

Säkulare Mystik im Herzen. Entwicklung und Wandel von Lebenszielen und Lebenssinn über die Lebensspanne¹

Bernhard Neuenschwander, Bern

An der Gründungsveranstaltung der Schweizerischen Gesellschaft für Integrative Therapie über „Säkulare Mystik im Herzen“ zu sprechen, ist erklärungsbedürftig. Wer mit den Grundlagen des Integrativen Verfahrens auch nur oberflächlich vertraut ist, dem wird aufgefallen sein, dass dieses Verfahren selbstverständlich auf klaren wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Grundlagen basiert und dass es diese Grundlagen mit dem Fortschreiten wissenschaftlicher Forschung ständig weiter entwickelt. Das Integrative Verfahren ist durch und durch materialistisch und hält sich an das wissenschaftlich Überprüfbare. Es unterläuft den klassischen Leib-Seele-Dualismus, stellt Begriffen wie Leib, Körper, Gehirn nicht Begriffe wie Geist, Seele, Bewusstsein als Gegenpol gegenüber, sondern bleibt monistisch bei der Einheit von Körper und Seele. Gegenüber spiritualisierenden, spirituellen oder gar religiösen Themen verhält sich das Integrative Verfahren äusserst zurückhaltend, versteht sich statt dessen als säkulares Verfahren, als Verfahren, das sich von religiöser Vereinnahmung befreit hat, aufgeklärt ist und religiös und konfessionell neutral bleibt. Es ist also gewiss nicht selbstverständlich, in einem solchen Kontext von Mystik zu sprechen. Nicht einmal von säkularer Mystik.

Denn immerhin ist die Kombination von „säkular“ und „Mystik“ auch sehr ungewöhnlich und gewiss nicht selbstredend. Dass das Ganze dann noch „im Herzen“ stattfinden soll, erinnert schliesslich mehr an Romantik oder Esoterik denn an seriöse Therapie und bedarf hier gewiss ebenfalls einiger Erläuterungen.

Ich bin mir der Möglichkeit all dieser Einwände gut bewusst und will hier deshalb langsam vorgehen. Immerhin werden wohl die Meisten, die in therapeutischen Berufen arbeiten, früher oder später durch ihre Klienten mit Themen konfrontiert, die dem religiösen oder allenfalls mystischen Bereich zuzuordnen sind. Solche Themen können in therapeutischen Prozessen ungefragt und unerwartet aufleuchten, vielleicht bloss kurz aufblitzen, um gleich wieder in die Nacht des Nichtwissens zu entschwinden, vielleicht aber auch um eine Einsicht, ein Gefühl, eine Erfahrung zu hinterlassen, die nach mehr schreit oder – falls sich dies nicht erfüllt – die Nacht, die danach kommt, noch schwärzer erscheinen lässt. Ein gewisses Verständnis im Umgang mit diesen Themen wird also für Therapeuten durchaus von Nutzen sein. Es fragt sich bloss, was denn ein solches „gewisses Verständnis“ konkret sein kann.

Die einfachste und naheliegendste Antwort im Blick auf das Integrative Verfahren dürfte wohl dahin gehend sein, dass man Phänomene sammelt, ordnet und interpretiert, die dem religiös-mystischen Feld zugeordnet werden. Der religionsphänomenologische Ansatz ist seit gut 100 Jahren durch Forscher wie *William James* (*James* 1902) und *Evelyn Underhill*

¹ Der vorliegende Vortrag wurde am 7. März 2009 in Zürich anlässlich der Gründung der Schweizerischen Gesellschaft für Integrative Therapie im Rahmen gehalten. Er führt meinen 2007 in der Festschrift für *Hilarion Petzold* veröffentlichten Aufsatz „Säkulare Mystik“ weiter.

(Underhill 1928) in verschiedenen Varianten bekannt. Es ist insofern gut nachvollziehbar, wenn *Hilarion Petzold* in seinem 1983 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel „Säkulare Mystik“ auch diesem Ansatz gefolgt ist und eine Reihe von Beobachtungen zu diesem Thema zusammengestellt hat. Weitere Texte von ihm, die in derselben Richtung gehen, sind gefolgt und haben die theoretische Grundlage dessen geschaffen, was heute im Integrativen Verfahren als Nootherapie bezeichnet wird. Eben als diejenige Therapie, die sich im Unterschied zur Psychotherapie nicht auf die $\psi\tau\eta$ bezieht, sondern auf den $\nu\omicron\sigma\varsigma$, also auf Sinn, Gesinnung, Herz. Wenn ich hier nun über „säkulare Mystik im Herzen“ spreche, so gehören diese Äusserungen in diesen nootherapeutischen

Kontext. Allerdings ist es nun nicht meine Absicht, den religionsphänomenologischen Ansatz weiter zu verfolgen. Natürlich könnte man dies auch tun. Was mich hier stattdessen interessiert, sind die religionsphilosophischen und theologischen Implikationen säkularer Mystik, also ihre metahermeneutische Dimension bzw. die Verordnung säkularer Mystik in den philosophischen Grundlagen des Integrativen Verfahrens.

