung des Menschen mit Gott."¹⁸

- Mystagogische Pastoral

K. Rahner entwickelt daraus Konsequenzen für eine Pastoral, die er mystagogisch nennt. Für die Predigt heißt das etwa die ständige Angefochtenheit des personalen Glaubens ernst zu nehmen und das mystische Moment der individuellen Glaubensgeschichte zu beachten¹⁹: "... wäre nicht vielen in der Erfahrung ihrer individuellen Glaubensgeschichte geholfen und deren Bestehenkönnen besser gesichert, wenn die existentielle Seite des Glaubens und deren Geschichte den Hörern der Glaubenspredigt von vornherein vorausgesagt würde: Glaube als Aushalten des Schweigens Gottes; die 'Nacht' des Glaubens; das scheinbare 'Schrumpfen' des Glaubens als eine Verdichtung; der Glaube (trotz seiner material differenzierten Inhaltlichkeit) als Schweigen über Gott; das Erkennen des Herrn allein im 'Brechen des Brotes' für den 'Fremdling' (Lk 24,31); die dauernde Auferstehung des Glaubens aus dem Grab des Unglaubens usw. Wo das alles (und vieles mehr) nicht kerygmatisch vorhergesagt wird, erlebt der, der glauben will, in seiner Glaubensgeschichte vieles als Anstoß, Versuchung, ja als die scheinbare Pflicht, nicht zu glauben, was doch nur legitime Momente und Phasen dieser Geschichte sind."²⁰

F.-J. Bäumer dazu: "Angesichts der leisen, ja, fast stummen und gleichwohl gewaltigen und sich immer wieder entziehenden Nähe Gottes, seiner Selbstmitteilung in der 'Mystik des Alltags', fehlt der mystagogischen Pastoral eher das verkündigende Wort als daß es ihr lose auf der Zunge läge. Sie bedarf darum der Sprache kirchlicher Tradition und der Sprache der Schrift; aber: sie wird sich hüten, diese hülsenhaft und bar jeder Erfahrung zu benutzen, im Gegenteil: fehlt ihr der Anhalt im erfahrungsgestützten Verständnis christlicher Glaubens-tradition, dann gibt sie das zu und schweigt lieber, um Gottes und der ansonsten geplagten Zuhörer willen."²¹ Die Feier der Liturgie, die die Erfahrung des Geheimnisses Gottes ausdrückt und gleichzeitig in die Erfahrung des Geheimnisses Gottes einüben will, hütet sich unter dieser Rücksicht, "zum Ort moralisierender Maßregelungen zu werden. Sie hütet sich, zum Ort klerikaler Selbstinszenierung zu werden. Und schließlich hütet sie sich, das Geheimnis Gottes zu zerreden und zu 'zerbrechen'."²²

Gottesdienst muß die religiöse Dimension in ihrer Vielschichtigkeit offenhalten und kann sich deshalb nicht in bloßen Belehrungsformen erschöpfen. "Darum lebt der Glaube im christlichen Gottesdienst weder allein noch primär von den Argumenten, denen er selbstredend Raum geben will. Der Gottesdienst verkörpert vielmehr die Autorität jener Geschichte, der sich der Glaube verdankt, und den Raum, in dem man sich auf sie berufen und sie anrufen kann."²³

Es gilt in der Liturgie einen umfriedeten Erfahrungsraum zu erschließen, der die Begegnung mit dem Heiligen, die Transzendenzerfahrung ermöglicht, wobei es nicht um eine Flucht aus Welt, Alltag, Leben, sondern um die gezielte und behutsame Annäherung an das Geheimnis der Welt, an den Abgrund des Alltags, an die Quelle des Lebens geht.²⁴ Dabei ist immer der von A. Lorenzer diagnostizierten Sprach- und Kopflastigkeit des Gottesdienstes zu wehren, soll er nicht zum "Instrument einer systematischen Pädagogisierung und Indoktrinierung" werden.²⁵ Es geht in diesem Zusammenhang um ein Hinterfragen des Gottesbildes der pastoral Handelnden, denn wer selber nicht Geheimnis, Unbegreiflichkeit und auch die Finsternis Gottes wahrnimmt, bzw. erlebt hat oder gar davon in Angst und Schrecken versetzt wird, kann kaum "lehren dem unbegreiflichen Gott nahe zu sein", ihn auszuhalten.

Wer sich auf Gott einläßt, wer ihn als den erkennt und bekennt, der immer schon unterwegs ist auf der Suche nach Mensch und Welt wird erfahren müssen, daß "nicht nur Licht, sondern auch Finsternis, nicht nur Gutes, sondern auch Böses, nicht nur Einheit, sondern auch Vielfalt, nicht nur Klarheit, sondern auch Wirnis - alles von Ihm geprägt ist, dessen Gegenwart leben- und sterbenslang wahrgenommen und eingeübt sein will."²⁶ Gegen jede Erfahrungssucht und Erleberei ist festzuhalten, daß Erfahrung und Nicht-Erfahrung gleichermaßen zur Gottesbegegnung gehören und daß sich das Geheimnis Gottes jeglicher Machermentalität entzieht. Mystische Erfahrung, so dringend notwendig auch immer, "wird sie doch als reines Geschenk bezeugt und realisiert. Der, der darin Gott heißt, ist weder zu machen noch zu haben - und 'Gotteserfahrung' ist deshalb christlich ein höchst ambivalentes Wort."²⁷

Dieses Ringen um das Geheimnis Gottes im Rahmen einer mystagogischen Pastoral hängt eng zusammen mit der Wahrnehmung menschlicher Wirklichkeit, die ebenso ambivalent ist. Wichtig scheint hier, den Umgang mit dem schweigenden Gott, die Erfahrung des ohnmächtigen Gottes zu thematisieren. Das bedeutet für eine mystagogische Pastoral: "Immer wieder die Erfahrung Gottes suchend und seinen Willen, und immer neu erfahrend, daß sie sich irrt, ist sie per se skeptisch gegenüber den eigenen Handlungszielen und Entwürfen, allzeit bereit, sie veränderten Situationen anzupassen. Darum ist sie nie rein deduktiv dogmatisch ausgerichtet, sondern immer auch orientiert an der harten Realität des individuellen und sozialen Alltags, in dem sie die Tradition des Glaubens lebendig werden lassen möchte."²⁸

In diesem Blickwinkel wird auch die diakonische Praxis nicht zu einer Tat am defizitären Menschen, sondern zur Wahrnehmung des anderen in seiner individuellen und sozialen Not als dessen, der den Glauben des diakonisch Handelnden in Frage stellt und gleichzeitig durch seine Erfahrungen korrigierend bereichert. Darüberhinaus bedeutet dies: "Soll die Predigt der Kirche heute Glauben weckend und fördernd sein, muß sie sich hüten, Evangelium und Glaube indiskret und in einem unechten Optimismus zu einfach als eine das Leben siegreich gestaltende und erhellende Macht darzustellen. ...

