

Petra Steinmair-Pösel

Wenn aus Visionen gewaltfreier Widerstand wächst...: Sozialethik im Gravitationsfeld von Mystik und Politik am Beispiel von Maria Skobtsova. Ein Werkstattbericht¹

Ein erster Blick: Maria Skobtsova biographisch

Sie führte ein höchst schillerndes und in vielerlei Hinsicht widerständiges Leben: Zunächst Schriftstellerin, dann politische Aktivistin, entging sie in der Zeit der russischen Revolutionen nur knapp der Exekution durch die rote und die weiße Armee. Sie war zweimal verheiratet und zweimal geschieden, Mutter von drei Kindern und lebte während des zweiten Weltkriegs in Paris als orthodoxe Nonne außerhalb von Klostermauern. Ihr gemietetes Haus in der Rue de Lourmel war gleichzeitig Zufluchtsstätte für Arme und Verfolgte und Ort des Gebets und gebildeter theologischer Auseinandersetzung – die großen Intellektuellen der russischen Emigration wie Nikolai Berdjajew, Sergei Bulgakow, Georg Fedotow und Metropolit Eulogios gingen bei ihr ebenso ein und aus wie verfolgte Juden, die hier ein (gefälschtes) Taufzeugnis bekamen, oder auch – wie sich verhängnisvollerweise erst viel später herausstellte – Spitzel des Naziregimes. 1945 wurde sie im Konzentrationslager Ravensbrück ermordet, 2004 vom ökumenischen Patriarchat heiliggesprochen. Dennoch halten nicht wenige sie nach wie vor für eine falsche Nonne, weil sie Zigaretten rauchte, kein strenges Klosterleben führte, wenig Wert auf ein würdiges Erscheinungsbild als gottgeweihte Frau legte und zum Gottesdienst oft zu spät kam oder diesen allzu früh verließ, wenn ein Mensch gerade ihre Hilfe

¹ Im vorliegenden Beitrag werden erste Arbeitsergebnisse aus dem sozialethischen Habilitationsprojekt „Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik: Die religiöse Erfahrung universaler Einheit als inspirierende Kraft für weltveränderndes Engagement“ vorgestellt. Die orthodoxe Nonne Maria Skobtsova ist eine von drei Frauen, deren Denken und Leben im Zentrum des ökumenisch angelegten Forschungsprojektes stehen. Die beiden anderen Frauen sind die Katholikin Chiara Lubich, Gründerin der Fokolarbewegung, und die protestantische feministische Theologin, Theopoetin, Friedens- und Umweltaktivistin Dorothee Sölle.

brauchte. Maria Skobtsova, geb. Elisaveta (Liza) Pilenko, deren dramatische Biographie hier nur skizzenhaft in ihren Hauptlinien angedeutet wurde, zählt zu den inspirierendsten Persönlichkeiten und anregendsten theologischen Denkerinnen der christlichen Orthodoxie, wenn es um die Verbindung von Mystik und Politik, Aktion und Kontemplation geht.²

Wenn im Folgenden auf Maria Skobtsova Bezug genommen wird, handelt es sich somit nicht nur um das Aufgreifen einer außergewöhnlichen Frauenbiographie, es geht um mehr als das zufällige Schicksal einer Frau, die in einer zeitlich begrenzten Epoche aufgrund ihrer Vision eines evangeliumsgemäßen Christentums zur Widerstandskämpferin gegen menschenverachtende Ideologien wurde; deren Mut zwar vorbildlich war, deren Schriften und Denken jedoch getrost den Historiker_innen überlassen werden können. Denn – so die These, die hier vertreten wird – Maria Skobtsova vermag durch die von ihr gelebte und reflektierte unlösbare Verbindung von intensiver Gotteserfahrung und gesellschaftspolitischem Engagement auch heute die Christliche Sozialethik (CSE) nicht nur orthodoxer sondern auch katholischer Provenienz zu inspirieren: Ihre mystische Erfahrungstiefe bildet das Fundament für ihren expliziten und impliziten, verbalen wie handlungspraktischen Widerstand gegen Unrechtsstrukturen in Kirche, Politik und Gesellschaft. Sie steht für ein soziales Christentum, in dem das caritative und gesellschaftspolitische Engagement für die anderen nichts Nach- oder Zweitrangiges ist, sondern *der Weg* zu Gott.

Theologische Verortung: Mystik und (Sozial-)Ethik

Mit seiner Intention, die CSE an mystische Erfahrungen rückzubinden, schließt der vorliegende Beitrag an die Arbeiten von Marianne Heimbach-Steins aus

² Diesen Hinweis auf Skobtsova verdanke ich dem Präsidenten der Orthodox Theological Society in America (OTSA) Radu Bordeianu sowie Beiträgen von Michael Plekon. Zum biographischen Hintergrund vgl. Jim Forest, „Mother Maria of Paris: Introduction,“ in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Pevear und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), 13-43. Aufschlussreich sind zudem folgende Biographien: Sergei Hackel, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova 1891-1945* (Darton, Longman & Todd: London 1982, überarbeitete Aufl.); Dominique Desanti, *La sainte et l'incroyante: Rencontres avec mere Marie* (Bayard: Paris 2007); Agnes Bernharda Zepfer, *Ungezähmt in Ehe, Kloster und KZ: Mutter Marie Skobtsov 1891-1945* (EOS-Verlag: St. Ottilien 2002). Zentrale Texte von M. Maria Skobtsova in englischer bzw. französischer Übersetzung finden sich in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Richard Pevear und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), sowie in: Sainte Marie de Paris (Mère Marie Skobtsov, 1891-1945), *Le jour du Saint-Esprit*. Vorwort von S.E. Monseigneur Gabriel de Comanes, Einleitung von Élisabeth Behr-Sigel (Les Éditions du Cerf: Paris 2011).