Dies ist vom Ansatz her etwas komplizierter, aber mindestens ebenso wichtig. Der Grund liegt schlicht und einfach darin, dass Religion und insbesondere Mystik nicht bloss Phänomene unserer Beobachtung sind, sondern „etwas“ – ich bleibe vorläufig bei diesem sehr unbestimmten Ausdruck – das uns als Menschen als die, die wir sind, ausmacht. Wir Menschen leben, um mit *Martin Heidegger*, dem grossen Existentialphilosophen des 20. Jahrhunderts, zu sprechen, unser Dasein nicht nur dadurch, dass wir uns auf unsere Zukunft d.h. auf unseren Tod hin entwerfen, sondern mindestens ebenso sehr, dass wir uns in unserem Geworfensein in unser Dasein vorfinden (*Heidegger* 1979). Den gleichen Gedanken hat ein wichtiger Referenzphilosoph des Integrativen Verfahrens, der Leibphilosoph *Maurice Merleau-Ponty*, dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er den Leib nicht nur als Objekt, sondern zugleich als Subjekt versteht: der Leib hat in seiner fundamentalen Intentionalität eine Bezug zu sich selbst, ist sich selbst Kontext und begründet auf diese Weise ein intersubjektives Verhältnis von sich zu sich als Kontext (*Merleau-Ponty* 1966). Eine Einsicht, die für das Integrative Verfahren von grundlegender Bedeutung ist. Religion und insbesondere Mystik sehe ich in diesem Zusammenhang, nämlich als das **Geheimnis unseres Dasein**, also als das Geheimnis dieser eigenartigen, wie *Merleau-Ponty* sagt, „Ambiguität“, der Ambiguität zugleich geworfen zu sein und zu entwerfen, zugleich Objekt zu sein und Subjekt, und aufgrund dieses Zugleichs in einem hermeneutischen Zirkel zu stehen, in welchem wir uns ständig bewegen. Und genau dieser Zirkel interessiert mich. Wenn ich hier also nicht religionsphänomenologisch, sondern religionsphilosophisch ansetze, dann deshalb, weil ich davon ausgehe, dass das, worum es hier geht, nicht nur durch eine Aussenperspektive erfasst werden kann, sondern verlangt, dass wir uns hineinziehen lassen, bzw. zu verstehen beginnen, dass und wie wir längstens drin stehen und keine neutrale oder bedingungslose Position einzunehmen in der Lage sind.

Setze ich so an, beanspruche ich also nicht eine „objektive“ Perspektive, sondern bekenne, dass das, was ich sage, eine mögliche Perspektive unter andern ist. Gerade weil mir klar ist, dass meine Aussagen konfessorischen Charakter haben, akzeptiere ich, dass es im hermeneutischen Prozess verschiedenen Perspektiven gibt und der mehrperspektivische Diskurs notwendigerweise zum Nachdenken über Religion und Mystik gehört. Als Bekenntnis haben meine religionsphilosophischen Formulierungen das Ziel, Rechenschaft dafür abzulegen, wofür das Bekenntnis steht und dieses so gegenüber andern Bekenntnissen in Kontakt zu bringen und diskutierbar zu machen. Mir geht es also darum, die Frage nach dem Geheimnis unseres Daseins zu stellen und nicht deshalb, dass sie einer objektiven Zugangsweise entzogen ist, zu ignorieren und verdrängen, aber so reflektiert vorzugehen, dass ich nicht – und dies ist in der Geschichte oft genug geschehen – erneut ein „Regime der Wahrheit“, wie es Michel Foucault nannte, aufrichte (Foucault 1983).

Es versteht sich aus dem bereits Gesagten her wohl von selbst, dass ich dies nicht vom Integrativen Ansatz ableiten kann, sondern von der Sache her entwickeln muss, dass das Ergebnis selbstständig stehen muss, dass ich dann aber zu prüfen habe, wie es in das Integrative Verfahren hineingestellt werden kann. Ich möchte deshalb jetzt zunächst ein paar Voraussetzungen klären (1.), nach diesen Annäherungen mein Konzept von säkularer Mystik vorstellen (2.) und zum Schluss das dargelegte Konzept in das Integrative Verfahren hineinstellen (3.).

1. Annäherungen

Ich habe davon zwar schon gesprochen, aber vielleicht lohnt es sich doch, sich genau bewusst zu machen, wie das, was hier als säkulare Mystik bezeichnet ist in konkreten therapeutischen Situationen vorkommt. Theoretisch ist die Sache relativ klar, praktisch nicht immer und vor allem nur möglich, wenn ein entsprechendes Differenzierungsvermögen von Seiten des Therapeuten vorhanden ist. Es geht nämlich um die Unterscheidung von Existentiell und Biographischem. Religion und insbesondere Mystik bearbeiten – jedenfalls so wie ich die Begriffe hier benutze – das Geheimnis des Daseins, manifestieren sich zwar biographisch, verbinden sich mit biographischen Daten, geschehen im konkreten Leben von Menschen, sind aber nicht biographisch begründet, sondern in den existentiellen Bedingungen von uns Menschen, also in den Parametern, die uns Menschen als Menschen unabhängig von der individuellen Lebensgeschichte konstituieren. In persönlichen Krisen können existentielle und biographische Ebene konfluent werden und zu einem Gemisch verschmelzen, das sich nicht mehr leicht differenzieren lässt. Eben weil sich beide Ebenen im Menschen auch nicht von einander trennen lassen. Aber sie sind differenzierbar, und im therapeutischen Prozess ist es wichtig, Existentielles und Biographisches auseinander zu halten und entsprechend zu behandeln. Deshalb ist es eben auch wichtig, mit der existentiellen Ebene gut vertraut zu sein.