Im Grunde ist die 'Lösung' aller Lebensfragen durch das Christentum deren entschlossene Offenhaltung ohne den Kurzschluß des radikalen Pessimismus und Skeptizismus und ohne einen lügnertischen Optimismus, der meint, die Lösung jetzt schon zu 'haben', ist 'Hoffnung wider alle Hoffnung', Bergung aller Unbegreiflichkeiten nicht in eine durchschaubare Lösung, sondern in das unbegreifliche Geheimnis Gottes und seiner Freiheit. Damit ist nichts 'gelöst', sondern jene 'Unlösbarkeit' des Geheimnisses bedingungslos angenommen, das Gott heißt. Und eben das heißt: glauben und hoffen und lieben."²⁹

Was für die persönliche Glaubenserfahrung und das Gottesbild gilt, gilt auch für die Lebensfragen des einzelnen Menschen und die Zukunftsfragen der Welt und der Gesellschaft. "Wissend um die eigene Irrtumsmöglichkeit, wissend um die Notwendigkeit immerwährender Suche nach dem Willen Gottes, und wissend um die eigenen Grenzen in Erkenntnis, Wollen und Handeln, braucht sie [die mystagogische Pastoral] den Dialog mit anderen, mit Andersdenkenden: und sie ist skeptisch gegenüber pauschalen Prophetien und gegenüber den mit ihnen insinuierten 'Lösungsperspektiven' für die Zukunft."³⁰ Diese Haltung ist ideologiekritisch, sie nimmt ernst, daß "nie alle Verlust- und Mangelserfahrungen in diesem Äon beseitigt werden können. Dies kann der Mensch einfach nicht, es bleibt Gottes universaler Erlösung vorbehalten, was den Menschen vor Resignation und Gewaltanwendung bewahrt und ihm Geduld und Barmherzigkeit verleiht. Denn wer über der Veränderung der Welt das Mitleiden mit den jetzt an (vielleicht noch) Unveränderbarem Leidenden außer acht läßt oder gar (angeblich vorübergehend) eine Verschärfung des Leidens in Kauf nimmt, dem ist auch für die Zukunft keine humanisierende Umgestaltung der Verhältnisse zuzutrauen, weil er jetzt bereits herzlos 'über Leichen' geht."³¹ Letztlich geht es um die Akzeptanz der Feststellung Franz Overbecks: "Im Christentum ist das Interessanteste seine Ohnmacht, die Tatsache, daß es die Welt nicht beherrschen kann." ³²

1.2 Die Nacht als Therapie Gottes

- Krise

Im Eljazyklus wird von einer schweren Krise des Propheten berichtet (1 Kön 19,1-8). Nach dem Gottesurteil auf dem Karmel (1 Kön 18,20-46) und der Beseitigung der Baalspropheten trachtet Königin Isebel dem Propheten Jahwes nach dem Leben. Und Elija, gerade noch der kraftvolle, mächtig auftretende, für Jahwe eifernde Prophet, gibt auf, er flieht! Was ihn zur Aufgabe bringt, ist nicht einfach Furcht um sein Leben, denn als er den Nachbarstaat Juda erreicht hat, also erst einmal in Sicherheit ist, läßt er sich erst recht fallen. Er läßt seinen Diener zurück, er isoliert sich und geht allein in die Wüste. Er ist todmüde, er steckt in der Krise, er ist nicht besser als seine Vorfahren. Gott kommt ihm in dieser Krise entgegen, denn sein Prophet braucht Hilfe, er stärkt ihn, doch er nimmt ihn nicht einfach aus der Krise heraus, er schickt ihn nicht einfach wieder zurück an seine Aufgabe. Die Krise des Propheten ist nicht aus Erschöpfung entstanden. Sie resultiert aus einer Fehleinstellung, einer Fehlhaltung des Propheten, einer falschen Wahrnehmung. Gott nimmt ihn gleichsam in die Schule. Die erste Maßnahme ist eine Stärkung zum Weitergehen, allerdings weiter durch die Wüste 40 Tage und 40 Nächte. Natürlich klingt hier das Motiv der 40-jährigen Wüstenwanderung des Volkes Israel an, der Erzähler will bewußt wohl auch an die Schwierigkeiten dieser Wüstenwanderung des Volkes erinnern, an die vielen Male, da das Volk murrte gegen Mose und gegen Jahwe. Die Wanderung durch die Wüste bedeutet auch wachsen des Volkes in der Erfahrung mit Jahwe und diese war keineswegs ungetrübt. Nach dieser Zeit nun kommt Elija am Horeb an, dem Berg auf dem Mose die Gesetzestafeln empfing, wo er Gott in einer dunklen Wolke begegnete, ich erinnere an das Theophanienmotiv.

Was willst du hier Elija, was hast du hier verloren." (1 Kön 19,9) So eröffnet Gott, nicht gerade sehr einfühlsam, das Gespräch mit Elija. Da bricht die ganze Enttäuschung des Propheten hervor, es hat nichts genützt, sein ganzer Eifer war umsonst, er will Jahwe alarmieren, aufmerksam machen auf die Lage in Israel, wie sie sich ihm, dem Propheten darstellt. Die Antwort Gottes: Er zieht an Elija vorüber und zieht dabei alle Register, Sturm, Erdbeben, Feuer, ja so hatte Elija Jahwe erlebt und in Erinnerung, das hat er wohl auch gemeint, als er die Lage Israels geschildert hat, jetzt wäre es Zeit dreinzuschlagen.

Das macht ihm ja so zu schaffen, daß diese Machterweise nicht ziehen, nicht überzeugen, doch noch kann er nicht von ihnen lassen, obwohl er deutlich erfährt, daß Gott sich nicht darin, sondern im leisen Hauch zeigt, obwohl Gott ihm demonstriert: Ich bin im Verborgenen, im Unscheinbaren, im Leisen, kaum Wahrnehmbaren zu finden. Elija begreift noch nicht, denn auf die erneute Frage Gottes gibt er die gleiche Antwort und wiederholt wörtlich seinen Alarmruf.

Jetzt reagiert Gott direkt, mit keinem Wort geht er auf die Lamentatio seines Propheten ein, er gibt ihm neue Aufträge und schickt ihn zurück durch die Wüste in die Gefahrenzone nach Damaskus ins Reich Isebels. Doch damit nicht genug, Elija wird pensioniert, sein Nachfolger wird bestimmt. Und noch eine wichtige Information erhält Elija: Es ist keineswegs so um Israel bestellt wie er es dargestellt hat, er ist keineswegs der letzte, es gibt noch 7000, die dem Baals nicht gedient haben. Jahwe macht dem Propheten klar, daß es durchaus noch Glauben und Treue gibt in Israel und daß Gott nicht auf seinen Propheten angewiesen ist, um seine Pläne zu verwirklichen. Jahwe ist nicht abhängig vom Eifer seines Propheten. Elija muß seinen Kampf in einem umfassenderen Handeln Gottes sehen lernen. Wir erfahren nichts von einer direkten Reaktion Elijas. Doch ist ihm in seinem weiteren Handeln keine Spur von Mutlosigkeit mehr anzumerken. Die Einsicht, daß nicht alles auf ihm lastet, stürzt ihn nicht in eine neue Krise, nicht in eine Identitätskrise, modern gesprochen. In den Erzählungen, die nun folgen, bietet der Prophet wieder das gewohnte Bild: Er ist der unerschütterliche, machtvolle, selbstbewußte Streiter Gottes wie zuvor, was sich vor allem auch in der Geschichte um Nabots Weinberg zeigt (1 Kön 21,1-29).