den 1990er Jahren an und führt diese am Beispiel einer orthodoxen Theologin in den ökumenischen Diskurs hinein fort. In ihrer 1994 publizierten Habilitationsschrift³ stellte Heimbach-Steins die Frage nach dem theologischen Charakter einer christlichen Sozialethik und erarbeitete unter Rückgriff auf Leben und Werk Madeleine Delbrêls exemplarisch *eine* theologische Perspektive als Beitrag zur damals laufenden Diskussion. Dabei zeigte sie auf, dass „Mystik und (Sozial-)Ethik im Kontext des christlichen Glaubens in einem doppelten theologischen Verweisungszusammenhang aufeinander bezogen“ sind.⁴ Einerseits ist da die christliche „Wolke von Zeugen“, die auf den unlösbaren Zusammenhang von Mystik und Politik als die zwei Pole der *einen* christlichen Praxis, welche eine theologische Ethik begleitend reflektiert, verweisen. Andererseits ist in der Spät- bzw. Postmoderne mit ihrer Kritik an einer Absolutsetzung der Vernunft der Verweis auf das „Andere der Vernunft“ (und damit die Mystik als Chiffre der menschlichen Transzendenzverwiesenheit) möglich geworden, ohne welches die Vernunft selbst halbiert bleibt, weil sie ihre Relationalität verkennt. Die damit angesprochene Relativität der Vernunft versteht Heimbach-Steins freilich nicht als Rücknahme der Verbindlichkeit des Vernunftgebrauchs oder als Rückzug in die Irrationalität, sondern als „Selbstbegrenzung, in der die Vernunft die unvermeidliche Erfahrung ihrer Grenzen nicht nur als ‚Defekt‘, den es in immer höherer Perfektionierung ihrer selbst zu beheben gilt, versteht, sondern als Verweis auf eine sie grundsätzlich transzendierende Wirklichkeitsdimension ernstnehmen lernt“.⁵

Auch heute noch ist die Diskussion um die theologische Einbettung und Fundierung der Sozialethik – zumal im deutschen Sprachraum⁶ – als Frage inhaltlich, gesellschaftlich sowie wissenschaftspolitisch von zentraler Bedeutung.⁷ Die von Heimbach-Steins herausgearbeitete Relevanz von Spiritualität bzw. Mystik scheint allerdings in der gegenwärtigen Diskussion weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein,⁸ und das obwohl religionssoziologische

³ Marianne Heimbach-Steins, *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik: Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls* (LIT: Münster 1994), ICS-Schriften 31.

⁴ Heimbach-Steins, *Unterscheidung der Geister*, 18-19.

⁵ Heimbach-Steins, *Unterscheidung der Geister*, 26.

⁶ Die Ausrichtung der CSE im angelsächsischen Raum unterscheidet sich durch ihre stärkere kirchliche Rückbindung in dieser Hinsicht von jener im deutschen Sprachraum.

⁷ Vgl. Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (Herder: Freiburg 2013), *Quaestiones Disputatae* 255.

⁸ Keiner der Beiträge in Vogt, *Theologie der Sozialethik* setzt sich ausführlicher damit auseinander.

Studien nahelegen, dass Menschen heute mehr als noch vor zwanzig Jahren sensibel sind für solche Erfahrungen.⁹

Doch um welche Erfahrungen handelt es sich eigentlich? Was ist unter *Mystik* überhaupt zu verstehen? Für diesen Beitrag wird das von Dietmar Mieth vorgeschlagene Verständnis von Mystik „als eine[r] intensive[n] Form der Gotteserfahrung“¹⁰ zugrunde gelegt. Dieses bewusst weit gefasste Verständnis trägt einerseits dem Befund Rechnung, dass „es noch keine allgemein anerkannte Definition von Mystik“¹¹ gibt, sondern die einschlägige Literatur „eine Vielfalt von weiten und engen Definitionen [bietet], deren gemeinsames Merkmal die ‚Begegnung‘ oder ‚Vereinigung‘ mit einem transzendenten Du ist“.¹² Ende des 5. Jahrhundert prägte Dionysios Areopagita den Begriff „mystische Theologie“ um den Prozess zu bezeichnen, „der zur unbeschreibbaren Einigung mit ‚dem Einen, der jenseits aller Dinge ist‘ führt“.¹³ Über lange Zeiträume hinweg war jedoch der Begriff „Kontemplation“ für das verwendet worden, was wir heute als Mystik benennen.¹⁴

Andererseits ist im vorliegenden Kontext ein weites Mystikverständnis hilfreich, insofern es einer heute eingemahnten Demokratisierung der Mystik¹⁵ entgegenkommt, Mystik also nicht als die elitäre Angelegenheit einer kleinen

⁹ Vgl. Paul M. Zulehner, *Verbuntung: Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010* (Schwabenverlag: Ostfildern 2011), 73-74.

¹⁰ Dietmar Mieth, „Theologie zwischen Mystik und Politik,“ in: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Glaubenspraxis* (Herder: Wien 1981), 67-82, hier 67.

¹¹ Bernard McGinn, „Mystik III. Historisch-theologisch,“ in: Walter Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder: Freiburg ³1998), 587-593, hier 587.

¹² Mariano Delgado / Gotthard Fuchs, „Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung,“ in: Mariano Delgado / Gotthard Fuchs (Hg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung* (Kohlhammer: Stuttgart 2004), 1: *Mittelalter*, 9-18, hier 10.

¹³ McGinn, „Mystik III. Historisch-theologisch,“ 587.

¹⁴ Vgl. Mieth, *Theologie zwischen Mystik und Politik*, 67; McGinn, „Mystik III. Historisch-theologisch,“ 588-589. Eine Zusammenfassung neuerer Mystikdefinitionen samt weiterführender Literatur bieten Delgado / Fuchs, „Die Kirchenkritik der Mystiker,“ 12-14.