Religion und insbesondere Mystik sind also die Grössen, die diese existentielle Ebene bearbeiten. Allerdings besteht zwischen Religion und Mystik durchaus ein Unterschied. Religion verstehe ich als Menge aller Religionen. Religion besteht also aus Religionen wie dem Judentum, dem Christentum, dem Schamanismus usw. Religion lässt sich insofern nur in der Gestalt der verschiedenen Religionen erkennen und leben. Die einzelnen Religionen aber sind geschichtliche Konstruktionen, die sich unter bestimmten Bedingungen entwickeln, unter diesen Bedingungen das Dasein von Menschen deuten und leiten, sich dabei veränderten Bedingungen anpassen und darauf abzielen, im Prozess der Evolution die Fitness der Anhänger im Überlebenskampf zu optimieren.

Mystik verstehe ich demgegenüber als das eigentliche Geheimnis des Daseins (*Neuenschwander* 1998). Als Wort kommt Mystik vom griechischen Adjektiv μυστικός, das abgeleitet ist vom Verb μύω und übersetzt wird mit: "schliessen, speziell der Augen und des Mundes". Das Adjektiv hat zwar noch keine besonders religiöse Bedeutung, ist aber verwandt mit dem stärker religiösen Verb μυσέω "in die Mysterien einweihen", von dem μύζητης "in die Mysterien eingeweiht", μυστηαγωγός "der in die Mysterien einweihet" und μυστηήριον "Geheimnis" abgeleitet sind. Mystik bezeichnet also bereits etymologisch das Geheimnis des Daseins. Wie dieses Geheimnis konkret ausbuchstabiert wird, ist Sache der Mystologie, wie Menschen zu einem Erfassen dieses Geheimnisses gelangen Thema der Mystagogik. Mystik bleibt das Wort für das eigentliche Geheimnis. Insofern sich die verschiedenen Religionen nun tatsächlich um das Geheimnis des Daseins drehen, sind sie also durchaus auch Mystik. Aber insofern Religionen noch vieles zum Thema machen, das sich nicht direkt dem Geheimnis des Daseins verdankt (z.B. Fragen der Organisation und Verwaltung), decken sie ein viel grösseres Feld ab als die Mystik. Hier geht es, das sei damit geklärt, nicht um die Religionen im Allgemeinen, sondern um die Religionen, insofern sie mystisch sind, oder eben kurz formuliert: um Mystik.

Allerdings ist hier das Thema "Mystik" durch das Adjektiv "säkular" qualifiziert. Unter "Säkularität" verstehen wir normalerweise "Religionslosigkeit", "religiöse Neutralität" oder dergleichen. Mystik aber greift in das Feld der Religionen. Der Ausdruck "säkulare Mystik" kann deshalb nur darauf abzielen, von Mystik so zu sprechen, dass nicht das Insiderwissen einer bestimmten Religion abgerufen wird, sondern dass auch Menschen ohne Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nachvollziehen können, um was es geht. Säkulare Mystik ist nicht eine neue Religion, die darauf aus ist, sich in Abgrenzung zu traditionellen Religionen zu konstituieren, dabei aber bloss ein neues "Regime der Wahrheit" baut, sondern säkulare Mystik ist der Versuch, im Wissen um die traditionellen Religionen, das Geheimnis des Daseins, seine Ambiguität, zu ergründen und zur Sprache zu bringen, dabei aber nicht bloss die traditionellen Religionen zu verwalten, sondern gleichsam auf eigenen, eben säkularen Beinen zu stehen.

Die Frage, die sich dann freilich stellt, lautet, wie wir unter diesen Voraussetzungen überhaupt von Mystik sprechen können. Ist Mystik das Geheimnis unseres Daseins, lässt sich Mystik

nicht auf den Begriff bringen und begrifflich vermitteln, sondern wird im besten Fall verständlich, wenn wir dieses Geheimnis selber zu erfassen beginnen, wenn wir uns seiner Ambiguität aussetzen. Was aber können wir dann sagen? Und welchen Sinn hat es überhaupt, davon zu sprechen? *Ludwig Wittgenstein* hat bekanntlich am Schluss seines *Tractatus logico-philosophicus* festgestellt, dass es Unaussprechliches gibt, dass sich dieses zeigt, und dass dieses das Mystische sei, aber dass man davon, wovon man nicht sprechen kann, schweigen muss (*Wittgenstein* 1984). Damit hat er natürlich Recht, und in der Konsequenz müsste ich nun auch sofort verstummen und mich in mystisches Schweigen hüllen.