Ich möchte einen psychologischen Vergleich wagen, wobei ich mir der laienhaften Vorgangsweise sehr bewußt bin, aber ich meine er macht wesentliche Elemente der Elijaerzählung deutlicher. Hatte Elija nicht so etwas wie eine midlifecrisis? Er fühlt sich nutzlos, all sein Tun wird ihm inhaltsleer, der Mißerfolg fällt ihm auf und dadurch verliert er die richtige Wahrnehmung. Plötzlich scheint alle am Ende, nicht nur sein Auftrag und sein Leben, nein auch ganz Israel, der Jahweglaube, die ganze Geschichte des Volkes, alles scheint einzustürzen und türmt sich über ihm, der unter dem Ginsterbusch liegt. Gott reagiert auf diese Krise, indem er das Gottesbild Elijas, seine Erwartungen enttäuscht, die Täuschung wegnimmt und indem er ihm klar macht, daß seine Wahrnehmung getrübt ist, nicht stimmt.

In dieser Begegnung mit Gott ist Elija ein Lernender, seine Befürchtungen, Hoffnungen und Anschauungen werden in Frage gestellt und gerade das reißt ihn heraus aus seiner Mutlosigkeit und Todesmüdigkeit, die er allerdings auch erst einmal aushalten mußte. Daß Gott plötzlich anders handelt, anders als Elija es sich erwartet hat, bringt die Wende, befreit ihn aus der Krise, befreit ihn aus der Enge, aus seinen festgefahreneren Ideen und Erwartungen, aus seiner Not. Vielleicht ist das ja wirklich eine Therapieform Gottes für den Menschen, damit dieser Krisen überwinden, Freiheit finden kann und reift. Dunkle Nacht beschreibt demnach den Prozeß der Enttäuschung des Gottesbildes und den befreienden, wenn auch schmerzhaften Weg zu einer neuen Gottesbeziehung.

- Akedia

H.-C. Puech kommt in seiner grundlegenden Studie über Dionysios Areopagita zu dem Schluß, daß die Motive von Dunkelheit, Verborgenheit und Nacht in der Zeit der Patristik eine eher dogmatisch-theoretische Bedeutung zur Beschreibung philosophisch-theologischer Sachverhalte haben und weniger immanente Symbole der mystischen Erfahrung sind.³³ Allerdings taucht im Rahmen der Väterliteratur, vor allem der Wüstenväter, im Zusammenhang mit dem Dämonenkampf ein Begriff auf, der Inhalte beschreibt, für die die abendländische Spiritualität den Begriff von der "Nacht des Geistes" verwendete, gemeint ist die Akedia. V. Lossky führt dazu aus: "Es ist interessant festzustellen, daß die 'dunkle Nacht' der Spiritualität der orthodoxen Kirche fremd ist. Die Zustandsbeschreibungen allerdings ähneln denen, die von den geistlichen Vätern des Ostens mit dem Namen Akedia bezeichnet werden. Sie gilt als Sünde oder als Versuchung gegen die es zu kämpfen gilt, um wieder das Licht zu gewinnen, das in der Dunkelheit leuchtet. ... Die Akedia - in sich Trostlosigkeit, die zu Hoffnungslosigkeit führt - ist die Sünde par excellence, der Beginn des ewigen Todes."³⁴ Neben dem Martyrium bildet sich in der frühen Kirche bald ein neuer Begriff christlicher Vollkommenheit heraus, das "unblutige Martyrium", das sich im heroischen Tugendstreben äußert. Schon in der Zeit der Verfolgungen verstand man die Askese als ein geistliches Martyrium. Dieses Motiv wird nun auf das monastische Leben bezogen. Origenes gibt der Vorstellung vom täglichen Martyrium eine ganz spezifische und prägende Gestalt, nämlich die des "geistlichen Kampfes": Der im geistlichen Leben Fortgeschrittene, der Pneumatiker, ringt ein Leben lang mit den dämonischen Mächten dieser Welt und gelangt so zur Vollendung.

Diese Motive kehren bei den frühen Mönchsvätern wieder. Während der antike Heide die Dämonen fürchtete und deshalb die Wüste, das eigentliche Gebiet der dämonischen Kräfte, mied, gehen die Mönche bewußt in die Wüste, um wie Christus den Kampf mit dem Bösen auf sich zu nehmen. Auffällig ist, daß sich bei den Mönchsvätern der geistliche Kampf fast ausschließlich auf den Kampf mit den "Logismoi" zu beschränken scheint, nämlich auf die Gedanken, Vorstellungen, Absichten, Pläne, Gefühle, Motivationen und Triebe, die den Mönch bedrängen und ihn vom Weg der Nachfolge abbringen wollen.

Eine kurze Geschichte aus den Vitae Patrum (V, 10 n. 55 PL 73 922) macht dies deutlich: "Ein Bruder kam zum Altvater und sagte: Es kommen so viele Gedanken in meine Seele, und ich leide durch sie Gefahr. Und der Greis ließ ihn hinausgehen und sagte zu ihm: Breite dein Gewand aus und halte den Wind fest! Der andere antwortete: Das kann ich nicht. Und der Greis sagte zu ihm: Wenn du das nicht kannst, dann kannst du auch nicht verhindern, daß die Gedanken in dich hineintreten. Aber deine Sache ist es, ihnen zu widerstehen."³⁵

Für diese Vorstellung hat die Versuchungs-geschichte Jesu in der Wüste das Urbild, vielleicht sogar das Schema abgegeben (vgl. Mt 4,1-11): Wie der Satan dem Herrn die versucherischen Gedanken eingibt, so stehen auch hinter den Gedanken einzelne Dämonen, die den Glaubenden attackieren und ihn aus der Gemeinschaft mit Gott herausbringen möchten.

Die Gedanken, die Logismoi, drängen sich dem Menschen nicht wahllos auf, sondern stehen in einem inneren Zusammenhang mit der Verfasstheit des Menschen und in einem Entwicklungsprozeß, wie im Lasterkatalog deutlich wird. Acht Laster sind es, die den Mönch bedrängen und ihm mannigfache Leiden auf dem Weg der Nachfolge bereiten: Völlerei, Unzucht, Habsucht, Traurigkeit, Zorn, Akedia, Ruhmsucht und Stolz.

Von besonderer Bedeutung ist, wie oben bereits angedeutet, die Anfechtung der "Akedia", die ein vielgestaltiges Gewand annehmen kann; sie äußert sich als Ekel, Trägheit des Herzens, Schwermut, Melancholie, Traurigkeit, Überdruß, Entscheidungslosigkeit, Zweifel an der eigenen Berufung, Lebenskrise. Aus ihr erwachsen noch andere Haltungen, die eng mit ihr zusammenhängen, weil sie sich in ihnen äußert: Müßigkeit, Schläfrigkeit, Rücksichtslosigkeit, Unruhe, Umherschweifen, körperliche und geistige Unstetigkeit, Schwatzhaftigkeit und Neugier.³⁶ Die Mönchsväter bezeichnen zunächst mit Akedia den Mittagsdämon, was auf Origines zurückgeht bzw. auf die Septuaginta-Übersetzung von Ps 90,6, wo die Verse 5b und 6 lauten: "Vor dem Schrecken der Nacht brauchst du dich nicht zu fürchten, nicht vor dem Pfeil, der bei Tag fliegt, vor der Unrast, die die Finsternis durchstreift, vor dem Überfall und dem Mittagsdämon." Im hebr. Text ist vom Dämon nicht die Rede, dort heißt es nur, wer auf Jahwe vertraut, brauche "vor der Pest, die im Dunkel schleicht," und "vor der Seuche, die am Mittag wütet," nicht zu bangen.³⁷