¹⁵ Heimbach-Steins wäre hier ebenso zu nennen wie Dorothee Sölle, die diesem Anliegen ein ganzes Buch gewidmet hat: Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand: „Du stilles Geschrei“* (Piper: München ⁶2003), 25-35, bes. 28, sowie 13-14: „Mit mein wichtigstes Interesse ist gerade, die Mystik zu demokratisieren. Damit meine ich, die mystische Empfindlichkeit, die in uns allen steckt, wieder zuzulassen, sie auszugraben aus dem Schutt der Trivialität. Aus der Selbsttrivialisierung [...]. ‚Wir sind alle Mystiker!‘ Der Satz enthält das Menschenrecht auf Schönheit und Schau.“ Dasselbe Anliegen verfolgt der katholische Benediktinermönch und spirituelle Lehrer David Steindl-Rast, der Mystik als „persönliche Erfahrung göttlicher Wirklichkeit“ definiert und dabei immer wieder betont: „Der Mystiker ist kein besonderer Mensch, sondern jeder Mensch ist ein besonderer Mystiker“ (<http://www.gratefulness.org>, 10. August 2014).

Schar Auserwählter versteht, sondern als Erfahrung und Wirklichkeit, die allen Christ_innen und letztlich allen Menschen zugänglich ist und somit auch ein verbindendes Element darstellen kann.

Josef Sudbrack geht in seiner vorsichtigen Beschreibung sogar so weit, ganz auf religiöse Begrifflichkeit im engeren Sinn zu verzichten:

Ein Gefühl, eins zu sein, da zu sein; also sich zu erinnern: ich bin ich, oder: ich bin bei dir. Irgendwelche Erfahrungen dieser Art haben wir alle im Leben. Jeder kann dies nachfühlen, kann sich erinnern, dass er irgendwann – etwa in einer Begegnung mit der Natur, beim Musikhören, im Theater, im Erlebnis der Stille oder auch auf der Reise, vor irgendeinem neuen Erlebnis, bei einem Gebet – erfahren durfte, dass er dasein [sic] kann, dass sein Leben nicht weggeworfen ist, sondern Ruhe gefunden hat. Ein solcher Augenblick verschafft einen kleinen Eindruck von dem, was Mystik bedeutet [...].¹⁶

Dass die angestrebte „Demokratisierung“ keine neue zeitgeistige Forderung ist, verdeutlicht ein Blick in die Geschichte: Bereits ab 1200 brachte die „Neue Mystik“ innovative Impulse in die zuvor weitgehend monastisch geprägte Frömmigkeit mit ihrer Betonung der Weltflucht als Voraussetzung für Kontemplation und legte Wert darauf, „dass der mystische Kontakt mit Gott allen Christen zugänglich war“.¹⁷

Mystik meint somit zugängliche *cognitio Dei experimentalis*, Erkenntnis Gottes, die sich der *Erfahrung* verdankt, und nicht primär der theologischen Spekulation oder der begrifflichen Reflexion. Eine Mystikerin / ein Mystiker ist demnach ein Mensch, „der etwas erfahren hat, der die Gewissheit erlangt hat, dass es etwas gibt, was die fassbare Realität dieser Welt übersteigt, der – wie immer dies vom einzelnen erlebt wird – Gott erfahren hat [...]“.¹⁸ Dass solche (thematische oder unthematische) Gotteserfahrung angesichts des gesellschaftlichen Wegbrechens allgemein geteilter christlicher Plausibilitätsstrukturen unverzichtbar ist, um heute überhaupt noch Christ_in sein zu können, hat Rahner bereits 1966 vorausgesagt: „der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“.¹⁹

¹⁶ Sudbrack, *Mein Menschsein*, 196-197.

¹⁷ McGinn, „Mystik III. Historisch-theologisch,“ 590.

¹⁸ Dieter R. Bauer, „Im Spannungsfeld von Mystik und Politik: Annäherungen,“ in: Dieter R. Bauer (Hg.): *Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik* (Schwabenverlag: Ostfildern 1993), 7-16, hier 10.

¹⁹ Vgl. Karl Rahner, „Frömmigkeit heute und morgen,“ in: *Geist und Leben* 39 (1966), 326-342, hier 335.

Als weitere Eckpunkte für das Verständnis christlicher Mystik können – mit Hans Urs von Balthasar, Gotthard Fuchs und Mariano Delgado²⁰ – folgende Kriterien zusammengefasst werden: 1. Gott ist Ursprung und Ziel mystischer Erfahrung, sucht er doch schon immer den Menschen und wirbt um seine Liebe. 2. Die entsprechende Antwort des Menschen ist die Grundhaltung der „Bereitschaft“. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch zielt auf die *theosis* des Menschen bzw. auf seine zunehmende „Christusförmigkeit“. 3. Zu diesem Ziel gelangt er auf dem Weg des Glaubens bzw. der Christusbefolgung, die auch die Erfahrung der Dunkelheit und des Kreuzes einschließt. 4. Echte christliche Mystik zeichnet sich durch gelebte, nicht nur gedachte oder geglaubte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe aus – was im letzten Urteil über einen Menschen zählt, ist nicht der Grad mystischer Erfahrung, sondern allein die (ganz konkret gelebte) Liebe.²¹ 5. Christliche Mystik führt auf diesem Weg schließlich auch zur Reform der Kirche; sie soll immer christusähnlicher werden.

Im Folgenden wird am Beispiel von Maria Skobtsova der Frage nachgegangen, welcher „Mehrwert“ an Widerstandspotential aus den mystischen Tiefenerfahrungen der universalen Verbundenheit, die grundsätzlich jedem Menschen offenstehen,²² erwächst. Ausgegangen wird dabei von der Hypothese, dass die CSE durch eine Rückbindung an die Mystik auf verschiedenen Ebenen wertvolle Impulse gewinnen kann:

- Im Blick auf ihre *gesellschaftskritische Scharfsichtigkeit* könnte sie – analog zur prophetischen Tradition – hinsichtlich ihrer Sensibilität für verdeckte

²⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Skizzen zur Theologie* (Johannes Verlag: Einsiedeln 1974), 313-324; sowie Delgado / Fuchs, *Die Kirchenkritik der Mystiker*, 14.