Ich tue dies jedoch aus Überzeugung nicht. Und genau diese Überzeugung ist Ausdruck meiner Mystik. In der Tat: Der Weg in die Mystik führt in das Schweigen, in die Stille, in die Ambiguität und auf diesem Weg in das Geheimnis des Daseins. Und es ist wichtig, diesen Weg bis in diejenige Tiefe zu gehen, die von Worten nicht mehr erreicht wird, nicht mehr auf den Begriff gebracht werden kann und alles Sprachliche unterläuft. Allerdings ist dies nicht die ganze Wahrheit; denn die Stille hat nicht das letzte Wort, sondern dreht sich dann, wenn sie in ihrem tiefsten Punkt realisiert wird, um und generiert einen Impuls zu Gestaltwerdung: ein mystisches Ja zur Welt wie sie ist. Dass dies so ist, kann ich nicht beweisen. Die Einsicht hat für mich den Charakter einer Evidenzerfahrung und ist als solche nicht vermittelbar. Dem Einen mag sie klar sein, und er bedarf keiner weiteren Erläuterungen; dem andern wird sie auch nach langen Erklärungen nicht plausibel sein. Natürlich kann ich darauf hinweisen, dass die grossen Religionen von eben dieser Einsicht gesprochen haben: Im christlichen Sprachspiel wird gesagt, dass sich Gott in seiner bedingungslosen Liebe als Wort inkarniert; dass die Menschen dann, wenn sie in Gott sterben, zu neuem Leben auferstehen; dass – um mit Meister Eckehart, einer der grossen christlichen Mystiker, zu sprechen – Gott als Wort in der Seele geboren wird. Im buddhistischen Sprachspiel wird demgegenüber vom Gelübde des Bodhisattva gesprochen, von seinem Bekenntnis, nicht ins Nirvana zu verwehen, sondern sich aus Mitgefühl für die Rettung aller Lebewesen einzusetzen. Aber all diese Erläuterungen bleiben nichtssagende Wortspiele, wenn die ihnen zugrunde liegende mystische Evidenzerfahrung fehlt. Es bleibt mir hier also nichts anders übrig, als zu behaupten, dass wir gerade dann, wenn wir das mystische Schweigen ernst nehmen, durch einen mystischen Impuls zum Sprechen, zum Engagement, zum Tun motiviert werden, und dass für mich genau dies der Kern säkularer Mystik ist. Gerade also wenn wir die mystische Stille im Geheimnis des Dasein ernst nehmen, bleiben wir nicht im Schweigen stecken, sondern gelangen zum Ursprung der Schöpfung, zu einem von innen heraus neu verwirklichten Dasein, zum kreativen Impuls von Sprechen und Handeln.

Der sprachliche Ausdruck, der aus diesem Impuls kommt, wird im besten Fall dasjenige, woraus er stammt, bezeugen, er wird darauf mit Metaphern verweisen, er wird es in poetischen Sprachspielen (*Wittgenstein* 1971) umkreisen, er wird das Geheimnis des Daseins anzeigen und erlebbar machen, aber er wird es nicht in einer Weise auf den Begriff bringen und verfügbar machen, dass es als Geheimnis verloren geht. Ein Rätsel können wir lösen.

Haben wir seine Lösung gefunden, ist das Rätsel geknackt, das Rätsel hört auf, Rätsel zu sein und wir können uns dem nächsten Rätsel zuwenden. Selbstverständlich können wir Entwicklung und Fortschritt – auf der persönlichen, wissenschaftlichen oder gesellschaftlich Ebene – so definieren, dass damit das Lösen von Rätseln gemeint ist. Säkulare Mystik als Ausdruck für das Geheimnis unseres Daseins ist von seiner Struktur her jedoch nicht ein Rätsel oder eine Ansammlung von Rätseln, die wir nach und nach lösen können und uns so zu einer stufenweisen Entwicklung unseres mystischen Dasein führen, sondern es ist ein Geheimnis, das wir – ähnlich einem geliebten Menschen – dadurch, dass wir es tiefer erkennen auch weniger erkennen, es dadurch, dass es uns vertrauter wird auch in seiner Andersheit erleben, es in seiner Zugewandtheit stärker auch in seiner Freiheit erfassen. Mystisches Erkennen ist insofern nicht ein linearer Entwicklungsprozess, sondern ein spiralförmiges sich Hineinschrauben in das offenbarte Geheimnis unseres Daseins.

Diese paar Bemerkungen sollen als Annäherung ans Thema genügen. Ich möchte deshalb jetzt versuchen, mein Konzept von säkularer Mystik im Herzen vorzustellen.

2. Mein Konzept säkularer Mystik

Um deutlich zu machen, was ich mit säkularer Mystik im Herzen meine, vertraue ich darauf, dass ich bei vielen der hier Anwesenden wenigstens rudimentäre Erfahrungen in stiller Meditation abrufen kann. Ich erwarte nicht eine langjährige Meditationspraxis, aber eine Ahnung davon, was es heisst, in einem wie auch immer näher bestimmten, rituellen Rahmen still zu sein, bei sich zu sein und sich auf das Geheimnis seines Daseins einzulassen.