Wenn der Mönch in der Wüste zu Mittag die Hitze des Tages erfährt, sich schon die erste Müdigkeit einstellt, und er überlegt, daß es noch einige Stunden dauern wird, bis die erste Mahlzeit des Tages sein wird, dann überfällt ihn eine große Müdigkeit und Lustlosigkeit: er möchte am liebsten sein Fasten brechen, die Zelle verlassen und das Gebet aufgeben. Also gerade wenn die vitalen Bedürfnisse intensiv nach Befriedigung drängen und die geistige Widerstandskraft aufgrund natürlicher Abläufe und Prozesse nachläßt, hat die Akedia freie Bahn: Die geistigen Anforderungen und die widerstrebende Vitalität stehen nun im Konflikt miteinander. Dieser Konflikt wird meist (regressiv) durch (übermäßiges) Schlafen oder (progressiv) durch Flucht beantwortet. Der einzelne gibt sich entweder der Lustlosigkeit hin und läßt die Hände sinken, oder er weicht der Unzufriedenheit mit sich und seinem Zustand dadurch aus, daß er in die Arbeit flieht, immer neue Dinge und Reisen plant und seine Lustlosigkeit durch Zerstreung, Änderungen im religiösen und alltäglichen Lebensstil und durch Zugeständnisse an die vitalen Bedürfnisse überspielt (deshalb sind viele Erscheinungen von Hektik, Streß und Überaktivität zuweilen nur die Kehrseite von Depressivität und Lustlosigkeit).

Die Akedia ist gefährlich, weil sie im Untergrund wirkt und sich wie ein Geschwür langsam überall breit macht. Im religiösen Leben wird die Akedia zum Quellgrund vieler Geister der Krankheiten, da der einzelne sie nicht mehr so ernst und genau nimmt und die Dinge einfach laufen läßt, dadurch aber seiner ursprünglichen Berufung Untreu wird. Die frühen Mönchsväter deuten die Akedia als eine der schlimmsten, ja sogar als die schlimmste aller Versuchungen auf dem geistlichen Weg. Lebensmäßig ist das Laster der Akedia bekannt als Krise der Lebensmitte: Nach vielen Jahren von Arbeit, Ehe und Einsatz fragt sich der einzelne: "Wozu das alles ? Was hat es gebracht ? Hat mein Leben wirklich einen Sinn (gehabt) ?" Das Laster der Akedia meldet sich demnach immer nach Zeiten angestrengten Mühens, Sorgens und intensiven Lebens und Arbeitens und stellt alles in Frage; zurück bleibt die Schlawheit der Seele.³⁸

Für den geistlichen Weg und Entwicklungsprozeß bleibt festzuhalten: Die "hesychia", das anfängliche Gefühl des Friedens, der Ruhe in Gott mündet fast unausweichlich in die Akedia. Es ist eine Art von Schwindelgefühl angesichts des leeren Raumes, der sich zwischen Seele und Gott auftut, und die Unfähigkeit, diesen Leerraum zu durchdringen oder ihn ganz einfach auszuhalten. Wenn man verschiedenen Berichten glauben darf, streift der Mönch hier bisweilen den Rand des Wahnsinns. Jedenfalls werden seine Kräfte bis zur Erschöpfung in Anspruch genommen. Geistliches Scheitern oder der seelische Zusammenbruch drohen. Die Akedia nimmt dann die Gestalt einer Katastrophe an, die aber den Augen dessen, der sich ihr überläßt, verborgen bleibt.³⁹

Michael Schneider stellt die Akedia in seinem, nach der Lehre der Wüstenväter entwickelten, Lasterkatalog so dar: Akedia gehört mit Traurigkeit und Zorn zum emotionalen Teil des Menschen (thymos), gegenüber dem begehrliehen Teil (epithymia), zu dem Völlerei, Unzucht und Habgier gehören und dem geistigen Teil (nous), zu dem Ruhmsucht und Stolz zählen. Jedes Laster wird durch bestimmte Gedanken "Logismoi" charakterisiert und qualifiziert (a), es hat bestimmte Ursachen (b), es entwickelt verschiedene "Versuchungstaktiken" bzw. der Mensch bedient sich (unbewußt) dieser Taktiken als Reaktion auf das Laster (c) und die Mönche entwickeln Methoden zu seiner Bekämpfung (d).

Akedia

- a) "Das bringt nichts. Ich habe keine Lust dazu. Es ist alles sinnlos. Da lohnt sich kein Engagement. Mein Leben ist verpfuscht. Wie konnte ich mich darauf einlassen."
- b) Unzufriedenheit mit der Arbeit, Suche nach Interessantem, Selbstmitleid, Neid und Groll, Minderwertigkeitsgefühle, Lebensmitte, Mittagsdämon.
- c) Verborgener Gegner (kleiner Mann im Ohr); innerliches Schimpfen; Schlaf; Jammern; Mattigkeit und Lustlosigkeit; verdrängte Triebe (unter der Maske der Tugenden); Selbstmitleid; Verlassenheitsgefühl.
- d) Tränen, Abwarten (zuschauen und rekonstruieren), in der Zelle bleiben, Musik (Psalmengesang), Poesie und Kunst, geistliche Lesung (antirrhetische Methode nach dem Vorbild Jesu in der Versuchungsgeschichte Mt 4,1-12), geregelter Alltag, Schauen auf andere Notleidende (z.B. Ps 77,3f.).⁴⁰

Besonders betont wird die Ausdauer und Standhaftigkeit in der Zeit der Versuchung durch die Akedia. Festhalten am Tagesablauf, die Arbeit nicht vernachlässigen und Geduld haben. Die Begründung für diesen Rat liegt in der Überzeugung, daß inmitten höchster Not sich Gottes Kraft der menschlichen Seele annimmt. Evagrius Pontikos schreibt dazu: "Suche die einsamen und unzugänglichen Orte auf; fürchte nicht, dadurch aller Hilfe entblößt zu werden ..., fliehe nicht aus dem Stadion unseres nutzvollen Kampfes. Verharre ohne Furcht, und du wirst 'die Großtaten Gottes schauen' (Ex 14,13), seine Hilfe, seine Sorge für dich und alle anderen Dinge in Fülle, die dir zum Heile sind."⁴¹ Für den, der um Jesu Willen in der Einsamkeit ausharrt, folgt auf die Heimsuchung durch den Dämon der Akedia "ein Zustand des Friedens und der unaussprechlichen Freude in seiner Seele."⁴² Die Kräfte der Seele, die aus der Ordnung geraten waren und unter den Versuchungen der Akedia nahe daran waren, völlig zu zerfallen, finden so wieder zur Einheit zurück. Johannes Cassian spricht später von einer "integritas", von einem neuen Menschen, der in harmonischer Weise integriert ist.⁴³

So ist die Akedia, wie die "dunkle Nacht" ein Durchgangsstadium auf dem geistlichen Weg, allerdings ein wichtiges und zwangsläufiges Durchgangsstadium im Fortschreiten auf diesem Weg hin zur je größeren Verbundenheit mit Gott. Beim Vergleich von Akedia und "dunkler Nacht" fällt auf, daß die Akedia als Laster und Sünde aus dem Bereich der Dämonen negativer belegt ist als die "dunkle Nacht", die mehr als Prüfung gesehen wird.