²¹ Vgl. dazu auch Josef Sudbrack: „Nicht der, der die größte Erfahrung hatte, der, der die tiefste ‚Mystik‘ für sich in Anspruch nehmen konnte, der, der versunken war in Kontemplation, sondern der, der dem Nächsten etwas Gutes tat, der die Armen bekleidete, die Gefangenen besuchte, der die Hungernden speiste, der ist der Vollkommene; nicht der, der die großen Erfahrungen hatte, sondern der, der liebte“ (Sudbrack, *Mein Menschsein*, 202).

²² Mystik als eine Art Tiefenschicht religiöser Erfahrung gilt vielen als „ein universales, kulturenübergreifendes Grund-Datum der Religionsgeschichte“, so dass sich hier auch Verbindungslinien zu anderen Religionen ziehen lassen. Vgl. Ansgar Paus, „Mystik I,“ in: Walter Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder: Freiburg ³1998), 583-586, hier 584. Allerdings ist die Frage nach Eigenart und Reichweite mystischer Erfahrung umstritten. Vgl. Heinz-Günter Stobbe, „Das Experiment mit der Schlange: Fragen zum Verhältnis von Mystik und Politik,“ in: Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbeck (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration: Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag* (Grünewald: Ostfildern 2008), 259-278, hier 259-260. Teilt man den Ansatz von Mystik als Tiefenschicht universal-religiöser Erfahrung, könnte sich jedoch ein in dieser Weise spezifisch theologischer Ansatz gerade als ein universal verbindender erweisen.

Gewalt, für die Marginalisierung und Opferung von Menschen und Umwelt sowie im Blick auf den Widerstand gegen ungerechte und inhumane Strukturen profitieren.

- Im Blick auf die (institutionell-strukturelle) Gestaltung gesellschaftlichen Zusammenlebens lassen sich aus der tiefgründig erfahrenen Einheit *alternative Visionen* für eine einheitsstiftende Praxis gewinnen, die mit Widerständen konstruktiv umzugehen weiß und Differenzen zu integrieren vermag.
- Im Blick auf ihre *existentiell motivierende Tiefendimension* könnte die Sozialethik an Kraft gewinnen und folglich dazu befähigen, gerade auch angesichts von Widerstand und erfahrenen Nachteilen – im radikalen Ernstfall bis hin zur Bereitschaft zur gewaltfreien Selbsthingabe im Martyrium – durchzuhalten.²³
- Auch hinsichtlich ihrer *grundlegenden theologischen Ausrichtung* hätte eine Rückbindung an die Mystik nachhaltige Folgen. So ist gemäß der Erfahrung der Mystiker_innen die CSE stärker als bisher gnadentheologisch zu fundieren:²⁴ Für eine echte Umkehr im biblischen Sinne einer grundlegenden Metanoia reichen moralische Appelle und Einsichten nicht aus, es bedarf zunächst einer transformierenden und heilenden Erfahrung, die den Menschen erst zu neuem Handeln befähigt.

Vision und Widerstand bei Maria Skobtsova

Eine eigenwillige Biographie – Widerstand gegen gesellschaftliche Konventionen

Dass Liza Pilenkos Erfahrungen zu einem unkonventionellen, widerständigen Lebensentwurf geführt haben, hat sich schon im einleitenden ersten Blick auf ihre Biographie abgezeichnet. Manches blieb jedoch bisher unerwähnt, so zum Beispiel, dass ihr Leben zahlreiche Brüche und Grenzerfahrungen beinhaltet. Zentrale Brüche sind der frühe Tod des Vaters, die unerwiderte Liebe zum Dichter Alexander Blok, der frühe Tod der Tochter Anastasia, die beiden Scheidungen. Grenzgänge bedeuten zunächst die mehrfachen physischen Ortswechsel, weiters der „moralische Grenzgang“ einer kurzen Liebesbeziehung zu

²³ Vgl. dazu Sölle, *Mystik und Widerstand*, 12: „Mystik hat den Menschen, die von ihr ergriffen waren, gegen mächtige, erstarrte, gesellschaftskonforme Institutionen geholfen, und sie tut es [...] auch heute.“

²⁴ Vgl. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor: Zur Theologie der Seelsorge heute*. Unter Mitarbeit von Andreas Heller (Schwabenverlag: Ostfildern 2002).

einem unbekanntem Mann noch während ihrer ersten Ehe, aus der ihre Tochter Gaiana stammt, nicht zuletzt aber auch der Grenzgang im Blick auf die Geschlechterrollen als Bürgermeisterin und Theologiestudentin.

Die damit verbundenen Tiefenerfahrungen²⁵ führen zu Weichenstellungen in ihrem Leben, unter denen für diesen Kontext vor allem die folgenden wichtig waren: Seit dem frühen Tod ihres Vaters ringt sie mit der Gottesfrage, wird zunächst Atheistin, kommt dann aber über den Umweg des Sozialismus, beeindruckt von Christus als heroischem Menschen, wieder zurück zum Christentum.

Als erste Frau wird sie an der theologischen Akademie des Alexander Nevsky-Klosters als externe Hörerin zugelassen. Dies ist einer der Punkte in ihrem Leben, wo sich die Gender-Thematik andeutet, ohne dass sie sich dazu explizit äußert. Ohne über ungerechte Geschlechterverhältnisse zu klagen, überschreitet sie in Treue zu dem, was sie als ihre Aufgabe erkennt, mutig tradierte Geschlechterstereotype und wird so zur Pionierin: Als erste weibliche Theologiestudentin ebenso wie als eine der ersten Bürgermeisterinnen oder später als geschiedene Frau, die dem Bischof gegenüber ein neues Verständnis des Ordenslebens inmitten der Welt durchsetzt.