Wer sich jemals auf eine solche Übung eingelassen hat, weiss, dass es gar nicht so einfach ist, wirklich still zu sein. Normalerweise werden wir von einer Vielzahl von Gedanken, Gefühlen, Körperempfindungen abgelenkt, haben Impulse zur Aktivität und gelangen erst allmählich zur Ruhe. Was sich in dieser Zeit abspielt, könnte man vergleichen mit dem Drehen in einem Wirbel, um durch zunehmende Übung mehr und mehr in die ruhende Mitte zu gelangen bzw. diese Mitte zu sein. Gelingt dies, hört der Wirbel nicht auf zu wirbeln. Aber wir sind mitten im Wirbel still. Wir sind ruhig in uns selbst verankert, aber wir kleben nicht an uns selbst. Wir sind in unserem Körper, unserem Gefühl, unserem Denken wach und präsent, aber wir sind mit nichts beschäftigt. Wir sind also gleichsam in uns, ohne in uns selbst gefangen zu sein. Erfahrungen dieser Art sind Erfahrungen von säkularer Mystik im Herzen.

Wenn ich hier davon spreche, dass diese Erfahrungen „im Herzen“ stattfinden, dann verwende ich das Wort weder im bloss konkreten noch im bloss übertragen Sinn. Ich benutze das Wort „Herz“ vielmehr als Metapher. Metaphern haben – *Georg Lakoff* und *Mark Johnson* zeigen dies in ihren Buch „*Metaphors We Live By*“ (deutsch:

Leben in Metaphern) sehr schön – ihren Ursprung in körperlichen Erfahrungen, weisen dann aber auf Abstrakta hin, die sich begrifflich nur viel umständlicher oder gar nicht formulieren lassen (*Lakoff/Johnson 2004*). Redewendungen wie „Sein Herz ist gebrochen“, „Die Zeit

verrinnt“ oder „Die Prüfung liegt ihm auf dem Magen“ machen dies deutlich. Geschieht säkulare Mystik im Herzen, so meine ich damit also zunächst die konkrete Erfahrung des Herzes in unserem Leib, sodann aber die Erfahrung des abstrakten Orts „in uns“, an welchem sich die säkulare Mystik ereignet. Das Herz ist eben ein besonderer Ort in uns, ein Ort, der seine eigene Logik hat, denn: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point“ (*Blaise Pascal/1977*). Ich versuche also mit dem Ausdruck „im Herzen“ anzuzeigen, dass die Erfahrung von Stille im Wirbel, die Erfahrung säkularer Mystik ihren Ort hat: unsere Mitte, unser Herz, und dass wir auf die Logik, die diesem Ort eigen ist, achten können.

Vielleicht sind wir nun allmählich ein wenig im Herzen angekommen und in der Lage, mit dem Herzen zu schauen und so dasjenige zu erfassen, was säkulare Mystik sein könnte. Als Leitgedanke, gleichsam als Definition, orientiere ich mich an einer Formulierung, die mich im Herzen anspricht und die das Ineinander von Welt und Gott ins Zentrum stellt: **Säkulare Mystik geschieht, wenn die Welt in Gott und Gott in der Welt realisiert wird.** Lassen Sie mich dies erklären!

Was diese Formulierung zunächst festhält, ist, dass säkulare Mystik geschieht, dass sie also ein Ereignis ist. Als Ereignis ist sie kein Objekt, das uns als Subjekt zugänglich ist. Gewiss: Wir können die Auswirkungen eines Ereignisses beobachten und aufgrund dieser Beobachtungen Rückschlüsse auf das Ereignis ziehen, doch das Ereignis selbst bleibt uns entzogen. Musterbeispiel dafür ist die These vom Urknall. Dieses Urereignis säkularer Mystik mag sich als Hypothese über die Entstehung des Universums bewähren, wir mögen Phänomene wie das kosmische Rauschen als Echo dieses Big Bangs interpretieren, wir mögen mit unseren Berechnungen immer näher an diesen Null-Punkt gelangen, doch sind wir nicht in der Lage, das Ereignis selber zu beobachten. Wir kommen einfach zu spät! Es ist keine ontologische Grösse, es ist kein „etwas“, sondern bleibt Geheimnis, eben Geheimnis unseres Daseins.

Nun geschieht dieses Ereignis aber erst als säkulare Mystik, wenn es realisiert wird. Was in dieser Formulierung zum Ausdruck kommt, ist das Ineinander von Unbedingtheit und Bedingtheit. Das Ereignis säkularer Mystik ist einerseits ein Ereignis von Unbedingtheit. Es ist nicht die Folge von Bedingungen, es ist nicht das Ergebnis von Ursachen, die nicht in ihm begründet sind. Andererseits wird dieses Ereignis aber erst zu säkularer Mystik, wenn, also unter der Bedingung, dass es als solches realisiert, also wahrgenommen und verwirklicht wird. Beide Aspekte, derjenige der Unbedingtheit und derjenige der Bedingtheit gehören auf geheimnisvolle Art und Weise zusammen.