Bei der Akedia herrscht der Versuchungscharakter vor, bei der "dunklen Nacht" der Prüfungscharakter. Beide werden als Erscheinungen eines notwendigen Wandels gesehen und als Krisen-situationen beschrieben. Beide sehen die Ursache in der Gottesbeziehung begründet, die als unbefriedigend, als trostlos und dunkel erlebt wird. Als "Therapie" wird für beide vor allem Geduld und Ausdauer, das Durch-halten im Vertrauen auf Gott und in Treue zu ihm und den getroffenen Lebensentscheidungen empfohlen.

Betrachtet man mit verschiedenen Autoren die Akedia auch als Beschreibung der sog. midlifecrisis, wird die Vermischung von spirituell und psychologisch begründeten Phänomenen deutlich. Die Frage stellt sich, ob sich das letztlich überhaupt trennen läßt, denn die Sinn- und Lebenskrise ist immer auch eine Glaubenskrise und umgekehrt. Ist Leben und Glauben nicht schizoid gespalten sondern gegenseitig integriert, ergibt sich diese Folgerung zwangsläufig. So könnte man also fragen, ob nicht doch hinter vielen psychologischen Krisenphänomenen, bis hin zu pathologischen Mustern, letztlich spirituelle Krisen im Sinne der Akedia bzw. der "dunklen Nacht" stecken. Eine Sichtweise, die etwa von Stanislav und Christina Grof in dem von ihnen herausgegebenen Buch "Spirituelle Krisen" vertreten wird⁴⁴, auch wenn dort Spiritualität sehr esoterisch und synkretistisch erscheint.

- Nacht als Prüfung

Johannes Tauler entwickelt einen geistlichen Weg, der mit der absoluten, unverstellten Selbsterkenntnis beginnt, zu der gerade die Erfahrung der Nacht gehört, die Tauler auch als Trostlosigkeit beschreibt. Zur Stunde des Leidens, in Drangsal und Angst, entbehrt der Glaubende nicht nur des Trostes, sondern zuweilen Gottes selber. Dann erfährt der Mensch Nacht, Trockenheit, Dunkel, Leid und Verlassenheit so bedrängend, daß er meint, zwischen Himmel und Hölle zu hängen: "Ihm ist, als hinge er zwischen zwei Wänden und ein Schwert bedrohe ihn von rückwärts und ein scharfer Speer von vorne."⁴⁵ Solche Erfahrungen, die für manche vielleicht ein Leben lang anhalten, sind Erfahrungen von äußerster Fruchtbarkeit, da ein unaussprechliches Gut im Leiden verborgen ist.

Selbsterkenntnis meint das Eintreten in sein eigenes Nichts, den Nullpunkt menschlicher Selbstgesetzlichkeit zu erreichen, die Finsternis menschlicher Verdüsterung so zu steigern, daß kein Weg mehr sichtbar bleibt. Nur "Aus-Leiden" kann da helfen: "Darum suche es von innen im Grunde und laß dein Laufen und Suchen draußen sein und schicke dich in Geduld und lasse dich und bleib da in dem Ägypterland im Dunkel, bis du von dem Engel hinausgeführt wirst." (H 24)

Es geht um eine grundsätzliche Selbstannahme, um ein Sich-Leiden und ein Sich-Lassen in diesem geduldigen Ertragen von Leid. Wenn es Nacht ist - Nacht, darin der Mensch Gefahr läuft, sein Tun ohne Rücksicht auf Gott in reine Vergeblichkeit ausmünden zu lassen -, dann muß sich der Mensch wie ein krummes Holz geradebiegen. "Dann muß der äußere Mensch mit Arbeit beschäftigt werden, der Arbeit seiner Hände, seiner Füße, seines Rückens, und all seine Besinnung muß wieder auf den Grund gerichtet werden." (H 319) Es geht hier um die "Arbeit der Nacht", die das Verbogene umbiegen soll und alles Tun zur Einkehr auf den Grund des Menschen ausrichten soll. Diese Anweisungen erinnern sehr an die Ratschläge der Mönche zur Bekämpfung der Akedia.

Wer wie Christus im Leid Gott erleidet, darf darauf vertrauen, daß in der Finsternis Gottes Überhelle verborgen ist und die Stunde der Neugeburt in Gott anhebt. "Je mehr man hinabsteigt, desto mehr steigt man hinauf" (H 421), denn die "Erhebung kommt von der Erniedrigung" (H 509). Leiden stellt den aller kürzesten Weg zur wahren Gottesgeburt dar. Der in Gott neu geborene Mensch ist seiner selbst entäußert und in allem bereit, Gottes Willen zu erfüllen, auch in der äußersten Gottesferne der Hölle. "Der Mensch ist dann seiner selbst entblößt in völliger und wahrer Gottergebenheit, ganz tief sinkt er ein in den göttlichen Willen, in dieser Armut und Entblößung zu verweilen, nicht etwa eine Woche oder einen Monat, sondern, wenn Gott will, tausend Jahre oder eine ganze Ewigkeit; oder, falls Gott ihn auf ewig in die Hölle verweise, in ewiger Pein, daß er selbst dann von Grund aus sich in Gottes Willen lassen könnte. Das, meine Lieben, wäre wahre Gelassenheit! ... Gottes entbehren und seiner ermangeln, das übersteigt alles." (H 183f.)

Tauler spricht hier einen alten mystischen Topos an, die sog. "resignatio ad inferos", das heißt, daß die Übereinstimmung mit Gottes Willen, bzw. die Liebe zu ihm so weit geht, daß der Mensch auch die ewige Verdammnis auf sich nähme, würde sie Gottes Willen entsprechen. Diese ist in der Tradition aufs engste verbunden mit der Solidarität für die "anderen". Paulus möchte "verflucht, von Christus getrennt sein zum Besten meiner Brüder" (Röm 9,3).

Bei Taulers Deutung der Erfahrung des Leides im Rahmen des Prozesses menschlichen Reifens, ist nicht zu übersehen, daß hier das Leid - vor allem mit Blick auf den geistlichen Werdegang - "funktional" verstanden wird: Echter Friede wird allein aus dem Unfrieden der Läuterung im "Gedränge" geboren. Die Leiderfahrung gilt somit als Quelle, ja als die Quelle jeder Erneuerung, denn sie führt in den Seelengrund und läßt sogar die, die nicht ihrer Berufung gemäß leben, "die Seligkeit erreichen, ob sie (nun) wollen oder nicht." (H 552)

Letzter Ausdruck dieses Konzeptes ist nach Tauler Gelassenheit und gotliden, es meint die Absenz allen menschlichen wûrkens (es ist besser liden denne wûrken) und damit die schrankenlose Offenheit und Empfänglichkeit für die von Gott gewirkte Einigung des Menschen mit Gott, die christlich je niemals das Werk des Menschen, sondern in jedem Fall das Werk Gottes ist. In das gotliden ist alles bisherige Leid aufgenommen und eingeeformt in das Leiden, das Gott dem Menschen unnachahmlich vorweggenommen hat. So ist gotliden das edelste, gottnächste, hoch erhaben über allem, was der Mensch zu wirken fähig ist: gotliden ist des Menschen Seligkeit. In diesem letzten Punkt, da alle Leiden eingeborgen werden ins Leiden Gottes, das dem Menschen als Seligkeit begegnet, verfügt der Mensch nicht einmal mehr über seine Leiden; das ist dann wahre Gelassenheit nach Tauler, wenn sie übergeht in ein gotliden.⁴⁶

"Unter dem definitiven Vor-Zeichen dieses Gottes vor der Klammer unseres sterblichen Lebens verändert sich alles in ihr. Glück und Leid, Anfechtung und Befriedigung, Lust und Schmerz geraten unter den kategorischen Indikativ Gottes - und der dadurch eröffnete Weg geht vom erreichten Ziel schon aus, um es in der gelebten Geschichte zu bewahrheiten. Daraus resultiert die für christliche Mystik eigentümliche Spannung von Gelassenheit und Leidenschaft - gleich weit entfernt von Werkerei und Leistungsdenken einerseits, von plumper Zieleuphorik und religiöser Faulheit (Quietismus) andererseits.