Als Schlüsselerfahrung im Blick auf ihr Selbstverständnis, ihre Berufung und ihr weiteres Engagement erscheint jedoch der Tod ihrer jüngsten Tochter Anastasia im Jahr 1926. Rückblickend schreibt sie, wie sich für sie nach durchwachten Nächten im Krankenhaus ihr ganzes Leben in einem neuen Licht abgezeichnet hat:

Ich habe den Sinn des Wortes Reue nie gekannt, doch jetzt muss ich meine eigene Nichtigkeit erkennen. Neben Nastja fühle ich, wie meine Seele während meines bisherigen Lebens auf Nebenwegen gewandelt ist. Jetzt will ich mich auf dem klaren Weg, auf der gereinigten Straße engagieren, nicht weil ich an das Leben glaube, sondern um den Tod zu rechtfertigen, zu verstehen und anzunehmen.²⁶

Viel später reflektiert Skobtsova über diese abgründigen Erfahrungen angesichts des Todes:

[...] the gates have suddenly opened onto eternity, all natural life has trembled and collapsed, yesterday's laws have been abolished, desires have faded, meaning has

²⁵ Richard Rohr spricht davon, dass insbesondere große Liebe und schweres Leid Menschen dazu befähigen, tiefer zu sehen, mystische Erfahrungen zu machen. Vgl. Richard Rohr, *Entscheidend ist das UND: Kontemplativ leben UND engagiert handeln* (Claudius: München 2012).

²⁶ Zit. nach Zepter, *Ungezähmt*, 31-32.

become meaningless, and another incomprehensible Meaning has grown wings on their backs. [...] Everything flies into the black maw of the fresh grave: hopes, plans, calculations, and, above all, meaning, the meaning of a whole life. If this is so, then everything has to be reconsidered, everything rejected, seen in its corruptibility and falseness.²⁷

Aus der Trauer um ihr jüngstes Kind taucht Liza schließlich wieder auf mit der Berufung zu einer weiten, alle umfassenden Mutterschaft. Sie will all jenen Mutter sein, die mütterliche Fürsorge, Hilfe oder Schutz benötigen. Dieses Thema wird sie später auch theologisch weiter ausführen, indem sie nicht nur – wie ein verbreitetes Motiv in der christlichen Mystik – davon spricht, dass jeder Mensch in sich Gott gebären soll, sondern auch zur Identifikation mit der mit ihrem Sohn mitleidenden Gottesmutter einlädt. Wie Maria gelte es, in jedem Leidenden den Gottessohn zu erkennen und sich ihm in mütterlicher Fürsorge zuzuwenden.

In der Folge widmet sie ihre Zeit und Energie zunehmend der sozialen Arbeit und dem theologischen Schreiben mit sozialem Schwerpunkt – ein Engagement, das sie schließlich auch gegen Widerstände Nonne werden lässt. Auf einer Reise erfährt sie die Gegenwart Gottes, die in ihr diesen Auftrag noch vertieft. Ein Gedicht beschreibt, was sie als göttlichen Anruf hört:

Geh, lebe mit den Landstreichern, den Armen
und knüpfe einen Knoten,
der sich nicht mehr löst,
der dich mit ihnen verbindet,
die Welt aber mit mir.²⁸

Hier deutet sich an, wie die intensive Gotteserfahrung für sie zur tiefen existentiellen Motivation wird, sich bedingungslos den Armen zuzuwenden und auf diese Weise gleichsam selbst zum Knoten zu werden, der diese mit Gott verknüpft, bzw. die universale Verbundenheit der Menschen – zumal der Notleidenden – mit Gott sichtbar zu machen. Zugleich ist für sie selbst die liebende Zuwendung zu den Menschen das, was sie mit Gott verbindet. So kann

²⁷ Maria Skobtsova, „Insight in Wartime,“ in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Pevear und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), 126-139, hier 127.

²⁸ Zit. nach Zepter, *Ungezähmt*, 38.

sie schließlich in einem Artikel über „Die Mystik der menschlichen Gemeinschaft“ feststellen:

Das ist das Thema meines Lebens; warum hat man in so feiner, detaillierter Weise die Etappen des spirituellen Aufstiegs zu Gott beschrieben? Warum hat man so unzählige Führer und Abhandlungen über die Gemeinschaft mit Gott verfasst, dagegen nichts über die Gemeinschaft unter den Menschen? *Indessen führt der Weg zu Gott über die Liebe zum Menschen, und es gibt keinen anderen Weg.*²⁹

Das ist die tiefe, nicht nur theoretische, sondern ihr Leben und all ihr Engagement und Denken durchformende Erfahrung, welche zwar der Vernunft nicht widerspricht, aber doch deren Grenzen übersteigt: das Mysterium der menschlichen Gemeinschaft, die universale Verbundenheit, die Möglichkeit, im anderen Menschen wirklich Christus zu begegnen.

Widerstand gegenüber der eigenen Kirche

Diese tiefe Erfahrung ermächtigt und drängt sie zum Widerstand – zunächst gegen überkommene Formen und Konventionen in ihrer eigenen Kirche, die sie scharfsichtig benennt und kritisiert. Dass dies dazu beiträgt, dass sie in der Orthodoxie noch heute umstritten ist, liegt auf der Hand. In einem programmatischen Artikel mit dem Titel „Die verschiedenen Typen der Frömmigkeit“³⁰ kritisiert sie scharf die Irrwege orthodoxer Religiosität. Dazu beschreibt sie zunächst vier Frömmigkeitstypen bzw. spirituelle Ausrichtungen, benennt deren jeweilige Stärken, kommt jedoch jeweils zum Schluss, dass sie nicht dem Evangelium entsprechen.

Die „synodale Frömmigkeit“³¹ welche viele ihrer Landsleute mit in die Emigration bringen, messe zwar Kirche und Religion einen hohen Stellenwert

²⁹ Zit. nach Zepter, *Ungezähmt*, 51 (Hervorhebung PSP).

³⁰ Vgl. Maria Skobtsova, „Types of Religious Life,“ in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Pevear und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), 140-186. Der ganze folgende Abschnitt bezieht sich auf diesen Text.