Die Formulierung, dass die Welt in Gott und Gott in der Welt realisiert werde, will genau diese Zusammengehörigkeit ansprechen. „Welt“ benutze ich hier als Metapher für den Kausalnexus von Ursache und Wirkung, für die Pole der Ambiguität, also für die Universalgeschichte des Kosmos. „Gott“ ist demgegenüber die Metapher für die

Unbedingtheit, für die Differenz zwischen den Polen der Ambiguität, für die *différance* wie *Jacques Derrida* schreibt (*Derrida* 1988, *Derrida* 2000), für dasjenige also, das nicht in diese Universalgeschichte verstrickt ist. Die Präposition „in“ zeigt schliesslich metaphorisch an, dass Welt und Gott einander durchdringen. Sie enthält als solche am meisten „Geheimnispotential“.

Der Gedanke gegenseitiger Durchdringung von Verschiedenem ist in der Philosophie- und Theologiegeschichte durch das Wort περιώρησις, Perichorese, seit Jahrhunderten benannt worden (*Stemmer* 1983). Natürlich ist auch dieses Wort eine Metapher, die mehr andeutet als erklärt, aber immerhin macht es doch das Unbegriffene oder Unbegreifbare vertrauter. Die Stoa hatte mit diesem Ausdruck die Zusammengehörigkeit von Körper und Seele bei gleichzeitiger Verschiedenheit illustriert, das Christentum hat das Wort übernommen und damit die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person von Jesus Christus bezeichnet und dabei präzisiert, dass die beiden Naturen dadurch, dass sie sich gegenseitig durchdringen, unvermischt und unverwandelt (ἀζογύτης, ἀήρετης) sowie ungeteilt und ungetrennt (ἀδιαίρετης, ἀφρίζης) eine Einheit bilden. Die Vorstellung ist aber auch im Buddhismus geläufig, wenn z.B. im Maha-Prajna-Paramita-Hridaya-Sutra, also im Herzsutra, gesagt wird: "Form ist Leere, Leere ist Form". Der Taoismus artikuliert dasselbe mit dem Yin-Yang-Zeichen. Im Zusammenhang säkularer Mystik genügt die Feststellung, dass das Ineinander von Unbedingtem und Bedingtem seit Jahrhunderten in den verschiedenen Religionen thematisiert worden ist und dort heute nach wie vor im Zentrum steht.

Natürlich gibt es in unserem Leben und im Leben unserer Klienten unzählige Erfahrungen, die wir als das, was hier mit säkularer Mystik angezeigt ist, interpretieren können. Gemeinsam ist ihnen stets, dass es Erfahrungen sind, in denen ein mehr oder weniger komplexes Geflecht von Bedingungen in einer Weise überschritten wird, dass etwas vom Unbedingten aufleuchtet und so einer grösseren Einheit in der Komplexität einen Namen gibt (*Foucault* 2001). Mit andern Worten, dass wir den Ansatz finden, von dem her wir eine Menge von Daten sinnvoll organisieren können. Auf dieser grundlegenden Ebene spielt es keine Rolle, ob es um eine wissenschaftliche, technische, künstlerische, administrative oder therapeutische Aufgabe geht, ob ein Konflikt zwischen Menschen oder Gruppen von Menschen das Thema ist, oder ob schlicht und einfach der normale Alltag das Material liefert. Entscheidend ist einzig und allein, ob wir im Wirbel des Geschäfts zur Ruhe kommen und denjenigen Punkt finden, von dem her sich die Sache lösen lässt.

Ich möchte zum Schluss dieses 2. Hauptteils noch kurz darauf hinweisen, dass sich dadurch, dass wir solche Erfahrungen bewusst machen, auch unser Zeitbewusstsein verändert.

Hilarion Petzold hat in seinen chronosophischen Überlegungen zur klinischen Philosophie schon vor Jahren zu Recht darauf hingewiesen, dass ein

„perspektivisch-perichoretisches Zeitbewusstsein“ (*Petzold* 1993, Bd. II, 1, 352) ansteht.

Lassen wir uns nämlich auf säkulare Mystik ein, beginnen wir zu verstehen, dass die Zukunft nicht nur die Folge vergangener Ursachen ist, sondern dass sie uns als Unbedingtheit so

entgegenkommt, dass sie uns Dinge eröffnet, die uns bisher unmöglich waren. Realisieren wir das Ineinander von Unbedingtheit und Bedingtheit, ist die Welt, in der wir leben, kein geschlossenes Universum, sondern ein offenes Ganzes, eine Zukunft, die uns in unserer Ambiguität angeht, etwas, das uns aus der Zukunft befreit, uns neue Perspektiven eröffnet und uns die Vergangenheit neu lesen lehrt. Identifizieren wir uns mit dem, was uns in dieser Weise von der Zukunft zukommt und lernen wir, vor dieser Zukunft für unsere Vergangenheit Verantwortung zu übernehmen, gesunden von den Auswirkungen unserer Geschichte, werden frei von uns selbst und frei für die Welt, für die Andern, für all das, was nicht wir selbst sind. Aber damit komme ich bereits zu meinem 3. und letzten Teil.