Weder muß in hysterischer Hektik die Gottverbundenheit erzwungen und 'gemacht' werden - die Gefahr aller 'Schwärmer' und 'Ekstatiker' - noch darf und braucht depressive Gottesver zweiflung Platz greifen, so als könnten wir Menschen jemals noch aus Gott ins Nichts herausfallen. Wer glaubt, ist am Ziel - und deshalb wagt er seinen Weg. Beides ist begründet in Jesus Christus allein, der dann schon glaubhaft wurde. Er ist dann, als Ziel, 'der Weg, die Wahrheit und das Leben.' (Joh 14,6)."⁴⁷

Johannes vom Kreuz macht die Nacht zum Prinzip seiner mystischen Theologie und des Aufstiegsweges der Seele zu Gott. Vor allem in den beiden Werken "Subida del Monte Carmelo"⁴⁸ und "Noche Oscura"⁴⁹ führt er dies aus, wobei der Kommentar der "Subida" eher die aktive Seite und die "Noche" eher die passiven Aspekte schildert. Die Nächte teilt Johannes ein in die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes, die ihrerseits wieder-um in einen aktiven und einen passiven Teil aufgeteilt werden. Weiter unterscheidet er drei Teile der Nacht: den Anbruch der Nacht, die ganz dunkle Mitternacht, die Dämmerung vor der Morgenröte.

"Diese drei Nächte sind zusammen eine Nacht. Im ersten Teil der Nacht entschwinden die Dinge - es ist die Nacht der Sinne; die dunkle Mitternacht ist die Nacht des Glaubens, die der aktiv - passiven Nacht der Kontemplation entspricht; im dritten Teil der Nacht, der Dämmerung, teilt sich Gott selbst der Seele mit, so daß der Vereinigung nichts mehr im Wege steht."⁵⁰ In der aktiven Nacht des Geistes sind die Sinne und Seelenvermögen aktiv in den Vorgang des Freiwerdens für Gott einbezogen, dessen inhaltliche Bestimmung im nächtlich dunklen Glauben kumuliert. So kann Johannes sagen: "die Nacht des Geistes, das ist der Glaube" (S 2,1,3). Die Seele wird hier gelassen, vernichtet und entblößt (vgl. S 1,4,2) genannt, so daß sie in der Verdunkelung alles Sensitiven und Rationalen die Natur zu übersteigen vermag (S 1,4,2). Das kann nur "im Dunkel des bloßen Glaubens" (S 1,9,1) geschehen, im "Dunkel des Glaubens, in das Gott sich hüllt" (S 1,9,2). Entwicklungspsychologisch bedeutet die aktive Nacht des Geistes für den Menschen ein Erwachsenwerden, eine Entwöhnung von den "Brüsten der Sinnlichkeit" (N 1,13,13) und von der Muttermilch süßer Anhänglichkeit an religiöse Erfahrungen.⁵¹

Alle sinnlichen Erfahrungen und alle geistig-geistlichen Vorstellungen gilt es zu überwinden und hinter sich zu lassen, es geht darum Gott oder besser die Gottesvorstellungen und -bilder zu lassen um Gottes willen oder wie J. Welch diesen Prozeß beschreibt: "When GODS Die"⁵².

Die Nacht verweist den Menschen radikal auf sich selbst, nimmt ihm alle Sicherheiten und fordert von ihm den nackten Glauben, das unbedingte Vertrauen auf Gott. Der Ernst der Nachterfahrung ist aber erst in der passiven Nacht des Geistes erreicht, wenn alle Aktivität der Seele durch göttliche Aktivität überholt wird. Es bedeutet für die Seele ein Verstoßen-Sein in Finsternis, Gottverlassenheit, Armut und Elend. "Konkret äußert sich dieser Zustand der Entbehrung darin, daß die Seele nicht mehr beten kann, dem Gottesdienst nicht mehr aufmerksam beiwohnt, Konzentrationsschwierigkeiten - wegen Versagens des Gedächtnisses - hat, kurz, daß sie mit allen Vermögen von diesem himmlischen und dunklen Licht der Beschauung verabgründet (absorta) und so von all ihren Anhänglichkeiten und Kenntnissen der Geschöpfe abgezogen (abstraida) werden muß (N 2,8,2)."⁵³

Dabei geht es um ein neues Finden der Dinge, denn es geht um die Befähigung der Seele, "sich aller himmlischen und irdischen Dinge auf göttliche Art zu erfreuen und sie zu genießen und so zu einer umfassenden Freiheit im Geist zu gelangen." (N 2,9,1) "Deshalb ziemt es sich nicht nur, sondern es ist notwendig, daß die Seele, die zu so Erhabenem Zutritt erhalten soll, zuerst von der dunklen Nacht der Beschauung zernichtet und in ihrem Niedern in Dunkelheit, Dürre und Leere versetzt wird, denn das Licht, das ihr zugedacht ist, ist ein allerhöchst-göttliches, das jedes natürliche Licht überragt und vom Verstand auf natürliche Weise nicht erfaßt werden kann." (N 2,9,2)

K. Rahner hat in einer Betrachtung zur Fastenzeit den Zustand des abendländischen Menschen von heute als Leben in der Gottesferne beschrieben. Seine Erläuterungen machen die Nähe zu Johannes deutlich: "Gottesferne meint, daß unser Geist müde geworden ist an ungelösten Rätseln, unser Herz verzagt an unerhörten Gebeten und versucht wird, 'Gott' auch nur noch zu betrachten als eines jener großen, im letzten ungeglaubten Worte, unter denen die Menschen ihre Verzweiflung noch einmal verstecken, weil nicht einmal diese Verzweiflung mehr die Kraft hat, sich wichtig zu nehmen."⁵⁴

Die Reaktion auf diese Erfahrung beschreibt Rahner weiter wie folgt: "Das erste, was wir tun müssen, ist dies: sich dieser Gottesferne eines verschütteten Herzens stellen, vor ihr weder in frommen noch in weltlichen Betrieb fliehen, sie aushalten ohne die Narkotika der Welt, der Sünde und der eigensinnigen Verzweiflung. Welcher Gott ist dir eigentlich in dieser Leere des Herzens fern? Nicht der wahre und lebendige Gott; denn dieser ist ja gerade der Unbegreifliche, der Namenlose, damit er wirklich der Gott deines maßlosen Herzens sein kann. Fern ist dir nur geworden ein Gott, den es nicht gibt: ein begreiflicher Gott, ein Gott der kleinen Gedanken und billig anspruchslosen Gefühle des Menschen, ein Gott der irdischen Sicherheit, ein Gott, der dafür sorgt, daß die Kinder nicht weinen und die Menschenliebe nicht in Enttäuschung mündet, ein sehr ehrwürdiger - Götze."

"Das ist das zweite, was du in deiner Verzweiflung tun sollst: merken, daß er da ist, glaubend wissen, daß er bei dir ist; innerwerden, daß er im tiefsten Verlies deines verschütteten Herzens dich schon lange erwartet, ...