³¹ „Synodal“ geht in diesem Kontext auf die sogenannte synodale Periode der russisch-orthodoxen Kirche zurück: Während der Zeit Peters des Großen wurde die russisch-orthodoxe Kirche zu einem Ministerium neben andern, zu einem Teil des Regierungssystems und einem Attribut des autokratischen russischen Staates. Der Staat garantierte der Kirche Schutz, im Gegenzug erwartete er von der Kirche, dass sie Angriffe auf den Staat mit religiöser Autorität verurteilte. Kirchliche Ämter wurden durch den Staat besetzt, der Staat übertrug der Kirche Verwaltungsaufgaben und überwachte ihre Aktivitäten. Nach zweihundert Jahren hatte dieses System nach Skobtsova auch die innere Struktur der Kirche verändert. Vgl. Skobtsova, „Types of Religious Life,“ 142-148.

bei, tue dies jedoch primär aus nationalistischen Gründen. Eine mächtige Kirche legitimiere religiös einen mächtigen Staat, doch wirklich Christus zu begegnen, sei in diesem religiösen Rahmen nicht möglich. Ähnlich scharf kritisiert Skobtsova eine „ritualistische Frömmigkeit“, der es um die Einhaltung diffiziler Regelwerke und ein diffiziles spirituelles Gebäude geht. Es handle sich um einen archaischen Typus der Spiritualität, der zwar ein hohes Maß an Selbstbeherrschung trainiere und in der Lage sei, ein gewisses Gefühl von Ruhe und Sicherheit zu vermitteln. Bisweilen beinhalte er sogar Werke der Caritas, doch gehe es eher um das Erfüllen religiöser Pflichten, als dass er zu einem echten Interesse am Nächsten führe. Auch der „ästhetische Typ“ ist für die kritische Nonne ein Irrweg. Er bewahre und feiere zwar die Schönheit und Erhabenheit der göttlichen Liturgie, doch ähnlich einem Museumskurator, dem es um das Konservieren und Bewahren geht. Damit laufe er jedoch Gefahr, nur noch Eliten anzusprechen, gegenüber den Herausforderungen der Gegenwart jedoch stumm zu bleiben. In dieser Situation ziehe Christus aus der Kirche aus, um – gemäß der kenotisch-inkarnatorischen Bewegung – bei den Marginalisierten zu sein. Schließlich kritisiert sie auch den „asketischen Frömmigkeitstyp“, der nicht spezifisch christlich sei, sondern zu allen Zeiten in allen Religionen existiert habe und auf einen allgemeinen Wesenszug der menschlichen Psyche hinweise. Da das religiöse Leben vom Menschen immer Opfer im Namen höherer spiritueller Werte verlange, sei dieses immer auch asketisch, ebenso wie das kreative Leben, das Opfer zugunsten schöpferischer Werte verlange. Vor diesem Hintergrund könne über den asketischen Frömmigkeitsstil nicht so gesprochen werden wie über die zuvor erwähnten Formen, vielmehr berühre er die ewige Tiefe des spirituellen Lebens. Doch neben dem echten Asketismus gebe es noch ein zweites Phänomen, das sich vor allem durch die Motivation von der asketischen Grundtendenz wahrer Religion unterscheide. Letzterem gehe es darum, spirituelle Macht zu erlangen, um Selbstbestätigung und Selbsterlösung. Liebe werde hier zu einem Mittel zum Zweck, weshalb Skobtsova darin einen spirituellen Egozentrismus anstelle von selbstloser Liebe erkennt.

Sie selbst lebt und schreibt für den „evangelischen Typ“³² von Religiosität, in dem Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen untrennbar verwoben sind. Diesem Weg entspreche die totale Selbsthingabe, die Bereitschaft, die eigene Seele für die Freunde zu geben. Christliche Liebe zeichne sich dadurch aus,

³² „Evangelisch“ meint hier keine Konfessionsbezeichnung, sondern „evangeliumsgemäß“. Vgl. Skobtsova, „Types of Religious Life,“ 173.

dass sie nichts für sich selbst suche, dass sie einen Menschen vollkommen leer mache – und das Erstaunliche ist Skobtsovas Erfahrung nach, dass diese Leere höchster Erfüllung den Weg bereitet. Wenn im Zentrum des kirchlichen Lebens die sich selbst verschenkende Liebe steht, dann stelle sich jedoch die Frage, wo die Grenzen der Kirche sind und wo die Peripherie dieses Zentrums liegt – Kirche sei dann letztlich für alle – für die ganze Welt – da.³³

Dieser Impuls zieht sich durch ihr Leben – auch durch ihr Verständnis der Ordensexistenz jenseits von Klostermauern. In diesem Kontext zeichnet sich ab, wie ihre tiefe Erfahrung der unlösbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und ihre konsequente Ausrichtung daran sie zu scharfsichtiger Kritik nicht nur an der Gesellschaft, sondern auch an der Kirche führt. Den alttestamentlichen Propheten ähnlich stellt sie durch ihr Sprechen und Handeln das herrschende religiöse System in Frage.

Widerstand gegen das Nazi-Regime

Vor diesem Hintergrund ist für sie auch klar, wie sie sich angesichts der Besetzung von Paris durch die Nazis zu positionieren hat. Sie hat Hitlers *Mein Kampf* gelesen und nimmt in ihrer prophetischen Kritik kein Blatt vor den Mund, auch wenn sie gewarnt wird, dass ihre Klarheit an Leichtsinn grenzt. Öffentlich sagt sie, an der Spitze der sogenannten Herrenrasse stehe ein Verrückter, der mit seinem Wahnsinn die Welt in Brand stecke.³⁴

Während viele ihrer christlichen Zeitgenoss_innen die Nazi-Order, dass alle Juden den gelben Stern tragen müssen, nicht als ein Problem der Christ_innen ansehen, schreibt sie, wissend um die „Mystik der menschlichen Gemeinschaft“:³⁵ „Don’t you realize that the battle is being waged against Christianity? If we were true Christians we would all wear the Star.“³⁶ Es bleibt nicht bei

³³ In diesem Kontext gelangt sie zu einem ähnlichen Verständnis wie P. Teilhard de Chardin in seiner „Messe über die Welt.“ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls* (Walter: Olten 1977), 13-42.