3. Säkulare Mystik in der Integrativen Therapie

Als Untertitel meines Vortrags steht auf dem Programm: Entwicklung und Wandel von Lebenszielen und Lebenssinn über die Lebensspanne. Dieser Untertitel bringt eine Überzeugung zum Ausdruck, die für das Integrative Verfahren wesentlich ist: dass wir Menschen uns über die ganze Lebensspanne in relevanter Weise entwickeln können und dass dieser Umstand einen Einfluss auf Entwicklung und Wandel unserer Lebensziele und unseres Lebenssinn hat. Ich möchte deshalb jetzt an diesem Thema illustrieren, wie das, was ich soeben über säkulare Mystik gesagt habe, in das Integrative Verfahren hineingestellt werden kann. Die Frage nach dem Lebenssinn stelle ich dabei in den Vordergrund und unterstelle, dass sich die Lebensziele vom Lebenssinn ableiten lassen.

Um die Frage nach dem Lebenssinn zu verstehen, ist es nützlich, sich den Unterschied zwischen Sinn und Bedeutung zu vergegenwärtigen. Bedeutungen sind Konstruktionen von Zeichen. Zeichen, also Gesten, Laute, Buchstaben, mathematische Chiffren, sind willkürliche Gebilde und haben mit dem, was durch sie bedeutet wird, nichts zu tun. Bedeutungen entstehen vielmehr mithilfe der verwendeten Zeichen erst in den jeweiligen Kontexten. In diesen Kontexten verändern sie sich, so dass die gleichen Zeichen je nach Kontext unter Umständen sehr Verschiedenes bedeuten können. Bedeutungen sind also durch und durch geschichtliche Grössen. Für Therapeuten ist diese Einsicht der Linguistik (*Ferdinand de Saussure* 1967) selbstverständlich, weil wir gewohnt sind, die Worte unserer Klienten aus ihrem geschichtlichen Kontext zu deuten.

Anders als die Bedeutung ist der Sinn nicht eine rein geschichtliche Grösse. Halten wir uns an dem, was ich soeben über säkulare Mystik gesagt habe, ist klar, dass ein Ereignis säkularer Mystik ein Sinnereignis ist. Finden wir in einer komplexen Situation unseren Ansatz, erleben wir dies als Sinn. Selbstverständlich artikuliert sich dieses Sinnereignis im konkreten Bedeutungsmaterial, kann darin in vielerlei Sprachspielen zum Ausdruck gebracht werden, aber es ist nie mit einem bestimmten Sprachspiel identisch. Wird ein Sinnereignis mit einer bestimmten Bedeutung identifiziert, entsteht

Fundamentalismus und verliert die Bedeutung ihren Sinn. Ein solches Festhalten von zu blosser Bedeutung erstarrtem Sinn ist gewaltsam und ohne Sinn. Es ist deshalb sinnvoll, dass

Sinn über die Lebensspanne immer wieder neu gesucht und immer wieder neu in Bedeutungen gefunden und gestaltet wird. Nur durch dieses Ständige-auf-dem-Weg-Bleiben, kann sich Sinn ereignen und das Leben voll Sinn bleiben. Aber zugleich macht nicht dieser Prozess selber Sinn. Wird der Prozess mit dem Sinn identifiziert, wird er zum Selbstzweck, dann wird Entwicklung zwanghaft und Veränderung gewaltsam. Es geht also darum, dass wir Sinn und Bedeutung zwar nicht voneinander trennen, aber auch nicht miteinander vermischen, mit einem Wort: dass wir sie als perichoretische Einheit realisieren.

Wenn wir uns so orientieren, dann geht es in der ganzen Lebensspanne **letztlich immer um dasselbe, aber es geht nicht um das Gleiche**. Es geht immer darum, dass Sinnereignisse das Geheimnis unseres Daseins erhellen, dass wir das Ineinander von Gott und Welt, von Unbedingtem und Bedingtem, von Differenz und Differenziertem sehen und leben, dass wir vor der Zukunft offen und frei für das Leben bleiben. Doch ist dies keine verfügbare Sache, sondern ein Ereignis, das nur geschieht, indem es konkret gelebt, immer wieder neu vollzogen, ausgestaltet, formuliert und mit andern Menschen geteilt wird. Auf diese Weise bleibt die Welt weltlich, wird nicht spiritualisiert oder einer spirituellen Welt entgegengesetzt, also nicht dualistisch als Materie dem Geist gegenübergestellt, wohl aber aus ihrer geheimnisvollen, eben mystischen Zukunft gelesen und gestaltet.