Du sollst spüren, daß du gar nicht fällst, wenn du deine Angst um dich und dein Leben aufgibst, wenn du endlich verzweifelst an dir, deiner Weisheit und Stärke und an dem falschen Bilde Gottes, das dir entrissen wird. Du wirst plötzlich erfahren, daß deine Gottferne in Wahrheit nur das Verschwinden der Welt vor dem Aufgang Gottes in deiner Seele ist, daß die Finsternis nichts ist als Gottes Helligkeit, die keinen Schatten wirft, und deine Ausweglosigkeit nur die Unermeßlichkeit Gottes, zu dem es keine Wege braucht, weil er schon da ist."⁵⁶

An anderer Stelle erläutert K. Rahner, man müsse "von dem Menschen, wie er heute ist, ausgehen, dem resignierten, depressiven, skeptischen Menschen, der müde ist, dem alles Pathos wie leere Sprüche vorkommt. Insofern wäre vielleicht eine Radikalisierung bis ins Allerletzte der heutigen Gestimmtheit des Menschen der Weg, um einen solchen Durchbruch zu erfahren oder zu erzielen. Wenn die Mystik von der Nacht der Sinne und des Geistes redet, ist das nicht einfach zu identifizieren mit irgendwelchen physiologisch oder soziologisch induzierten Depressionen, unter denen der heutige Mensch leidet. Aber diese Dinge haben etwas miteinander zu tun. Ein letztes Fertigwerden mit diesen heutigen Schwierigkeiten des Menschen ist im Grunde genommen nur in der letzten, liebenden und hoffenden Kapitulation des Menschen in das unbegreifliche Geheimnis hinein, das wir Gott nennen, möglich."⁵⁷

- Dunkle Nacht und Depression

Das letzte Zitat Rahners deutete bereits an, daß man zwar die Erfahrung der dunklen Nacht nicht einfach mit Depression gleichsetzen kann, daß sie aber durchaus verwandt sind. E. Ott hat sich um eine Unterscheidung bemüht und unterscheidet gleichsam eine Außen- und eine Innensicht: "Die 'dunkle Nacht' selbst aber kann sehr wenig 'mystisch' aussehen, einfach wie ein schweres menschliches Leiden, ja wie eine schwere Krankheit. Das eigentlich Mystische besteht dann nur in dem Gehaltenwerden, in der 'Geduld', im 'Harren'- Können, in der Treue, die keine Treue im Sinne einer Gesetzmäßigkeit ist, sondern Treue in der Erinnerung an die erfahrene und die im Glauben festgehaltene Liebe; ..." ⁵⁸ D. Hell kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er davon spricht, daß für einzelne gläubige Menschen die Depression das Wagnis bedeuten kann, "sich einem anscheinend sinnlosen Schicksal im Vertrauen, daß es doch sinnvoll sei, zu überlassen." ⁵⁹ Dadurch eröffnet sich ein neuer Verstehenshorizont, der es ermöglicht, die Erkrankung als notwendig und hilfreich anzunehmen. Dies beschreibt freilich nur den passiven Teil eines Umgangs mit dieser Erfahrung.

Die Beschreibung der dunklen Nacht müßte dem gegenüber wohl breiter und offener gefaßt werden, wie das E. Ott mit dem Begriff der "kreativen Depression" versucht: "'Dunkle Nacht' ist ein ganzheitlicher Prozeß. ... Bei diesem Prozeß wird die 'Nacht' immer tiefer, immer schwärzer, immer umfassender und fordert eine immer tiefere, umfassendere Ergebung in Gottes Willen heraus. Dann kann 'das Licht in der Finsternis aufgehen', das Licht eines neuen Vertrauens, einer tieferen Liebe.

In diesem Sinne ist 'dunkle Nacht' kreative Depression. Sie kann dies sein als eine zum Geist, zum Schöpfer-Geist hin offene Verdunkelung." ⁶⁰ Diese Offenheit allerdings läßt sich durchaus auch im psychotherapeutischen Umfeld beschreiben, denn "unabhängig von jeglicher transzendentaler Sichtweise ist die Erwartung des Durchbruchs aus depressiver Verzweiflung realistisch angebracht. Eine Nachuntersuchung depressiver Menschen hat auch eindrücklich belegt, daß dieses Hoffnungsgeben von den betroffenen Menschen im nachhinein als wichtigste Hilfe während der Depressionszeit beurteilt wird." ⁶¹ Doch bleibt festzuhalten: "Inwieweit darüber hinaus ein depressives Erleben von den betroffenen Menschen auch als 'dunkle Nacht' in transzendentelem Sinne verstanden werden kann, entzieht sich den Einflußmöglichkeiten der Therapeuten." ⁶²

Interessanterweise entdeckt auch D. Hell etwa in den Ratschlägen der alten Mönche bezüglich der Akedia Ansätze, die sich mit moderner psychotherapeutischer Praxis durchaus vergleichen lassen, etwa die Wichtigkeit einer Struktur und Lebensordnung in dieser Zeit, wobei wie bei den Mönchsvätern auch immer das rechte Maß zu beachten ist.⁶³ Bedeutsam scheint mir weiterhin die Feststellung, daß auch moderne psychoanalytische Autoren "am Ursprung depressiver Störungen die Sehnsucht"⁶⁴ erkennen. Die Sehnsucht ist auch nach dem Urteil der MystikerInnen Ursprung der dunklen Nacht. Das Gedicht *Noche oscura* des Johannes vom Kreuz etwa beginnt mit den Worten: "En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, oh dichosa ventura!"⁶⁵, was H.U. von Balthasar nicht ganz wörtlich mit "In einer dunklen Nacht, entflammt von Liebesehnen, o seliges Geschick!"⁶⁶ übersetzt. Die Sehnsucht und ihr Woraufhin könnte ein Kriterium der Unterscheidung von Depression und dunkler Nacht gleichsam an ihrem Ursprung sein. Dabei ist zu beachten, daß sich die Sehnsucht nach dem Transzendenten durchaus in innerweltliche oder zwischenmenschliche Sehnsüchte kleiden bzw. deren Ursache sein kann, was dann im Prozeß geistlicher Begleitung oder psychotherapeutischer Behandlung zu eruieren wäre. Wobei gerade für letztere gilt, daß diese Dimension wohl eher selten in den Blick kommt und deshalb vielleicht manche Depression zu schnell psychopathologisch behandelt wird, obwohl sie vielleicht spirituelle Ursachen hat.