³⁴ „L’Allemagne nazie a empoisonné toutes les sources et tous les puits. À la tête de cette race des seigneurs se trouve un fou, un paranoïaque dont la place est à l’asile, qui a besoin d’une camisole de force, d’une pièce insonorisée afin que son hurlement de fauve ne vienne ébranler le monde“ (zit. nach Hélène Arjakovsky-Klépinine, *La joie du don: La vie de mère Marie Skobtsov*, <http://www.pagesorthodoxes.net/saints/mere-marie/mmarie-vie.htm>, 10. Oktober 2013).

³⁵ So der Titel eines kurzen, aber programmatischen Artikels, vgl. Maria Skobtsova, „The Mysticism of Human Communion,“ in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Pevar und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), 75-83.

³⁶ Zit. nach Forest, „Mother Maria,“ 33.

Worten: Zwar trägt sie nicht den Davidstern, doch nach den Massenverhaftungen 1942 schmuggelt sie jüdische Kinder aus dem *Velodrome d'Hiver*, mit ihrem Hausgeistlichen P. Klepinin stellt sie falsche Taufzeugnisse aus, um Juden und Jüdinnen die Flucht zu ermöglichen. Ein Wort von P. Klepinin nach dessen Verhaftung verdeutlicht den Geist, in dem die beiden handeln: Gefragt, warum er es als christliche Pflicht ansehe, den Juden zu helfen, zeigt er dem Gestapo-Offizier sein Brustkreuz und fragt: „Kennen Sie diesen Juden?“³⁷

In ausnahmslos jedem Menschen Christus sehen

Doch bleibt das Engagement nicht auf Juden und Christen beschränkt – Christus hat sich mit ausnahmslos jedem Menschen in Not identifiziert, so die existenzprägende Erfahrung von Maria Skobtsova: Als bei ihrer Verhaftung der Gestapo-Offizier Skobtsovas Mutter vorwirft, sie hätte ihre Tochter schlecht erzogen, weil sie jüdischen Menschen helfe, meint diese nur: „Sie hilft allen. Für eine Christin wie sie gibt es weder Juden noch Griechen. Wären Sie einmal in Gefahr gewesen, hätte sie auch Ihnen geholfen.“ Und Skobtsova selbst fügt hinzu: „Ja, tatsächlich, ich hätte auch Ihnen geholfen.“³⁸

So kann Skobtsova zwar in ihrem Urteil über Ideologien oder religiöse Einstellungen sehr hart sein. Doch im Blick auf den konkreten Menschen verbietet sie sich jedes Urteil, die Selbstidentifikation Jesu Christi mit jedem Menschen hat sie bis in die letzten Winkel ihrer Person geprägt: „Denkt daran, er hat das Gleichheitszeichen zwischen jeden Unglücklichen und sich selbst gesetzt. Ich habe es immer gewusst, aber jetzt hat es mich durchbohrt.“³⁹ Die Hilfe, die sie für verschiedenste Menschen organisiert, ist deshalb immer auf die konkrete Person ausgerichtet. Niemals dürfe der Mensch zur Nummer werden, argumentiert sie in ihren theologischen Reflexionen auf ihr soziales und gesellschaftspolitisches Engagement und betont wiederholt, dass ausnahmslos jeder Mensch eine Ikone Gottes in dieser Welt ist. Vor diesem Hintergrund ist ihr auch ein „soziales Christentum“ zu wenig, welches das „Soziale“ in gewisser Weise doch immer dem (vermeintlich) „Eigentlichen“, der Gottesliebe, nachordne:

To make social Christianity not only Christian-like but truly Christian, it is necessary to find one more dimension for it, to bring it out of flat soulfulness and two-dimensional moralism into the depths of multi-dimensional spirituality. To substantiate

³⁷ Vgl. Forest, „Mother Maria,“ 35.

³⁸ Vgl. Arjakovsky-Klépinine, *La joie du don* (Übersetzung PSP).

³⁹ Zit. nach Zepter, *Ungezähmt*, 52; vgl. Forest, „Mother Maria,“ 30.

it mystically and spiritually. It seems to me that this coincides precisely with what Orthodoxy – which has not yet spoken in this area – can and must say; it will give greater depth to Catholic and Protestant attempts to turn a Christian face to the world.⁴⁰

Es ist das von Sergei Bulgakow vertretene Konzept der *Sobornost*,⁴¹ welche sie als alternative Vision andeutet, eine von der paulinischen Leib-Christi-Theologie inspirierte Vision liebender Einheit unter den Menschen, die Individualität und Einheit verbindet und sich in einem gemeinsamen, geteilten Leben realisiert:

Let us love – meaning not only one mind, but also one activity, meaning a common life. It is necessary to build our relations to man and to the world not on human and worldly laws, but within the revelation of the divine commandment. To see in man the image of God and in the world God's creation. It is necessary to understand that Christianity demands of us not only the mysticism of communion with God, but also the mysticism of communion with man.⁴²

Unbequeme Visionärin: Wider jede Form von Wellness-Spiritualität

Mit ihren Anliegen erweist sich Skobtsova auch als unbequeme Visionärin für unsere Zeit. Die von ihr kritisierten Spiritualitätstypen sind nicht nur ein Phänomen orthodoxer Vergangenheit, sondern eine Herausforderung für jeden christlichen Lebensentwurf und jede religiöse Praxis.

Eine klare Absage erteilt sie jedem Rückzug des Religiösen ins Private, jeder egozentrischen, auf Selbsterlösung abzielenden Wellness-Spiritualität, aber auch jeder Form der Religion, die dem Menschen seine radikale Freiheit und Verantwortung abnimmt, sowie jeder Verquickung von Religion und Staat. Im Gegenzug ermutigt sie, sich der Gegenwart mit ihren spezifischen Herausforderungen und Problemen zu stellen. Dass dies heute andere sind als zu ihrer Zeit, ist evident – manches an weiterführenden Denkfiguren und in mystischer Tiefe gründenden Einsichten gilt es in der weiteren Forschungsarbeit erst noch zu heben und zu konkretisieren.