Die Voraussetzung dafür ist, dass wir auf unserem Lebensweg lernen, in unserem Herzen zu sein, dass wir lernen, denjenigen Ort in uns zu kultivieren, in welchem das Ineinander von Unbedingtem und Bedingtem, von Sinn und Bedeutung, von Gott und Welt geschieht. Es ist für uns selbst und für die therapeutischen Begleitung von Menschen über die Lebensspanne zweifellos wichtig, dass wir verstehen, wie Entwicklungsprozesse stattfinden, dass wir etwas von Entwicklungspsychologie verstehen und vertraut sind mit den Menschen und ihren Themen je nach dem, in welchem Lebensabschnitt sie sich befinden. Aber ebenso wichtig ist, dass wir in uns immer wieder den Ort finden, in welchem wir in den Wirbeln des Lebens zur Ruhe kommen; in welchem wir die Fülle von Informationen so durchblicken, dass wir sie aus ihrer Mitte lesen können; in welchem wir so bei uns selbst sind, dass Menschen in unserem Umfeld auch zu sich selbst kommen können. Selbstverständlich ist Herzensbildung nicht in erster Linie eine Fachkompetenz, und selbstverständlich macht Herzensbildung Fachkompetenz nicht überflüssig. Sie schafft insofern keine professionelle Überlegenheit wie dies fachliche Kompetenz tut, sondern bleibt bescheidener und nachsichtiger. Aber sie ermöglicht, dass wir – im besten Fall als Senior – andere Menschen so begleiten können, dass sie mit ihrem Herzen in Kontakt kommen und in ihrem Leben Sinn erfahren.

Ich möchte dies zum Schluss noch kurz an einem kleinen Beispiel illustrieren. Am Beispiel der Andacht. Ich verstehe unter Andacht, einen kürzeren oder längeren Moment, in welchem wir so im Herzen sind, dass wir etwas vom Ineinander von Sinn und Bedeutung erleben, wie ich dies soeben beschrieben habe. Solche Momente können in der Lebensspanne ganz unterschiedlich ausgestaltet sein, aber sie haben in jedem Alter eine nachhaltige Wirkung.

Bei Kindern können wir solche Andachtsmomente oft beobachten, z.B. bei Gute-Nacht-Ritualen: Wir erzählen den Kindern eine Geschichte und daran schliesst sich unvermittelt ein Gespräch über Gott und die Welt an, durch das sie sich (und vielleicht auch wir uns) anders zu verstehen beginnen. Ähnliches kann aber auch beim Hören oder Spielen von Musik geschehen. Ich habe – um ein Beispiel aus meinem eigenen Leben zu nehmen – als 8-Jähriger Andacht beim Hören von Mozarts Violinkonzerten erlebt. Dass es gerade Mozart war, war zweifellos kein Zufall, ist Mozart doch ein Meister im Durchblicken komplexer Strukturen und Finden einfachster Formen. Bei Konfirmanden findet Andacht selbstverständlich anders statt, bei ihren vielleicht berufstätigen und vielleicht allein stehenden Eltern noch einmal anders, und bei der alten Dame im Altersheim mit der Katze auf dem Schoss oder am Sterbebett sieht die Andacht wieder anders aus.

So verschieden die Formen und sprachlichen Ausgestaltungen von Momenten der Andacht in den verschiedenen Lebensphasen sein mögen, sie entsprechen einem Bedürfnis vieler Menschen, und nicht selten zeigt sich in einer psychischen Krise die existentielle Sehnsucht nach echter Andacht an, nach Stille im Lärm, nach Heimat im Wandel, nach Einheit in der Komplexität, also nach säkularer Mystik. An uns liegt es dann zu entscheiden, ob wir bereit sind, im Herzen zu sein und diesen Menschen im Herzen zu begegnen.

Literaturverzeichnis

- Derrida, J.* (1988): Die différance. In: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien, 31-56. *Derrida, J.* (2000): Ausser dem Namen. In: *ders.*, Über den Namen, Wien, 63-121. *Foucault, M.* (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M. *Foucault, M.* (2001): Vorrede zur Überschreitung, in: *Foucault, M.*, Dits et Ecrits. Schriften I, Frankfurt a. M., 320-342.
- Heidegger, M.* (1979): Sein und Zeit. Tübingen. 15. Aufl.
- James, W.* (1902): The Varieties of Religions Experience, London.
- Lakoff, G. / Johnson, M.* (2004): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg: 4. Aufl. (amerik.: *Lakoff, G. / Johnson, M.*[1980]: Metaphors We Live By, Chicago.)
- Merleau-Ponty, M.* (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Neuenschwander, B.* (1998): Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi, BIS 31, Leiden.
- Neuenschwander, B.* (2007): Säkulare Mystik, in: *Sieper, J. / Orth, I. / Schuch, W.* (Hg.), Freude am Lebendigen. Polyloge und Wege Integrativen Denkens, Festschrift für *Hilarion Petzold*, Bielefeld.
- Pascal, B.* (1977): Pensées, Gallimard. (deutsch: *Pascal, B.*, [1956]: Gedanken, Stuttgart).
- Petzold, H.G.* (1983): Nootherapie und "säkulare Mystik" in der Integrativen Therapie, in: *Petzold, H.G.* (Hg.), Psychotherapie, Meditation und Gestalt, Paderborn, 53-100.
- Petzold, H.G.* (1993): Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II, 1-3, Paderborn.
- Stemmer, P.* (1983): Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs. Archiv für Begriffsgeschichte XXVII, 9-55.

Saussure de, F. (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin, 2. Aufl.

Underhill, E., (1928): Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen, Bietigheim. (englisch: *Underhill, E.*, [1911]: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, o.O.)

Wittgenstein, L. (1971): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.: 3. Aufl., 1982.

Wittgenstein, L. (1984): *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M.