Hier liegt die Grenze wissenschaftlicher Psychologie⁶⁷, die E. Ott auf die dunkle Nacht bezogen so beschreibt: "'Dunkle Nacht' sprengt somit den Rahmen wissenschaftlicher Psychologie. 'Dunkle Nacht' enthält ein Korrektiv zu allem 'Reduktionismus' unseres wissenschaftlichen Menschenbildes. Versagung, Frustration als ein Nichthaben des Gottesreiches und der Gottesliebe, als ein Leiden am Nichtvollkommensein-wie-der-Vater-im-Himmel kommt in der modernen Psychologie nicht vor. Erfahrungen in dieser Richtung werden nicht erfaßt oder vielfach als Krankheit und Nicht-Angepaßtheit eingestuft."⁶⁸

- 1 Bd. XI, Paris 1982, 519-525.
- 2 Vgl. Jenni E., Art.: `anan´ Wolke, in: Jenni E./Westermann C. (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. II, München/Zürich 1984, 352.
- 3 Vgl. Moser T., Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 19762.
- 4 Vgl. Müller P.-G., Art.: nux, in: Balz H./Schneider G. (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, Stuttgart 1981, 1181-1185.
- 5 Vita Moys.: PG 44, 376 D/377A. Zitiert nach: Ivánka E.v., Art.: Dunkelheit, mystische, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 4, Stuttgart 1959, 351f.
- 6 Vgl. Ivánka E.v., a.a.O., 352.
- 7 MTh V (PG 3, 1045D-1048 B). Zitiert nach: Ruh K., Geschichte der abendländischen Mystik, 1.Bd.: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 51f.
- 8 Vgl. Ivánka E.v., a.a.O., 352.
- 9 MTh 2 (PG 3,1025A/B). Zitiert nach: Ivánka E.v., a.a.O., 352.
- 10 Ep V (PG 3,1073A). Zitiert nach: Ivánka E.v., a.a.O., 352.
- 11 PG 3,1000C/D. Zitiert nach: Ivánka E.v., a.a.O., 352.
- 12 Rahner K., Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln 1966, 23.
- 13 Rahner K., Mystik - Weg des Glaubens zu Gott, in: Sposchill G. (Hrsg.), Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze, Wien 1984, 11-24, hier 24.
- 14 Rahner K., Frömmigkeit früher und heute, a.a.O., 21.
- 15 Vgl. Rahner K., Erfahrung des Heiligen Geistes, in: Schriften zur Theologie Bd. XIII, Einsiedeln 1978, 226- 251, vor allem 239-243 und Rahner K., Über die Erfahrung der Gnade, in: Schriften zur Theologie Bd. III, Einsiedeln 19593, 105-109, bes.106f.
- 16 Rahner K., Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien, a.a.O., 27.
- 17 A.a.O., 33.
- 18 A.a.O., 27.

- 19 Vgl. Rahner K., Glaubensvollzug und Glaubensvollzug heute, in: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg 1968, 518-528, besonders 521f.
- 20 A.a.O., 522.
- 21 Bäumer F.-J., "...und die Hirten sollen sich nicht selbst weiden" (Ez 34,10) - Zum Zusammenhang von Mystagogie und Pastoral in der Moderne, in: Franziskanische Studien 73(1991), 297-309, hier 308f.
- 22 Bäumer F.-J., a.a.O., 308.
- 23 Josuttis M., Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991, 29. Josuttis zitiert an dieser Stelle Jetter W., Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978, 141.
- 24 Vgl. Josuttis M., a.a.O., z.B. 71f.; 77; 228 u.a.
- 25 Vgl. A.a.O., 225.
- 26 Fuchs G., "Die Arbeit der Nacht" und der Mystik-Boom. Zum unterscheidend Christlichen, in: Lebendige Seelsorge 9(1988), 341-349, hier 341.
- 27 A.a.O., 348.
- 28 Bäumer F.-J., a.a.O., 307.
- 29 Rahner K., Glaubensvollzug und Glaubensvollzug heute, a.a.O., 524f.
- 30 Bäumer F.-J., a.a.O., 308.
- 31 Fuchs O., Art.: Trösten/Trost, in: Schütz C. (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, Sp. 1307-1315, hier 1313f.
- 32 Zitiert nach: Peters T. R., Mystik - Mythos - Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes, Gesellschaft und Theologie: Forum politische Theologie; Nr. 10, Mainz/München 1992, 66.
- 33 Puech H.-C., La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys L'Aréopagite et dans la tradition patristique, in: Études Carmélitaines 23(1938), Voll. II., 33-53, hier 52f.
- 34 Lossky V., A l'image et à ressemblance de Dieu, Paris 1967, 54 Anm. 36 (Übs. vom Vf.).

- 35 Zitiert nach: Ranke-Heinemann U. (Hg.), Weisheit der Wüstenväter, Religiöse Quellenschriften Heft 17, Düsseldorf 1958, 32.
- 36 Vgl. Johannes Cassian, Conl. 5,16.
- 37 Vgl. Wulf F., Der "Mittagsdämon" oder die Krise der Lebensmitte, in: Geist und Leben 38(1965), 241-245, hier bes. 241.
- 38 Vgl. Schneider M., Aus den Quellen der Wüste, Köln 19892, 89f.
- 39 Vgl. Louf A., Die Acedia bei Evagrius Ponticus, in: Concilium 10 (1974), 682-685.
- 40 Vgl. Schneider M., a.a.O., 92 und 94.
- 41 Hypotyposis, VI, zitiert nach: Louf A., a.a.O., 684.
- 42 Praktikos, 12, zitiert nach: Louf A., a.a.O., 684.
- 43 Vgl. Louf A., a.a.O., 684f.
- 44 Grof S. u. C. (Hg.), Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung, München 1990.
- 45 Zitiert nach: Tauler J., Predigten, hrsg. v. G. Hoffmann, 2 Bd., Einsiedeln 1979 (künftig: H), 305.
- 46 Vgl. Haas A.M., "Die Arbeit der Nacht" Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler, in: Fuchs G. (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989, 9-40, hier 37-40.
- 47 Fuchs G., "Die Arbeit der Nacht", a.a.O., 347.
- 48 Verwendete deutsche Übersetzung: Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg, übertragen von O. Schneider, sämtliche Werke I.Bd., Einsiedeln 1964 (zitiert S = Subida Buch, Kapitel, Abschnitt).
- 49 Deutsche Übersetzung: Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Die Gedichte, übertragen von H.U.v. Balthasar (Dunkle Nacht) und C. Capol (Gedichte), sämtliche Werke II.Bd., Einsiedeln 1978 (zitiert N = Noche Buch, Kapitel, Abschnitt).
- 50 Haas A.M., Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz, in: Fuchs G. (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989, 108-125, hier 118.

- 51 Vgl. a.a.O., 119.
- 52 Vgl. Welch J., *When GODS Die. An Introduction to John of the Cross*, New York 1990.
- 53 Haas A.M., *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, a.a.O., 121.
- 54 Rahner K., *Bußzeit: "Meine Nacht kennt keine Finsternis"*, in: Rahner K., *Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte*, hrsg v. A. Raffelt, Freiburg 1987, 171-178, hier 173.
- 55 A.a.O., 175.
- 56 A.a.O., 176.
- 57 Rahner K., *Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien*, in: Sporschill G. (Hrsg.), *Horizonte der Religiosität*, a.a.O., 25-34, hier 31.
- 58 Ott E., *Die dunkle Nacht der Seele. Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dallau 1981, 143.
- 59 Hell D., *Welchen Sinn macht Depression ? Ein integrativer Ansatz*, Reinbek 1992, 232.
- 60 Ott E., a.a.O., 144.
- 61 Hell D., a.a.O., 235.
- 62 A.a.O.
- 63 Vgl. Hell D., a.a.O., 259-261.
- 64 Hell D., a.a.O., 257.
- 65 San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Edicion critica, 11. Auflage, Madrid 1982, 32.
- 66 Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*, a.a.O., 19.
- 67 D. Hell benennt diese Grenze in einer offenen Formulierung: "Diese spirituelle Sicht entzieht sich einem (natur)wissenschaftlichen Verständnis. Es wäre aber kurzsichtig, sie vorschnell als masochistisch in eine tiefenpsychologische Weltsicht einzuordnen." (Hell D., a.a.O., 231).
- 68 Ott E., a.a.O., 147.