⁴⁰ Skobtsova, „The Mysticism of Human Communion,“ 76.

⁴¹ Der Begriff *Sobornost* leitet sich von *sobornyj* („versammelt“, „gemeinschaftlich“) her. Skobtsova verwendet ihn, um die Verbindung von Individuum und Gemeinschaft zu benennen; er meint die spirituelle Gemeinschaft von vielen freien Personen und ihre tiefe Verbindung zu einem Ganzen. Vgl. Maria Skobtsova, „The Second Gospel Commandment,“ in: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*. Übersetzt aus dem Russischen von Pevear und Larissa Volokhonsky (Orbis Books: Maryknoll 2003), 45-60, hier 47 (Fußnote 8).

⁴² Skobtsova, „The Mysticism of Human Communion,“ 83.

Wozu Skobtsova auf jeden Fall inspirieren kann, ist die theologisch-spirituelle Grundhaltung, in jeder Situation, in allen Dingen, den göttlichen Anruf zu hören. Sie selbst fragt beispielsweise nach dem spirituellen Sinn ihres Lebens in der Emigration – und kann selbst dieser prekären Lage Gutes abgewinnen. Sie sensibilisiert für die dadurch eröffnete Freiheit, die es wirklich zu verinnerlichen und zu leben gelte. Sogar der Katastrophe des Krieges vermag sie Positives abzutrotzen, auch wenn der Krieg als solcher für sie niemals gut zu heißen ist: „There is something in war that makes people listen – not all, but many [...]“. ⁴³ Auch Krisen und Katastrophen, so ihre Erfahrung, können für die Tiefendimension der Wirklichkeit öffnen. Gerade apokalyptische Zeiten rufen Menschen in die Verantwortung. So ist sie überzeugt: „In the context of spiritual life, there is no chance, nor are there fortunate or unfortunate epochs. Rather there are signs which we must understand and paths which we must follow. Our calling is a great one, since we are called to freedom.“ ⁴⁴

So kultiviert Skobtsova durch viele Schicksalsschläge und Brüche ihres Lebens hindurch eine vertrauens- und verantwortungsvolle Grundhaltung, welche auf das Wahrnehmen des Guten und die (liebende) Transformation des Negativen ausgerichtet ist.

Übertragen auf unsere Zeit stellt sich die Frage: In welche Verantwortung rufen die Zeichen der Zeit heute? Und welche Bedeutung messen wir mystischen Tiefenerfahrungen wie Skobtsovas Erfahrung vom „Mysterium der menschlichen Gemeinschaft“, der unentflechtbaren Verbundenheit der gesamten Menschheit, für die Schaffung gerechter und lebensförderlicher Strukturen und die Lösung globaler ethischer Herausforderungen bei?

A raíz de los trabajos anteriores de Marianne Heimbach-Stein de la década de 1990, el proyecto de investigación en que se basa este artículo sostiene que la ética social podrían beneficiarse de la conexión con el misticismo de varias maneras: con respecto a su perspicacia social, visiones alternativas para la formación institucional-estructural de la convivencia social, a su motivación existencial y su orientación necesaria en la teología de la gracia. La vida y la obra de María Skobtsova sirven como un estudio de caso de cómo las experiencias místicas pueden conducir a modelos de vida que presentan resistencia y motivan el compromiso socio-político. En el caso de Skobtsova, estas experiencias fueron tan profundas que ella aceptó su propia muerte como última consecuencia de la resistencia no violenta en favor de las personas que la necesitaban.

⁴³ Skobtsova, „Insight in Wartime,“ 137.

⁴⁴ Zit. nach Forest, „Mother Maria,“ 28.

Following Marianne Heimbach-Stein's earlier work from the 1990s, the research project on which this article is based argues that social ethics could profit from the connection with mysticism in several ways: with regard to their social acuity, to alternative visions for the institutional-structural formation of social coexistence, to their existential motivation and to their necessary orientation in the theology of grace. Maria Skobtsova's life and work serve as a case study for how mystical experiences lead to models of life that pose resistance and motivate socio-political commitment. In Skobtsova's case these experiences were so profound that she accepted her own death as a last consequence of her non-violent resistance in favor of persons who needed her.

Anschließend an die Arbeiten von Marianne Heimbach-Steins aus den 1990er Jahren stellt das diesem Beitrag zugrundeliegende Forschungsprojekt die Hypothese auf, dass die Sozialethik durch eine Rückbindung an die Mystik in mehrfacher Weise profitieren könnte: hinsichtlich ihrer gesellschaftskritischen Scharfsichtigkeit, im Blick auf alternative Visionen für die institutionell-strukturelle Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, im Blick auf ihre existentiell motivierende Tiefendimension sowie hinsichtlich ihrer notwendigen gnadentheologischen Ausrichtung. Exemplarisch wird am Leben und Werk von Maria Skobtsova aufgezeigt, wie mystische Erfahrung zu widerständigen Lebensentwürfen führen und zu gesellschaftspolitischem Engagement motivieren kann. Im Fall von Skobtsova waren diese Erfahrungen so tiefgehend, dass sie zugunsten der Menschen, die ihre Hilfe brauchten, auch die letzte Konsequenz des (gewaltfreien) Widerstands, den eigenen Tod, in Kauf nahm.

Petra Steinmair-Pösel, Projektmitarbeiterin am Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, arbeitet an einem Habilitationsprojekt zur „Sozialethik im Gravitationsfeld von Mystik und Politik“. Weitere Forschungsinteressen: Sozialethische Fragen im Spannungsfeld Wirtschaft-Nachhaltigkeit-Ökologie, Genderfragen im Horizont christlicher Sozialethik, Dramatische Theologie und Mimetische Theorie.